

socium txt



библиотека
философского
журнала
ΛΟΓΟΣ

GESELLSCHAFT DER GESELLSCHAFT . V

ОБЩЕСТВО ОБЩЕСТВА . V

НИКЛАС ЛУМАН

САМООПИСАНИЯ

Перевод с немецкого
под редакцией *Олега Никифорова*
и *Александра Антоновского*



Логос/Гнозис
Москва 2009

*Перевод с немецкого А. Антоновского и К. Тимофеевой
(глл. I–XIII (под редакцией А. Антоновского и О. Никифорова));
Б. Скуратова (глл. XIV–XXIII (под редакцией О. Никифорова)).*

Послесловие А. Антоновского

Луман Н.

Самоописания. Пер. с нем./ А. Антоновский, Б. Скуратов, К. Тимофеева.
М.: Издательство “Логос”, ИТДГК “Гнозис”. 2009 – 320 с.

“Обществообщества” Никласа Лумана – всеобъемлющее социологическое исследование *общества как системы*. Выработанная этим классиком современной социологии теория всесторонне и обоснованно описывает процесс возникновения Мирового Общества в качестве осевого для социального развития западной цивилизации как таковой. Используя такие универсальные – как для естественных, так и для социальных наук – ключевые понятия как *аутопойесис*, *бифуркация*, *биологическая эволюция*, *хаос*, *система* и *функция*, *информация* и *коммуникация*, Луман описывает динамику эволюционирования всех важнейших сфер социальности: Право и Политику, Науку и Образование, Религию и Искусство, Экономику и Любовь.

ISBN 5-8163-0061-х (Луман, Никлас. “Общество общества” [v])



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Института имени Гете – Немецкого культурного центра*

Печатается по изданию:

Niklas Luhmann. Die Gesellschaft der Gesellschaft. Kapitel 5 – *Selbstbeschreibungen*
(Zweiter Teilband: S. 866–1150). Frankfurt am Main, 1997 © Suhrkamp Verlag.

Все права защищены © Издательство «Логос» (Москва), 2009

СОДЕРЖАНИЕ:

I.	Доступность общества	...7
II.	Не субъект и не объект	...10
III.	Самонаблюдение и самописание	...22
IV.	Семантика старой Европы I: <i>Онтология</i>	...36
V.	Семантика старой Европы II: <i>Целое и его части</i>	...56
VI.	Семантика старой Европы III: <i>Политика и этика</i>	...76
VII.	Семантика старой Европы IV: <i>Традиция школы</i>	...96
VIII.	Семантика старой Европы V: <i>От варварства к самокритике</i>	...100
IX.	Теории рефлексии в функциональных системах	...105
X.	Противоположности в медийной семантике	...132
XI.	Природа и семантика	...138
XII.	Темпорализации	...146
XIII.	Бегство в субъект	...166
XIV.	Универсализация морали	...186
XV.	Различение “наций”	...196
XVI.	Классовое общество	...206
XVII.	Парадокс идентичности и его развертывание посредством различия	...212
XVIII.	Модернизация	...233
XIX.	Информация и риск как формулы описания	...240
XX.	Масс-медиа и селекция самоописаний с их помощью	...248
XXI.	Невидимизация: “unmarked state” наблюдателя и его сдвиги	...262
XXII.	Отрефлектированная аутология: социологическое описание общества в обществе	...280
XXIII.	Так называемый “постмодерн”	...295
<i>Послесловие: Аналитика времени: к трансформации «староевропейской семантики» в самоописаниях социальных систем</i>		...303
Никлас Луман “Общество общества”(кн. 1-4): <i>Содержание</i>		...319

I. ДОСТУПНОСТЬ ОБЩЕСТВА

В заключительной главе нашей темой становится сама наша тема, а именно – общество общества. Наш исходный пункт состоит в том, что ни одно общество не способно постичь себя своими собственными операциями.¹ У общества нет адреса. Она не является организацией, с которой можно было бы вступить в коммуникацию. Это является неоспоримым эмпирическим фактом. Да и его объяснение не представляет больших трудностей. Мы можем сослаться на анализ медиума *смысл*, который при каждом его коммуникативном использовании воспроизводит новые возможности, которые изменяют то, что должно предпосылаться в качестве общества. Другую возможность доступа предлагает математика самореференциальных систем. Если общественная система не только порождает дифференцию системы и окружающего мира, но, кроме того, и ориентируется на нее, то перед нами случай «повторного входа» формы в форму (некоторого различения – в само это различение), который вводит систему в состояние «неразрешимой неопределенности».² «Неразрешимое» означает, что нормальные математические операции арифметики и алгебры более не ведут к однозначным результатам. Для продолжения своего существования система нуждается в воображаемых числах и воображаемых пространствах. Это, конечно же, не является аргументом, доказывающим теорию общества, но ведь и недостижимость общества, т. е. сбой в функционировании операций, которые воспроизводят общество, можно констатировать с эмпирической однозначностью, и здесь также *вместо этого* возводятся воображаемые конструкции единства системы, которые делают возможным вступать в коммуникацию пусть и не с обществом, но, по крайней мере, *по поводу* общества. Подобные конструкции мы будем называть «самоописаниями» системы общества.

Западноевропейская традиция, которой мы (в том числе и в этой книге) поначалу будем нерелексивно следовать, требует понимать самоописания как *познание*. Это предполагает, что познающий субъект и познанный объект могут быть различены и отделены друг от друга; что познание подчиняется особым правилам, которые препятс-

твуют тому, чтобы на познании как-то сказывались своеобразность и предрассудки отдельных субъектов; и что объект (в нашем случае – общество) не меняет то обстоятельство, что он подвергается процессу познания. Последнее ищет интересубъективной достоверности на стороне субъекта и предполагает стабильные объекты.

Мы знаем, что физика – исходя из самых разных причин – элиминировала эти допущения. В социологии возникает вопрос о том, не является ли субъект/объектная схема, с одной стороны, продуктом общественной манипуляции смыслом. Если бы это было так, то мы бы тогда имели дело с кругом в объяснении: схема познания является некоторым аспектом объекта, который должен объясняться при помощи этой схемы. Но это не является какой-то катастрофой. Однако в особом случае теории общества это подводит к вопросу о том, может ли эта теория (и в каком смысле?) пониматься как коммуникация некоторого субъекта, который познает объект. Понятием воображаемой конструкции (самоописания) предуготовляется некоторая позиция, к которой можно перейти, если отказаться от схемы субъект/объект.

Здесь, правда, подобает действовать с осторожностью. Понятие субъекта, который одновременно и содержит объект, и имеет его вне себя, проектировалось как модель для некоторого текущего процесса операций с различением самореференции и инореференции – модель, которая вплотную примыкает к нашей проблеме когнитивного статуса самоописаний.³ Это решение, однако, показалось сомнительным (и к этому мы еще раз обратимся ниже) и реализовалось в эпоху, которая была не в состоянии мобилизовать адекватные семантические ресурсы для описания современного общества. В той мере, в какой современное общество восполняет этот дефицит и одновременно может возвращаться к своему собственному опыту, субъект теряет в своей убедительности и в конце концов превращается в блеклый синоним понятия человека, индивида, лица, не обладающего своим собственным значением. И все-таки это не означает, что историческая семантика субъективности уже ничего не в состоянии нам продемонстрировать. Ведь в субъекте она, по меньшей мере, рефлексировала дифференцию субъекта и объекта. Поэтому мы ненадолго отвлечемся, чтобы обойти этот сложный участок обходными путями (анализ с точки

зрения социологии знания мы пока отложим)⁴, чтобы проверить то, действительно ли и в какой мере теория субъекта уже разрабатывалась как предварение теории общественного самоописания.

Примечания к гл. I:

- * Настоящее русскоязычное издание работы Н. Лумана выходит в пяти книгах (т. 1: *Общество как социальная система*; т. 2: *Медиа коммуникации*; т. 3: *Эволюция*; т. 4: *Дифференциация*; т. 5: *Самоописания*), каждый из которых составляет одна из глав оригинального издания (соответственно, Niklas Luhmann. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997: (Erster Teilband) Vorwort, Kapitel 1 – *Gesellschaft als soziales System* (S. 11-189); Kapitel 2 – *Kommunikationsmedien* (S. 190-412); Kapitel 3 – *Evolution* (S. 413-594); (Zweiter Teilband) Kapitel 4 – *Differenzierungen* (S. 595-865); Kapitel 5 – *Selbstbeschreibungen* (S. 866-1150). Пер. с нем. А. Антоновского и К. Тимофеевой (под редакцией О. Никифорова и А. Антоновского) (глл. I-XIII); Б. Скуратова под редакцией О. Никифорова (глл. XIV-XXIII).
- ¹ Эту формулировку, несколько ее видоизменив, я позаимствовал у Петера Фукса. Peter Fuchs. *Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*. Frankfurt 1992.
- ² См.: Georg Spencer Brown. *Laws of Form*. New York 1979, p. 57.
- ³ Применительно к Гуссерлю см.: Luhmann N. *Die neuezeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Wien 1996.
- ⁴ См. главу XIII.

II. НЕ СУБЪЕКТ И НЕ ОБЪЕКТ

В качестве субъекта обозначается не субстанция, которая своим собственным чистым бытием является носителем всего другого; но субъект есть собственно самореференция как основание познания и действия. Эксперименты с этой мыслительной фигурой все же не являются достаточно воодушевляющими, чтобы можно было поддаться искушению безо всяких оговорок переносить ее на общество – рассматривать общество как собственно субъект, титуловать его как Дух или интерсубъективность и потом ожидать от него того же, чего прежде ожидали от индивидуального сознания. Не следует, конечно, игнорировать достижения философии субъекта; но их надо понимать как глубины, которые не должны поглотить судно общественной теории.

Некоторые из этих результатов сохраняют важность и могут быть использованы. К ним относится то, что утвердившаяся на операционном уровне (в классическом стиле: в виде мышления) самореференция вкрадывается во все стандарты кодирования, включая и код истинного и неистинного. Поэтому она способна подтверждать себя и ложными результатами. В случае отказа от стандарта кодирования теряют силу и критерии, требующиеся для принятия решения в пользу того или другого значения кода. Как кодирования, так и формирование критериев являются собственными достижениями самореференциального типа операций, как сказали бы математики, собственными значениями рекурсивных операций. Вслед за теорией сознания можно поэтому говорить и о не-критериальной самоидентификации самореференциального процесса операций.¹ Столь же значимым остается *операционное* истолкование понятия рефлексии с той импликацией, что операция в ходе ее проведения не может включаться и не зависит от того, чтобы включаться в свою собственную тему, рефлексировать в том числе и себя саму. Классическая философия субъекта также и эту проблему пыталась уловить с помощью схемы *субъект/объект*, делала ставку на суб-объективную операцию, как иронично замечает Жан Поль², и потерпела здесь фиаско. Правда, Кант в своем

трудном, во всяком случае, непомерно сжатом ключевом параграфе «О схематизме чистых понятий рассудка»³ предпринял попытку решить проблему отношения внешнего мира и познания в самом субъекте – а именно, с помощью «повторного вхождения» различения в само себя: в субъект. При этом произошло поразительное смещение проблемы из предметного измерения (соответствия) во временное. Кант подчеркивает, что вопреки радикальному различию предмета и представления для их отношения необходима «однородность». И эту однородность он усматривал не в отображении одного в другом, а в отношении ко времени. Многообразие предметов дано внутреннему чувству как временное отношение и именно поэтому представление предмета пользуется некоторым «схематизмом», который не отображает предмет, а предлагает процесс конструкции предмета (как, например, проведение окружности) и благодаря этому, в свою очередь, вовлекает время. Как указание на дальнейшие импликации это было бы интересным, однако у самого Канта это решение полностью замкнуто в сфере субъективности – а именно заключено в отношении внутреннего чувства к представлениям разума, а вовсе не в отношении субъекта к внешнему миру. Так, и вывод Шлейермахера о необходимости внешнего (трансцендентного) обоснования единства этой дифференции влек за собой понятное следствие, как бы ни истолковывалась религиозная редакция такого маневра. Принимая все это к сведению, в отношении понятия *субъекта*, если оно притязает на неповторимость, следует спросить о том, от чего же этот субъект себя самого отличает. От мира? От объектов? От других субъектов? Или же только от себя самого, от Не-Я?

Если (трансцендентальный) субъект следует понимать так, будто он зависит исключительно от себя самого, то проблема бытия-в-мире трансформируется в проблему бытия-в-себе-самом. Вследствие этого субъект теряет рефлексивность применительно к первичным различениям, которым он обязан возможностью наблюдения. По меньшей мере в этом отношении он уже не может, даже если бы и захотел, рефлексировать собственную укорененность – неважно, в мире или в обществе. Он будет вынужден отличать свои условия возможности наблюдения от того, что другие приписывают ему затем как идеологию, как историческую обусловленность, как «мужские предпочтения»

и пр. На этом уровне субъект не может соучаствовать в дискуссии, поскольку он не в состоянии подвергнуть полноценной рефлексии собственную контингентность. У него остается лишь возможность догматически предпосылать себя самому себе.

Помимо этих академически обсуждаемых возможностей форма субъекта показывает и еще одну, совершенно другую сторону, в которой она точно также парадоксальным образом отражается. Субъект стремится к «самореализации» – и достигает этого путем копирования образов индивидуальностей, которые он преднаходит в жизни и, прежде всего, в литературе⁴. Он оперирует осознанно, однако, чтобы уметь это осуществлять, нуждается в неосознаваемом основании, которое вбирает в себя все то, что не может быть осознано. Эта двусторонняя форма реагирует уже именно на ту проблему под общим названием *самоописания*, которой мы должны заняться. Самоописание не может быть чем-то иным, помимо обозначения чего-то одного и оставление чего-то другого в сфере не-обозначенного. Оно одним махом легитимирует и де-легитимирует себя самого. Это еще можно как-то отметить, но это уже нельзя «снять». Ибо процесс отмечания этого возможен лишь автологически, он сам проводит дифференцию, которую и отмечает.

Здесь возможно и лежит та скрытая причина, которая даже и допущенные субъектные различия делает затруднительными. Если речь идет о когнитивных операциях наблюдения и описания, то для традиции чаще всего характерно привлечение субъекта и объекта. От субъекта можно ожидать того, что эту дифференцию он способен отрефлексировать в себе самом, тем самым конструируя ее (и себя). Субъект определяет себя в качестве субъекта, отличного от объекта, и именно таким способом он порождает это отличие от объекта. При этом, правда, статус мира остается неопределенным и, прежде всего, от внимания ускользают отличия одних субъектов от других. Подобный субъект не может существовать в мире, ведь это бы означало, что мир сам себя подвергает рефлексии⁵; но субъект не мог бы быть и индивидом, поскольку последний отличается от других индивидов. Поэтому субъект и не способен участвовать в коммуникации⁶. И тем более ни один субъект, если он является индивидом, не может «мыслить то же самое», что и другой; ведь субъектом индивид может

быть лишь на основе операционной замкнутости и самовоспроизводства своего переживания. Сегодня в литературе можно встретить даже утверждения, что самость уже изначально является институцией⁷. Но без индивидуальности субъект был бы нечем иным, как семантической фигурой – или «правилом» саморефлексии. Он был бы тогда всего лишь способностью различения, тем более что и эта способность влечет за собой самореференциальность⁸. Это, первоначально круговое, имплицативное отношение можно развернуть благодаря тому, что с обоими понятиями будут сопряжены отличные противоположные понятия, а тем самым – будут различены и первые. О самореференции говорят, отличая ее от инореференции, о различении же говорят, отличая его от обозначения. Благодаря этому становятся возможными более богатые содержанием формулировки, скажем, включающие вопрос о том, что же способна отличать и обозначать (= наблюдать) в своих операциях самореференциальная система и как в ходе этого наблюдения одновременно актуализируются самореференция и инореференция, ведь лишь так некоторое наблюдение может осуществляться как собственная операция, пусть и не направленная на саму себя.

То, что «лежит в основании», есть, следовательно, использование различения для дифференцирования одновременно практикуемых само– и инореференции.⁹ Но использование некоторого различения для обозначения одной (а не другой) его стороны всегда являет собой лишь кратковременно промелькнувшую операцию, которая сразу же, как только она началась, заканчивается. Это наводит на мысль о том, чтобы продолжить тенденцию, обнаруживающуюся уже в кантовском тексте о схематизме, и о том, чтобы проблему познания независимо от него существующего мира решать в рамках временного измерения. Гарантия существования реальности может состоять лишь в том образе действий, благодаря которому некоторая система перекрывает временные дифференции своих собственных операций, и одновременно благодаря тому, что предполагает нечто в качестве окружающего мира. Но если это является тем, что обеспечивает «однородность» (Кант) процесса познания и конструируемого им предметного мира, то какие возражения помешали бы тогда поиску других эмпирических систем, обладающих способностью к саморефлексии?

Случай системы общества есть случай такого рода.¹⁰ К тому же, по крайней мере в нынешних условиях, вне его не существует других субъектов, т.е. других обществ. Поэтому в данном случае не существует субъективности, а значит и нет никакой интерсубъективно-удостоверяемой объективности. Но существует операционная возможность самонаблюдения и самоописания. В ходе осуществления этих операций встают автологические проблемы. Коммуникация о коммуникации сама является коммуникацией, понятие генерализации и само является генерализирующим. Всякая операция этой системы производит – и это следовало бы приписать и субъекту – дифференцию системы и окружающего мира.

Благодаря этому решаются некоторые проблемы философии субъекта, прежде всего проблема интерсубъективности.¹¹ В противоположность распространенным предположениям функционирование социальных отношений (у нас – аутопойезис общества) не зависит от «интерсубъективности», не говоря уже о «консенсусе»¹². Субъективность не является чем-то уже заранее данным и не может быть сконструирована (что предполагало бы возможность определить, достигнут ли уже уровень субъективности или еще нет). *Вместо этого* решающее значение здесь имеет то, что коммуникация продолжается – какое бы содействие здесь не оказывало необходимое для процесса коммуникаций сознание. В коммуникации не может быть зафиксировано и то, присутствуют ли при этом системы сознания «аутентично» или лишь оказывают необходимое содействие для продолжения коммуникаций. Именно это показали известные эксперименты Гарфинкеля.¹³ Поэтому можно просто отказаться от предпосылок «интерсубъективности» или консенсуса¹⁴. Она не может быть сведена ни к субъекту, ни к социальному априори, ни к «жизненному миру» или к чему-нибудь еще в смысле редукции к тому, что уже заранее должно быть дано в качестве предпосылки всякой коммуникации.

Другие проблемы философии субъекта, если из нее вынуть это ядро, становятся поистине проблематичными. До тех пор, пока можно было исходить из некоторого множества субъектов, не казалось затруднительным представить себе наблюдателя субъекта как внешнего наблюдателя, а именно – как другого субъекта. Напротив, теория об-

щества вынуждена отказаться от возможности адекватного внешнего наблюдения¹⁵. Формально она, правда, может признавать, что общество наблюдается посредством систем сознания отдельных людей или также посредством их тел, их иммунных систем; однако такого рода наблюдения остаются безнадежно неадекватными относительно данной в виде общества комплексности. И следовательно, перед нами случай, учитывать который не считала необходимым теория субъекта, – случай, в соответствии с которым всякое познание управляется самонаблюдением и самоописанием.¹⁶ Следует отказаться от компетентного (пусть и своенравного) внешнего наблюдателя. Система сама вынуждена осуществлять наблюдение своего наблюдения, описание своих описаний. Поэтому система не может пониматься ни как субъект, ни как объект в классическом смысле этого различения.

С отказом от различения *субъект/объект* мы избегаем и опрометчивого уравнивания «субъективного» и «произвольного». В реальности не существует никакой произвольности, как бы прицепленной субъекту. Это понятие, правда, можно сохранить, но лишь для приложения его к обозначению ограниченной компетентности внешнего наблюдателя. Мы поэтому можем избежать того, чтобы функции контроля произвола приписывать какой-то предположительной объективности или, соответственно, интересубъективности. Нам достаточно описания системных отношений на уровне наблюдения первого либо второго порядка, а «произвольность» становится тем самым паллиативным средством описания.

На место классической проблемы интересубъективности, которая отчасти понимается сама собой, отчасти требует разработки, теперь заступает то обстоятельство, что общественные самонаблюдения и самоописания, которые вообще могут иметь место исключительно в виде коммуникации, в свою очередь подвергаются наблюдению. Это ведет к беспрестанному новоописанию уже предложенных описаний и тем самым к непрерывному порождению неконгруэнтных перспектив. Самоописание представляет собой лишь одну и только одну проблему; но оно, если оно вообще получает тематизацию, почти с необходимостью генерирует множество решений. Система имеет тенденцию к превращению в «гиперкомплексную», что предполагает множество пониманий ею своей собственной комплексности¹⁷.

Следующая проблема может быть уточнена благодаря форме, которую должен использовать наблюдатель для описания системы как системы, – а именно благодаря различению *системы* и *окружающего мира*. Если наблюдатель использует это различие, чтобы соответствующим образом расколоть мир на ту или иную референтную систему и ее окружающий мир, то и самого себя он вынужден помещать либо в эту систему, либо в ее окружающий мир. В любом случае, наблюдение само вступает в форму, которую оно кладет в основу своего наблюдения, или, во всяком случае, оно сохраняет выбор: быть на внутренней или на внешней стороне формы. Соответственно, эти возможности все еще могут оцениваться по-разному. Например, одно из описаний общества, если оно стремилось бы описывать себя как описание извне, должно было бы решиться на отказ от коммуникаций, однако это следствие не представляется особенно притягательным.

Если возникают описания общественных самонаблюдений и самоописаний, то это должно как-то регистрироваться. Сама себя описывающая система всегда обнаруживает себя лишь на одной из сторон некоторой дифференции, которую она сама и порождает. Ведь эта система способна актуализировать данное различие лишь через обозначение одной (а не другой его стороны). Поэтому система должна давать возможность вновь вступить этой дифференции в то, что было благодаря ей отделено на одной из ее сторон. Если использовать понятия Спенсера Брауна, должно осуществляться “*re-entry*” (повторное вхождение) формы в форму¹⁸, различения – в то, что благодаря ему было отлечено. И тем самым неопределенное исходное состояние, “*unmarked state*” Спенсера Брауна, превращается в «воображаемое пространство», о котором, по меньшей мере, можно сказать, что оно делает возможными процессы самонаблюдений и повторных вхождений. Делает возможным осуществление этих процессов и их наблюдение! Если трансцендентальная теория для объяснения достижения синтеза, которые были положены в основание познавательной и деятельностной способностей субъекта как условия их возможностей, указывала на “*functional prerequisites*”, то математика *re-entry* ведет к самопорождаемой неопределенности, к «неразрешимой индетерминации»¹⁹, посредством которой система сигнализиру-

ет себе самой о недостаточности своих собственных операций.

Гуманисты имели обыкновение спрашивать, прежде всего, о местопребывании субъекта и указывали на важность этой мыслительной фигуры. Но вместе с отказом от субъекта в жертву приносится и объект, и это приводит к самым серьезным последствиям. Объект (в нововременном понимании этого понятия) жил за счет различения субъекта и объекта. С точки зрения субъекта (а как-либо иначе о «зрении» говорить невозможно) объект является другой стороной различения, что и служило формой для приписывания идентичности. Что бы ни определялось в бесчисленных, эмпирически диверсифицированных индивидах в качестве «такого субъекта» (или лучше – в качестве их интерсубъективности), оно требовало симметрично-соответствующих идентификационных коррелятов во окружающем мире. Идентичность некоторого объекта состояла в том, что всем субъектам, правильно применяющим свой разум, этот объект являлся как один и тот же. Если же мы заменяем субъект наблюдателями и определяем последних как системы, порождающие самих себя через последовательную практику своих различений, то никакая форма уже не удостоверяет объекты как объекты. Во всякой идентификации можно говорить лишь о различении различений, которые использует наблюдатель. Другими словами, речь идет о повторениях, о практике конденсаций и конфирмаций, которую всегда следует описывать в ее приложении к системам, которые и осуществляют эту практику в своих операциях (и это относится и к тому, кто описывает эти описания, и к его «объектам»). С этой точки зрения, объекты конституируются лишь в контексте наблюдения второго порядка²⁰.

Следует признать то, что эти соображения ведут к трудноразрешимым логическим и теоретико-техническим проблемам, в особенности, если приходится соглашаться с тем, что они не могут быть разрешены только лишь за счет смещения анализа на некий мета-уровень логического или лингвистического типа (Рассел, Тарский). Но поскольку соответствующие проблемы получили настолько широкий резонанс в естественных науках и теориях машинной техники²¹, то это не должно заставлять нас падать духом.²² В частности, в социологии бытуют весьма схожие представления – в несколько упрощенной редакции, не принимающей теоретико-познавательных формулировок.

Так, Энтони Гидденс показывает, что всякая деятельность является рефлексивной в ее структуре и контекстах, вплетается в порожденное действием знание. Можно было бы даже говорить о циркулярном отношении деятельности и знания. *«Социологическое знание спиралевидно входит и выходит из универсума социальной жизни, реконструируя и себя самого, и данный процесс – как интегральную часть этого процесса»*.²³ И следствием этого, согласно Гидденсу, является тот факт, что в социальных науках невозможна аккумуляция знания и что более обширное знание, подобно тому, как это имеет место в классической теории познания, оказывается не более достоверным, а напротив – менее надежным.²⁴ Однако абстрактные вопросы об адекватном автологическом дизайне теории в данный момент не могут получить удовлетворительного ответа. Тем не менее до некоторой степени содействовать этому можно, если, рассмотрев случай общества, прояснить то, как функционируют здесь самоописания. То, что они имеют место, что они, следовательно, являются возможными – установлено твердо. Но все еще допустимо задаваться вопросами об условиях их возможности.

Примечания к гл. II:

- ¹ Ср.: Shoemaker S. Self-Reference and Self-Awarenes, The Journal of Philosophy 65 (1968), p. 555-567. Что касается прочего, Дитер Хайнрих эксплицитно возражает против того, чтобы эти и другие взгляды на самосоотнесения (Selbstverhältnisse)) индивида переносить на общество. Но что конкретно свидетельствует против, если это осуществляется с учетом абсолютно неоспоримых системных различий? То, что феномен не-критериальной самоидентификации исторически был первоначально открыт применительно к сознанию, не должно означать, что он был и остается единственным случаем такого рода. Heiner D. "Identität"-Begriffe, Probleme, Grenzen. In: Marquard O. Stierle K. (Hrsg.) Identität. Poetik und Hermeneutik VIII, München 1979, S. 133–186.
- ² «Это и есть нынешняя философия острого ума, которая, – когда такое же остроумие философии Я-Субъект превращает в Объект и наоборот, – и идеям этого ума дает возможность отразиться в суб-объективном» свете. Jean Paul, Werke Bd. 2, München 1959, S. 641.
- ³ Kritik der reinen Vernunft B. S. 176.
- ⁴ Как показал Ханс Георг Потт (Pott, H.-G. Literarische Bildung: Zur

Geschichte der Individualität. München 1995), впоследствии возникают фикциональные тексты (прототип – «Дон Кихот»), в которых проблема различения между субъектностью и литературой представляется как неразрешимая. Субъект живет тем, что он прочитал, и благодаря этому сам себя превращает в литературу.

- 5 После Витгенштейна эта идея была воспринята Джорджем Спенсером Брауном (Brown G.S. *Laws of Form*, New York 1979, p. 105) и Готхардом Гюнтером (Günter G. *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd. I, Hamburg 1976, S. 382).
- 6 Здесь, правда, следует признать, что даже Кант не следовал логике своей понятийности, но словно позволял повседневности склонить себя к противоречиям. Наряду с саморефлексией о фактах сознания существует и некий второй путь тестирования возможности обобщения: отсортировка того, что сообщается, а это, вероятно, может осуществляться исключительно через фактические попытки коммуникации (а не через самоиллюзионирования). В § 21 «Критики способности суждения» Кант говорит о «необходимом условии всеобщей способности нашего познания к сообщению, которая должна предполагаться во всякой логике и в каждом принципе познания, не являющемся скептическим». Для целей обеспечения теоретической связности Канту, видимо, представляется достаточным утверждение, что речь идет не о психологическом наблюдении, а о некоем «эффекте, исходящем из свободной игры наших познавательных способностей» (§ 20), которые соответственно обозначаются как здравый смысл (*sensus communis*, *common sens*). Конфуз для философии!
- 7 У Мэри Дуглас эта *институция* остается непроясненным понятием («легитимное социальное группирование»): Douglas M. *How Institutions Think*. Syracuse N.Y. 1986, p. 55.
- 8 «Как минимум одна дистинкция вовлечена в наличную самореференцию. *Самость* являет себя, но указание на такую самость может рассматриваться как отделившаяся от самости. Любое указание вовлекает самореференцию «кого-то, кто различает». Таким образом, само-референция и идея отличия – нераздельны (следовательно, концептуально идентичны)» – такой исходный пункт мы обнаруживаем в серии математических выводов: Kauffman L. H. *Selfreference and recursive forms*. In: *Journal of Social and Biological Structures* 10 (1987), p. 53–72 (53).
- 9 На эту мысль могло бы уже натолкнуть понятие «деконструкции» в смысле Деррида, а именно деконструкция предположений асимметрии, которыми объект полагается лишь как «дополнение» субъекта, в то время как в действительности субъект без объекта (без другой стороны своей формы) вообще не мог бы быть никаким субъектом. См.: *La supplément de copule: La philosophie devant la linguistique*. In: Derrida J. *Marge de la philosophie*, Paris 1972, p. 209–246. Мы, однако, понимаем деконструк-

цию все лишь как возвращение к операционному единству *самореференция/различение*, которое, со своей стороны, интересно лишь как медиум возможного формообразования.

- ¹⁰ В философской дискуссии этот случай *самореференция/парадоксальность*, как правило, не принимается во внимание. См.: Bartlett (Ed.), *Reflexivity: A Source-Book in Self-Reference*. Amsterdam 1992. С одной стороны, это вытекает из традиционных привязанностей философии, с другой – из недостаточной разработанности теории общества.
- ¹¹ Поэтому следует признать правоту следующей за Альфредом Шютцем современной социальной философии, которая вводит интерсубъективность просто как данный факт. Актуальные, расходящиеся относительно этого положения дискуссии см.: Grathoff R. / Waldenfels B. (Hrsg.) *Sozialität und Intersubjektivität: Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*. München 1983. Но для теории это дает немного.
- ¹² Если исходить из других (семиотических) основоположений, см.: Dean MacCannell / MacCannell J. F. *The Time of the Sign: a Semiotic Interpretation of Culture*. Bloomington Ind. 1982, p. 94.
- ¹³ Garfinkel H. *Studies in Ethnomethodology*. Engelwood Cliffs. N.J. 1967.
- ¹⁴ Здесь мы полностью отвлекаемся от более глубоких проблем, над которыми бился Гуссерль с обычной присущей ему аналитической строгостью, а именно от вопроса о том, не противоречит ли представление об интерсубъективности понятию субъекта.
- ¹⁵ См. выработанные мной теоретико-познавательные следствия из этого обстоятельства: Luhmann N. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt 1990.
- ¹⁶ О значении ино-наблюдения для попыток идентификации субъекта наряду со многими другими работами см. хотя бы сл. экскурс о проблеме того, как возможно общество: Simmel G. *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe Bd. II, Frankfurt 1992, S. 42.
- ¹⁷ В контексте общей теории систем см.: Löfgren L. *Complexity Description of Systems: A Foundational Study*. In: *International Journal of General Systems* 3 (1977), p. 19–214. См. также примыкающее исследование: Rosen R. *Complexity as a System Property*. In: *International Journal of General Systems* 3 (1977), p. 227–232.
- ¹⁸ Там же, с. 56, 6.
- ¹⁹ Spenser Brown. Цит. изд. С. 57.
- ²⁰ Это, впрочем, не требует с необходимостью вывода, который извлекает Ранульф Гланвиль (Glanvill R. *Objekte*. Berlin 1988), утверждающий будто бы объекты могут наблюдаться исключительно как само-наблюдатели.

Но даже если бы это было и так, оставалось бы под вопросом то, могут ли объекты наблюдать себя самих как-то иначе, — не так, как они это обычно делают: скажем, паровые машины не как паровые машины, а как пышущие огнем чудовища, как трудяги, как риски взрывоопасности.

- ²¹ И в популярных работах. См.: Briggs J.P. / Peat F.D. *Looking Glass Universe: The Emerging Science of Wholeness*, o.O. 1985.
- ²² См.: Foerster H. v. *Observing Systems*. Seaside Cal. 1981; Varela F. J. *Principles of Biological Autonomy*. New York 1979; Simon F.B. *Unterschiede, die Unterschiede machen: Klinische Epistemologie und Psychosomatik*. Berlin 1988; Löfgren L. *Towards System: From Computation to the Phenomenon of Language*. In: Carvallo M. E. (Ed.) *Nature, Cognition and System I: Current Systems-Scientific Research on Natural and Cognitive Systems*. Dordrecht 1988, p. 129–155. Luhmann et al., *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?* München 1990.
- ²³ Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Stanford Cal. 1990, p. 15–16.
- ²⁴ Там же. С. 36.

III. САМОНАБЛЮДЕНИЕ И САМООПИСАНИЕ

Уже на уровне операций система общества вынуждена наблюдать процесс своих коммуникаций и в этом смысле – принуждается к самонаблюдению. Для начала достаточно рассматривать сообщение как действие, словно оно являлось бы (самим собой) определенным объектом.¹ Вслед за этим разворачивается различение самореференции и инореференции, посредством которого система реагирует на то, что она в своих операциях порождает собственную форму, а именно – дифференцию системы и окружающего мира. Текущее наблюдение, руководствующееся различием самореференции и инореференции, конденсирует соответствующие референции и уплотняет их в различие системы и окружающего мира. Это делает возможным самонаблюдение нового типа, а именно – приписывание самим системам тем обсуждения в их отличии от окружающего мира. Система рефлектирует свое собственное единство как точку отнесения наблюдений, как упорядочивающую точку зрения для текущих референций. Затем возникает необходимость производства текстов, которые координируют множество таких все еще лишь событийно-зависимых и ситуативно-связанных самонаблюдений. В самой простой форме – система дает себе имя, фиксированное, инвариантное обозначение, которое именно в силу своей фиксированности может быть воспроизведено и быть использовано в том числе и в непредсказуемо-различающихся ситуациях. На подобные собственные имена могут потом опираться контрастирования, которые противопоставляют собственную систему некоторой другой, чтобы в этом контрасте осуществлять идентификации – скажем, греков и варваров, христиан и язычников (или в более современную эпоху и отказываясь от собственных имен: цивилизованных людей и дикарей²). Как показывают примеры, это дает возможность постепенно дополнить эти контрасты структурными описаниями (в последнем случае, например, описывается разделение труда), что ведет к содержательному обогащению текстов, посредством которых система обозначает саму себя. Подобные тексты, включая имена, мы и будем называть *самоописаниями*.

Начиная с конца XVIII в. понятие *культуры* занимает то место, где осуществляется рефлексия самоописаний. Культура в современном смысле всегда является культурой, подвергающейся рефлексии именно как культура, т. е. представляет собой наблюдаемое в системе описание. Это гармонично сочетается с произошедшей в начале XIX века переориентацией понятия индивидуальности: с момента *неделимости* на момент *самонаблюдения* собственной особенности с тем следствием, что индивиды должны «усваивать» культуру некоторым индивидуально-адекватным образом (образование). Культура может, без сомнения, пониматься так, что самописание никоим образом не только не исключает описание мира, в котором оно осуществляется, но и напротив – как раз вовлекает его в себя посредством различения самореференции и инореференции. Соответственно, культура словно оказывается укоренившимся в обществе изображением мира, которое в других обществах могло бы принять и другие формы. Культура, как часто пишут, есть разученное поведение³. Понятие культуры имплицитно и сравнение культур, и исторический релятивизм, и самолокализацию собственной культуры в данном контексте. Оно придает видимость «объективности», т.е. допущение, что все наблюдатели культур должны приходить к согласующимся результатам именно в том случае, если признается релятивность объекта. При этом европоцентрированность в сравнении культур и центрирование вокруг модернизации исторических ретроспекций в период возникновения понятия культуры в конце XVIII в. рассматривались как естественно-понятные. В наше время от этого отказываются, сохраняя при этом понятие культуры. Но последнее все же остается неопределенным или же получает контрочуждое определение. Оно живет лишь благодаря тому, что попытка отказаться от него будет иметь лишь незначительные шансы на успех, если одновременно не предложить наследующей ему понятийности. Благодаря этой амбивалентности понятия культуры ускользают от анализа и специфические проблемы самосоотношений и рефлексивных операций. Они не вскрываются, а закрываются⁴; и поэтому то, что будет предложено в виде «науки о культуре», не может предполагать никакого прогресса для образования теории, а выражает лишь фазы воодушевления, усталости и возрождения в обращении к культуре. Вопрос же о том, возможно

ли отказаться от понятия культуры, может быть решен лишь в том случае, если будет предложена тщательно разработанная теория общественного самоописания.

Да и самоописания в строгом смысле были и остаются наблюдениями. Мы помним, что наблюдение нечто обозначает тем, что его отличает. Одновременно с тем, что оно нечто обозначает, оно производит необозначенную область, которая остается интенционально или тематически неохваченной (необозначенной) и предпосылается как прочий-мир. И это наблюдение отделяет операцию наблюдения (и тем самым – наблюдателя) от того, что подвергается наблюдению. То, что все это относится и к самоописаниям, приводит к весьма существенным теоретическим последствиям. Так, прежде всего, в изображении общества всегда имплицирован в том числе и мир – отчасти в его известных формах (к примеру, в виде камней, растений, животных, богов), а отчасти – и в его неизвестных свойствах или же в виде далее не объясняемых постулатов порядка: таких, как *космос*, *творение*. Другая сторона различения *общество* делает возможным инореференциальные обозначения; но оно никогда не может быть обозначено *в виде единства*. Общество как различение делает возможным пересечение границы, но лишь благодаря тому, что на другой стороне, в свою очередь, осуществляется различение, скажем – земли и неба. К этому добавляется и второе слепое пятно: сам наблюдатель. Описание может осуществлять свои операции, но в ходе этого процесса оно не в состоянии описывать себя самого, ибо это потребовало бы следующей операции, другого отличающегося обозначения. Операция описания может в свою очередь быть описанной лишь задним числом. Никакая тематизация общества не достигает тем самым полной прозрачности мира.⁵ И если эта теория отвечает действительности, то это нужно уметь демонстрировать применительно ко всем общественным самоописаниям – даже (и именно) в тех случаях, когда это самоописание принимает форму социологии. В главе о «невидимизациях» мы еще к этому вернемся.

Самонаблюдения и самоописания общества всегда представляют собой коммуникативные операции, т.е. существуют лишь в рамках событийной связи системы. Они должны предполагать, что система уже наличествует, а значит – являются не конститутивными, а не-

изменно постфактумными операциями, которые имеют дело с уже сформировавшейся, в высшей степени избирательной памятью. Это относится и к изготовлению, и к использованию текстов. Система не может вырваться из своей собственной историчности, она должна неизменно исходить из того состояния, в которое она себя сама привела. И именно в силу этого обстоятельства и того, что временная последовательность операций является необратимой, структуры, в общем, и тексты, в частности, имеют своей функцией обеспечение повторяемости и в этом смысле – обратимости. К ним (структурам, текстам) можно обратиться вновь, но и это случается, лишь если случается. Рефлексия (и это можно понимать двусмысленно – структурно и процессуально) является «результатом результата».⁶

Да и общества, не имеющие письменности, осуществляют самоописания. Они производят повествования о воспроизводящемся обиходе, и в этом повествовании предполагается, что оно является известным, а неожиданным должны оказываться лишь второстепенные мелочи, словесные украшения, искусство рассказчика. Так могли фиксироваться и мифы о человеческом роде, племени, первых предках, в которых общество репрезентировалось в обществе. Но в повседневном обиходе, в устной речи все-таки оказывалось достаточно «индексных выражений», референции которых понимались словно сами собой. Лишь письменность устраняет эту непосредственность возможности-сказать-«Мы» и вводит тем самым в проблему референции. Ведь если читатель читает написанное, написавший это уже давно занят другими делами или даже давно скончался. Лишь вместе с письменностью возникает потребность в понятийно разрабатываемых самоописаниях, в которых осуществляются попытки зафиксировать то, что обсуждается в коммуникациях, если в обществе коммуницируют об обществе.

Подобно самонаблюдениям, также и самоописания (производство текстов) являются отдельными операциями системы. И вообще в описании и описанном речь не идет о двух отдельных, лишь внешне сопряженных положениях дел⁷; напротив, в самоописании описание всегда является частью того, что оно описывает⁸, и изменяет его уже только тем, что оно осуществляется и подвергается наблюдению. От этого толкования можно было уклоняться до тех пор, пока описа-

ние мира и общества понималось как религиозная истина. Подобный концепт еще раз воспроизводится – и одновременно разрушается – в социологии Дюркгейма.⁹ Религия символизирует общество и концентрирует сознание индивидов на сакральных объектах и именно поэтому должна замалчивать то, что все это всего лишь – описание общества.

Вопреки распространенным утверждениям теории познания, не существует никакого ретроспективного согласования познания и предмета – ни в форме наблюдения, ни в форме описания. Система не способна ни на что, кроме коммуникативных операций, а то, что, в конечном счете, полагает коммуникация, и то, что она стремится обозначить, не имеет ни малейшего сходства с коммуникативными формами, *и это остается таковым даже в том случае, если общество (как в нашем случае) описывается как система коммуникаций*.¹⁰ Это относится и к самоописаниям. Поэтому-то вопрос об истине описания здесь и не проявлен. Египет эпохи фараонов описывал собственную многотысячелетнюю историю как неизменное повторение того, что, конечно же, не соответствовало историческим фактам и, тем не менее, оказывало свое воздействие.¹¹ Здесь тоже, следовательно, нужно остерегаться смешивать карту с территорией. Всякая отдельная операция есть одна среди бесчисленных других, и этот факт совершенно не зависит от ее смысла, т.е. совершенно не зависит от вопроса, стремится ли она описывать систему общества как единство или обращается к какой-нибудь детали. Другими словами: на уровне операций система не способна предстать как собственное единство. Она может лишь обозначить его, пусть даже это обозначение является совершенно поверхностным.

Из этого вытекает, что система, которая может перерабатывать собственный аутопойезис лишь посредством отдельных операций, для себя самой остается недоступной. Для самой себя система оказывается непрозрачной, причем такой же непрозрачной, как и окружающий мир.¹² Поэтому можно сказать и так: самореференция и инореференция указывают в направлении принципиально бесконечных горизонтов все более далеких возможностей, сколько-нибудь полное исчерпание которых невозможно в силу незначительности операционного потенциала и нехватки операционного времени. Это

тема Тристрама Шенди! Итак, всякое самописание системы является конструкцией. По той же причине система способна становиться неожиданностью для себя самой и получать из себя самой новое познание. Благодаря собственному самоописанию система регулирует то, что она способна отмечать в виде непоследовательностей, благодаря ему же она ограничивает и усиливает способности реагировать на раздражения на фоне всего того, что тем самым оказывается вытесненным и ненаблюдаемым. (Так, общественная теория XIX и XX столетий посредством описаний себя в виде классового общества вуалирует вопиющие последствия функциональной дифференциации и чрезвычайно долго тешит себя надеждой на то, что помощи следует ждать от революции или от других форм компенсации неравенства.) Другими словами, самонаблюдения и самоописания несут информационную ценность, но лишь благодаря тому, что система для себя самой остается непрозрачной. И лишь в силу этого обстоятельства историческая семантика самоописаний общества, т.е. тема этой книги, получает самостоятельное значение.

Впрочем, и коммуникации, в которых система описывает саму себя, остаются коммуникациями, т.е. отличающимися событиями, которые как таковые могут подвергаться наблюдению. Одновременно в той же системе, и тем более в мире, происходит и многое другое. Лишь наблюдение «дигитализирует» происходящее. Лишь оно выделяет нечто одно в его отличии от чего-то другого. Само время остается континуумом трансформации; оно модифицирует отношения (прибегнем к известному различению) не дигитальным, а аналоговым способом¹³, а именно – в континууме продолжения одновременности. Здесь ничего не меняется и тогда, когда речь заходит о самоописаниях. Ведь и в этом случае система должна дигитализировать отношение к себе самой, осуществляющееся во времени в аналоговой форме. Также и это требует конструкции, некоторой формы, взрезания реальности, которое в любом случае могло бы происходить и по-другому или вообще не иметь место.

В понятии самоописания не содержится ни консенсуса, ни способности к его достижению. Когда в некотором обществе, которое лишь ограниченно транслирует умение читать и способно главным образом к оральной текстовой трансляции, производятся претенциозные

тексты, консенсус, скорее, является невероятным. Это относится и к условиям дифференциации *центр/периферия*, и к стратификации¹⁴. Независимо от подобной структурной канализации консенсуса, конфликта (Dissens) и игнорирования этот вопрос должен рассматриваться как переменная. Поэтому под самонаблюдением всегда должна пониматься лишь операция, осуществляющаяся в рамках системы и направленная на систему, а под самоописанием – производство соответствующего этому текста.

Миллиарднократное одновременное осуществление операций с имплицитной или эксплицитной самореференцией не следует понимать как хаос. В переходе от лишь окказиональных самонаблюдений к фиксации текстов состоит первый корректирующий шаг, и этот шаг был совершен еще в эпических традициях оральных культур. Тексты создаются для воспроизводимого распознавания и многократного использования и соответствующим образом координируют относящиеся к ним самонаблюдения. В тех случаях, когда речь идет о такого рода требующих сохранения смысловых паттернах, мы будем говорить о «семантике». Система облегчает себе самореферирование в зачастую весьма гетерогенных ситуациях тем, что предуготовляет себе семантику особого рода. Последняя может потом использоваться правильно или ложно – генерируя дальнейшее различие. Вместе с этой бифуркацией возникает потребность в интерпретирующих экспертах, которые надзирают за правильным – «ортодоксальным» – применением текста и выводят из свойств этого текста свои притязания на социальный престиж. В этом отношении правильный смысл текста легко принимает нормативный характер. Это всего лишь означает то, что в случае необходимости смысл будет сохраняться и вопреки противоречащим ему фактам. То, что является правильным, не потеряет это свойство и в том случае, если имеют место ошибки, заблуждения или его злоумышленные употребления. Напротив: ошибки как раз ведь и появляются благодаря их распознаванию в качестве отклонения от правильного смысла. В ходе последующих анализов мы обнаружим многочисленные подтверждения этой тенденции к нормативной фиксации, к примеру, в староевропейском понятии *природы*, а затем вновь – в современном контексте *идеологий*. В данный же момент важно выявить функции отекстовлений и нор-

мативизаций: они компенсируют на уровне операций неизбежную разрозненность и событийность всех самонаблюдений системы.

Кроме того, вместе с фактически-коммуникативным осуществлением всех самонаблюдений и самоописаний даны и наблюдаемость, и описываемость именно этих операций. Система может оперировать только реально. Поэтому всякое самонаблюдение и всякое самописание, в свою очередь, неизбежно подвергается наблюдению и описанию. Всякая коммуникация может, в свою очередь, становиться темой коммуникации. Но это означает, что она позитивно или негативно комментирует то, что она может принять или отклонить. Относительно стабильные самоописания образуются поэтому не просто в форме убеждающего обращения к некоторому данному объекту, но как результат некоторого рекурсивного наблюдения и описания подобных описаний. В математической кибернетике это называется «собственным значением» системы.¹⁵

Организация и стабилизация некоторого текста имеет то преимущество, что операция по его производству, а вместе с ней – автор и его интересы и перспективы, могут быть преданы забвению. Это также может служить для защиты текста. Текст превращается в некое священное писание или же в текст, возраст и сила традиции которого защищают его от критики. Его очевидность закрывает то обстоятельство, что могли бы существовать и другие возможности. Особенно в письменных культурах преимущественно оральной традиции именно письменный характер текста служит символом его инвариантности. И если сохраняются имена авторов, они наделяются квази-мифическим качеством – словно становятся дубликатом значения текста. Лишь вместе с книгопечатанием, т. е. лишь с XV в., укореняется авторство в современном смысле. В Средневековье коммуницирует текст, позднее – печатный станок. И лишь с началом четкой дифференциации между автором и текстом на смену тому, что прежде представляло собой принципиально оральное традирование письменных текстов, приходит рафинированное, учитывающее контексты и интенции искусство интерпретации, которое мы сегодня называем герменевтикой.

Далее следует задуматься над тем, остается ли *проблема* самонаблюдения и самоописания неизменно той же самой. Проблема

идентичности остается заключенной в идентичности проблемы. Но всякое *решение* этой проблемы, всякий идентификационный проект, должны осуществляться через операции системы и *поэтому в системе подвергаются наблюдению*. Наблюдение самонаблюдения происходит из иной – критической – перспективы. Сегодня это наблюдение, прежде всего, примет во внимание позиции, интересы, семантические связи, исходя из которых формулируется первичное самонаблюдение. Неидентичность самонаблюдений и самоописаний является поэтому, как правило, ожидаемым результатом, причем его вероятность возрастает, если первичное наблюдение более не в состоянии оперировать на базе авторитета и традиции.

В дополнение следует указать на одну специфичность всех самореференциальных практик, но особенно – самоописаний обществ. Для них не существует никаких внешних критериев, в соответствии с которыми эти практики можно было бы обсуждать. Схожее обстоятельство было обнаружено уже в картезианской традиции применительно к сознанию субъекта. Если последний мыслит, что он мыслит, то доказать ему обратное невозможно. Если он утверждает, что ему нравится то или другое, ему не возразишь, указав на его ошибку. Но это все-таки не является, как думали философы, особенностью субъекта и индикатором его неповторимого статуса в мире. Это относится и к социальной системе общества, и здесь это проявляется еще более ярко, ибо вне общества вообще не существует никаких коммуникативных возможностей, а значит – и никаких инстанций, уполномоченных проводить корректировки. Общество, следовательно, в еще большей степени зависит от его практики некритерияльной самореференции.

Это вовсе не исключает, что для самоописаний не могут быть развиты критерии. От рефлексивных теорий, в которых функциональные системы современного общества описывают сами себя, прежде всего, требуют «научности», что бы это ни означало в каждом отдельном случае – применительно к правовой системе, политической системе, системе воспитания или хозяйства. Для самоописаний до-модерного общества были характерны религиозные критерии. В своих центральных компонентах эти общества должны были быть религиозными. Во всех случаях общественных самоописаний подобные критерии все же не являются уже изначально заданными. Напротив,

они образуют компоненту текста. И если они получают особую разработку, как, например, референция Бога в христианской традиции Старого света, то это происходит через согласование с текстом, а не через указание на независимую проверочную инстанцию. Другими словами, самоописания могут получить лишь циркулярное обоснование, а если они и пытаются разорвать свой круг обоснования при помощи экстернализации, то и это осуществляется через текстовые компоненты – как часть процесса самоописания.

В этих структурных и операционных условиях возникает – необходимая для общественных самоописаний – собственная семантика, которая, в свою очередь, подвергается эволюционным изменениям. Пространство выбора, правда, остается ограниченным, ведь самоописания должны быть достаточно убедительными для того, чтобы в процессе наблюдения и описания они могли и удостоверять себя, и изменяться. Но одновременно наличные тексты приобретают и собственную значимость. Даже в ходе радикальных структурных изменений общество – чтобы начать новую беспредпосылочную историю – не способно разом изменить то, что оно о себе знает и говорит. Новое, чтобы его вообще можно было бы как-то специфицировать, должно быть воспринято в старых контекстах. Оно, к примеру, может сохранять обозначения, но тайно поменять противоположные понятия, функционирующие как различения, – так, *природа* отличается уже не от *божественной милости*, а от *цивилизации*¹⁶. Или же от пары *utilitas/honestas* переходят к паре *полезное/бесполезное* или к паре *полезное/вредное* и таким образом обнаруживают другое основание для оценки общественного положения аристократии. Именно в эпохи радикальной трансформации структур следует принимать во внимание завесы традиции, которые могут демонтироваться лишь постепенно – в той мере, в какой становится явной дифференция между прошлым и будущим актуальным миром. Поэтому даже и модное общество, как мы подробно покажем, описывает само себя – чтобы освободиться от своей истории – прежде всего исторически. При этом оно принимает пустые понятия (*Blankettbegriffe*) открытого будущего, и лишь постепенно в них могут встраиваться новые ирритации, а вместе с ними – и новые опыты, заменяя собой останки староевропейской семантики.

Понятие самоописания, согласно всему сказанному, не исключает того, что может существовать множество самоописаний одной и той же системы. Другой вопрос: предлагает ли сама система общества некоторое множество самоописаний и даже – замечает ли она, что это происходит. Это, как нам еще предстоит увидеть во всех подробностях, имеет место лишь в современных (сегодня говорят уже – «пост-модерных») условиях, и очевидно, что это связано с переходом к функциональной дифференциации. Как следствие, общество вынуждено затем и само себя описывать в мета-понятиях как поликонтекстуальное и как гиперсложностное. Всякое отдельное самописание, являясь описанием, соответственно, учитывает свою собственную контингентность. Оно принимает во внимание (и дает понять, что оно принимает это во внимание) то, что могут существовать и другие самоописания той же самой системы. Если же оно отвергает такого рода понимание и выступает как тотализирующее описание, оно становится чрезвычайно восприимчивым и нетерпимым к отклонениям. Это привносит политические осложнения.

Нижеследующие размышления формулируются на уровне теоретического описания самоописаний. На этом уровне теоретического переописания самоописаний данное понятие становится автологическим, и, соответственно, применяется к себе самому. Итак, переписание самоописаний общества уже не может больше рассматриваться как производство лучшего знания, не говоря уже о прогрессе (потом здесь легко можно было бы разглядеть установки уже следующего уровня – самоописания переописания¹⁷ – который оставлял бы без внимания свой автологический характер). Напротив, речь идет здесь о текущей трансформации предпосылок (которые прежде рассматривались как необходимые и естественные) в контингентные и искусственно отобранные ограничения определенных операций. Такими примерами являются переписание тональной музыки через введение музыки атональной или переписание политической экономики в марксовом анализе «капитализма». Обращение подобных переописаний к описаниям, с точки зрения их времени, может далее еще оправдывать себя тем, что оно является более адекватным сегодняшней ситуации – но лишь с той перспективой, что завтра это обращение, в свою очередь, получит аналогичную оценку.

Легко увидеть, что возрастающая софистичность описаний, со своей стороны, вызывает к жизни противоположные описания – сегодня, к примеру, в форме «фундаменталистских» движений. Однако и это приводит не к прогрессу, не к улучшению качества самоописаний, а лишь – и в этом случае особенно четко – к подтверждению предложенного выше анализа.

Примечания к гл. III:

- ¹ Чтобы еще раз уточнить это различие: не следует рассматривать его как несамостоятельный момент в различении сообщения и информации.
- ² См.: Koselleck R. Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: Koselleck R. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt 1979, S. 211–259.
- ³ К примеру, так пишет Альфред Кун (Kuhn A. *The Logic of Social Systems: A Unified, Deductive, System-Based Approach to Social Science*. San Francisco 1974, p. 1954): «Культура – это выученные коммуникативные паттерны». Далее речь может идти о телевизорах, проколотых ушах и носах, ругательствах, гвоздях, обхождении с женщинами и обо всем остальном, что может возникнуть лишь через усиление отклоняющегося поведения или, другими словами, лишь так может объясняться в какой-либо культуре. В этом понятии культуры следует различать между собственно культурой и культурностью. Обращение с женщинами всегда является культурой, но не всегда культурно.
- ⁴ Если же их вскрывать, возникают формулировки следующего типа: «Собственное некоторой культуры состоит в том, что она не идентична самой себе» (Derrida J. *L'autre cap: Mémoires, réponses, responsabilités*. *Liber (Le Monde)* 5 (Oct. 1990), p. 11–13 (11).
- ⁵ Это не должно исключать того, что самоописания стилизуются под познание «сущности», «природы», «истины» вещи; однако в наблюдении второго порядка это может фиксироваться лишь как своеобразие определенного типа самоописаний. Мы еще вернемся к этому при рассмотрении староевропейских семантик мира и общества.
- ⁶ Формулировка Новалиса. Novalis, *Philosophische Studien*. In: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Darmstadt 1978, Bd. II, S. 11.
- ⁷ Схожим образом и Квентин Скиннер критикует распространенное понимание языка и социальной реальности как двух отдельных сфер: Skinner Q. *Language and Political Change*. In: Ball T. / Farr J. / Hanson R.L. (Ed.). *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge Engl. 1989, p. 6–23 (21).

- ⁸ Сравните с понятием идеологии: «Идеологии имплицированы и являются частью самой реальности, которую они отображают». Slack J.D./ Fejes F. (Ed.), *The Ideology of the Information Age*. Norwood N.J. 1987, p. 2.
- ⁹ Об этом см.: Firshing H. Die Sakralisierung der Gesellschaft: Emile Durkheims Soziologie der "Moral" und der "Religion" in der ideenpolitischen Auseinandersetzung der Dritten Republik. In: Krech V. / Tyrell H. (Hrsg.) *Religionssoziologie um 1990*. Würzburg 1995, S. 159–193. Данное выше истолкование, правда, не дает возможности говорить о «сакрализации общества». У Дюркгейма речь идет о новоописании религиозно фундированного общества с помощью схемы *явное/латентное*.
- ¹⁰ Доказательство: описание требует хотя бы одного предложения. Но общество нигде и никогда не являлось предложением.
- ¹¹ Этот пример см.: Assmann J. Stein und Zeit: Das "monumentale" Gedächtnis der altägyptischen Kultur. In: Assmann J. / Hölscher T. (Hrsg.) *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt 1988, S. 87–114.
- ¹² В литературе это понимание (применительно к случаю систем сознания) присутствует, по меньшей мере, с Монтеня. (Менее известны многие иные современники, скажем, Джон Донн (Donne J. *The Progress of the Soul*. In: *Donne J. The Complete English Poems*. Harmondsworth, Middlesex, England 1982, p. 176). Здесь можно также отчетливо проследить, что эта проблематизация самопознания разрывает с его старым пониманием, согласно которому самопознание должно было возводиться к собственной «природе» и тем самым – к состоянию совершенства, как бы ни было оно испорчено грехами. Этот шаг в переходе от природы к непрозрачности, видимо, так и не был сделан по отношению к самонаблюдению системы общества; и это, пожалуй, связано с тем, что – исходящая человека – культура рефлексии всегда рассматривала общество как нечто внешнее (во всяком случае – доступное интернализации). С системно-теоретической точки зрения, все же бросается в глаза явный параллелизм проблем самонаблюдения в обоих случаях (при всей различности в способах оперирования).
- ¹³ Ср.: Wilden A. *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*. 2nd ed., London 1980, p. 155. Представленный в тексте концепт наблюдения, правда, ставит под вопрос, надо ли следовать данному автору и тогда, когда и аналоговое он понимает как особый вид дифференции – чуть ли ни как «домен дифференции» (там же, с. 174).
- ¹⁴ Относительно случая систем типа "census-tax-conscription" («взимания ежегодных податей») в традиционных властных бюрократиях см.: Diamond S. *The Rule of Law Versus the Order of Custom*. In: Wolff R.P. (Hrsg.) *The Rule of Law*. New York 1971, p. 115–144. (Хотя выбор доказательств, основанных на известных примерах подобной структуры в

западноафриканских королевствах, является весьма односторонним). Далее: Spittler G. Probleme bei der Durchsetzung sozialer Normen. In: Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie I (1970), S. 203–225. Ders., Herrschaft über Bauern. Frankfurt 1978. Далее ср.: Ebenhard W. Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China, 2nd ed. Leiden 1965; Frykenberg R. E. Traditional Processes of Power in South India: An Historical Analysis of Local Influences. In: Bendix R. (Ed.) State and Society: A Reader in Comparative Political Sociology. Boston 1968, p. 107–125.

¹⁵ См.: Foerster H. v. Observing Systems. Seaside Cal. 1981, p. 273.

¹⁶ Об этой «субституции антонимов» см.: Holmes S. Poesie der Indifferenz. In: Baecker D. (Hrsg.) Theorie als Passion. Frankfurt 1987, S. 14–45. Ero же: The Permanent Struktur of Antiliberal Thought. In: Rosenblum N. (Ed.) Liberalism and the Moral Life. Cambridge Mass. 1989, p. 227–253. Ero же: The Anatomy of Antiliberalism. Cambridge Mass. 1993.

¹⁷ В этом же смысле высказывается Мэри Хессе о ре-дескрипции и вводит это понятие в дискуссию о метафорике теоретических объяснений. Mary Hesse. Models and Analogies in Science. Notre Dame, 1966, p. 157. И у других авторов в весьма различающихся взаимосвязях обнаруживается подобный анализ. Например, в политической теории реформаторского движения у Giovan Francesco Lanzara. Capacità Negativa: Competenza progettuale e modelli di interventi nelle organizzazioni. Bologna, 1993. Или, применительно к теории искусства у Michael Baldwin / Charles Harrison / Mel Ramsden. On Conceptual Art and Painting and Speaking and Seeing: Three corrected transcripts. Art-Language N.S. I. 1994, p. 30–69.

IV. СЕМАНТИКА СТАРОЙ ЕВРОПЫ I: ОНТОЛОГИЯ

Домодерные общества обладают отчетливыми структурными сходствами в том, что касается типики их дифференциации. Однако они распоряжались традируемой преимущественно через устное учение (Lehre) письменной культурой¹, и поэтому – при всем развитии торговых отношений и взаимной осведомленности – оставались разделенными в своих семантических традициях. Соответственно, эти общества могли представлять самих себя в качестве мировых обществ, подгоняя другие общества под свои собственные космологии.

Далее мы ограничимся описанием самоописания общества в его староевропейской традиции, т.е. греко-римско-христианским идейным наследием, ибо лишь эта традиция сопровождает модерное общество, начиная с его возникновения, и лишь она еще и сегодня оказывает влияние на направленные на него ожидания.² Староевропейская традиция возникла в обществе, которое сегодня уже больше не существует – причем ни в способах его коммуникации, ни в формах его дифференциации. И все же эта традиция остается составной частью наших исторических преданий и в этом отношении по-прежнему остается ориентационно-релевантным культурным наследием. Она не может просто отмереть, причем именно потому, что она, очевидно, не согласуется с современностью, именно потому, что она снова и снова отрицается, а значит, *должна находиться в нашем распоряжении*.

Ее замкнутость и религиозный контроль над подрывающими системность противоречиями впечатляют даже и сегодня и как раз потому, что для нас они теперь стали недостижимыми. Внутреннее богатство понятийности этой традиции покоится прежде всего на том, что в этой понятийности были отражены как стратификационные дифференциации, так и дифференциации *центр/периферия* – так, что в течении истории могли интерпретироваться как городские, так и имперские образования; так, что эту понятийность могли усваивать как городские жители, так и живущая в сельской местности средневековая аристократия; и так, что их религия смогла поменяться в ходе христианизации – с тем следствием, что наследие традиции могло по-

лучить новую интерпретацию без радикальной общественно-структурной трансформации. Безусловно, и географическое многообразие Европы играло важную роль как для возникновения древнегреческих городских культур, так и для образования территориальных государств в позднесредневековой Европе. При всем этом разнообразии, однако, решающий признак всех домодерных обществ сохранялся в неприкосновенности: *Эта форма дифференциации предусматривала ту или иную свободную от конкуренции позицию для правильного описания мира и общества, а именно – вершину иерархии, родовую аристократию и центр общества: город.* Существовали относительно автономные – ведь в своей работе они имели дело с текстами – культурные элиты, которые, однако, не ставили под вопрос данные структурные асимметрии системы общества, но лишь время от времени интерпретировали их по-другому. При всем развитии схоластических контрверз изготовление описаний оставалось делом незначительного слоя, и этому соответствовала устойчивость преимущественно-орального воспроизводства традиции (учения), в том числе и письменно фиксируемых текстов. В Месопотамии эту роль выполняли школы писцов, в Средневековье – теологически и юридически образованные клирики. Лишь в развитом Средневековье аристократическая, монастырская и городская культуры начинают развиваться обособленно друг от друга. В учении о трех сословиях это в последний раз принимает вид самоописания общества. Но одновременно при переходе к Новому времени книгопечатание, которое в Европе (в отличие от Кореи или Китая) имело коммерческие стимулы, с неожиданной стремительностью делает зримой уже аккумулированную гетерогенность идейного наследия. Это вызывает реакции в области семантики, которые, со своей стороны, требуют книгопечатания и порождают огромное многообразие форм, из которых впоследствии Новое время сможет выбрать то, что ему подходит.

Доминирующая мироустановка старой Европы может описываться понятием *онтологии*. Предпосылки онтологии вводятся как некие данности, следующие за физикой (учением о природе) – как метафизика. Мы не будем доказывать, что это относится ко всякому мыслительному ходу, скажем, в том числе и к идеям в области религиозного истолкования мира. Но господство онтологического

способа наблюдений и описаний может распознаваться уже хотя бы в том, что элеатами для защиты онтологии был изобретен концепт парадокса, который изначально представлялся если не как ошибка, то как некая помеха мышлению, которую следует всячески избегать; это господство онтологии можно распознать и в том обстоятельстве, что двузначная логика, на блокирование рефлексии которой опиралась онтология, вплоть до самого недавнего времени предполагалась как нечто абсолютно очевидное.³

В качестве онтологии мы хотим обозначить результат некоторого типа наблюдений, который исходит из различения *бытие/небытие* и все остальные различения упорядочивает согласно данному различению. Это различение обладает несравненной убедительностью применительно к предположению о том, что есть лишь бытие, а бытия – нет. Затем это переносится в логику в качестве закона исключенного третьего, благодаря которому удостоверяется взаимная однородность бытия и мышления.⁴ И хотя лишь бытие есть, а небытия нет, должно все-таки учитываться и само это различение, и именно потому, что возможны смещения на уровне *сущего/не сущего*.

Подобные смещения возникают, прежде всего тогда, когда в основание коммуникация положена схема «нечто как нечто». В эту схему могут вкрадываться заблуждения – благодаря тому, что нечто обозначается как нечто такое, что оно *не есть* или даже: *возможным образом не есть*. Это получает наглядность в высказываниях о женщинах, расах, но также и о работающих лицах или о религиозно нагруженных предметах или символах – назовем лишь самые пресловутые случаи со структурно встроенной тенденцией к деформации.

Чтобы избавиться от этих опасностей семантики «нечто как нечто», опасностей ошибочного сопряжения, а также опасностей вскрытия ошибочного сопряжения, глубинное онтологическое различение вводит квазинормативный постулат, который должен пониматься как требование порядка. Сущее не должно быть тем, что оно не есть – если это, конечно, не чудо, которое служит для того, чтобы удостоверить высший статус религии, всемогущество творца. Онтология гарантирует тем самым единство мира как единство бытия. Лишь Ничто может быть исключено, но ведь тем самым еще «ничто» не потеряно⁵. Если бытие понимать как индивидуальное существование,

можно вместе со стоиками образовать еще одно, вышестоящее понятие “*aliquid*”, о котором потом можно сказать – оно существует, либо оно не существует. Но как раз если исходить из примата различения *бытие/небытие*, этот “*aliquid*” блокирует вопрос о том, от чего оно потом может быть отличено.

Можно далее вместо единства бытия предложить превосходящее его единство Бога, что дает возможность разложить бытие на различения. Все, что есть, отличается от иного и причастно лишь бытию. Но затем онтология вновь требует ответа на вопрос о бытии Бога и подводит к опасным следствиям негативной теологии, способной поставить вопрос о бытии или небытии Бога и вынуждена отвечать тем, что он сам не осуществляет различения, а значит, не осуществляет и такие различения. Это могло влечь за собой догматически-политические или церковно-политические последствия, которые в конце концов вели к отдифференциации религиозной догматики на специфически церковных основаниях; но вместе с Николаем Кузанским это делает очевидным и то, что различение (включая различение *бытие/небытие*) есть специфически человеческий модус познания, который необходимо и приводит к парадоксам этот упрямый вопрос о единстве.⁶

В другом месте⁷ мы уже указали на то, что онтология и сопряженная с ней двузначная логика лимитирует понятие *мира*. Мир не может обозначаться как фоновая неопределенность (не бытие, и не небытие), но на уровне лишь допускающих дезигнацию объектов обозначается как множество объектов или как их совокупность. Мир таков, каков он есть; можно лишь ошибиться в обозначениях, но потом их нужно исправить.

Понятие «онтологии» возникает лишь в семнадцатом столетии⁸, причем, очевидно, в связи с кризисами устоев того времени. Отныне то, из чего прежде исходили, требует для себя слова. В нашей связи это понятие должно вводиться дефинитивно, а значит и независимо от весьма различающихся способов его содержательного наполнения в философии. В соответствии с нашим словоупотреблением это понятие обозначает схему наблюдения, причем такой способ наблюдения, который ориентирован на различение бытия и небытия. Это прежде всего означает, что различение бытия и небытия всегда было и

остаётся зависимым от предшествующего оперативного разделения, а именно – от разделения между наблюдением (или наблюдателем) и наблюдаемым. В рамках домена онтологии возникает склонность эту первичную дифференцию представлять онтологически, т.е.: обе указанные стороны, наблюдение и наблюдаемое различают еще раз соответственно их бытию и небытию. Таким образом, онтологический мир оказывается замкнутым. Также мышление и речь, Логос, имеет в нем место, если он есть, но все-таки отсутствует, если его в этом мире нет. Значит, наблюдатель, если он пожелает высказаться о себе, может предполагаться лишь на одной стороне своей схемы, но не может выступать как нечто такое, что «не существует»⁹. Наблюдатель должен участвовать в бытии («партиципироваться»), ведь в ином случае он вообще бы не смог осуществлять наблюдения.

В рассматриваемой философской программе-минимум доминирует бытие. Оно таково, каково оно есть. И поскольку никакого Ничто (Nichts) не существует, то реальность, обозначаемая как бытие или как сущее, дана как однозначная. Она допускает свое подведение под фундаментальную онтически-онтологическую формулу. «Не» (das Nicht) потребляет, так сказать, само себя. Поэтому его можно оставить без внимания. Как обозначение в рамках различения *бытие/не-бытие* оно способно означать всего лишь требование «назад к бытию». Пересечение границы от бытия к небытию и обратно не приносит никакого прибавления, это всего лишь воспроизводимое угасание операции. Лишь потому, что для наблюдения требуется различение, для наблюдения бытия мира, реальности в целом, необходимо постулировать небытие. Небытие есть необходимый имплицит наблюдателя бытия.

В предметном измерении этому онтологическому различению соответствует понятие вещи (= res). Подобно тому, как единство мира, а также самостоятельность (субстанциальность) вещей, гарантируются его бытием. Да и отдельные вещи могут существовать, исходя из себя самих, ибо их бытие должно быть отлечено только от их небытия, а их небытие ничего не способно им добавить. На уровне родов и видов этот принцип дополняется логическим правилом, согласно которому некоторое обозначение исключает свою противоположность. Конь, следовательно, не может быть ослом, но ведь и грек не может

быть варваром, а хороший человек не способен быть дурным. Не существует смешанных форм, а если они обнаруживаются или выдумываются, заменить следует сам такой анализ; или же – это монстры, которые всего лишь доказывают, что ситуация смешения недопустима. Таким образом, вещь (точно так же, как и род) есть концентрат бытия, который, правда, исключает свое собственное небытие, но не другие вещи. Соответственно, утверждается, что мир состоит из видимых или невидимых вещей, а также из существующих между ними отношений. Подобный мыслительный стандарт онтологической метафизики воздействует столь сильно, что даже Кант все еще говорит о «вещи в себе» и это приводит к тому, что проблематизация вещи (и прежде всего, в появляющейся в середине XIX в. так называемой «теории познания», в особенности – в неокантианстве) ограничивается методологическими рефлексиями.¹⁰

Различение *вещь/метод познания* одновременно закрывает прежнее доминирующее различие между бытием и небытием. Это фундаментальная асимметрия образует основание для всех других асимметричных оппозиций традиции и даже – для различения нормативной и эстетической оценки. Позитивная сторона различения всегда оказывается той, на которой что-то можно предпринять, ибо она соотнесена с бытием, или же – как в варианте, предложенном в XIX столетии – соотнесена со значимостью. Благодаря этой позитивной стороне мы стоим на надежном основании и стоим хорошо. Так, различие дурного и хорошего само является хорошим, ибо указывает на дурное как на дурное. Как показал Луи Дюмон, эта асимметрия противоположности (это «englobement du contraire») лежит в основе иерархической архитектуры мира и придает ей способность претендовать на полноту¹¹. Иерархия – это «наполнение бытия».

Даже анализ времени оказывается подчиненным этой онтологической схеме. От Аристотеля до Гегеля¹² задаются вопросом о том, существует ли время или же оно не существует, после чего приходится признавать, что этот вопрос приводит к парадоксу саму эту онтологическую схему. Поэтому понимание времени возможно затем лишь через разрешение данной парадоксальности. Это осуществляется, прежде всего, посредством вторичного различения неизменных и преходящих вещей. Будучи спроецированным на онтологическую

схему, Неизменное как раз и приобретает свойство бытия. (Не имело бы никакого смысла говорить о неизменном или изменяемом небытии). То, что неизменное *есть*, словно служит облегчением для наблюдателя. Последний теперь не нуждается в том, чтобы непрерывно взирать на него, ибо там не могло бы появиться ничего такого, что можно было бы для себя открыть. Неизменное бытие он может предполагать как рамки мира и обратиться к событиями внутри этого мира. Это облегчает и наблюдение самого мира. Теперь можно принять существование некоторого (вечного) времени (*aeternitas*), отвлеченного от (преходящего) времени (*tempus*), и соответственно – различить (зависимую от времени) *Судьбу* от (вневременного) *Порядка*¹³. Или же исходят из понятия движения (допускающего его подразделения) – лишь для понимания того, что время не *есть* просто движение, или процесс, или диалектический процесс. Очевидно, что то, что допускает идентификацию, а именно – движение, обладает и другой стороной, которая ускользает от обозначения. Однако вопрос об этом мы закрываем для себя посредством этого различения *подвижное/неподвижное*. Лишь сегодня начинают задаваться вопросом о том, что же остается отсутствующим в такого рода тематизации времени.¹⁴

Итак, место «между» прошлым и будущим занимает, следовательно, «ничто» и то же самое относится к другим «между», скажем, к тому, что отделяет части некоторого целого друг от друга и тем самым – связывает их в целостность.¹⁵ Все границы, все цезуры, все «между» подпадают под категорию «ничто» или, точнее говоря, входят в область онтологически-исключенного (благодаря такой форме наблюдения, как *бытие*) третьего. При более тщательном анализе, речь, оказывается, идет о двух различных исключениях: об исключении ничто из бытия (*plenitudo*) и о том, *что* же исключается посредством этого различения бытия и небытия. Философская онтология, как правило, обходит эту проблему, прибегая к вопросу о том, что есть «сущее» – будь это объект, будь это субъект – «как оно есть само по себе»¹⁶. Однако эта постановка вопроса имеет лишь (сомнительный) эффект, заключающийся в метафизическом деклассировании отношений.

(С точки зрения операционной теории систем, в том виде, как она

представлена здесь, бросается в глаза тот факт, что благодаря этой концепции времени умаляется как раз то, что только и делает возможным наблюдение времени: современность, в которой только и могут актуализироваться операции наблюдения. Если время наблюдают, руководствуясь различием прошлого и будущего, современность служит границей, т.е. ненаблюдаемым единством дифференции. Время в этом случае узнается как тот или иной не-актуальный (*inaktuellen*) горизонт времени и тем самым оно детемпорализируется в наблюдении времени – так, как будто время как *ontologicum* всегда бы уже существовало, пусть даже речь идет о том, что оно как *tempus* и имеет некоторое начало и конец.)

После такого вытеснения временной проблемы и предметной проблемы границ вещи «бытие», если оно должно быть отлечено лишь от «небытия», остается в высшей степени всеобщим понятием – неким медиумом для всех возможных вещей или форм. Чтобы обеспечить бытию осязаемую реальность, впоследствии возникает необходимость ввести дополнительное понятие «материя». Можно сказать и так: бытие в качестве бытия является индифферентным по отношению ко всем его формам, которые оно способно принимать, и поэтому оно совместимо с понятием творения, благодаря которому только и может быть решено, что возникает в качестве мира, а что – нет. Тогда и время как *tempus* – в отличие от времени как *aeternitas* – оказывается частью этого творения. Своим бытием оно обязано некоторому началу, некоторому источнику происхождения.

Все это относится и к наблюдению, и к самому наблюдателю, ведь и практике наблюдения нельзя отказать в атрибуте бытия. Она, в конечном счете, осуществляется со всей ее несомненностью, которую Декарт делает основанием своего философствования. И тем более это относится ко всем дальнейшим различиям – скажем различию знака и означаемого в традиционной семиотике или различию *phýsis (natura)* и *téchne (ars)*, которые учитывают тот факт, становится ли нечто тем, что оно есть, исходя из себя самого как саморазвертывающееся бытие, или же это нечто должно быть изготовлено, а значит – может существовать или не существовать. Первое (для нас) различие наблюдателя и наблюдаемого оказывается вторичным различием относительно такого рода мышления, которое артикулирует

бытие и делает его рефлексивным в отношении мышления. Поэтому можно было бы предположить, что благодаря тому, что мышление фиксирует (*feststellt*) бытие, это мышление достигает своего естественного завершения.

Поначалу представляется, что это функционирует повсеместно. Ведь даже и повседневная жизнь не учитывает дырок в бытии. То, что исчезло, где-нибудь должно остаться – пусть даже в виде руин, как пыль и прах. Души отправляются либо на небеса, либо в ад. Все, что отличено, отличено в бытии. Раздражающая противоположенная фигура абстрактного ничто может быть оставлена без внимания. Она может придавать профиль мифологическим рассказам, снабжать истории возникновения некоторыми «а прежде...», однако это сопроводительное упоминание служит лишь тому обозначаемому, о котором в данный момент ведется речь.

Решающее преимущество этого первичного разделения бытия и небытия состоит в том, что после того, как оно состоялось, во внимание принимается исключительно бытие (или, в крайнем случае, на стороне наблюдателя – заблуждение). Все дальнейшие различения могут интерпретироваться как *подразделения* (*Einteilungen*). бытия. Форма различения вновь вступает в себя саму и является на стороне бытия как подразделение. Первичные *подразделения* со времени Аристотеля называют – заимствованным из судебной практики – выражением *категории* (как если бы речь шла об «обвинении» (= *kategoria*) в том, что бытие оказалось неспособным предстать единством). Время, к примеру, рассматривается как выделяемое дистанционными понятиями *прошлое/настоящее/будущее*, и уже не предстает как постоянно-настоящее, как практикуемое в настоящем различение прошлого и будущего. Здесь заключено примечательное средство нейтрализации парадоксальности такого различения, здесь разрешается парадокс единства различенного, в выделенностях, которые составляют впечатление некоторого упорядоченного мира, – в выделенностях, которые в остальном гармонируют с принципами инклюзии в общество, предусматривающими за каждым человеком определенное место в общественной дифференциации.

Протекающая во времени смена практикуемых различений оказывается позволительной (если можно так сказать) благодаря жест-

кой связи с единством источника происхождения. Источник происхождения видится – сегодня уже едва ли постижимым образом – как осовремененное прошлое и тем самым – как масштаб. Но *началом, основой, arche и origo*, принципом принципов, в конце концов, является бог. Его величие, в конечном счете, коренится в создании им мира различений, допускающим человеческую свободу, но *при этом сам он остается неразличимым*. И это обнаруживает явные корреляции с аристократическим миром, требующим связывать в единство происхождение и способности, а также понимать добродетель как своего рода фамильное добро, которое передается потомкам, даже если они и используют свою свободу от него отказаться. Да и аристократия существует лишь постольку, поскольку существуют выделения или подразделения, которые не исключают и других – ведь есть и крестьяне, и крепостные, – но исключают, что нечто является одновременно и тем, и другим.

Но хотя здесь и исходят из наличия не наблюдателя, а бытия, все же оказывает раздражающее воздействие и некоторый опыт, который впоследствии инициирует развитие определенной «логики». В обществе возникают разнящиеся высказывания – причем именно тогда, когда требуется формулировать высказывания о существовании и относить сказанное к сущему. О том же самом следовало бы иметь то же самое мнение, в особенности тогда, когда наблюдаемое описывают как способ бытия, как употребление знаков или как пассивное состояние впечатленности тем, что показывает себя. Но общество производит дифференцирующиеся мнения. И тем поразительнее выглядит тогда способ наблюдения, обращенный к идентичности бытия. Как получается, спрашивает Платон в «Тезетете», что один считает истинным нечто, другим полагаемое как ложное; что общество, следовательно, коммуницирует истинное как ложное? Сначала пытаются ограничить некоторую область феноменов нацеленным на нее различением, т.е. отличить строгое знание (*epistème*), где при достаточном размышлении возможно лишь единогласие (как это показывает математика), от простого знания-мнения (*dóxa*), от простой вероятной правдо-подобности, а затем стараются это различие, в свою очередь, ввести онтологически, с опорой на очевидный аргумент: но оно же [различие] *есть*. Однако этим проблема коммуника-

ции еще не разрешена полностью. Требуется и разворачивается еще и уровень наблюдения второго порядка, на котором могут быть проверены притязания на истинность, т.е. — уровень на котором можно наблюдать то, как наблюдает кто-то, оснащающий «утверждения-что-нечто-есть» индексами истинности (или не-истинности). Насколько еще можно констатировать по терминологическим следам, эта логика обнаруживает источник своего происхождения в социальных и в коммуникативных проблемах.¹⁷

Поскольку уже было невозможно отрицать различия во мнениях (в особенности, в приобретшей отчетливую форму культуре дебатов греческого города), уже нельзя было обойтись и без тематизации наблюдений (сказаний, обозначений). Это осуществляется с помощью самовключающего различения бытия и мышления, т.е. благодаря отдифференциации некоторой логики, некоторой способности произносить речи, собирать вместе и упорядочивать высказывания. В обоих случаях речь идет о двухсторонних формах. Но схема бытия в отличие от симметричной логики все же сохраняла асимметричный характер. Схема бытия обладала лишь единственным значением с функцией обозначения. Другие значения (внешняя сторона формы) не обозначали ничего. В логике же, напротив, выражалось отношение обмена между обоими значениями истинного и ложного. Логика — симметрична, можно даже сказать, симметрична по самому своему бытию. И все-таки эта симметричная двузначность все еще состояла на службе (познания) онтологической однозначности. Она определяет (но не каким-либо трансценденталистским, или диалектическим, или конструктивистским образом) свободу наблюдения как возможность допускающего коррекцию заблуждения. Как это формулирует Готтхард Гюнтер: элементарная контекстура наблюдения мира является как однозначной, так и двузначной, как симметричной, так и асимметричной; но это различие регулируется в смысле некоторой иерархической оппозиции. Это означает: асимметрия как упорядочивающее значение имеет приоритет — подобно тому, как аристократия получает приоритетный статус в сравнении с народом, а город — в сравнении с селом.

Поэтому следовало бы различать между употреблением двухсторонних форм во всяком наблюдении (т.е. простым фактом, что нечто

может быть обозначено только в том случае, если его можно отличить) и двузначной логикой, которая распоряжается позитивным и негативным значениями и способна обозначить то или иное обозначение как истинное или ложное. Это не означает, что классическая логика абстрагируется от своих онтологических предпосылок, что она получала способность аргументировать свободно от онтологии. Напротив, ее проблема состояла как раз в том, что ее концепция бытия запрещала ей приписывать одному и тому же предмету противоречащие предикаты. *Исходя из этой логики* бытие как раз является *однозначным* бытием, пусть даже практика наблюдения и принуждала к тому, чтобы в бытии нечто обозначаемое отличать от иного (пусть даже и небытия). В бытии различают мышление и бытие и с помощью этого различения приходят к предпосылкам классической логики: к аксиоме тождества, к запрету противоречия и к воззрению, согласно которому эта двузначная логика исключает всякое третье значение (между тем как бытие исключало только небытие).

Речь, другими словами, идет об очень специфической форме учета наблюдателя и его включения в мир. Она упрощает описания мира и общества и в этом соответствует реалиям домодерного общества. Так, можно было исходить из того, что существует континуум реальности мира (а соответственно – и общества), в котором все, что есть, принимает форму сущего или еще точнее – форму (зримых или незримых) вещей (*res*). Различия вещей могли постигаться как различия сущностей и упорядочиваться космологически. Это делает возможным «диалектическую» разработку мира через упорядочивание индивидов по *видам и родам*¹⁸, которые со своей стороны вновь могут различаться на *виды и рода бытия* и *виды и рода мышления* (*partition/divisio*)¹⁹. В разработке сфер общественного познания, шли ли речь об эллинистической науке²⁰, или о римском праве с его осторожными абстракциями, привязанными к казусу и традиции, уже обозначаются перспективы, которые мы хотели бы охарактеризовать как наблюдение второго порядка, – или, по меньшей мере, получает новые формулировки то, что предпосылалось как знание. Эта техника родовых абстракций затем благодаря Платону получает название диалектики и доминирует в европейском мышлении формы. Эта же техника лежала в основании средневековой контроверзы реализма и

номинализма, которая вообще только и стала возможной благодаря тому, что на обеих сторонах различали между индивидами и родами-видами. Она доминирует как в «диалектике» рамизма раннего Нового времени, так и в параллельно осуществляющихся обновлениях платонизма. Из тех же самых предпосылок вытекало и то, что вплоть до раннего Нового времени намерение некоторого человека быть кем-то другим или соответствующее воображение истолковывались как приметы сумасшествия, что очевидно являлось онтологическим подтверждением иерархического устройства общества. Уже в середине XVII в. новое понятие личности (Томас Гоббс, Джон Холл, Балтасар Грасиан) разрывает с этими предпосылками. Ведь личность теперь оказывается разумно-контролируемым явлением; уже не репрезентацией некоторого бытия, а репрезентацией некоторой самости, которая настраивается на цели социальных отношений. Она есть сущее, обладающее памятью.²¹

В особенности в тех случаях, когда требовалась презентация личности, парадоксальной коммуникации следовало избегать. Лишь риторика и, прежде всего, поэзия еще могли принимать парадоксальные формы; однако осуществлялось это лишь с задней мыслью ввести в заблуждение родовидовыми абстракциями, а потом этот обман разоблачить²², благодаря чему поставить под вопрос всю технику обобщений теологов и философов.²³ Но это отклонение парадоксов могло пониматься и так, будто сама такая возможность уничтожалась через разгадывание обмана. Во всяком случае, это не могло нанести удар доминированию онтологических подразделений и обобщений, и общество (в сегодняшнем смысле) все еще концептуализируется лишь на базе человеческого *рода*. Лишь Канту это традиционное родовидовое мышление уже не могло принести «никакого сколько-нибудь заметного удовлетворения» (“keine merkliche Lust”), хотя он и признал его заслуги «для своего времени».²⁴ Вслед за этим получает независимость и понятие диалектики, приобретая новое, современное употребление.

Отказ от интеллектуальной самодостаточности в использовании классификаций как форм обращения с различениями представлял собой нечто большее, нежели просто выход из моды; он показывает, что некоторое другое общество требует и некоторого иного способа

обхождения с различениями. Теперь различения берут на себя функцию ограничения произвольности в переходе от чего-то одного к чему-то другому; они преобразуются в регулятивы обращения с контингентностями; на место некоторой рядоположенности – в разнообразном по видам и поэтому прекрасном мире – они ставят произвольность замещения одного другим, а значит, требуют представлений о регулирующей последовательности, которая ограничивает одновременно и обратимость, и возможность коррекции. Великие классификации биологии и химии еще продолжают служить как подразделения, но уже скоро пробуждают интерес и к процессу возникновения различных видов. Это служит мотивацией и для появления нового, современного, понятия процесса, которое на рубеже XIX века – отчасти ориентируясь на юридические, отчасти на химические прообразы – переносится и на мировую историю.²⁵

Будучи несвободной от родовидового мышления и соответствующего стиля обобщений, онтологически конституированная метафизика допускает применение аналогий (*analogia entis*) с их типично консервативными, подтверждающими этот мир и (в религиозном смысле) искажающими этот мир импликациями.²⁶ Понятие природы покрывает собой все, что не является изготовленным: и человека, и социальный порядок. Оно содержит (к этому мы еще вернемся) природные вещи, которые знают свою собственную природу, а именно – человека и иные высшие сущности. Всякое познание, по меньшей мере в аристотелевской традиции, обладает своей естественной целью (и завершением) в установлении бытия. То же самое относится как к поийетическому, так и к практическому действованию. Также и она убеждает на основании континуальности бытия и придает логике ее функцию исправления заблуждений, которые вытекают из того, что кто-то считает истинным нечто, в действительности являющееся ложным, или наоборот. Дурное выводится из категории заблуждения, ибо по своей природе человек стремится к Благому. (Спиноза, как известно, уже в Новое время переворачивает это положение, полагая, что человек считает благим то, к чему он стремится, обладая ясным и отчетливым представлением; но и в этом переворачивании сохраняется та же сама связь). Даже и гипертрофированное разложение бытия на его сущности, скажем, в монадологии Лейбница, все

еще опирается на онтологически гарантируемую поддержку в форме знаменитой предустановленной гармонии; между тем, в эволюционной космологии совместимость сущего проистекает уже не из бытия, но – подобно эволюции и отсортировке всего неподходящего – является результатом одной лишь истории.²⁷

На этом уровне разработки столкнулись абсолютно противоположные позиции. Как уже было подмечено, сам Аристотель исключает будущее, применительно к которому в настоящее время еще невозможны никакие суждения об истинности или ложности высказываний (но при этом, он в данной связи не тематизирует свободу, что нам показалось бы вполне уместным). Возникают парадоксы и на другом полюсе временного измерения, в том, что касается вопроса источника происхождения (*origo*), – ведь «бытие» источника происхождения не может быть установлено без обращения к вопросу о том, что же было прежде. Далее, в традиции обнаруживаются принципиально дуалистические взгляды на мир: те, что преобладающее вторичное подразделение мира на бытие и небытие соотносят с моралью, т.е. космологически различают небесную и подземную власти, так что философы затем могут обратиться к размышлениям по поводу отношения этих двух различий. Скептицизм подвергает сомнению в довольно общем виде (и в Новое время успешно привлекает все большее внимание) то, что существуют несомненные критерии, по которым значения истинного и неистинного можно было бы упорядочить соразмерно значениям бытия или небытия – что предстает в виде «перформативного самопротиворечия», как бы сказали сегодня, ибо скепсис тем самым поражает сам себя. Даже и то, что выступает в качестве протеста против выработки онтологии и, прежде всего, против тезиса о стабильном космосе сущностей, все еще мыслится в зависимости от того или иного примата в различении на бытие и небытие.

Онтология всегда имела своим смыслом (и на это указывают ее логические трудности) обеспечение окончательной конвергентности мира наблюдений, за исключением лишь заблуждений. Но как можно было настаивать на единстве, если невозможно было избежать того, чтобы различать между бытием и небытием? Более уже никто не рискует утверждать бытие в качестве «принципа» мира или хотя бы

его «души».²⁸ На это место заступают такие понятия как «непосредственность» отношения к миру или «экзистенции», подразумевающие самопознания, которые уже не зависят от употребления знаков, а значит – от различений *a la бытие/небытие*. В конечном счете, все еще в контексте метафизики, попытались отклонить принцип присутствия и логоцентризм традиции (т.е. однозначность и двусмысленность) и выработать противоположную понятийность, статус которой, однако, оставался неясным и которую можно понять только в том случае, если знать, против чего она направлена.

Если же радикализовать эту концепцию – зависимость от различений – наблюдения, мы обнаруживаем себя уже в некотором ином мире. В этом мире речь идет о том, чтобы гарантировать различение и обозначение как моменты единой операции. Это происходит благодаря высвобождению того, от чего отличается то или иное обозначаемое, а также именно благодаря тому, что смену используемых различений рассматривают как то, что конституирует мир как условие такой возможности. Вслед за этим приходится допускать непрерывное «перекраивание мира»²⁹ и встраивать таковое в понятие *мира*. Двусторонняя форма бытия была бы для этого лишь самым общим понятием. Ведь затем все еще можно задаваться вопросом о том, как эта смена различений могла бы контролироваться таким образом, чтобы оставался возможным аутопойезис общества; и, ориентируясь на этот вопрос, смену понятий мира, понятий времени, рамочных представлений о вещах и социальном порядке можно сопрячь с изменениями в общественной структуре – при единственном обязательном условии: продолжении аутопойезиса коммуникации.

Теперь различение *бытие/небытие* как фундирующее различение (primary distinction) должно быть заменено, причем весьма неубедительным с точки зрения онтологии образом, на различение внутреннего и внешнего или различение самореференции и инореференции наблюдателя. Ибо, согласно новой версии, сначала должен быть порожден наблюдатель – прежде чем он сможет применить различение *бытие/небытие*. Но ведь не существует никаких метафизических или логических правил для выбора исходного различения³⁰, для этого существуют только общественно-исторические очевидности, среди которых в Новое время оказался и интерес к де-онтологизации мира.

Несмотря на все философские перлы, которые могут нас в этой области восхищать, социолог должен задаться вопросом о том, какое изначальное замутнение философия могла породить. Попытки позаимствовать манеру более ранней философии знания по выискиванию «скрытых интересов» были бы здесь малоперспективными. Они привели бы к эмпирически едва ли разрешимой тавтологии: тот, кто что-то утверждает, заинтересован в том, чтобы именно это утвердить. Поэтому мы возвращаемся к дифференциально-теоретическому анализу, который мы использовали в прошлых книгах. Он показывает, что и подразделения *центр/периферия*, и иерархические упорядочивания задают позиции в центре или на вершине, исходя из которых мир и общество могли описываться как не имеющие конкурирующих описаний. Получаемые на этих позициях убедительные проекты являли собой онтологически очевидные проекты бытия. Они могли рассчитывать на авторитетное доминирование в коммуникации. Именно с этих позиций репрезентировались мир и общество с их непрозрачностью и именно исходя из этих позиций можно было добиться успеха в распределении истинности и заблуждений. Не нужно далеко ходить, чтобы указать на всеобщую акцептацию мировоззрения, сформировавшегося в рамках городского или аристократического способов коммуникации. Конечно, совершенно не исключено, что южно-китайские рыбаки никогда и слыхом не слыхивали о конфуцианской этике, как и рыбаки Гебридских островов – об архитектонике мира Фомы Аквинского. Но эта онтология (в сравнении со всем тем, чего мы достигли в физике и логике) выстроена весьма близко к очевидностям повседневности – только прекраснее, праздничнее, глубокомысленнее. Она допускает возможность, и прямо-таки принуждает к тому, чтобы через привязку к двузначной логике остановить дальнейшее вопрошание в тот самый момент, когда будет достигнуто бытие – выражено ли это в особенностях аристократического или «цивильного» образов жизни, выражено ли это в очевидных различиях жизни на селе или в городе. И так, с точки зрения социологии знания, на основе некоторых начальных очевидностей можно продолжить развивать гипотезу такой связи семантики и социальной структуры. Но наиболее убедительный аргумент, возможно, состоит в том, что изменение социальной структуры в направлении к функци-

ональной дифференциации сначала вызвало трещины, а потом повлекло и полное крушение всей онтологической метафизики – пусть даже среди философов и сегодня осталось множество таких рыбаков, которые об этом ничего не слышали.

Примечания к гл. IV:

- ¹ Относительно Индии ср. вышедшую еще в XIX веке работу: Ananda F. Wood. Knowledge Before Printing and After: The Indian Tradition in Changing Kerala. Delhi 1985.
- ² Поэтому мы оставляем в стороне не только столь выразительные космографии Китая, Индии и древнего Востока, но иудейскую традицию, которая – в силу того примата, которую она придает коммуникации *Бог/Человек* – оказывается гораздо ближе теории, излагаемой в нашем тексте, нежели староевропейской традиции. См. Susan A. Handelman, The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Thought in Modern Literary Theory, Albany N.Y. 1982. P.8: «У греков, согласно Аристотелю, вещи не исчерпываются их обсуждением; у раввинов же обсуждение не исчерпывается вещами».
- ³ Критику этой предпосылки и требование структурно более богатой логики см.: Gotthard Günter. Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, 3. Bde. Hamburg 1976–1980.
- ⁴ Это, правда, недействительно для всех случаев, в особенности – для высказываний *de futuris contingentibus*. Последние должны рассматриваться как еще не определенные в отношении бытия или небытия. Однако в этом случае логика оказывается способной помочь благодаря метакодированию «уже определенного / еще не определенного» и для этого она вновь задействует закон исключенного третьего.
- ⁵ Материал об этом, прежде всего в шестнадцатом столетии широко используемом парадоксе «Ничто», который есть нечто, но это нечто как раз оказывается «ничем», см.: Rosalie Colie, Paradoxia epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox, Princeton 1966.
- ⁶ “Non est nihil neque non est, neque est et non est”. См.: De Deo Abscondito. In: Nicolaus Cusanus, Philosophisch-theologische Schriften Bd. I, Wien 1964, S. 299-309.
- ⁷ Ср. Никлас Луман. «Общество как социальная система» (Общество общества, 1), гл. III.
- ⁸ См.: Ontologie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6, Basel 1984, Sp. 1189–1200.
- ⁹ Тем самым можно сопоставить возможности, которыми он обладает, когда исходит из схемы *система/окружающий мир*, в которой он может предпо-

лагаться в качестве как внутреннего, так и внешнего наблюдателя.

- ¹⁰ По поводу критики этого – вещно-определенного – различения, т.е. критики прикладной функции методологии см.: Martin Heidegger. *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen, 1962. Наряду с философско-теоретической критикой метафизики вещи и независимо от нее сегодня следует считаться с изменениями, которые вызваны использованием компьютеров. Они уже не нуждаются в референции к вещи, поскольку предусматривают, что посредством крайне ограниченных восприятий возможно получить вариативный доступ к некоторой «виртуальной реальности».
- ¹¹ Louis Dumont. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. London 1970. Его же: *Essais sur l'individualism*. Paris 1983.
- ¹² См. например: Г.Ф.В. Гегель. Лекция о физике IV, 10. Энциклопедия философских наук, параграф 258.
- ¹³ “Ordo tempus non exigit, fatum exigit”: Hieronymus Cardanus, *De Uno Liber*. In : *Opera Omnia*, Lyon 1662, Vol. I, p. 278.
- ¹⁴ См.: Jacques Derrida. *Ousia et grammè: note sur une note de Sein und Zeit*. In : Jacques Derrida. *Marges de la philosophie*, Paris 1972, p. 31–78.
- ¹⁵ Соображения об этом см.: Leonardo da Vince. *Notebooks*. New York (Braziller) о.И. р. 73. Далее следует (парадоксальное) возвращение таких «ничто»: «В присутствии природы ничтожность не обнаруживается».
- ¹⁶ См.: Hans Friedrich Fulda. *Ontologie nach Kant und Hegel*. In: Dieter Heinrich / Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.). *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgarter Hegel-Kongress 1987. Stuttgart 1988, S. 44–82.
- ¹⁷ См.: Ernst Kapp. *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*. Göttingen, 1965. О возникновении логики из «политически» (полисно) обусловленной культуры дебатов также см.: Geoffrey Lloyd. *Magic, Reason, and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge 1979.
- ¹⁸ В качестве ссылки здесь обычно указывают на «Софиста» Платона (253 D–E). Там осознанно вводится как *techné* (253 A) и дальше снабжается заповедью избегать парадоксы то положение, что следует избегать утверждений, будто тот же самый вид является некоторым другим, либо другой – тем же самым (см. разведение *tautòn / héteron*, 253 D).
- ¹⁹ Подробнее об этом см.: Dieter Nörr. *Divisio und Partitio: Bemerkungen zur römischen Rechtsquellenlehre und zur antiken Wissenschaftstheorie*. Berlin, 1972. И вообще можно подметить, что римская юриспруденция принадлежала к одному из замечательнейших полей, где утверждалась эта родовидовая техника. Также см.: Aldo Schiavone. *Nascita della giurisprudenza: Cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma tardo-repubblicana*. Bari 1976, P. 92, 94.
- ²⁰ Специально об этом см.: Geoffrey E.R. Lloyd, a.a.O. 1979; его же *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*.

Cambridge Engl. 1983.

- ²¹ “Persona dicitur ens, quod sui conservat” – читаем мы у Христиана Вольфа. Christian Wolff. *Psychologia rationales*. (Цитировано по рукописи Петера Фукса).
- ²² Рафинированное распределение такого изложения на две книги см.: Ortensio Lando. *Paradossi, cioe sententie fuori del commun parere*. Vinegia 1545; его же: *Confutatione del libro de paradossi nouuamente composta, in tre oratione distinta*.
- ²³ Об этом см.: A.E. Malloch. *The Technique and Function of the Renaissance paradox*. *Studies in Philology* 53, 1956, p. 191–203; Rosalie L. Colie. *Paradoxia epidemica: The Renaissance tradition of paradox*. Princeton 1966; Micael McCanles. *Paradox in Donne*. *Studies in the Renaissance*, 14 (1967), p. 267–287; F. Walter Lupi. *Ars Perplexitatis: Etica e Retorica del discorso paradossale*. In: Rino Genovese (Ed.). *Figure del Paradosso*. Napoli 1992, p. 29–59.
- ²⁴ Критика способности суждения. Раздел шестой.
- ²⁵ Ср.: Kurt Roettgers. *Der Ursprung der Prozessidee aus dem Geiste der Chemie*. *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983), S. 93–157.
- ²⁶ О греческих и более ранних истоках см.: Geoffrey E. R. Lloyd. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge Engl. 1966.
- ²⁷ Ранние версии этого исторического обоснования обнаруживаются в юриспруденции, причем именно здесь оно отнесено к профессиональной понятийности, направляемой опытным знанием, памятью и рациональным суждением. Прежде всего см.: Matthew Hale. *A History of the common law, posthum 1713*. (Chicago, 3rd issue 1971). Также ср.: *Reflection by Lrd. Cheife Justice Hale on Mr. Hobbes*. In: William Holdsworth. *A History of the English Law*, 3rd issue, 1945. Соответствующей естественной истории пришлось ждать еще сотню лет.
- ²⁸ Об этом речь идет в спекуляциях эпохи Ренессанса некого Жироламо Кардано. См. сноску 76 и 77.
- ²⁹ Эту формулировку см.: Richard N. Adams. *Energy and Structure: a Theory of Social Power*. Austin 1975, p. 281.
- ³⁰ О равноранговом характере некоторых возможностей (среди которых – *экстерное/интерное* и *есть/нет*) см.: Philip G. Herbst. *Alternatives to Hierarchies*. Leiden 1976, p. 88.

V. СЕМАНТИКА СТАРОЙ ЕВРОПЫ II: ЦЕЛОЕ И ЕГО ЧАСТИ

Для всякого описания самоописаний (как и для всякого наблюдения наблюдений) важно принимать во внимание то, с помощью каких различий эта работа осуществляется. К важнейшим различиям, посредством которых вслед за Аристотелем (и вслед за предположительно обширной дискуссией его времени) описывало себя староевропейское общество, принадлежит различие *целого* и его *частей*. Эта схема могла мотивироваться непосредственным опытом жизни многих людей в городе или же ремесленным производством сложных объектов, например, кораблей. Во всяком случае, ее достижением является гениальное и в высшей степени успешное разрешение парадоксальности некоторого единства, представлявшего собой одновременно и многое, и единое (*unitas multiplex*). Эта парадоксальность распределялась на два уровня, которые были отделены друг от друга, причем тематизация единства того, что было разделено, не требовалась¹. Один уровень образовывался целым, другой – его частями. Метаединство обоих этих уровней, единство их дифференции, не эксплицировалось как нечто обособленное. Проблема единства идентичности и дифференции, скорее, закрывалась высказыванием: «целое есть больше, чем сумма его частей». Это таинственное «больше» демонстрировало явный запрос на прояснение, который мог использоваться для оправдания социального порядка и его репрезентантов. Потом, в учении о трансценденциях, можно было позитивно оценивать единство вещей – как в мире, так и в качестве бога – и полагать его в виде ряда *unum-verum-bonum-pulchrum*, отличая от его противоположности в виде простого *multitudo*. Если бог привносит себя в мир, а мир – в вещи, единство оказывается вездесущим. Но чтобы мочь об этом сказать (различить, обозначить), требовалась граница с некой другой стороной – именно простой множественностью (*Vielheit*).

С точки зрения становления эта схема предоставляет две возможности. Если исходить из частей, можно приписывать им некоторую тенденцию, стремление к единству. Если исходить из единства, целое раскрывается в виде своих частей, возникает теория эманации. Эта

тема сохраняет свою контрверзу (скажем, вдоль линии аристотелизма/платонизма), поскольку в исходной схеме были заложены обе возможности.² Этот парадокс разворачивается как различие некоторого скорее механистического и некоторого скорее анимистического описания мира.

Различение целого и его частей направляет взор на внутренние отношения целого. Именно они служат для разрешения парадокса. Неравенство частей может акцептироваться и даже прямо-таки превозноситься в качестве гармонии, поскольку части также являются равными, причем равными именно потому, что принадлежат и «служат» одной и той же целостности. Внешние отношения, напротив, остаются относительно неартикулированными. Они – некоторым далее не рефлекслируемым образом – могут описываться через повторение схемы, через указание на охватывающее целое. Лишь настойчивое вопрошание о том, что же находится дальше, сталкивается проблемой последнего края мировой сферы. Но затем этот вопрос препоручают религии, в которой он дальше обсуждается в рамках схемы *имманентное/трансцендентное*. Кроме того, отсутствует какая-либо понятийность для обозначения того, что лежит по ту сторону границы. Всё наблюдали с локальной позиции, изнутри, а не с точки зрения наблюдателя, всякую границу рассматривающего как двустороннюю форму.

Доминирование этой схемы целого, состоящего из частей, понятно лишь в том случае, если принять во внимание то, что при этом обычно мыслили о «природе», причем – по-разному. В качестве природы мыслили части, из которых срастается целое, как то, в особенности, индивидуальные люди как мыслящие тела, ведущие совместную жизнь городе. К природе причислялись и сами подразделения, т.е. различия между женщиной и мужчиной, господином и слугой, гражданином и жителем, городом и домом, естественным богатством и деньгами, перфекцией и коррупцией. Считалось, что природа распределяет задачи и места в обществе, а справедливость, согласно этому, следует измерять по тому, насколько такое распределение обществом действительно соблюдалось.³ Представление о том, что такого рода различия даны самой природой, не только выводило их из сферы сомнительного, но и исключало вопрос о том, как общество

порождает свое собственное единство.⁴ Таким образом природа врас- тала в общественную жизнь.

Природа содержит части, которые способны познать свою собственную природу (или обозначиться в ней), а именно – людей. Сама их природа требует от них самопознания. Но самопознание нацелено не на фактичность индивидуальной субъектности, которая достаточна для самой себя, но – через *analogia entis* – на сущность собственной природы как некий микрокосм в макрокосмосе, как *imago Dei*, как отражение Мировой Души в душе индивидуальной, как символ единства бога и твари в самой твари.⁵ Поэтому-то этика оказывается способной использовать метафору зеркала – не для того чтобы удваивать фактичность, а для того чтобы сталкивать человека с тем, что он – соразмерно своему социальному положению – собственно *есть*, но *не может увидеть без зеркала*.⁶ Да и разум предстает тогда природой (человека), а именно – такой формой, посредством которой природа сама себя ограничивает.

Общество становилось, таким образом, особым случаем природы, способным установить отношение наблюдения применительно к самому себе (на основании того, что общество состоит из людей). Для этого имелаась и распространенная двойственная форма: действие (воля) или переживание (разум), определявшие основную тематику дискуссий. Можно было помыслить такое самосоотнесение как производство общества, а затем перейти к теориям «происхождения» общества на основании насилия или договора. При этом городские политические отношения, а вместе с ними – и подразделения, свойственные именно для города (а не для деревни) первоначально принимались как заданные. Однако эта предпосылка уже в римскую эпоху потеряла свое ключевое значение – сначала в результате распространения городского гражданского права на *всех* граждан *других* городов, затем в ходе истории территориальной экспансии, обороны и, наконец, раздела Римской империи (которая, тем не менее, еще сохраняла обозначение *imperium* = *державная власть*). Городское отношение к «политическому» постепенно оказывается забытым, а человек *по своей природе* уже понимается не как *политическое*, а как *социальное* существо. В схоластике это приводит к новому различию политики и этики.

По своей природе – именно потому, что все это ведь поначалу ничего не меняет в том представлении, что человек определен своей природой. Ситуация остается нерешенной также и потому, что главный конфликт высокого Средневековья, конфликт императора и церкви, не определялся территориально. Именно этот конфликт, однако, мотивирует развитие особого учения о коллективных телах (*universitates*), на которое могло быть перенесено представление о природосообразной определенности.⁷ Со времени «Поликратика» Иоанна Солсберийского⁸ наличествует – ориентирующаяся на самопознание собственной природы – версия, представленная в форме организмической аналогии и истолковывающая вопрос о происхождении в свете творения. Это делает возможным перенести различие между естественным (совершенным) и испорченным состоянием природы на политическое тело и применять его для подтверждения (либо для критики) политического господства. Обе версии самоотнесения – артефактного и естественного – взаимно развиваются из различия между ними. Это блокировало всякую возможность описывать общество как аутопойетическую систему. И все-таки у общества оставалось достаточно встроенных в него степеней свободы. Они, во-первых, заключались в том, что природа – будучи, со своей стороны, понятием временного становления, – не определяла конкретное время человеческой деятельности; во-вторых, в том, что природа не утверждалась повсюду и без исключений по образцу современных естественнонаучных законов, но сама подвергалась порче. Хотя оба они являются природой, но огонь везде является горячим и везде сжигает горючие предметы, тогда как аристократ не всегда достигает состояния перфекции, соответствующей его природе, – при том, что природа постоянно указывает направление от несовершенного к совершенному.⁹ Поэтому то, что *становится* по природе, может быть применено в этико-политической взаимосвязи с обществом как *дар*; причем лишь в этом отношении, лишь как условие для достижения или утери собственной перфекции человек полагался свободным, а политическое общество – автаркийным.

Таким способом понятие природы закрывает то, что проблема единства многого и различного, так же как и проблема использования определенных, а не каких-то иных различий, остается

нерешенной и даже не поставленной. Она принималась в такой ее форме, в какой была дана. В параллельно развивавшейся космологии та же самая проблема разрешалась по-другому, а именно – в форме некоего рассказываемого мифа, в форме мифологии эманации. «Эннеады» Плотина, к примеру, излагают учение о том, что единство, *summit ens*, испускает из себя дифференцию единства и множества. Эманация понимается при этом не как порождение чего-то нового и уж, конечно, не как его производство, а как разворачивание протоисточника (Ursprung), как становление чего-то такого, что уже есть. Натурфилософия позднего Ренессанса еще раз ставит эту же проблему во всей ее остроте и постулирует – именно на нее направленный и действенный – принцип единства мира по образцу души.¹⁰ Однако одновременно уже предпринимаются усилия по истолкованию единства мира как динамической переработки дифференций, для которой и требуется найти законы. Тем самым постановка проблемы переводится в сферу показавших свою успешность эмпирико-математических естественных наук.

Вместе с различением целого и его частей единство предмета, будь это мир, будь это общество, о котором речь идет прежде всего, лишь удваивается, т.е. описывается дважды. Это единство, с одной стороны, выступает в виде целого, а с другой – суммой частей, взаимодействие которых и производит ту прибавочную ценность, в соответствии с которой эти части являются целостностью. Одновременно закрывается то обстоятельство, что речь здесь идет о двойном описании одного и того же феномена, что и должно оставаться незримым, ибо в противоположном случае пришлось бы напрямую иметь дело с парадоксальностью. Лишь мифология «invisible hand» непосредственно обозначила эту проблему, хотя и при помощи метафоры, которая сама являет собой парадокс.

И эта метафора еще предполагает, что проблема состоит в расчленении целого на его части. Это подводит к вопросу о том, кто же это расчленение осуществляет и несет за него ответственность. В этом отношении схема *целое/часть* указывает на более высокую инстанцию, на более охватывающее понятие природы или на акт творения (Schöpfen). Тем самым эта схема сохраняет связь с религиозной мироустановкой. Но вместе с такими понятиями как *эволюция*, *эмер-*

джентность, отдифференциация, самоорганизация пробивает себе дорогу совершенно иная установка мышления, исходящая из того, что без какого бы то ни было верховного попечительства по отношению к целому могут возникать локальные, особым образом структурированные сущности (атомы, солнца, живые существа), которые затем задают условия приспособления и для других сущностей того же рода. Разделение обоих уровней описания целого и частей требует признания того, что целое не может еще раз проявляться на уровне его частей. Это подводит (что также явно свидетельствует в пользу креативности в разрешении парадоксальности) к вопросу о том, как же могло бы мыслиться это отношение целого к его частям. В согласии с самоочевидностями стратифицируемого общественного порядка и организованного городского устройства Аристотель заявляет: «И во всем, что, будучи составлено из нескольких частей, непрерывно связанных одна с другой или разьединенных, составляет единое целое, сказывается властвующее начало и начало подчиненное» (Pol. 1254a 28-31). В этом отношении Аристотель часто ссылается на природу, необходимость и полезность, а в качестве аргумента справедливости такого неравенства указывает лишь на то, что те части, которые являются властвующими, суть лучшие. Позднее начнут говорить о *maiores partes*, *sanior pars*, *valentior pars* etc. и утверждать, что сословно-сообразные квалификации этих частей находятся в созвучии с моралью. Даже «коммуналистски» ориентированные теории корпораций, ориентирующиеся на средневековые городские уложения, в своих понятиях *populus* или *civis* предполагали олигархические структуры. В формулировке «Философа», диалогической фигуры в одном из текстов Саламония, на место “*argumentatio de toto ad se ipsum*” заступает “*argumentatio de parte ad partem*”¹¹. «Эминенция» более высоких частей может космологически обосновываться как типично-природная¹², а образ пирамиды, кроме того, допускает возможность отличать верхние части от ее вершины, которая не может быть причислена ни к какой из сторон пирамиды и поэтому некоторым образом принадлежит целому, но собственно частью его не является.

Мы видим: различие *целое/часть* дополняется и интерпретируется через различие *верх/низ*, т.е. указанием на иерархию.

Разрешение парадокса протекает через множество поочередно актуализирующихся различий и с каждым шагом приобретает как непрозрачность, так и убедительность. При абстрагировании дополнительных различий закрывается то, что в схеме *верх/низ* речь может идти как об иерархии инклюзивности (аристократия и народ суть часть целого), так и о некоторой – основывающейся на организации должностей – иерархии предписаний.

Трансформации парадокса единства в учении о ранговом порядке частей соответствует и еще одно, воистину поразительное, учение того же Аристотеля, а именно утверждающее, что некий порядок, состоящий из совершенных и менее совершенных частей, к примеру, из мужчин и женщин, является-де более совершенным чем порядок, составленный исключительно из частей совершенных.¹³ Потом, в средние века, будут утверждать, будто мир, содержащий ангелов и камни, совершеннее мира, населенного исключительно ангелами. Значит, и здесь также встроен семантический компенсаторный механизм: именно несовершенство и природная слабость женщин позволяет-де проявиться их добродетели с еще большим блеском и славой, ведь эта добродетель должна утвердиться в противовес неблагоприятным природным условиям.¹⁴ И даже зло получало, хотя и лишь *per accidens*, некоторый позитивный смысл.¹⁵ А попутно и нужда нуждающихся обретала свое оправдание. Она оказывалась необходимой другой стороной формы.

Здесь мы можем лишь указать на то богатство подсоединяющихся различий, которые, прежде всего, обусловлены усиливающимся правовым фиксированием римского, а затем и средневекового социальных порядков. Из характерного для римского права установления о законодательном представительстве (*repraesentatio*) развивается учение о представительстве социальных корпораций и, наконец, в связи с усилиями по осуществлению церковной реформы в период Базельского собора формируется всеобщее понятие «*repraesentatio identitatis*» (как отличное от «*repraesentatio potestatis*») со всеми контроверзами в отношении его обоснования.¹⁶ Ни одна часть-де не может *быть* целым в рамках целого; существуют, однако, части, которые уполномочены и способны *репрезентировать* целое в целом.

Понятие *репрезентации* сталкивалось к разного рода трудностям-

ми. Оно оставляет открытым вопрос о том, что должно происходить, если репрезентирующий *ошибается* (и для Средневековья это было особенно важно, поскольку тогда все еще исходили из аристотелевского, когнитивно-акцентированного понятия действия, а цели полагали доступными познанию). Кроме того благодаря репрезентации не удавалось оправдывать *исключение* репрезентированных из функционирования представительского органа; ведь если тот, кто репрезентирован, своим присутствием делает возможным это функционирование, то почему же он не должен соучаствовать в принятии решений? Эти проблемы инициируют юридические разъяснения, в ходе которых юридическая категория *universitas* в течении XIII-XIV вв. сдвигается на позицию, которую начиная с рецепции «Политики» Аристотеля занимало понятие *civitas*¹⁷. Марсилий¹⁸, к примеру, говорит об *universitas civium*. Это делает возможным отличить юридическое единство этого *universitas* от простого множества отдельных граждан и благодаря юридическому регулированию процессов выборов и назначений одновременно избавиться от осложнений, вытекающих из указанных проблем ошибок [представителей] и исключения [представляемых]. То, получает ли одобрение в очевидных случаях право на восстания, и то, кому это право дается, становилось проблемой законодательства. Правосообразность делает, наконец, возможным то, что понятие репрезентации смогло пережить общественный контекст своего возникновения и в качестве конституционно-правового понятия используется еще и сегодня.

В то время как репрезентации, в соответствии с самим этим понятием, всегда подлежали лишь отдельные части целого, понятие *партиципации* описывало отношения всех частей к целому. Одно понятие ориентирует мышление сверху вниз, другое – снизу вверх. С понятием партиципации далее соотносятся моральные дезидераты, которые артикулировали то обстоятельство, что посредством партиципации каждая часть обладала некоторыми правами и должна была выполнять некоторые обязанности, могла претендовать на защиту и пропитание, но для этого исполняла бы некоторые обязательства во благо целого. Напряженное отношение между целым и частями получает новую формулировку в виде различения господствующих и подчиняющихся частей, а последнее различие в свою очередь получает

вид различения *репрезентации и партиципации*. Партиципация конституируется различением прав и обязанностей, единство которых обозначается как *ius* и в этой форме в свою очередь оказывается на службе социальной дифференциации по рангам и позициям. Форма производит форму, производящую форму, производящую форму.

Наряду с притязательными (этически-политическими) формами репрезентации и партиципации, в которых пытались делать заключения о целом исходя из его частей и через это определить смысл целого как такового, как оказалось, имели место и – все еще в рамках схемы целого и его частей – менее притязательные формы аргументации путем примеров, или поучительных *exempla*.

Эта форма применяется и совершенствуется в юридической аргументации, в риторике и особенно – в педагогике.¹⁹ Можно сказать, что эта форма учтиво оставляет открытым смысл целого и обращается к нему лишь в связке с религиозной мироустановкой или через критерий справедливости в рассмотрении тех или иных случаев.

Модель целого, состоящего из частей, может применяться к самым разнообразным единицам: к домашним хозяйствам и городам, к таким корпорациям, как монастыри или университеты, а потом к новообразующимся территориальным единицам господства, которые позже получают название «государств». Средневековые не развили никакой теории общества и никакой теории всеохватывающей социальной системы. Представлению о всемирном христианском царстве (как *corpus Christi* в отличие от *corpus diaboli*) утвердиться не удалось. Дефицит социального синтеза компенсировался религиозно фундированным космосом сущностей, выказывавшим идентичные структурные признаки: целое, состоящие из частей, которым надлежит выполнять ту или иную функцию и которые специально для этого оснащены; целое, совершенство которого лежит в его диверсифицированности; целое, которое иерархически упорядочено по образу *series rerum* тем, что каждая часть служит как собственному самосохранению, так и более высоким частям, а все вместе, через партиципацию, они служат Богу и вносят свой вклад в то, чтобы Бог мог наслаждаться сотворенными им миром.²⁰

В самой натурфилософии раздавалось достаточно возражающих голосов. Лукреций, к примеру, полагал, что природа, не сливается, ис-

ходя из себя самой, в единство целого, а лишь суммирует различное. Но это все-таки можно было оставлять без внимания, если единство природы выводить из единства Бога. Ведь упорядочивание частей в целое соответствовало-де целям Бога. И, следовательно, исходя из любой целостности, в которую кто-либо оказывался включенным, можно было соотносить себя с религиозным смыслом всеобщего замысла творения. Творение «удерживает» (в смысле *perichon*) то, что оно в себе содержит. Оно является не окружающим миром систем (выражение «окружающий мир» еще не существует), но смыслопридающей формой мира, другая сторона которого носит имя Бога. *Natura, id est deus*, а причастность к такого рода *ordinata concordia* является природосообразным воззрением, является разумом.

Во взаимосвязи религиозного мироописания становится важным, что схема *часть/целое* способна инкорпорировать в себя и различие зримых и незримых частей, – опять таки без того, чтобы ставился вопрос о единстве зримого и незримого. Это означало, что по отношению к незримым частям можно лишь благоговеть, но их нельзя постичь. Причем особенную услугу отдифференциации и легитимационным потребностям высших слоев оказывали учения о том, что все зависит от Милости Божьей, а спасение души возможно достичь не единственно добрыми деяниями, но лишь через правильную веру. В XVI и XVII вв. из непрозрачности Самости и Мира (Монтень, Донн, Грасиан) извлекали и иные заключения, прежде всего применительно к проблемам обхождения с этой непрозрачностью, к наблюдению второго порядка (наблюдению над самонаблюдением) и к теории рефлексии, в которой наблюдения и описания наблюдаются как заблуждения, и которая в этом смысле просвещала еще до «Просвещения». ²¹ Тем самым схема *зримое/незримое* служит в качестве рамочного концепта для интенсификации ожиданий (технического) могущества вплоть до возведения ожиданий к итоговой фигуре «невидимой руки», только и гарантировавшей, что целое устроено как единство. ²² Кроме того, в это время, прежде всего, в отношении территориального государства начинает угасать представление о том, что политическое общество состоит из людей. Уже Альтузий в понятии *consociatio symbiotica universalis* политического общества конструирует *universitas* специфического (и одновременно универ-

сального) типа, каковая уже не содержит отдельных людей (а также семьи или *collegia*) как части самой себя, а подразумевает лишь совместную жизни (*symbiosis*). Территориальная организация такой *universitas* состоит лишь из гомогенных частей, лишь из территориальных организаций.²³ Позднее, в XVII столетии стали прибегать к аргументу договора; причем к некому договору, к *pactum unionis*, возводится не только установление господства, но и само общество.²⁴ Индивидуальность обретает теперь некоторый новый смысл – выступает противовесом структурной трансформации общества²⁵, и если теперь еще осуществляются попытки мыслить индивида и коллектив как некоторое единство, все это, как правило, заканчивается тоталитарной этикой и «тотальным государством», не признающим никаких границ.

В течение длительного времени религия в ее теологической версии, с ее мощными способностями преодоления противоречий, гарантирует единое мироописание. «*Diversitas*» становится прямо-таки синонимом совершенства, поскольку Бог желал-де создать мир настолько богатым формами, пестрым и разнообразным, что *тем самым* исключил возможность его постижения человеком. Противоречивости обнаруживаются с появления письменности, т.е. вместе с возможностью соотносить и сравнивать тексты, а вызывающее изумление многообразие явлений представляется решением этой проблемы. Лишь после того, как и теологические тексты вобрали в себя достаточно противоречий, т.е. начиная с высокого Средневековья, и лишь после того, как книгопечатание сделало эти тексты достоянием мирской культуры, это единство, пусть и противоречивое, в нашем столетии уже затрагивает проблему отношения онтологии и логики.

Но все это имело своей предпосылкой многовековое экспериментирование с (письменными, печатными) самоописаниями. После того, как различие *мир/бог* оказывается семантически недостаточным для того, чтобы обосновать единство космологии целого и его частей (или: после того, как книгопечатание распространило различные версии интерпретаций текстов и тем самым привело к разложению религиозно обосновываемого единства мирозерцания), эта же проблема еще раз воспроизводится, теперь уже применительно к человеку. Начиная с XVIII в. ему как части общества приписыва-

ется характеристика быть одновременно и частью, и целым: с одной стороны в качестве *homme universel*, а затем и как трансцендентальный субъект, он воплощает общечеловеческое; а с другой стороны, он представляет собой нечто в высшей мере индивидуальное и тем самым – единственное в своем роде. И это удвоение воспроизводится в процессуально-временной перспективе, т.е. и в перспективе воспитания. С одной стороны, эмпирический человек всегда является конкретным и уже рожденным и должен получить образование, т.е. сформировать рефлексию на то, что всякого человека делает человеком. С другой стороны, возникает вопрос: «Как это абсолютное Я превращается в Я-эмпирическое?»²⁶. Как оно находит свою индивидуальную жизненную форму?

Подобная схема времени заключена и в кантовском различении *дееспособный / недееспособный* (*mündig/unmündig*), как и в представлениях о просвещении или о эмансипации. Временная дифференция явно служит для разрешения некоторой парадоксальности: чем невозможно быть одновременно, тем можно быть последовательно. Но эта парадоксальность сохраняется как целевое представление, она лишь перелагается в некую идею, во всяком случае – в некое аппроксимативно достижимое будущее, в ностальгическое влечение индивида быть человеком. И при этом ничем ради этого не жертвовать! Прежде всего в эстетике немецкого идеализма обнаруживаются соответствующие формулировки.²⁷ Парадоксальность, о которой, в конечном счете, здесь идет речь, однако, все еще является парадоксальностью целого, состоящего из частей.

В то время как фигура смыслоутверждающего бога-творца, а затем и следующий за ней апофеоз человека в человеке завершают это мирописание для тех, кто его использует, мы, кто это описание описывает, должны сделать еще один шаг и задаться вопросом о логических и онтологических основаниях этого мироописания. Решающее значение как для структуры этой семантики, так и для того способа, которым она перерабатывает парадоксы, имеет как бы сама собой разумеющаяся значимость двузначной логики. Эта логика, со своей стороны, акцептирует определенное различие и приобретает таким образом свою специфическую форму, а именно форму различения логических значений позитивного и негативного. Поэтому для оцен-

ки этого достижения логики важно, чтобы можно было получать различения и маркировать формы *еще до того*, как мы получили в свое распоряжение операцию отрицания, – ведь отрицание своим существованием само обязано форме, а не наоборот. Оно возможно лишь благодаря различению, другая сторона которого представляет собой позицию.²⁸ Самые радикальные ограничения, напротив, налагаются благодаря самой двузначности. Двузначная логика имеет в своем распоряжении лишь одно – а именно позитивное – значение для обозначения бытия, второе же значение задействуется для самокоррекции наблюдателя, для контроля заблуждений. Если, вдобавок, в качестве основного полагать различение бытия и мышления, то бытие можно рассматривать как некоторую форму, другой стороной которой является небытие. Тогда наблюдатель может характеризовать бытие и небытие как правильное или, соответственно, как неправильное. Этим исчерпываются возможности двузначной логики. Если дополнительно привлекать к рассмотрению еще и модальности времени или возможности, то мы уже достигаем границ такой схемы наблюдения; в особенности это значимо в случае, когда при помощи наблюдения второго порядка приходится рефлексировать наблюдение (первого и второго порядков). Более структурно-содержательные положения дел не могут быть изображены, но должны, если можно так сказать, онтологически сжаты. Соответственно, проблемы референции не могут быть отличены от проблем истины (или не-истины). Высказывание без референции – это как раз именно неистинное высказывание, а неопределенность референции, к примеру, при комбинировании самореференциальных и инореференциальных компонент наблюдения, автоматически становятся проблемами истинности. Это безысходно дискутировалось в рамках направления традиции, получившего название «скептицизм».

Результат подобного двузначно-логического мироописания предстает в виде онтологии, а усилия по его обоснованию – в виде онтологической метафизики. В соответствии с ним бытие имеет лишь одну возможность – быть или не быть; в распоряжении же мышления имеется лишь возможность обозначения бытия или небытия, соответственно, адекватным или неадекватным образом. Это мышление должно постигаться как «репрезентация» бытия, в то время как ис-

кусство рассматривается в качестве «имитации» последнего, ведь в противном случае его следовало бы рассматривать как ненастоящее. Множество наблюдателей попадают, следовательно, в зависимость от согласованности их наблюдений. Они совместно – неважно, адекватным образом или неадекватным – наблюдают бытие. И поскольку может существовать лишь одна адекватная репрезентация бытия в мышлении, то возникает авторитет. Тот, кто видит правильно, может поучать других. Наблюдение наблюдения не имеет здесь никакой иной функции помимо отфильтровывания ошибок познания. И другие наблюдатели, когда их наблюдают, являются объектам. Они получают качества вещи – такие же, какие есть и у других вещей. Так что и применительно к ним наблюдатели могут иметь бытийно-адекватные и бытийно-неадекватные мнения. Поэтому-то в «Теэтете» Платон ставит вопрос о том, как можно наблюдение другого наблюдателя истинным образом обозначить как неистинное, даже если другой считает его истинным. Платоновская философия вытекает из этих поисков ответа на данный вопрос.

Наша задача не в том, чтобы проследивать здесь невероятные усилия философии и по достоинству оценивать плодотворность этих результатов. В социологическом анализе прежде всего бросается в глаза, что двузначно-логический способ наблюдения коррелирует с некоторой социальной структурой, предусматривающей некую свободную от конкуренции позицию, исходя из которой осуществляются описания мира и общества, – идет ли речь о вершине иерархии или о центре, из которых можно видеть мир; идет ли речь о профессиональной компетенции писца или клирика. Авторитет в поучении незнających и заблуждающихся укореняется уже в социальной структуре, уже в форме дифференциации общества и его ролевом порядке. Общество может замещать некоторую уже наличествующую в нем позицию лишь в соответствии с надлежащим порядком. Авторитет осуществляет это тем, что рефлексировать свое собственное положение путем применения к себе этой схемы. Его мудрость есть знание знания и незнания.

И поэтому можно – вместе с Аристотелем – позволить себе этику, которая бы понимала действие как стремление к некоторому благу и полагало бы это благо в качестве познаваемого.²⁹ Соответственно, не

существует никаких дурных целей и ничего намеренно дурного, но лишь заблуждение. И здесь приходится предпосылать наличие авторитета как некой инстанции, которая – не ограничивая этим свободы! – просвещает действующего о его целях и в некоторых случаях его подправляет. Лишь с XVII в. сталкиваются с опытом, где цели и мотивы могут расходиться, а цели, – безотносительно к лежащим в их основе мотивам и интересам – в свою очередь, выбираться.

Конечно, полностью свести концы с концами не выходит. В попытках защитить онтологию элеатов и в контроверзах с софистами обнаруживают парадоксы. Образуют амбивалентные понятия, скажем, понятие движения, что дает возможность представить временные отношения. В понятие природы с помощью схемы *перфекция/коррупция* встраивают нормативную компоненту.³⁰ Это делает возможным телеологическое понимание природы и естественно-правовое понимание социального порядка без явного противоречия с онтологией. Однако сам Бог оказывается наиболее выдающейся жертвой двузначной логики и одновременно – ее последним компенсаторным механизмом.

Ведь бог не способен ошибаться, а следовательно, не нуждается ни в каком втором значении. Но как же тогда он наблюдает мир? Он может воспроизвести в себе его полную копию. Ему ведомо все. Но ведь тогда в его знании отсутствует какой бы то ни было вид самостоятельности, и как же он может тогда оказаться способным себя самого отличить от мира? Теологи, к примеру, Николай Кузанский, могут потом отвечать, Бог-де не нуждается в том, чтобы осуществлять различения ради познания. Да и в отношении к самому себе ему не нужно различать. Его существование лежит вне всяких различений, включая различие бытия и небытия, и даже вне различения различения и неразличения. Такого рода теология, однако, едва ли могла претендовать на то, чтобы стать официальной церковной теологией. Церковь нуждалась в возможности различать то, что Богу угодно, а что – нет. Она должна наблюдать Бога как наблюдателя (а это значит – как различающего). В конечном счете, теологии остается лишь славить Бога и благодарить за то, что он сам знает, как обходиться с парадоксами двузначной логики. Может быть, он выступит тогда как исключенное – в процессе наблюдения – третье, т.е.

в качестве наблюдателя как такового? Однако в любом случае, он должен обходиться с парадоксами так, чтобы именно в нем обнаруживались гарантии смысла для Целого его творения.

Еще в начале XIX в., даже после изобретения выражения «окружающий мир», отказ от представлений о некотором мировом целом казался чрезвычайно сложным. В контексте дискуссий о магнетизме, эфире, духе снова и снова обнаруживаются аргументы в пользу того, что-де должны существовать какие-нибудь элементы, которые сохраняли бы свою идентичность и в духе, и в природе (теперь бы мы сказали: в системе и окружающем мире), – ведь в противоположном случае понятие мира оказалось бы несостоятельным. Мир и теперь все еще мыслят как целое, будто бы состоящее из частей или элементов.³¹ Идея о том, что сам мир, образуя наблюдающие системы, в них как единство остается для них самих незримым, кажется почти невыносимой; и поэтому приходит на ум, что поначалу само общество – к примеру, в качестве классового общества с исключительно идеологическими самоописаниями – именно так и должно описывать себя, как бы его ни поучали великие физикалистские нарративы о строении мира.

Лишь в контексте опыта мирового общества и всемирной современной культуры, т.е. не раньше XIX, но особенно начиная с XX в. определенно рушится космологически фундированная схема целого и его частей (что не исключает оставшихся семантических «пережитков»³². Мировое общество выказывает слишком мало видимой гармонии, чтобы оно могло пониматься в виде целостности. Традиционная схема замещается поэтому менее притязательным различием *партикулярных* (региональных, этнических, культурных) и *универсальных*, повсеместно задействуемых смысловых форм. Это делает возможным формирование партикулярности (к примеру, в виде религиозных фундаментализмов) в ее эксплицитной противоположности универсальным структурам современного мира при одновременной причастности техническим условиям современности (например, масс-медиа, путешествиям, денежному обращению). Универсальность мирового общества может затем прямо-таки превращаться в условие контрастирующей с ней заботы о сохранении локальных особенностей.³³ Но такая конститутивная взаимосыгранность предполагает, что это

общество отказывается от «целостностных» рамочных стандартов или же оставляет их на долю дискутируемых идеологий. Затем начинают отбираться различия, обладающие лишь партикулярными притязаниями на значимость – причем именно потому, что в качестве различий они отличаются от глобально признанных различий (скажем, от кодов функциональных систем) и поэтому отказывают себе в функциональном системно-специфическом упорядочивании. Возникают конкретные идиосинкразии, «дискурсы идентичности», утверждающие свой смысл на фоне немаркированного пространства всех иных возможностей смысла и одновременно высвечивающие антагонизмы, определенные тонким лучом специфических отклонений глобального означивания современного общества – . Но и это опять таки суть различия – различия общества.

Примечания к гл. V:

- ¹ Но и такая тематизация время от времени имела место. См., например, сложнейшие понятийные разработки: Hieronymus Cardanus. De Uno Liber. In: Opera Omnia, Lyon 1663, Vol. I. p. 277–283.
- ² См. осознание одной из опций: Cardanus a.a.O. p. 279: “non ergo tendunt in unum, se dab uno procedunt” – и соотв. обоснование: если исходят из частей, неизбежно приходят к *aberratio*.
- ³ Так, «Дигесты» I.I.IO.I. (iusstitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique distribuendi) в едином своде глосс (Glossa ordinaria (Imerius)) интерпретируются относительно их предпосылок. См.: Gaines Post. Studies in Medieval Legal Thought. Prenceton 1964, p. 540.
- ⁴ При всех оговорках относительно приоритета тех или иных высказываний, все-таки здесь можно указать на то, что впервые этот вопрос поставил Джамбатисто Вико, еще в XVIII столетии.
- ⁵ Ср.: M.-M. Davy. Essay sur la symbolique romane. Paris 1955, p. 24.
- ⁶ Подробнее об этом см.: Herbert Grabes. Speculum, Mirror und Looking Glass: Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts. Tübingen, 1973. Ср.: Gustav Friedrich Hartlaub. Zauber des Spiegels: Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst. München 1951. В течение длительной истории ее заката метафора зеркала служила, прежде всего, символом брэнной суеты (что предполагало, что *ornatum/ornato* уже не понимается в смысле более ранней риторики – как выделение наиболее существенного, но всего лишь как украшение), и наконец – лишь

- возмещением переставшего функционировать внутреннего контроля: «Для светских людей зеркало – последнее убежище совести, свидетельствующее об их пороках», – как писал об этом Жан Поль. (Jean Paul. Die unsichtbare Loge. Werke Bd. I. München 1960, S. 7–469 (178).
- 7 Об истории этого понятия см.: Anton-Hermann Chroust. The Corporate Idea and the Body Politics in the Middle Ages. Review of Politics 9 (1947), p. 433–452; Brian Tierney. Foundations of the Conciliar Theory: The Contributions of the Medieval Canonist from Gratian to the Great Schism. Cambridge 1955; Ernst H. Kantorowicz. The King's two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. Princeton 1957; Pierre Michaut-Quantin. Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin. Paris 1970.
 - 8 Ioannis Saresberiensis. Policratici... Libri VIII (Ed. Clemens C.I Webb) London 1909.
 - 9 См. приведенное различие на примере *ignis/civiliter vivere*: Aegidius Columnae Romanus (Egidio Colonna). De Regimine Principum. Rom 1607, Nachdruck: Aalen 1967, S. 406.
 - 10 Выше мы уже цитировали Джироламо Кардано. См. а.а.О. p. 279: “Praeterea est anima in nobis ut in mundo: at anima in mundo nullibi est, sed perpetua est & immortalis: talis igitur in nobis”.
 - 11 См.: Marius Salamonijs. De Principatu (1513). Milano 1955, p. 26. Вслед за этим можно согласиться с тем, чтобы господство *civitas* над самими собой обосновывать различием “*sanior*” и “*stultior pars*”.
 - 12 В качестве образчика см.: Henry Peachem. The Compleat Gentleman. 2. Ed. Cambridge 1627, p. 1 ff.: «Благородство тогда есть ничто иное как определенная эминенция или описание чего-то как более высокого, чем остальное, по отношению к совершаемому действию... В частности, благородство есть Честь по крови внутри Расы по происхождению, возложенная раннее на одного или нескольких представителей из этого рода...» (p. 2).
 - 13 de Generatione Animalium II, 1, 713b, 18.
 - 14 Этот (теперь можно было бы сказать: лежащий в перспективе мужчины) аргумент приводят весьма часто. См.: Nervèze. Oeuvres morales. Paris 1605, fol. 63 v.
 - 15 Так, согласно Александру Гэльскому, см.: Wolf Hübner s.v. Ordnung. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6 Stuttgart 1984, Sp. 1263.
 - 16 См.: Antony Black. Monarchy and Community: Political Issues in the Later Conciliar Controversy 1430-1450. Cambridge 1970. В общем смысле об истории понятия *репрезентация* см.: Hasso Hofmann. Repräsentation: Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert. Berlin 1974. О широте средневековой дискуссии в частности см.: Albert Zimmermann (Hrsg.). Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild. Berlin 1971.

- ¹⁷ Богатый материал об этом можно найти у Michaut-Quantin a.a.O. (1970).
- ¹⁸ Marsilius von Padua. Defensor Pacis. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Darmstadt 1958.
- ¹⁹ В уже упоминавшемся месте (Marius Salamonius. De principatu (1513), Milano 1955, p. 26.) Философ отдает теологам право разрешать парадокс (который здесь выражает фигура принца), а себе выговаривает одну лишь *argumentatio de parte ad partem*, но не аргументацию *de toto ad seipsum*. Источником такого различения может служить Аристотель: Aristoteles, Anal. priora 69a 13–15. Там, правда, заключение от одной части к другой части противопоставляется заключению от целому к части или от части к целому и совсем не вытекает из (теологически инспирированного) заключения от целого к нему самому.
- ²⁰ Мы перефразируем здесь Фома Аквинского. Summa Theologiae I, q. 65 a2. Turin–Rom 1952, Vol. I. p. 319.
- ²¹ Здесь (и особенно у Грасиана) обнаруживаются ведь и первые подходы к тезису о рефлексивном превосходстве частей над целым, – подходы, получившие затем развитие в двадцатом столетии.
- ²² Историю этой идеи см. ниже в примечании 8 к гл. XVII.
- ²³ Ср.: Johannes Althusius. Politica methodice digesta (1614). In: Harvard Political Classics. Cambridge Mass. 1932, Cap. 5 n. 10, p. 39. Этот текст, интерпретируемый с точки зрения нашей постановки вопроса, все-таки не является однозначным; и главная его интенция, видимо, состоит в том, чтобы исключить (обоснованное словно самим существом права) прямое соучастие (participatio) отдельного человека в политических делах.
- ²⁴ О дальнейшем развитии этого понятия в теориях консенсуса, интеграции и легитимации, см: «Общество как социальная система» (Общество общества, 1), гл. I.
- ²⁵ Об этом см. ниже, гл. XIII.
- ²⁶ См. эту фихтеанскую формулировку у Новалиса. Novalis. Philosophische Studien 1795/96. In: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Hrsg. Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel) Bd. 2, S. 31.
- ²⁷ Ср., например: Karl Wilhelm Ferdinand Solger. Vorlesungen über Ästhetik. Hrsg. von Karl Wilhelm Ludwig Heyse. Leipzig 1829. S. 52. «Отсюда проясняется, что, если должно существовать нечто прекрасное, оно должно иметь свою основу в некотором регионе, где полностью прекращается всякое взаимоотношение между многообразным и простым... Это и есть точка более высокого самосознания, и это единство познания мы называем *идеей*». Зольгер между тем еще абстрагируется от времени, ибо для его постижения это единство уже должно быть предпослано.
- ²⁸ Примечательно, что логики совершенно иначе видят это отношение фундирования и полагают, что различать можно лишь с помощью некоторо-

го отрицания. Мы, напротив, можем увидеть здесь весьма существенный случай эволюции одной из аутопойетических систем. Различение давно уже задействовано – еще до того, как возникает кодирование языка и развивается логика. И лишь поэтому логика может развиваться. Но затем система логики переворачивает это отношение фундирования и получает автономный доступ к миру, и этот доступ позволяет системе описывать все и даже это различие в модусе двузначной логики. Этим, впрочем, объясняется и встраивание отрицания в структуру предпосылок всех классических и современных систем логики. И кстати, хорошо известно и то, что благодаря именно этим предпосылкам невозможно никакое свободное от противоречий самообоснование логики. Тому, кто попытается это изменить, придется предпосылать логике либо – вместе с Витгенштейном – язык, либо – вместе со Спенсером-Брауном – математическое исчисление.

²⁹ См. начальные положения «Никомаховой этики».

³⁰ См.: Н. Луман «Общество как социальная система» (Общество общества, 1). М. Логос 2004 (гл. XI).

³¹ См., к примеру, о том, как Жан Поль в «Предположениях о некоторых чудесах органического магнетизма» после тщательного изучения современных ему публикаций по физике аргументирует, что «в конечном счете должен существовать тончайший элемент, который – в качестве такого последнего – вбирает в себя все прочие элементы и в них более не нуждается» (Цит. по изд.: Jean Pauls Werke. Auswahl in zwei Bände. Stuttgart 1924. Bd. 2, S. 344–345).

³² См.: Ken Wilber (Hrsg.) Das holographische Weltbild. (англ. оригинальное название “The Holographic Paradigm and other paradoxes), Bern 1986.

³³ См.: Roland Robertson. Globalization: Social Theory and Global Culture. London 1992, p.113. «Универсализм необходим для постижения самого партикуляризма». Roland Robertson. Globalization: Social Theory and Global Culture. London 1992, p.131. Ср. также: «Дифференциация» (Общество общества, 4), гл. XII.

VI. СЕМАНТИКА СТАРОЙ ЕВРОПЫ III: ПОЛИТИКА И ЭТИКА

В семантику различия — состоящего из частей — целого, встраивается все то, что в Новое время и вплоть до наших дней высказывают об обществе. Всякое человеческое общество полагалось традицией как целостность, состоящая из людей как из своих частей. По-гречески это называлось *koinonía*. В латинском же переводе оно предстает или — в распространенном юридическом смысле — как *societas*, или как *communitas*. Опыт градообразования уже довольно рано подталкивает к первому различению, а именно к различению домашнего хозяйства (*oikos*) и города (или городского общества: *polis*, *koinonía politiké*), что будучи позднее переведенным как *civitas sive societas civilis*¹ сохранялось почти без изменения вплоть до возникновения в XVIII столетии [понятия] *civil society*.² Понятием *oikos* обозначается самостоятельное домашнее хозяйство — экономическое предприятие и семья, т.е. подразумевается происходящая из сегментарного общества единица, которая продолжает существовать в продвинувшемся городском обществе, а именно в связанных между собой городе и селе, но которая уже выражает принцип его дифференциации, а значит уже не может выражать собой «сущность» этого продвинувшегося в своем развитии общества. Домашнее хозяйство теперь понимается исключительно как то, что обеспечивает выживание, в то время как собственный смысл человеческой жизни получает свое наполнение лишь в форме городского образа жизни, т.е. в «политической» публичности. Различение *oikos* и *polis* может поэтому быть выражено и как различие просто жизни и жизни благой, добродетельной (теперь, возможно, сказали бы — осмысленной). К последней относятся расширившиеся и интенсифицировавшиеся возможности коммуникации в условиях города, письменная культура, производство на основе разделения труда, обеспечение внутреннего мира (единообразие) и соответствующая организация полномочий, которые — как торжественно заклиняют — и бедному позволяют утвердить свое право в отношении богатого, если этот бедный прав.

Однако теперь утерянным оказывается понятие, покрывающее собой единство домашнего хозяйства и политического общества.

Этика, которая могла бы взять на себя эту функцию, берет на себя лишь функцию различения и в качестве этики добродетели в свою очередь, кульминирует в требованиях полиса. Да и сам *polis*, хотя он и локализован лишь на одной стороне этого различения [*полис/ойкос*], должен одновременно репрезентировать систему, т.е. само данное различие. Позднее предпринимаются бесчисленные усилия по разрешению этого парадокса одной из сторон, которая одновременно репрезентирует и само различие, – от иерархической инклюзивной архитектуры Средневековья и вплоть до современных попыток, возможных лишь в виде морали, лишь в виде нормативных апелляций к «солидарности».³ То, что более не существует никого логически безупречного решения, можно социологически интерпретировать как примету дифференциации общественной структуры и семантики.

Понятие политического общества как понятие формообразующее остается амбивалентным, и, возможно, именно поэтому обращаются к двойной формуле *pólis e koinonía politiké*. С одной стороны, город представляет собой зримо воспринимаемую в пространстве, отдифференцировавшуюся как “*nomos*” единицу, включающую в себя все городские домашние хозяйства и отличающуюся от села. С другой стороны, город – это именно публичная жизнь, общее дело, *res publica*, как позднее, прибегнув к юридическому понятию, скажут в Риме. В этом смысле город отличается от частной жизни граждан, как и от многочисленных людей, которые не рассматриваются как включенные в политическую жизнь: рабов, несамостоятельных, женщин и еще не эмансипировавшихся детей, пришлых и прочих просто жителей, т.е. от преобладающего большинства населения.

Понятие политического общества не обозначает, следовательно, ни отдифференцировавшуюся политическую систему, которую можно было бы охарактеризовать как «государство» в его современном смысле, ни нечто такое, что соответствовало бы нашему понятию охватывающей системы общества. Итак, прежде всего, отсутствует всякое понятие для реальности социального как такового. Можно было вспомнить о *koinonía* и переводить это как *communitas* или как «социальная система»; и все-таки все еще отсутствует понятие целостности для всех *koinoníai*, для всеохватывающей системы социального. И следовательно, отсутствует и различие, при помощи

которого это социальное можно было бы и отличить от всего несоциального, и обозначить.

Именно это вакантное место замещается понятием *человек*, которому можно было бы добавить обозначение «политический» или, начиная со Средневековья, «социальный». Общность социального – и это понятийная диспозиция влекла за собой в высшей степени разнообразные следствия – считается с человека как существа определенного рода и видится укорененной в специфике человеческой формы жизни. Человека можно отличить от других существ (божеств, демонов, зверей, растений и неживых сущностей), и именно благодаря этому отличению его место в космосе получает свою определенность. Социальный порядок его жизни есть манифестация его природы. Эта природа дана ему в виде таких всеобщих анималистических признаков, как чувственное восприятие, подвижность, смерть, но также и в виде той особенности, которая отличает его от животных и которая в традиции получила название “*ratio*” в смысле некой способной к самореференции части души, которая умеет пользоваться речью. “*Ratio*” и “*oratio*” удерживают общество в его форме, являют собой “*vinculum*”, узы, которые налагаются на общество его природой.⁴ Этим обосновываются нормативные ожидания жизнедеятельности, соответствующие *ratio*. Человек, а вместе с ним и особые характеристики его коммунального образа жизни получают определение через его отличие от животного (так и зоология Аристотеля, в свою очередь, страдает от того, что спроектирована в перспективе отличия животного от человека).⁵ Различение *человек/животное* замещает, другими словами, то место, на котором должна находится теория общества, соответствующая нынешним ожиданиям. Именно в этом смысле самоописание староевропейского общества концептуализируется как «гуманистическое».⁶

Еще в религиозном понимании природы в XII столетии на первом плане находится всепроникающая аналогия с бытием. Подобно тому, как бог видит свое отражение в зеркале мира, так и человек способен распознавать *visibilia* природы в обращении к *invisibilia*, в обращении к идеям творения бога, и постигать их как символ единства данной дифференции.⁷ В отношении общей и для людей, и для прочей природы природосообразности эта дифференция может усиливать свое

значение. Так теологи учат, что с человеком-де остальная природа связана общим порядком и подчиняется ему по воле бога. Кроме этого, здесь возникала обременительная необходимость объяснять, зачем бог стал человеком (а значит, природой!); и это удастся объяснить сравнительно легко через определение места человека в природе – скажем, как микрокосма в макрокосме.⁸ И даже тогда, когда эта легитимационная формула не используется, это различие может усиливаться семантически. Сэр Филипп Сидней говорит, к примеру (чтобы показать особое место поэта), о человеке, «для которого определенность других вещей (= природа), кажется, в высшей степени хитроумно, реализуется *внутри него*». ⁹ Природа создает в себе человека как свой собственный шедевр, но, очевидно, с известным для себя риском.

Если же задаться вопросом, какое различие конституирует понятие природы, то здесь мы наталкиваемся на примечательные амбивалентности. С одной стороны, речь идет о различии *phýsis/pótos* в смысле *необходимое/произвольное*. Здесь на стороне «произвольного» это различие вновь вступает в себя само; ведь то, что определенные вещи должны регулироваться произвольно, в мире, совершенство которого состоит в богатстве разнородного, со своей стороны, оказывается природной необходимостью. С другой стороны, обнаруживается различие *естественного/испорченного*. Так, согласно Аристотелю, наблюдать природу следует в ее естественном состоянии, а не в состоянии испорченном.¹⁰ Итак, природа может быть естественной и неестественной. И здесь мы тоже обнаруживаем повторное вхождение – на этот раз на стороне природы. Природа есть лучшая часть себя самой.

Из этих понятийных двузначностей теория спасает себя обращением к нормативной интерпретации своих выражений. То, что хорошо с точки зрения природосообразности, остается таковым и в том случае, если действительный мир выказывает черты коррумпированности. Природа неуклонно стремится к совершенству¹¹, и потому это совершенство в природе можно распознать. Этика как представление о природной конституции человека, дома, города превращается в нормативную науку, если есть возможность распознавания норм при возникновении вопроса о природе той или иной сущности.

Ссылаясь на такую природную необходимость, этика снимает с себя бремя требований обоснования и тем самым – бремя открытого коммуникативного обсуждения проблем консенсуса. То, что для благих действий следует найти еще и благие основания, становится проблемой лишь в ходе переформулирования этики в XVIII столетии, и как позднее выяснится, проблемой неразрешимой. Вплоть же до этого времени такие предметно-модально-теоретические формулировки «необходимого» или «невозможного» лишь уводят от социального измерения, а именно от ожиданий достижения консенсуса.

В рамках итоговой формулы дескриптивно-нормативного изображения природы человека (в его отличии от животного) концепт политического общества принимает этический смысл, указывающий на возможности интенсификации в направлении к рациональности и компетентности (*areté, virtus, virtù*), и в этой форме описывает общество. Именно это понятие этической конституции (*héxis, habitus*) описывает хорошие формы жизни человека и тем самым одновременно то, что поддерживает целостность общества и составляет его мораль. Соответственно, общество изображается в аристотелевской этике как благо, к которому человек стремится согласно его природе и его политической конституции и, достигая его, приходит к состоянию собственного совершенства. Высшим же из этих благ, включающим в себя все иные блага (и даже человеческое совершенство), является само политическое общество. Его всеохватывающий характер, к которому мы обращаемся и в нашем собственном понятии общества, имеет здесь этический, а не эмпирический смысл. Отклонения же, как мы уже утверждали в «Дифференциации», рассматриваются как заблуждения. Поэтому морали в ее отношении к логике и познанию отказывают в собственной динамике. Мораль – всегда хорошая мораль (как об этом поучают и одновременно возникающие высокие религии), и Сократ умирает, чтобы засвидетельствовать, что в политической жизни города дифференция правового и неправового не может ставиться под вопрос.¹²

Понятие этоса (этическое) в данной констелляции относится, следовательно, к используемым в традиции понятиям самоописания. Ему не следует приписывать современный смысл некоторого теоретического обоснования моральных суждений. Оно обозначает мо-

ральную компоненту общественно-политической жизни и основывается на предположениях о природе человека. Потом в схоластике Средневековья – пока еще на абсолютно том же самом фундаменте, но с усилившейся (религиозно обусловленной) выделенностью индивида, – будут различать между этикой, экономикой или политикой, в соответствии с тем, идет ли речь о правильном устройстве индивидуальной жизни, дома или политической жизни. Вместе со стабилизацией дифференций между сословиями в более позднем Средневековье усиливается и четкость различий в образе жизни и манерах, так что можно исходить из того, что акцентирование моральных требований по отношению к аристократии, как это проявляется, прежде всего, в итальянской литературе XV века,¹³ подразумевало, прежде всего, то, что аристократ должен вести подобающий аристократу образ жизни.

До тех пор, пока этос понимался в этом смысле, как естественная установка, латентная функция этого понятия состояла в том, чтобы определять границы образцовости и одновременно – границы допустимого подражания. Именно таким образом это понятие регулирует имитационные конфликты в смысле Рене Жирара. Это обеспечивает данному понятию его согласованность с формой дифференциации стратифицированного общества, и эта согласованность служит основанием того, что соответствующие ожидания могут притязать на нормативную значимость. Этими внутренними границам, которые общество предусматривает в себе для образования частных подсистем, оно поддерживает эти “interdits” (Жирар), накладывающие ограничения на конкуренцию в подражании. И как бы настоятельно не рекомендовалось подражание образцам, значимым для собственного сословия, и не предлагалось для этого соответствующего «зеркала», все же крайне неуместно и смехотворно выглядят попытки перейти действующие здесь границы.¹⁴

Если вдобавок акцептируется и теологическое понимание природных движений и деятельности, то получается, что для достижения состояния покоя или для перфекции воздействия уже безразлично то, требуется ли время – и сколько? – для достижения такой конечной стадии. Тогда уже не размышляют ни об историчности процесса, ни о его зависимости от ситуаций и обстоятельств, а значит не играет роли и степень его уникальности. Да и затраты, связанные с потраченным

временем, лишь в раннее Новое время становятся темой обсуждения, и не в последнюю очередь в связи с теми временными замедлениями, что приносил с собой рынок, и расходами, связанными с кредитами. В дискуссиях о запрете ростовщичества и о возможностях обойти этот запрет теологическая сторона снова и снова подчеркивала значимость того обстоятельства, что время было отпущено и предопределено фактом творения и, следовательно, его нельзя ни покупать, ни продавать. Лишь в раннее Новое время само время становится проблемой уже не только как аспект всеобщей неисправности явленного людям мира после грехопадения.

Особое понятие для социального (наряду с уже выражавшим запрос на его разработку понятием *koinonía/communitas*) отсутствует вплоть до самых продвинутых этапов Нового времени, ведь социальное по самой своей форме, своей сущности и своей природе было ориентировано на перфекцию и тем самым выражало мораль. Оно (так же как и бытие, которое есть то, что есть, исходя из него самого) исходя из самого себя упорядочено в его направленности на благо. Оно, следовательно, не просто являет собой особый вид материи, которая еще только должна быть оформлена в соответствии с правилами морали. Лишь в XVI / XVII вв. начинается семантическая эволюция, которая, в конце концов, подорвет это единство социального и морального. С одной стороны, мораль теперь все больше и больше рассматривается в качестве результата использования знаков в коммуникации, т.е. — вместе с *artes* — как произведенная прекрасная видимость, без которой жизнь в обществе была бы невозможной. И с другой стороны, впоследствии цели и мотивы разделяются в вопросе о том, что может демонстрироваться в коммуникации, а что — нет. Лишь утверждение этих стойких различий подорвет единство социального и морального, а вслед за этим — противопоставит человеческое поведение и нуждающиеся в обосновании (а ныне: нуждающиеся в дискурсе) моральные требования.

Да и в староевропейской традиции мораль все-таки уже представляла собой схематизм, бинарно-кодированный на плохое и хорошее посредством различения добродетели и порока, а значит — являлась различием, двусторонней формой. От наблюдения поведения она требует распада на альтернативы акцептации или отклонения и

санкционирует подобное суждение привлечением внимания или его отвлечением. Начиная с этики Абеляра, т.е. с XII в., дополнительно выставляется требование морального самонаблюдения со стороны отдельного сознания. Оно должно спрашивать с себя самого, может ли оно соглашаться с собственным поведением или нет, а институционализация исповеди берет на себя заботу о том, чтобы это происходило на регулярной основе. Ранний итальянский Ренессанс реактивирует затем и гражданско-республиканскую традицию античности и вновь берет себе в услужение риторику в ее цicerоновской версии. В период с XIII и до начала XVI в. в так называемых *ars dictaminis* эта риторика сплавляется с институтом политических советов.¹⁵ Соответствующие этому способы коммуникаций выражались в похвале добродетели и порицании порока.¹⁶ Слова, которыми описывались добродетели и пороки, содержали в себе достаточно амбивалентностей. Зачастую к одному и тому же поведению применялись и позитивные, и негативные описания (к примеру, такие как щедрость и расточительность) так, что коммуникация определялась ситуацией и могла приспосабливаться к различиям во властных уровнях и интересах.

Отчетливей, чем когда-либо прежде, эта этика *civitas* принимает форму аристократической этики. Поэтому для выделения аристократии и придания ей формы в более позднюю эпоху (наиболее явно — начиная с XVI в.) различают между *honestas* и *utilitas*. Через придворную культуру бургундского короля, а также через формы перехода от республик к монархическим государствам в Италии, эта этика развивается в направлении к этике исключительно придворного характера и на свою все возрастающую общественную изоляцию реагирует заботой о все большей утонченности и стилистическими перегибами. Кастильоне является здесь формоопределяющим автором.¹⁷

То утверждение, что аристократия выделяется не только благодаря происхождению, но и посредством (как предполагалось: наследственной) добродетели (*virtus*), сохраняет свою непреложность. Но уже появляются требования того, чтобы потомки знатных колен могли выделять себя и посредством своих собственных достижений — не ссылаясь предварительно на своих предков.¹⁸ Этот двойной кри-

терий *происхождение/способность* создает для правителя возможность распознавания особенных способностей (или того, что он под ними понимает) и компенсировать ошибку происхождения процедурами нобилитации. С другой стороны, отсутствующие способности или даже бесчестие не приводит симметричным образом к денобилитации всей семьи. Несостоятельность приписывается, скорее, индивиду, и возможная денобилитация тормозится политическими и правовыми средствами.

Все больше и больше ощущается искусственность теорий, в которых разрабатываются особое положение и моральные качества аристократии, – так, словно старые категории выделения уже недостаточно убедительны. Франческо де Вьери, к примеру, полагает, что все люди, обладающие *ratio*, являются-де благородными от природы, однако одни из них более благородны, чем другие; ведь некоторые в конце концов решаются вести благородный образ жизни или же благодаря своему происхождению к этому предопределены, тогда как другие – нет¹⁹. То, что выделяет аристократию по самой ее сущности (с допущением отклоняющегося поведения), остается спорным. С эпохи утверждения политического доминирования территориального государства и окончания политических распрей между знатью и народом дискуссии в Италии все больше тяготеют к тому, чтобы усматривать выделяющий признак благородства в заслугах радения обществу; однако, с другой стороны, отсутствие подобных заслуг не приводит к лишению знатности, и в еще меньшей степени решались пойти на то, чтобы наделять гражданскими правами лишь аристократию. Понятия “*gentilhuomini*” и “*cittadini*” остаются неконгруэнтными. Тем же целям отличения аристократии во Франции служило и сохранение – пусть и считающееся давно устаревшим – особое внимание к воинским способностям (что кульминировало в институте дуэли), возможно, в силу того, что это представлялось необходимым для обоснования налоговых свобод и для соответствующего иммунитета аристократии в хозяйственной деятельности.²⁰ Во всяком случае, это исключает возможность более точного анализа специфических моральных требований, специально предъявляемых к аристократии, и открывает тем самым доступ к скорее психологически-аналитическому наблюдению поведения (*science de moeurs*).

В некотором, скорее, юридическом контексте своего учения о трех сословиях Шарль Луазо прибегает к юридической казуистике. Он различает вопросы критериев и вопросы подразделения общества. С одной стороны, лишь духовенство и аристократия обладают специфическим *dignité*. Третье сословие (это понятие впервые встречается в XV столетии²¹) не просто не обладало своим собственным особым *dignité*, оно и вообще никаким, и в этом смысле не являлось сословием. Однако в контексте подразделения всего народонаселения оно, тем не менее, все-таки должно было рассматриваться как сословие. «В той степени, в какой категория (l'Ordre) есть род достоинства, третье сословие Франции не есть категория в собственном смысле ... Но в той степени, в какой категория обозначает некоторое условие или вознаграждение, или же некоторый отличный род людей, третье сословие есть одна из трех категорий, или сословий, Франции»²². Третье сословие есть сословие и одновременно не является таковым. Оно вбирает в себя парадоксальность, вытекающую из того, что единство должно вновь репрезентироваться в единстве. И цитируемый юрист помогает ему в этом – с помощью некоторого различения!

В этой требующей семантического прояснения и одновременно структурно разбалансированной ситуации (в особенности в XVI и XVII вв.) именно в концепте «чести» обнаруживается своего рода гаситель напряжения²³. На функцию различения *honor/fortuna* как схемы защиты от экономических и политических зависимостей мы уже указали в «Дифференциации».²⁴ Это естественным образом затрагивает высшие слои, сильнее вовлеченные и в политические, и в экономические связи. Правда, и низшие слои придают значение чести, как это можно распознать по исключаяюще-отграничительному понятию «бесчестных» людей и профессий.²⁵ И все-таки в среде аристократии *честь* получала дополнительную функцию механизма отграничения от низов, что особенно явно проявлялось в институте дуэли. Теологическое отклонение и юридические запреты дуэлей не могли утвердиться, ибо именно здесь локализовалось последнее убежище аристократической воли самоутверждения, поскольку благодаря «праву на сатисфакцию» знать как раз и выделяет, и отличает себя саму, и тем самым еще оказывается способной утвердить своего рода оригинальное право как некое естественное аристократическое

право, элиминировать которое не в состоянии ни княжеская власть, ни даже церковь²⁶. Здесь встраиваются необходимые меры предосторожности, защищающие существующую структуру: никакой сын не имеет права вызывать на дуэль отца. То же самое относится к подданным и властителям, гражданам и сановникам, как бы ни складывались в конкретном случае отношения внутри знати. Но вместе с тем включение жизни и смерти в вопросы чести доказывает, что речь здесь идет о принципиальных вопросах, касающихся всей личности без остатка и ее социального статуса.

Само собой разумеется, честь родовой аристократии остается зависимой от признания (и поэтому восприимчивой к неуважению)²⁷ и никак не соотносится с *dignitas*, связанными с занимаемыми должностями, и особенно – с титулами магистра или доктора, которые можно было приобрести в университете. С одной стороны, это ведет к – зачастую демонстративному – пренебрежению университетской ученостью. С другой стороны, нельзя все-таки не обратить внимание на то, что для приобретения политического влияния соответствующее (прежде всего, юридическое) знание оказывается необходимым – ведь оно помогало избежать манипуляций со стороны знатоков или столь неприятной конкуренции за влияние. Вынужденное решение, видимо, состояло в том, что многие аристократы, хотя и учились в специально для них учрежденных школах или курсах²⁸, однако отказывались от приобретения соответствующего титула.²⁹ Знать, очевидно, отграничивает себя сама от тех требований, которые приводят к успеху в рамках функциональных систем (в данном случае: в университетском образовании и преподавании, либо в государственно-организованной политике), а именно – на основании некоторой семантики чести, которая некогда обеспечивала ей одной занятие ведущих позиций в обществе. Однако она уже не может полагаться на то, что уже один лишь этический образ жизни делал бы ее способным к политическому действию.

Уже в XVI столетии возникают модели поведения, которые в эксплицитной форме противодействуют ограничениям в замещении ведущих позиций исключительно родовой аристократией, хотя и сохраняющие признаки, типичные для высшего слоя. Это относится к модели моральной доблести (*homme de bien*) и – в некотором другом

аспекте – к модели коммуникативных доблестей (*homme galant*)³⁰. С этими моделями отныне должна соизмерять себя и аристократия, если только она желает сохранить свое присутствие при дворе и в салонах. Даже юристы пытаются, пусть и тщетно, получить признание в качестве аристократов на основании своего докторского звания; однако же, поскольку речь здесь идет не о способностях к интеракциям, а о предметном знании, знати все-таки легко удастся сохранить дистанцию.

При всех трудностях морального обоснования позиции аристократии в ее притязаниях на моральное превосходство вплоть до XVII в. не возникает никаких сомнений в том, что мораль отдает должное и вызывает к подлинной природе человека, удерживает его на правильном пути и защищает от коррупции. Именно в этом «сущностном» смысле человек и полагается частью общества. И затем как признак распада старого мира воспринимается начавшийся в XVII столетии процесс, в ходе которого мораль – как учение о фактически наличествующих нравах (*science de moeurs*) – начинают отличать от переживаний индивида и, кроме того, задаваться вопросом о психически реализуемых возможностях самонаблюдения и о возможностях искренней коммуникации. Нормативность морали, некогда понимавшаяся как данная от природы, все больше и больше определяется как – фактически распространившийся – способ поведения, нормативность замещается нормальностью, и «организация досуга», как теперь говорят, рассматривается отныне как зависимая от времени, как мода. Соответственно, индивид уже не мыслится как самой своей природой предопределенный к (моральному) совершенству, а понимается как некое самоуправляющееся существо, считающее себя хорошо осведомленным в том случае, когда ведет себя адаптивно-рационально (Грасиан). С точки зрения же индивида, следует различать между самореференцией и инореференцией. В соответствии с этим интериоризируется религия. Но – задаются вопросом янсенисты, в особенности Пьер Николь, – могут ли вообще различаться такие вещи как цивилизованные (адаптивно-рациональные) *amour propre* и *charité* у индивида по отношению к себе самому и по отношению к другому? Или: поместил ли Бог свои критерии в область непознаваемого? Возникающая благодаря этим вопросам комплексность впо-

ледствии – через различение человеческих добродетелей и добродетелей подлинных³¹ – приводится к форме, в которой и было запечатлено завершение гуманистической традиции морали. Приходящее ей на смену либеральное естественное право конца XVII – начала XVIII столетий в его двойном превозношении разума и индивидуальности хотя и настаивает на постулате моральной интеграции общества, но одновременно выводит моральную легитимацию (а именно возможность ссылаться на природу человека) из-под власти старого порядка, опирающегося на домашнее господство и стратификацию.

Гипотеза о том, что поведение человека способно координироваться посредством морали и таким образом воплощаться в виде социального тела, очевидно, со своей стороны, основывается на общественно-структурной гарантированности позиций, исходя из которых можно транслировать далее в коммуникации единственно-верные описания. Бинарный схематизм морали, который в качестве формы предусматривает две возможности хорошего и дурного (злого) поведения, поначалу кажется противоречащим этому. Однако он служит лишь тому, чтобы иметь возможность обозначать поведение как свободно выбираемое. (Официальное представление определяется представлением о природе человека и поэтому выражено противоположным образом: лишь свободно избранное поведение может-де оцениваться в моральном суждении). Благодаря такого рода уступке свободе оказывается возможным зафиксировать аутопойезис психических систем и непрозрачность мотивации их поведения. Но мораль – как раз потому, что она выполняет эту функцию генерации свободы – принимается за нечто благое. Соответственно, город и его политика в целом признаются как благое дело. Соответственно, и христианский Бог есть благой Бог. Соответственно формируется и мифология эманации, в которой излагается, как из благого начала происходит дифференция хорошего и плохого. Речь идет о падении ангела (ангелов) и о соблазнении Евы и Адама. Лишь в теологической реконструкции этой истории затем обнаруживается отсылка к свободе как условию, выполнение которого оказывается за рамками ответственности Бога (за рамками возможностей общественного порядка) – об этом говорится в трактате *De casu diaboli* Ансельма Кентерберийского.³²

Эта этико-политическая версия морали, а также ее теологическая рефлексия первоначально формулирует лишь требования к верхним сословным слоям. У крестьян, крепостных и рабов были другие заботы, и лишь представление о заботе о душе постепенно – через исповедь как инструмент социального контроля – распространяется на все население³³. Сельскому населению, т.е. преобладающей части всего народа, вплоть до Нового времени приходилось считаться с континуализацией морали, которая по своему типу принадлежала к сегментарным обществам, – т.е. считаться с моралью взаимности, уплотненной в тесных границах, моралью соседства и освобождением от нее в поведении, направленном вовне. Знание христианского учения могло быть минимальным, и лишь вместе с книгопечатанием и возникающей конкуренцией конфессий запускается своего рода народная религиозная педагогика.³⁴ И все-таки письменная культура и то, чему в учат в школах, определяется через этику, библейские мудрости и указания, причем это выражено настолько сильно, что все вариации общественных самоописаний, которые в переходе к Новому времени стремятся учесть новое структурное развитие, расцениваются как морально-предосудительные. Это объясняет тот взрыв сознания греховности и озабоченности спасением души, который имел место в позднем Средневековье.³⁵ И это также объясняет то, что в качестве противовеса морально-нагруженной понятийности должны были утвердиться особые семантики для отдельных функциональных областей. Таковы, например, теория политических притязаний со стороны территориального государства, теория исключительно индивидуально-обосновываемых, свободных от обязательств субъективных прав, теории любви как страсти, стремления к экономической выгоде и ничем не ограничиваемого научного любопытства. Все это почти с необходимостью воспринимается как прегрешение против религиозно гарантированной морали – ведь различений между самой моралью и ее позитивным значением *благого* не осуществлялось. Поэтому новое мышление, структурно-обусловленная необходимость которого еще не осознана, вынуждено пробивать себе дорогу, несмотря на моральные упреки и противодействие церкви, хотя речь собственно идет лишь о том, чтобы уйти от указанной формы морали, двустороннего кода обозначения чего-либо как *хорошего-или-дурного*.

Заключительный апофеоз морали добродетельности (т.е. *ethos*'а в старом смысле) имеет место в XVIII столетии. Теперь уже совершенно отчетливо мораль задействуется в качестве концепта преодоления различностей (и если здесь что-то и остается от той социологической теории, по которой более сильные дифференциации требуют более высоких и неопределенных генерализаций, то это обнаруживается именно применительно к данному случаю). Сначала речь идет, прежде всего, о том, чтобы освободить мораль от зависимости от религиозного влияния, базируя ее на человеческом восприятии. Вскоре после этого политические дифференции между территориальными государствами Европы потребовали соответствующего преобразования. Когда же одновременно с этим уже и этика пытается заново формировать себя (и решительно академично) как теорию обоснования моральных суждений³⁶, то мораль еще раз прибегает к тому, чтобы сформулировать морально-обязательный принцип солидарности. Это распространяется на территории от Шотландии до Польши, охватывает столичные городки (по ироническому замечанию Жан-Поля), нации и космополитическую установку и получает название «патриотизм».³⁷ При этом в просвещенческом импульсе исчезает античное отношение к предкам (“*pátrios politeía*”, “*pátrios nómos*”). Очевидно, что в попытке зафиксировать различия и слить их в единство всеобщего космополитического патриотизма (как было, по меньшей мере, в Германии) это понятие реагирует на региональные дифференции. Функционально-системные дифференции игнорируются; да и едва ли можно было бы себе представить, чтобы различия экономики, политики, религии и семьи могли бы достичь «патриотической» интеграции. Речь в этой связи идет, следовательно, лишь о старых дифференциях: необразованный, грубый народ и пока лишь локально встречающиеся патриоты должны через просвещение познакомиться с подлинным патриотизмом. Идея общности в XIX столетии приобретает, напротив, уже совершенно иные коннотации. На современные ей условия жизни она реагирует тем, что отличает себя от них.

Свой последний расцвет репрезентация общества в обществе (или даже «мира» в мире), а именно – в облике княжеского двора, отмечает в XVII и XVIII вв. Однако на место природы теперь заступает

артефактический церемониал, который всего лишь символизирует высшую власть и сверхстрогую отличительность. Новое строительство замков – повсеместно от Версаля до Петергофа и Ла-Гранжи – открывает взору почти однообразные кулисы, превзойти которые можно лишь в отношении пышности и в воспроизводстве деталей. Вместо же природно-перфекционистской этики мы встречаем напряженные (но напряжение скрывающие) усилия по созданию прекрасной видимости. Игра общества в обществе! «Большой мир есть дух общества в его высшей степени» – еще можно было прочесть даже в начале XIX в.³⁸ Но это исчезнет как привидение, как только начнет ощущаться необходимость различать между общением (*Geselligkeit*) и обществом.

Примечания к гл. VI:

- ¹ Об истории возникновения этих понятий см.: Peter Spahn. *Oikos und Polis: Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos*. *Historische Zeitschrift* 231 (1980), S. 529–564.
- ² Об истории этого понятия см.: Manfred Riedel. *Gesellschaft, Bürgerliche*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 2. Stuttgart 1975. S. 719–800.
- ³ Специально об этом см.: Giuseppe Orsi et al. (Hrsg.) *Solidarität. Rechtsphilosophische Hefte IV*. Frankfurt 1995.
- ⁴ Cicero, *de officiis* I, XVI: *eius (= societas) autem vinculum est ratio et oratio*”. (Bologna 1987, p. 64).
- ⁵ Ср.: Geoffrey E.R. Lloyd. *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Science in Ancient Greece*. Cambridge Engl. 1983.
- ⁶ Этот первоначальный гуманизм все-таки следует отличать от его новых редакций, в которых на рубеже 1800 г. в идеалистической манере пытались подходить к проблемам современного общества и которые, примерно сто лет позднее, получили обозначение «нового гуманизма». Эта версия обладает столь очевидной новизной, что Фуко мог даже утверждать, что человек-де был изобретен лишь во второй половине XVIII в. Во всяком случае, человек отныне уже не репрезентирует общество. Его представляют либо как идеал, к которому в обществе нужно стремиться, либо как артефакт. «Рожденный без идеи и добродетели, все в человеке – вплоть до самой человечности – есть приобретение» – читаем у Гельвеция. (Claud-Adrien Helvetius. *De l'esprit Disc. III, c. 7, note b. Oeuvres completes*. London 1776, p. 103.)
- ⁷ Ср.: M.-M. Davy. *Essai sur la symbolique romane (XIIe siecle)*. Paris 1955 (особо p. 30).

- ⁸ См.: Marian Kurdzialek. Der Mensch als Abbild des Kosmos. In: Albert Zimmerman (Hrsg.) Der Begriff der Representatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild. Berlin 1971, S. 35 -75.
- ⁹ Philip Sidney. The Defense of Poesy (1595). Цит. по изд.: Lincoln Nebr. 1970, p. 9. (курсив мой – Н.Л.)
- ¹⁰ Политика 1254а 36-37.
- ¹¹ См.: Aegidius Columnae Romanus (Egidio Colonna). De Regimine Principum (1277/79). Aalen 1967. p. 5. Est enim hic ordo non solum rationalis, sed etiam naturalis. Natura enim semper ex imperfecto ad perfectum procedit“.
- ¹² Сравните с получившим большой резонанс изложением этого отношения этики и политики в: Joachim Ritter. Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt 1969.
- ¹³ См., в качестве образца: Giovanni Francesco Poggio Bracciolini. De nobilitate (1440). Цит. по: Poggii Florentini Opera. Basilea 1538, p. 64 -87. „Animus facit nobilem qui ex quacunque conditione supra fortunam licet exurgere“ (p. 80). Но здесь надо принять в расчет и воспоминания о предках, которым следует подражать. (p. 81). Далее ср.: Cristoforo Landino. De vera nobilitate (1490). Firenze 1970. Во многих других трактатах, принимающих форму диалогов, вопрос сравнительного значения этоса или же происхождения оставался открытым.
- ¹⁴ Правда, следует заметить, что денежное хозяйство, а вместе с ним и демонстративная роскошь, затрудняли реализацию этого – основанного на указанном этосе – различия. Показательно в этом отношении, что король, посещая город, предпочитал останавливаться у представителя бюргерства (случай в Кракове). Некоторые же знатные фамилии должны были уединяться в деревне, поскольку в городе они были уже не в состоянии поддерживать приличествующий их сословию образ жизни – как если бы именно бюргерство изобрело аристократический идеал «великолепия», чтобы подтолкнуть знать к скольжению по наклонной плоскости увеличивающихся задолженностей.
- ¹⁵ Об этом см.: Quentin Skinner. The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 1. Cambridge Engl. 1978, p. 28.
- ¹⁶ Ср.: O.B. Hardison. The Enduring Monument: A study of the Idea of Praise in Renaissance Literary Theory and Practice. Chapel Hill N.C. 1962; John W. O'Malley. Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450–1521. Durham N.C. 1979.
- ¹⁷ Подробнее об итальянском развитии см.: Claudio Donati. L'idea della nobiltà in Italia: Secoli XIV–XVIII, Roma-Bari 1988
- ¹⁸ Ben Johnson. To Kenelm, John, George. The Complete Poems. New Haven 1975, p. 240.

- 19 См.: Francesco de Vieri. Il primo libro della nobiltà. Firenze 1574. Здесь в схему выделения знати вовлекается, помимо прочего, различие *vita active / vita contemplative*. И поэтому как бы в некотором измерении имеет значение, что "Alcune persone sono più eccellenti, & più nobili, he commandono, ò almeno sono degne di commandare, & indirizarre gl'altri nell'opera virtuose" – и это как раз потому, что добродетельная жизнь является-де естественной целью *всех* людей.
- 20 Ср.: Ellery Schalk. From Valor to Pedigree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Princeton 1986.
- 21 См.: Otto Gerhard Oexle. Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters. In: Winfred Schulze (Hrsg.). Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität. München 1988, S. 19–51. Здесь, очевидно, проявляется реакция на растущую гетерогенность неблагородных слоев, которые уже не могут адекватно описываться с помощью признака (сельскохозяйственного) труда и производства. О примечательной континуальности сельскохозяйственного производства как признака третьего сословия, сохранявшего свое значение вплоть до Великой французской революции см.: Ottavia Niccoli. I sacerdoti, i guerrieri, i contadini: Storia di un'immagine della società. Torino 1979.
- 22 Charles Loyseau. Traicté des orders et simples dignitez, 2. Ed. Paris 1613, p. 92.
- 23 Об этой гомогенизации аристократической семантики, которая не допускает ее привязки к территориально-государственным условиям и критериям, см. Donati a.a.o (1988), p. 93. О более широкой укорененности этого понятия в литературе того времени см. в качестве примера: Ruth Kelso. The Doctrine of the English Gentlemen in the Sixteenth Century. Urbana Ill. 1929, p. 96. Arlette Jouanna. La notion d'honneur au XVI^eme siècle. Revue d'histoire moderne et contemporaine 15 (1968), p. 597–623.
- 24 Н. Луман. «Дифференциация» (Общество общества, 1), гл. VII.
- 25 См.: Werner Danckert. Unehrlliche Leute: Die verfemten Berufe. Bern 1963.
- 26 См.: Kelso a.a.o., S. 99. В вопросах чести речь не идет ни о божественном порядке, установленном согласно божественной воле, ни о справедливом политическом устройстве человеческого общежития, а о реальности *sui generis*. В остальном высказывания современников сохраняют амбивалентность. И хотя мораль учит тому, что добродетель следует практиковать ради нее самой, а не ради доброй репутации, одновременно обнаруживаются высказывания о том, что «доброе мнение света» дает человеку ориентиры и уверенность, и что без этого человек потерялся бы, словно в открытом море. (Francis Markham. The Booke of Honour. Or, Five Decades of Epistles of Honour. London 1625, p. 10).
- 27 В рамках аргументации, ныне, возможно, показавшейся бы несколь-

- ко диковинной, это обосновывается тем, что в вопросах чести речь-де не идет о внешних благах, от которых можно было бы и отказаться; и именно это делает честь столь уязвимой в случае непочтительности. Ср.: Fabio Albergati. *Del modo di ridurre a pace le inimicitie private*. Bergamo 1587, p. 57.
- ²⁸ Краткий обзор см.: Norbert Conrads. *Tradition und Modernität im adeligen Bildungsprogramm der Frühen Neuzeit*. In: Winfried Schulze a.a.O. (1988). S. 389–403.
- ²⁹ Об этом см.: Rudolf Stichweh. *Der Frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung* (16. bis 18. Jahrhundert). Frankfurt 1991, S. 261.
- ³⁰ Об итальянских вариациях см.: Pompeo Rocchi. *Il Gentilhuomo*. Lucca 1568. Для нее характерен отчетливый протест против распространенного мнения о зависимости принадлежности к сословию от происхождения. См. также: Bernardino Pino da Cagli. *Del Galant'huomo overo dell'huomo prudente, et discreto*. Venetia 1604. Здесь моральные и коммуникативные доблести (аналогично наследующим им моделям для этики и риторики) отличаются друг от друга и для обладания обеими недостаточно одной лишь принадлежности к аристократии.
- ³¹ Jacques Esprit. *La fausseté des verus humaines*. 2nd vol. Paris. 1677. А также в менее систематической форме это представлено у Ларошфуко.
- ³² *Opera Omnia*. Seckau–Roma–Edinburgh, 1938. Печепечатка: Stuttgart–Bad Cannstatt 1968. Bd. I, S. 233–272.
- ³³ Об этом: Hahn, Alois. *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozess*. Köllner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 34 (1982), S. 408–434.
- ³⁴ Распространенный, ретроспективно-направленный тезис о «секуляризации» (в смысле расхристианизации), противоположной «христианскому» Средневековью, нуждается в связи с этим в радикальной коррекции.
- ³⁵ Jean Delumeau. *Le peche et la peur: La Culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles)*. Paris 1983 ; Peter-Michael Spangenberg. *Maria ist immer und überall: Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels*. Frankfurt 1987.
- ³⁶ Более подробно об этом см.: Niklas Luhmann. *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*. In ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik* Bd. 3. Frankfurt 1989, S. 358–447.
- ³⁷ См.: Peter Fuchs. *Vaterland, Patriotismus und Moral – Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit*. *Zeitschrift für Soziologie* 20 (1991), S. 89–103; ders., *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*. Frankfurt 1992, S. 144.

- ³⁸ См. Jean Paul. *Vorschule der Ästhetik*. Werke Bd. 5. München 1963, S. 340. И далее читаем: «Его высшая школа есть двор, который должен развернуть и отточить жизнь общения, каковая есть не развлечение, а цель и продвижение жизни, — причем настолько, насколько этот двор словно способен разрешить высшие противоречия власти и подчинения, уважения к себе и другим, привести их в дружеское равновесие прекрасной видимости общения».

VII. СЕМАНТИКА СТАРОЙ ЕВРОПЫ IV: ТРАДИЦИЯ ШКОЛЫ

Онтологическую метафизику и ее производные для социального порядка не следует понимать как мир идей, который существует сам по себе за счет собственного самоутверждения. Правда, традиция исходила именно из такого самоподтверждения бытия, или же она предполагала, что идеальные формы существуют благодаря тому, что видеть мир таким могут ангелы. Это объяснение сводилось к мистереии творения. Однако социологическая теория, которая исходит из того, что смысл содержится исключительно в операциях, производящих и воспроизводящих смысл, должна иначе подходить к этому вопросу. Не в последнюю очередь она должна задаваться вопросом о том, каким образом это семантическое строение мира передается от поколения к поколению – и, прежде всего, в эпоху, когда письменные тексты уже существуют, но передача знания основывается преимущественно на устной коммуникации, т.е. школьном обучении.

Чтобы достичь этой цели передачи знания, Средневековые создали такую грандиозную структуру предметов и тем, которая господствовала в школах на протяжении нескольких столетий. Существовало деление на тривиум и квадриум. Тривиум включал в себя грамматику, риторику и диалектику, квадриум же – арифметику, геометрию, астрономию и музыку. Тому, кто сегодня занимается составлением учебного плана, бросилась бы в глаза странная незавершенность этого перечня предметов. Однако при ближайшем рассмотрении мы видим впечатляющую цельную концепцию, у которой нет аналогов в современном образовании. В тривиуме речь идет о коммуникации, в квадриуме речь идет о мире. Обучение коммуникации подразделяется на языковые, прагматические и относящиеся к истине (логические) аспекты. Мир преподносится в категориях числа, пространства, движения и времени. Эта схема настолько универсальна, что она не учитывает специальное профессиональное образование, в частности, теологов, юристов или врачей. Она отказывается также от прямого переноса различий, существующих в видимом познаваемом мире, на структуру школьных занятий. Она использует те возможности дис-

танцироваться [от мира], которые возникают с появлением школ. Эта схема задумывалась не как воспитательная, а как дидактическая. В школе проводятся только занятия, воспитание – это задача семьи. Таким образом, речь идет только о передаче знания. Одновременно с этим строгое разделение на *institutio* и *educatio* позволяет разгрузить занятие, избавив его от задач, не укладывающихся в образовательный материал. Лишь в начале XIX в. появится идея гибридного «воспитательного занятия», разработка которой будет поручена новой школьной педагогике.

Дидактика сводится к представлению тем занятий на примерах. Уже сами школьные дисциплины раскладывают коммуникацию и мир на вещи и факты, которые преподаются отдельно, но затем оказываются взаимозависимыми. В рамках этих дисциплин разрабатываются отдельные примеры (образцы) – будь то в форме заучивания понятных правил, соотношений, законов, или в форме анекдотических, исторических примеров. Параллельно с этим на специализированных профессиональных занятиях используются библейские притчи или мнемонические правила на основе пословиц и поговорок, которые, в свою очередь, способствуют – прежде всего, в преподавании правовых дисциплин – систематизации отдельных случаев¹.

Такая диалектическая техника позволяет направлять внимание, обогащать память и незаметно передавать также предпосылки. Потом уже могут подключиться теология и философия, которые обнаруживают и пытаются устранить имеющиеся несоответствия. Но это уже больше частные усилия, которые предпринимаются вне школьных занятий. «Философия» еще не была академической дисциплиной, каковой она является сегодня. Таким образом, не нужно было работать с открытыми предпосылками, а можно было исходить из того, что есть правильное описание мира. И лишь в XVI в. возрождается античный скепсис, что приводит к проблематизации надежности любого познания. «Диалектика» Петруса Рамуса (Пьера де ла Раме) в состоянии распределять, но не может объяснить, откуда она черпает свои бинарные различия. И даже такая доказательная дисциплина, как геометрия, которая в XVII в. считалась методом точной науки, не дает определения некоторым своим понятиям². С этим приходится считаться, но из этого не следует, что упорядочивание знания в при-

нции невозможно³. С тех пор все необходимые для знания допущения имеют незащищенный фланг, поскольку могут быть поставлены под сомнение. Однако эта уязвимость не получает содержательного развития в форме скепсиса и поэтому не проникает в школьное преподавание. И лишь усиливающийся наплыв нового знания и новой печатной литературы поставит под вопрос старые предметы и примеры.

Как результат стремительного общественного развития начиная с XVI в. появляются новые институты, которые показывают, что старая схема уже считается неполной. Так, для особых нужд отдельных групп возникают «академии», например, академии живописи и скульптуры, «дворянский лицей», т.е. учебные заведения в таких областях, за которые прежде отвечали цеха или домашнее воспитание. Это отчасти обусловлено интенсификацией коммуникации внутри групп с одинаковыми интересами, отчасти же объясняется стремлением получить доступ к новым социальным формациям. При этом из поля зрения исчезает старая космология знания – необязательно из самого материала, но скорее как форма организации передачи знания следующим поколениям.

Еще более осязаемое влияние на воспитание и преподавание с конца XVI в. начинает оказывать общая неуверенность в использовании знаков, в их социальной референции и авторитете, который должен определять их значение. Отныне в воспитание все больше проникает саморефлексивный момент, который заключается в том, чтобы научить воспитанника *демонстрировать* «хорошие манеры». Это относится в равной мере и к старым, и к новым представителям высшего слоя. В связи с этим отныне нужно определять, нужно ли приобретать образовательные регалии, и если да, то в каком объеме; можно ли их демонстрировать, не нарушая законов такта, или это будет воспринято как излишний формализм. В целом это усиливает необходимость образования, однако школы, продолжающие преподавать в старой манере, уже явно не отвечают новым требованиям. Приходится в большей мере полагаться на процессы, которые мы сегодня назвали бы социализационными – как если бы хорошее общество могло воспитать само себя. Особенно полезной считается беседа со светскими дамами. Рекомендуются также образовательные

путешествия, чтобы иметь возможность достоверно рассказать о том, что видел своими глазами (как греческий *theorós*). И лишь к концу XVIII в. система воспитания перестраивается на функциональную дифференциацию и, следовательно, соединяет в себе воспитание и преподавание. С этого времени существует специальная школьная педагогика, которая берет на себя эту задачу. И только с этого времени можно требовать от школ, чтобы они – как бы парадоксально это само по себе не выглядело – транслировали в традиции *новейшее* состояние знания.

Примечания к гл. VII:

- ¹ См., например, Detlef Liebs (Hrsg.) *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*. München, 1991; материалы исследования медицинской школы в Салерно см. в: *The School of Salerno: Regimen salutatis Salerni: The English Version of Sir John Harington*. Salerno: Ente Provinciale per il Turismo, 1607.
- ² «ибо очевидно, что первые понятия, если мы хотели бы их определить, должны были бы предполагать предыдущие, объясняющие их, и то же самое верно для первых допущений, которые бы тоже проверяли бы на основе других допущений, им предшествующих...», – пишет Блез Паскаль в работе «О духе геометрии и искусстве убеждать».
- ³ «Но не следует делать из этого вывод, что нужно избегать любого порядка», – подчеркивает Паскаль, имея в виду геометрическое знание (которое, однако, тоже ограничено).

VIII. СЕМАНТИКА СТАРОЙ ЕВРОПЫ V: ОТ ВАРВАРСТВА К САМОКРИТИКЕ

В семантике старой Европы оставила след не только иерархическая стратификация, но и дифференциация на центр и периферию, поскольку закрытость описания мира могла поддерживаться также за счет того, что несовместимое с ним объявлялось «периферийным» и трактовалось как побочное явление.

Стремление стабилизировать собственное единство с помощью таких разграничивающих понятий, как *варвары*, *язычники* или «*сарацины*», имеет долгую традицию в Европе, начиная со времен античности и далее (именование “*saraceni*” в Южной Италии используется и сегодня)¹. В отличие от имен собственных или личных местоимений, такие разграничивающие понятия используются центром и периферией в разных значениях. Именно потому что дифференциация на центр и периферию уже состоялась, центр может исходить из того, что его собственное описание различия является истинным, а точку зрения периферии или даже всего остального мира, оставленного за проводимой границей, можно не учитывать. Центр дублирует в своем описании мира собственное культурное превосходство, и у него есть на это причины. Реализованное неравенство становится частью самоописания и находит в нем свое выражение. Что об этом думают на периферии, может не приниматься во внимание.

Целостность мира, в соответствии с самоопределением себя как центра, нарушается первичным двусторонним различием. «Другое» вытесняется за его пределы. При этом речь идет не просто о создании негативного отображения, а о разломе тотальности на Это и Другое, что касается как объекта «мир», так и объекта «общество». С помощью подобной разделительной семантики удавалось достичь парадоксальной цели, а именно создать тотальность и одновременно с этим выделить себя как нечто особенное в этой тотальности. Таким образом было найдено место для дисгармонии, неизбежной в большом мире. Кроме того, это позволило экстернализовать противоречия, неразрешимые внутренним путем, а также учесть в политической сфере фактические (прежде всего пространственные) барьеры

коммуникации и контроля. То, что подобный проект обязан своим происхождением воображению своего конструктора (т.е. что варвары являются «варварами» только для греков, но не для себя самих), не должно было отражаться на самой конструкции. Поэтому она либо преподносилась как религия, либо придумывалась в соответствии с географическими реалиями². При этом пространственное и временное деление (предания о творении) обычно действовали совместно, обеспечивая друг другу дополнительную убедительность. Если, несмотря ни на что, имеет место рефлексия о различении как о чистом описании – как это было в известном эссе Монтеня о каннибалах³, то в конечном итоге это должно привести к трансформации семантики: она лишается своей географической и демографической основы, проводит лишь одно различие – между цивилизованными и дикими народами, и исходит из того, что различие следует устранить с помощью миссионеров или цивилизационного процесса из центра. В конце концов это принимает форму «патриотически» дифференцированного космополитизма XVIII в., который прибегает к сравнению культур с тем, чтобы сосредоточить мировую историю вокруг Европы.

Для исторической семантики старого мира эти семантические асимметрии, по-видимому, были формой, которая помогала пережить то расширение контекста, которое произошло с переходом к высоко-развитой культуре, с появлением письменности и соответствующим расширением памяти, а также в связи с неравенством как формой общественной дифференциации. В религиозных, моральных и политических самоописаниях того времени это проявляется как самоперегрузка и, следовательно, как идеализирующее противопоставление, как этика добродетели или, наоборот, как осознание греха и необходимость спасения. Поэтому добродетель должна была трактоваться как естественное состояние (*héxis*) человека; грех тоже понимался как *habitus*, а если он понимался как вина, то как вина неизбежная. В центре общества все определялось условиями высокой культуры; но, в противовес этому, те, кто был вытеснен за пределы центра, несли на себе печать презрения или космической неполноценности.

Какая бы форма ни избиралась, она всегда относилась к описываемому себя центру, а не к маргинальным или вытесненным об-

ластям космографии. Напряженность, которую приходилось допускать в ходе общественной коммуникации, можно было в этом случае трансформировать через сложные ритуалы сохранения мира (*Welterhaltung*) или принципиальные различия идеи и реальности, а также благодаря нормативно-образованному понятию природы или учению о двух *civitates* и т.д. Однако, пусть даже в измененной форме, эта напряженность сохранялась в качестве различия. Ее значение как ориентира, по-видимому, заключалось в том, что можно было признавать только одно разделение мира, так что можно было работать с обозримой двусторонней схемой и не заниматься рискованным многоконтекстным описанием мира.

Но и при таком семантическом устройстве общество не должно было принимать себя таким, каким оно было. Однако критика не могла и не должна была быть направлена на критерии; но даже если возникало сомнение в критериях, то проблема переводилась в категорию философского и религиозного признания недостаточности познавательных способностей человека. Поэтому любая возможная критика укладывалась в нравственные схемы. В том числе и как раз именно центр можно было понимать как нравственно несовершенный, и только так можно было привести первичное различие в некоторое соответствие с реальностью. Критика, которая вошла в историю под названием «Просвещение», еще видит в критике средство реализации полноценного человечества. К экстернализации больше не прибегают, а недостатки и отсталость, наоборот, переносятся в общество. Бог теперь – это самокритичный разум, общественность – его медиум, а литература – его будущая судьба. То, что и другие народы должны ему подчиниться, само собой разумеется, поскольку как раз *самокритика*⁴ может быть универсальной. С этим, несомненно, связан также нравственный постулат, призывающий человека выйти из его самообвиняющего (обвиняющего себя!) состояния несовершеннолетия. Нравственная генерализация происходит через самореференцию, но она не идет дальше нравственного требования человека к человеку.

И лишь в послереволюционном XIX веке ситуация, как представляется, кардинальным образом меняется. Марксистская критика общества обходится без нравственного суждения о капиталистах – и

именно вследствие этого взваливает на себя трудности поликонтекстуального описания общества. Данная в нем характеристика других описаний общества как «идеологий» оборачивается против него самого. Это говорит о том, что форма описания «мы и другие», основанная на различении *центр/периферия*, уже не действует. Остающиеся проблемы уже не удастся экстернализовать. Теперь они должны приписываться самому обществу.

И это происходит во второй половине XVIII века с помощью нового понятия – понятия *культуры*. Культура теперь означает не «печение о ...», а особый вид наблюдения с возможностью сравнения. Отныне и варвары, и даже самые древние или удаленные формы общественной жизни обладают или являются культурой⁵. Станным образом культура выигрывает от возможностей сравнения, поскольку схожее обращает на себя внимание только благодаря тому, что во всех других отношениях сравниваемое является и остается различным. С этих позиций то, что все-таки представляется одинаковым, нагружается значением и тем самым подтверждает существование некоего порядка, истоки которого, однако, уже невозможно проследить или объяснить сущностью вещей. Само сравнение вовлекается в культуру, становится культурной практикой. За счет этого каждый аспект культуры оказывается предметом самореференции и инореференции: один стиль гончарного ремесла среди других, одна религия среди других и т.д. И чем более дифференцированным получается сравнение, тем очевиднее становится, что собственная культура не может превосходить другие во всех измерениях. Культура стимулирует критическую саморефлексию, ностальгические ретроспективы или же артикуляции проблем, которые ждут своего будущего решения⁶.

Примечания к гл. VIII:

- ¹ См. Koselleck Reinhart. Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe // Weinrich Harald (Hrsg.) Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik VI. München, 1975. S. 65-104.
- ² О случае ранней Месопотамии (различение *цивилизация / дикость*) см.: Jonker Gerdien. The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia. Leiden, 1995. P. 38.

- ³ Монтень Мишель. О каннибалах // Монтень М. Опыты. Кн. 1. М., 2006.
- ⁴ Кстати, это подтверждает тезис Гуссерля, содержащийся в его венских докладах: все человеческие группы в своей непоколебимой воле к духовному самосохранению переживут европеизацию, «тогда как мы, если мы правильно себя понимаем, никогда не переживем, например, индианизацию». См.: Husserl Edmund. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, цитируется по: Husserl Edmund. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Husserliana Bd. VI. Haag, 1954. S. 314-348 (320).
- ⁵ Подробнее см. Luhmann Niklas. Kultur als historischer Begriff // Luhmann Niklas. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 4. Frankfurt, 1995. S. 31-54.
- ⁶ См. «Письма об эстетическом воспитании» Шиллера, а также его работу о наивной и сентиментальной поэзии.

IX. ТЕОРИИ РЕФЛЕКСИИ В ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ СИСТЕМАХ

В той мере, в какой дифференциация функциональных систем получает все большее значение, меняется и онтический характер объектов, исключительность их бытия и правильность установок по отношению к ним в познании и деятельности. В силу его структурного развития общество вынуждено отказываться от того, чтобы заранее определять стабильные позиции для правильного наблюдения. Начиная с XVI в., на уровне самоописаний возникают такие реакции как чувство неуверенности, сражения за истинную правду, переживание исчезающего порядка, семантические удвоения, к примеру, различение между истинной и ложной добродетелями, фиксирование на мире видимости, к которому человек должен выработать установку¹. Лишь в ходе очень длительной, постоянно реагирующей на саму себя семантической эволюции становятся отчетливыми последствия этого процесса. Конечно же, было бы неправильно описывать это развитие как «утрачивание мира»², ведь само собой разумеется, что все это осуществляется именно в мире: однако представление о мире должно приспособиться к этой эволюции на структурном и семантическом уровне и, в конечном счете, вынуждено отказываться от того, чтобы признавать наблюдаемость мира, а тем самым и всякую зиждущуюся на этом мире надежность.

Уже в античности возникали попытки разложить и заменить данную в традиции семантику благородства на знание, соотнесенное преимущественно с функциональными областями. Особенно впечатляет дифференциация различных дискурсов по линии дифференциации различных медиа коммуникации в классической Греции³. Но и в позднереспубликанском Риме обнаруживаются соответствующие тенденции – частью импортированные из Греции, частью проистекающие из разбора собственной традиции⁴. Однако для утверждения этой тенденции все-таки оказалось недостаточно ее коммуникативно-технических и социально-структурных преимуществ. Тенденции регрессивного развития препятствовали такой перестройке в течение более чем 1000 лет. Лишь в позднем Средневековье и, прежде всего,

как следствие возникновения книгопечатания, вновь начинается движение в том же направлении, причем главным образом – через новое обращение к римской традиции с ее различением религии, права и политики.

В течение долгого и сложного процесса, который приходит к своему завершению лишь в начале XIX в., постепенно исчезает эта весьма опосредованная отнесенность семантики к иерархически упорядоченному миру, а тем самым ставится под вопрос и обязательная сила традиции. Староевропейская семантика в том, что касается формы ее традирования, живет за счет памяти. Она вспоминает вещи и места (*tópoi*). Память представляет себе мир так, как он есть, ведь такой способ воззрения на мир давно уже утвердился. Не имеет никакого значения маркирование первоначала или воспоминание о том, с какого времени об этом известно. Достаточно уже того, «что это было всегда». Постольку и понятие природы относится к вещи. Разум раскрывается как природа внутри природы. Лишь в отношении к акту творения мир может быть представлен как контингентный. В остальном, переживают и коммуницируют в рамках некоторой традиции, которая не подвергается рефлексии как таковая. Кажется немыслимым, как потом будет утверждать Декарт, что все это могло бы основываться на ошибках и заблуждениях. Школы скептиков, правда, указывают, что вопрос об основаниях не допускает завершения. Но с другой стороны, это означает и то, что следует держаться чего-то данного, и по-другому невозможно. И это значимо не только для того, что есть, но также и для того, что должно быть; ибо и то, и другое, если отвлечься от акциденций, дано в качестве природы. Немыслимым представлялось и то, что у человека может быть выбор: следовать или не следовать традиции – проблема, в которой потом запутается Эдмунд Бёрк, рассуждая о Французской революции⁵. Наконец, казалось немыслимым, что вопрос об истинном или неистинном мог соотноситься с целостным описанием мира или общества.

Данная связанность традицией в раннее Новое время постепенно разрушается. Мышление Ренессанса начинает отчетливо различать между прошлым и настоящим в отношении общества. Если прошлое как традиция представляло собой, прежде всего, некую форму, в кото-

рой настоящее получает гарантии некоторой безусловной данности и невозможности изменения, то теперь прошлое в едва заметных переходах (но полностью это завершается в XVIII столетии) становится некоторой датируемой историей, уже не являющейся актуальной, но во всяком случае, еще способной получить хотя бы идеологическую реактуализацию.⁶ Поначалу книгопечатание делает явным гетерогенность данных традиций и материалов и наводит авторов на мысль, что пишут они для тех, кто живет одновременно с ними, с тем чтобы их убеждать и наставлять. Но им приходится столкнуться с опытом того, что другие не позволяют себя убедить. Начиная примерно с XVII в. возникают предметно-специфические рефлексивные теории, в которых, в виде таких формул, как *государственный резон* или *balance of trade**, получают разработку функциональные логики. Это может происходить и в осознанном восприятии традиции. Таковое имеет место в – направленной против перегибов со стороны политики – теории общего права (*Common Law*), упирающей на единство разума и традиции, но именно уже как аргумент и даже почти уже как идеология.⁷ И поскольку ссылаются либо на вынужденные положения дел или на традицию, поскольку подтверждают или считают вредными новаторство, постольку выходят уже за рамки традиции и судят о ней как наблюдатели других наблюдателей. Понятия научной или экономической рациональности, а также понятие самокритичного разума эксплицитно обращены против их связывания традицией – пусть при этом и ускользает от внимания, что таким образом они и сами основывают и обосновывают некоторую традицию.

Несмотря на эти обстоятельства, понятийные диспозиции староевропейской семантики вплоть до Нового времени продолжают скрывать европейское мышление. Длительность этого процесса зависела от глубины укорененности того или иного понятия. Понятие *политического* вплоть до рубежа XVII–XVIII столетий используется в своем старом смысле общественного поведения, а значит, контрастирует с личной сферой собственного домохозяйства⁸. Понятие *societas civilis* переводится на современные языки и как *société civile* или *civil society* продолжает еще и в XVIII столетии определять дискуссии, – однако, как и прежде, применяясь лишь к кругу имущественно независимых лиц. В англо-саксонском и особенно в североамериканском контекс-

те в последней трети XVIII в. это понятие (или, точнее, различие между *civil society* и *government*) все еще господствует в дискуссиях о конституции⁹. Понятие общества в континентальной Европе последней трети XVIII в., поскольку независимость рассматривается как гарантированная собственностью, а собственность понимается монетарно, получает все-таки исключительно экономическое значение¹⁰ с тем следствием, что общество, понимаемое как экономика, может быть противопоставлено государству.

Гораздо дольше удастся продержаться более глубоко лежащим компонентам староевропейской семантики. Понятие *окружающего мира* (соответствующее английскому и французскому – *environment*, *environnement*), которое замещает греческое представление о *periéchon*, будет изобретено только в начале XIX в., и даже еще в конце нашего столетия переориентация теории систем на различие систем и окружающего мира (см. первую главу книги «Дифференциация») не получает полного признания. И конечно же, эта довлеющая сила инерции (*Kontinuitätszwang*), а вместе с ней и постоянное возвращение онтологических мироописаний, объясняется отсутствием достойной замены двухзначной логики. Закат старой европейской семантики, а вместе с тем и характерных для нее ожиданий, направленных на природу, разум и этику, если о таком закате вообще можно говорить, не может быть датирован с определенностью, хотя явления ее коррозии отчетливо просматриваются. Соответственно, можно спорить о том, может ли процесс слома семантики и ее переход от традиционной к современной версии (некоторые детали которого довольно очевидны) быть локализованным в последних десятилетиях XVIII в.¹¹ Это относится к непосредственному описанию социальных отношений, а также к пониманию истории; но это имеет отношение, конечно же, и ко всей той пользе, которую более глубоко локализованные мыслительные структуры получили от однозначности – свободной от конкуренции – позиции наблюдения в обществе. Современное общество должно уметь обходиться и ориентироваться без репрезентации общества в обществе, но оно еще не нашло для этого никаких семантических форм, которые могли бы уравновесить замкнутость и убедительную силу старой европейской семантики.

Чтобы обнаружить разломы континуальности, которые открыва-

ются в процессе перехода к современному обществу, недостаточно придерживаться лишь поверхностных структур в истории слов и понятий, хотя и их материал в значительной степени служит нам базисными данными для осуществления нашего доказательства. Мы должны продвигаться более социологично и с этой целью переходим к выработанному в книге «Дифференциация» тезису о перестройке формы дифференциации. Современное общество определяется через примат функциональной дифференциации. Если это соответствует действительности, места сломов и прорывов в староевропейской традиции, если конечно они не объясняются одной лишь новой техникой книгопечатания, должны возникать там, где оказываются заметными и требуют интерпретации автономия и собственная динамика форсированно отдифференцированных функциональных систем. И это действительно можно показать самыми разными способами.

Важнейшие достижения современной коммуникации схватываются и развиваются там, где происходит отдифференциация функциональных систем. Первые подходы к самоописанию модерна не обнаруживаются как рефлексия охватывающего единства системы общества – здесь, как и прежде, доступ блокируется гуманизмом – и также не представлены усилиями по поискам семантики, наследующей староевропейскому описанию, которое вообще никак не может быть охвачено взглядом как некоторое единство, т.е. никак не может быть отличено, но просто-напросто дано как традиция. То, что бросается в глаза или (как в практическом, так и в теоретическом отношении) вызывает к рассмотрению в коммуникационном контексте, – это проблемы автономии новых функциональных систем, которые взрывают как космос сущностей, так и моральное кодирование Средневековья. Восприятие этих проблем начинается под конец XVII в. вместе с возникновением проблематики суверенитета политической системы и замещением *Fürstenspiegel** на учение о государственном резоне. В XVII столетии оно охватывает практически все системы, и прежде всего системы науки, хозяйства, права, воспитания и изящных искусств.

Ввиду удивительного богатства этой литературы и необязательности порядка в ее новообразованиях приходится довольствоваться лишь некоторыми наметками. При этом нам важно вскрыть много-

векторность и гетерогенность некоторой в целом все-таки единой и почти одновременно проявившейся тенденции, а именно – тенденции развить в отдельных функциональных системах теории рефлексии по поводу их самих. Объяснение этого феномена не может состоять во взаимовлиянии историй идей (что в ограниченном объеме, конечно же, тоже имеет место), а связано с переходом общественной системы к первичной функциональной дифференциации.

Бросается в глаза, что эти усилия по самоописанию принимают форму теории, а значит являются проблемно ориентированными и разрабатываются понятийно, а тем самым нацеливаются на сравнения¹². Но радиус сравнения ограничивается здесь собственной системой. Порядок права не сравнивается здесь с порядком любви, но противопоставляется ему. (Достаточно здесь вспомнить хотя бы о старом, глубоко укорененном недоверии юристов к подношениям). Осуществляется отказ от старых форм образования аналогии. Вместо этого опираются на собственные системные проблемы и различия, например, на проблему того, как познание подходит к своему предмету; или проблему единства комплементарных ролевых дифференций: таких, как господин и подданный (государство), или производитель и потребитель (рынок), или учитель и ученик (воспитывающее обучение), или любящей и любимый (страсть). Именно в этом вопросе о самостоятельном значении различного таится скрытый парадокс, который лишь в небольшом числе случаев (прежде всего в характеристиках страстной любви) может получить разработку, в остальном же используется как скрытый источник образования теорий. При этом используются уже наличествующие, уже сформулированные генерализации (например, юриспруденции; исторические примеры политических *успеха/неудачи*; торговли или любви как судьбы); но теории рефлексии суть нечто большее, чем лишь массивы накопленного опыта. Они включают в себя и перспективы будущего, требуют автономии, разъясняют потенциалы разрешения проблем и индивидуализируют свою систему.

Прежде всего теории рефлексии связаны со своим предметом посредством отношения лояльности и подтверждения. Они не способны радикально – скептически или нигилистически – усомниться в том, что вообще имеет смысл образовывать ответственную за определен-

ную функцию систему. Такого рода лояльность, словно сама собой, уже вытекает из малого радиуса сравнения, ограниченного абстракциями, которые задействуются в рамках самой системы. Но эта лояльность зачастую придает собственный смысл самим рефлексирующим элитам, которые более не занимаются основными операциями системы, – сначала педагогам, которые более не преподают; затем юристам, освобожденным от своих задач для обучения других; теологам, которые более не проповедают, не постятся и не молятся (или, во всяком случае, делают это «приватно»). Некоторая теория рефлексивных теорий дает возможность отфильтровать такого рода подобию – но прежде всего ее определяют различия тех форм, которые таким образом *семантически* отмечают и делают понятным *структурный* результат общественной эволюции.

В политической системе современная рефлексия начинается вместе с переходом от средневекового к современному понятию суверенитета, которое отныне охватывает не только независимость по отношению к Империи и Церкви, но и единство государственного дела в рамках некоторой территории. Представляется, что в рамках практики высшего государственного управления, которое уже не может быть подчинено никакой другой власти, невозможно избежать некоторого момента (внеправового) произвола. Это поначалу явилось концепцией, направленной против аристократии, которая в вопросах права, чести и морали привыкла действовать по своему собственному усмотрению¹³. Французские легисты поэтому определяют правовые нормы как произвол, аргументируя следующим образом: если произволу быть, тогда лишь в одном месте – на вершине государства.

Поначалу осуществляются попытки сосредоточить необходимые для этого тайные знания в рамках понятия государственного резона¹⁴. Знания своей собственной добродетели уже недостаточно для князей, а по-новому сформулированное понятие государства и возникающее учение о бюрократии формируют некоторое более или менее административно-ориентированное знание. «Абсолютное государство» превращается в государство бюрократическое. Это составляет неразрешенной проблему произвола на вершине пирамиды. Данная проблема получает поначалу прежде всего лишь юридичес-

кое обозначение исключительного права – как *ius eminens*. Начиная с последних десятилетий XVI в., говорят и о «*loix fondamentales*» [основополагающих законах] для обоснования княжеских обязательств посредством самореференциального аргумента: князь не имеет права действовать так (к примеру, отчуждать государственное добро), что он тем самым ослаблял бы свои собственные позиции. Но это правило все-таки оказывается юридически непригодным, поскольку оно не предусматривает никаких ограничений нормальной политики. Для других функциональных систем, прежде всего для основанной на собственности экономики, по мере того, как она открывала в себе свою собственную логику, первоначально направленная против аристократии самодетерминация единства политики как произвола должна была становиться нетерпимой.

Гоббс гораздо более радикально заостряет проблему произвола. Поначалу проблема тел, которые можно убивать и которые могут убивать, рассматривается как естественное право. Затем имеет место удвоение и концентрация произвола. Благодаря договору возникает Левиафан, искусственный человек, для которого произвол оказывается законом¹⁵. Это вводит новое различие, одну сторону которого составляет суверен, трансформирующий произвол в права, и на другой стороне которого оказываются подданные, получающие некую вторичную, уже не-естественную индивидуальность, которая и гарантирует им отношение корреспонденции между правами и обязанностями.

Итак, при всей ясности того, что семантика произвола описывает процесс расщепления и отдифференциации, поначалу неясным остается то, как разрешается обостряющаяся благодаря этому проблема. Ведь с эмпирической точки зрения, вообще не существует никакого произвола, но имеет место лишь более или менее успешная политика, способная к большему или меньшему консенсусу. Очевидная реакция обнаруживается в перестройки терминологии – переходе от *civitas* к *respublica*, и в связи с этим от *cives* – к *subditos*.¹⁶ Тем самым обозначается некая специфически политическая, обращенная к государству комплементарность ролей, которая более не требует того, чтобы князьям, как *cives* или как аристократам, напоминалось об их соответствующих обязательствах; при этом на другой стороне разли-

чения, во все более возрастающей степени получает признание то, что бытие в качестве подданного не идентично бытию в качества человека, но указывает на границы, которые более не могут быть выражены сословно, однако находят свое выражение, скорее, в признании человеческих и гражданских прав. В то время как *civis* должно было означать *совершенство* бытия-человеком-в-обществе, подданный получает специфически ролевое определение и именно благодаря его *отличию* от человека.

Но одним этим парадокс суверенитета, состоявший в ограниченности произвола, еще не разрешался. Ответ на это, через обращение к утвердившейся к тому времени семантике человеческих прав, выразился, в конечном счете, в изобретении «конституций», включавших оба их компонента: во-первых, права человека как отграничивающие от внешнего; и, во-вторых, принцип разделения властей как механизм юридического самоконтроля. Конституции – по крайней мере, если следовать «первоначальному замыслу», содержащемуся в “Federalist papers”,¹⁷ – необходимы именно потому, что ни религия, ни мораль не способны упорядочивать интересы и контролировать страсти; т. е. необходимы по тем же основаниям, что мотивировали и Гоббса. На рельсах этой функциональной аргументации смог без всяких проблем осуществиться переход от абсолютной монархии к теории конституции. Политическая теория становится теорией конституционного государства. Начинается работа с новыми различениями, а именно – с различениями прав человека и разделения властей как субстанцией конституционных установлений или (немыслимым для Средневековья) различием изменяемого и неизменяемого позитивного (!) права. И вновь – то, что закладывается как основание единства этих различений, остается не высвеченным рефлексией.

Для системы науки та же самая проблема рефлексии ее идентичности предстает в совершенно других формах. Согласно характерному для старой Европы описанию познания, на познание оказывает воздействие познаваемое, причем таким же образом, каким подобное воздействует на подобное. В этом состоит его гарантия согласованности с реальностью. Во всяком случае, оно не является волевым актом, ведь в противном случае оно всякий раз было бы разным соразмерно типу и направлению воления. Познающий, напротив, должен

подчиняться тому, что воздействует на него в качестве познания; ему лишь следует остерегаться заблуждений, испорченности, собственных страстей. Оба элемента – и познание, и познаваемое – суть природа.

С этой версией процесса познания вынуждено порвать современное научное развитие, стремящееся исследовать и открывать новое. Поначалу, правда, для защиты от притязаний на контроль со стороны теологии настаивают на том, что речь в науке идет о естественном познании естественных феноменов, о двойной природе, которая ни в коем случае не наносит ущерба тайнам и способна порождать определенное (и не только гипотетическое) знание, особенно с помощью математики.¹⁸ Вскоре после этого трансформируется и понимание «теории», которое теперь ориентируется на (в идеальном случае математическую) абстракцию, а не на выявление целого в частных феноменах. Эта новая версия пробивает себе дорогу в направлении на функциональную дифференциацию. Наконец, в той мере, в какой научное развитие делает возможным теоретико-познавательное самонаблюдение, а это начинается с Локка, осознается и собственное участие познающего во всяком процессе приобретения знания. Постепенно стремление к безусловно-надежному знанию, а вместе с ним и различие строгого знания и простого знания-мнения (*epistème/dóxa*) как центральный пункт рефлексии заменяется проблемой единства в различении познания и предмета. Как всегда единство различного может схватываться лишь как парадокс, благодаря чему рефлексия принимает форму разрешения парадоксальности.¹⁹ Но таким образом старое идейное наследие (например, теория отражения) поначалу получает лишь иную формулировку в контексте того или иного фундирующего парадокса. Поскольку от различения познания и предмета уже нельзя отказаться, начинается беспомощное колебание между эмпиристическими и идеалистическими, между предметно-отнесенными и познавательно-отнесенными решениями. Инновации возникают словно побочные эффекты такого колебания – таковы прагматическое обращение к проблеме индукции у Юма и ориентированное на теорию сознания (трансцендентально-философское) решение Канта. В последнем десятилетии XVIII в. новая редакция понятия процесса, наконец, делает возможным «диа-

лектическую» теорию переработки различий. Но таким «большим теориям» наследуют лишь репризы или «научные теории», стимулируемые в сущности лишь методологической рефлексией (*a la* Поппер) или историей теории (*a la* Кун). Поскольку для различения инореференции и самореференции приходится использовать различие познания и предмета, то не удастся одновременно подвергнуть рефлексии и единство этого различия. Невозможно ни отказаться от окончательных формулировок – как *adaequatio* или как репрезентации – в традиционном решении этой проблемы, задействующем понятие «отношения» с целью закрыть для себя проблему единства различия, ни использовать его далее. В качестве наблюдателя наука остается из самого себя исключенным третьим.

Теоретико-познавательная рефлексия с ее вопросом об «условиях возможности» лишь в очень ограниченной степени воспринимает то, что происходит в науках. Ориентации естественных наук на «материю», биологии – на «популяцию» и гуманитарных наук – на «субъект» все-таки позволяют распознать, что речь здесь идет об открытых будущему исследовательских программах, которые пытаются избежать установки на поиск сущности, и даже, если это возможно, инвариантных законов, связывающих прошлое с будущим, или же подвергают это все более глубокому разложению.²⁰ Это соответствует обществу, которое уже не способно определить свою собственную сущность, так что обращается со своей историей как с прошлым и нацелено на им самим определяемое будущее. Теоретико-познавательные следствия этого сначала проявляются в прагматизме, затем – в конструктивизме.

В теории хозяйства начальное основание самостоятельной рефлексивной теории закладывается в XVII столетии (первые подходы к ней, пожалуй, обнаруживаются уже в тех размышлениях, которые в XVI столетии приводят к снятию запрета на взимания процентов) в концентрации внимания на транзакциях как таковых, предполагающих отвлечение от местонахождения, достатка, интенций и мотивов задействованных лиц. Последним потом уже можно передавать право понимать себя самих в качестве «индивидов», ведь это уже не было разрушительным для экономики. Антропология приспосабливается к этому положению, формулируя теорему «собственного

интереса», которая ре-натурализирует субъективные корреляты экономического мышления.

Благодаря этому прежде всего преодолеваются традиционные моральные барьеры, ранее препятствовавшие хозяйствующим лицам. Теперь мотивы участия могли унифицироваться и соотноситься с калькулируемой пользой. Одновременно в транзакции прояснялось и то, что поведение участников состоит из решений, которые могут подвергаться критике с точек зрения рациональности (или сначала просто с таких углов зрения, как эффективное использование сил, отказ от расточительности по отношению к времени²¹). И не в последней степени с чисто экономической точки зрения становилось несущественным то, изображались ли мотивы искренне или лишь симулировались. Решающее значение получали прибыль и убытки.

Поскольку в транзакциях, в которых платят деньгами, лишь один из участников получает то, что он в данное время желает, другой же получает лишь деньги, в поле зрения постепенно попадает системный аспект денежного хозяйства, а не только аспект отсроченного платежа, т.е. кредита. Кроме того, все больше и больше производят на рынок, причем даже и в сельском хозяйстве. Тем самым постепенно разлагается старое различие (принципиально самодостаточного) домашнего хозяйства и торговли. Также и поэтому становится необходимым высвободить мотив получения прибыли из-под традиционных моральных ограничений и сориентировать его на него себя самого²²: да и как иначе, нежели не ориентируясь на прибыль, можно было калькулировать инвестиции в рыночно ориентированное производство.²³ Поэтому приходилось отказываться от моральной ориентации в различии между эгоизмом и альтруизмом при обращении с ограниченным количеством материальных благ.²⁴ В морали, как и в экономике, от индивида ожидают того, что он будет наблюдать себя самого как наблюдателя других наблюдателей и, соответственно, себя дисциплинировать. Во всяком случае, в экономике можно при этом ориентироваться на рыночные цены, по которым другие покупают и продают. Но поначалу это оставляет непроясненным то, как возникают эти цены, если не через рассудок или волю индивидов.

Возникающее благодаря этому свободное пространство для интерпретаций начиная с XVII в. заполняется такими поначалу мета-

форическими образами, как баланс, равновесие, циркуляция²⁵, которые одновременно символизировали строгий внутренний порядок и закрытость от внешнего. Здесь можно распознать одну из важных – *уже-нет/еще-нет* – фигур Нового времени: уже нет строгой линейной каузальности, но еще нет и анализа математических и логических проблем самореференции. Так, вопреки основыванию банков и вопреки оживленно-озабоченной дискуссии о государственной задолженности в Англии, не получает должного развития сообразная теория денег, а учение о разделении труда и переориентация теории стоимости на стоимость, произведенную благодаря труду, вместо того, чтобы отвечать на вопрос о (благотворном) единстве разделяемого, оставляют его «невидимой руке». И не в последнюю очередь само название «политическая экономия» свидетельствует о том, что хотя хозяйство и рассматривается теперь как общеобщественный (и уже не как домохозяйственный) феномен, а староевропейская экономика на этом заканчивается, тем не менее единство используемых в системе различений не подвергается дальнейшей рефлексии. В качестве эрзаца здесь выступает ключевая проблема недостаточности благ, а в качестве основания убедительности – огромный прирост производительности в сельском хозяйстве и в индустриальном производстве.

То, что вопреки всем этим теоретическим и «научным» предуготовлениям, речь идет о рефлексивной теории системы хозяйства, распознается по тому, что эта теория исходит из рационально действующего индивида. В этом состоит фундаментальное подтверждение позитивной самооценки хозяйства. Рациональность есть (1) невинная и (2) действенная причина в выстраивании социального порядка – хозяйства, если не общества вообще. Все остальные процессы развития в том, что касается классических и неоклассических теоретических предложений, обнаруживаются в рамках данного подхода, в которых уже невозможно спорить ни о праве на рациональность, ни о каузальной действенности рациональных диспозиций. Положение дел не меняется и тогда, когда от предоставления о природной конституции (*Ausstattung*) индивидов переходят к исключительно формальному концепту рационального выбора. Дело не меняется и тогда, когда начинают изучать несоизмеримость потребительной и меновой стои-

мости и при этом вынуждены признавать то, что таковая различность объясняется не психологическими, а исключительно математическими теориями. Наличествуют и мощные противоположные течения, вызывающие сомнения в том, что исходя из этих предположений можно объяснить выстраивание социального порядка, и в том, что следует рекомендовать рациональное ведение хозяйства в обществе без каких-то дальнейших ограничений. Здесь можно вспомнить о Марксе, об институционализме эпохи после Первой мировой войны или о Кейнсе. Но даже и в этом случае речь идет лишь о вопросе о том, какие дополнительные объяснения (классовые отношения, психология масс, образование, привычки, вмешательство государства) должны быть введены, чтобы придать каузальным предположениям ориентацию на общественную приемлемость их следствий.

Также и в системах права XVII–XVIII столетий обнаруживаются схожие линии развития²⁶. Прежде всего следует исходить из того, что по сравнению с мировым развитием право в Европе уже в Средневековье приобретает совершенно особенное значение для регулирования социальных отношений – отчасти на гражданско-правовом, отчасти на церковно-правовом базисе, отчасти благодаря записи особенностей местного права, отчасти в форме городского права и, включая все это, – также благодаря уже в значительной степени развившейся процедуре законодательства²⁷. Уже средневековые «клирики» чаще всего не изучали теологию, а сосредотачивались на каноническом праве. Право служило и для консолидации территориального государства, и для ликвидации феодально-помещичьей юрисдикции²⁸, гарантировала религиозную толерантность и не в последнюю степень способствовала перестройке организации собственности с феодально-помещичьих на монетарно-хозяйственные основания. Эта высокая степень переплетения права с другими социальными функциями делает сомнительными – как раз для самих юристов – утверждения об отдифференциации правовой системы. И тем не менее, здесь легко выявляются параллели с другими системами.

Рассматривая практическую сторону дела, можно заметить, что новые требования подрывают старую концепцию единства «*iurisdictio*» князя и вместо этого подводят к проблемам распределения бремени решения, которое накладывается на законодательство

или же на практику судебных решений²⁹. С этой поры дифференция законодательства и практики судебных решений становится центральной темой в дискуссиях на тему теории и методологии права. Этот парадокс кодирования – является ли право таковым согласно праву или же неправомерно – разрешается благодаря распределению компетенций в принятии решений.

Здесь проявляется то, что идея позитивности права определяет и состояние рефлексии. Но вплоть до Нового времени это еще не приводит к безоговорочному отказу от естественного права. Старое учение о различных «источниках права» все еще определяет понимание оснований правового действия. Именно тогда, когда речь заходит о концепции (религиозной, политической и других) автономии права, естественное право оказывается необходимым как легитимирующая основа. Но оно вынуждено приспособляться. Старое естественное право благодаря мыслительной фигуре разума как природы человека трансформируется в право разума и благодаря этому дает себе разрешение на специфически-юридическую аргументацию. Теряет свое значение старое разделение политико-ориентированных и юридических дискуссий о собственности, хотя за некоторыми исключениями (скажем, у Гроция и Пуфендорфа) естественное право оказывает все меньшее влияние на практическую юриспруденцию. В XVIII столетии, однако, естественное право эксплицитно встраивается в курсы юридического обучения, и усилиями Христиана Вольфа кроме такого рода практических курсов обучения пробивает себе дорогу и философская теория права нового вида, целью которой является придание правовому знанию философского или даже математического, во всяком случае, ориентированного на разум фундамента. В этой области рефлексии речь идет о взаимосвязях между правом и моралью (нравственностью и этикой), которым в рамках юридической практики не придавалось никакого значения. В конце XVIII в. новое понятие конституции дает системе права заключительную формулу, а естественное право начиная с этого времени превращается в не особенно и нужное вторичное обоснование того, что конституция устанавливает в качестве закона. Проблемой права, приобретающего автономию, становится его позитивность, т.е. его самообоснование. Отношение изменяемости и неизменности права должно обсуждаться

ся внутри самого этого права. Если за политикой признают компетенцию трансформировать право, то только в форме компетенции, признаваемой за некоторым органом именно правовым образом, с той оговоркой, что эта компетенция должна выдержать экзамен в рамках правовой системы. Также, словно в довесок к свободе законодательства, получает признание и свобода договора, однако параллельно в XIX столетии получает развитие и доктрина о судебном истолковании воли тех, кто заключает договор.

Все это, в конечном счете, означает, что отношение самореференции и инореференции в правовой системе должно упорядочиваться по-новому. Это и происходит в конце XIX в., принимая примечательную форму контроверзы, которая, как сегодня показывает исторически-ретроспективный взгляд, вообще не являлась никакой контроверзой. Самореференция представлена «юриспруденцией понятий». Инореференция же представлена «юриспруденцией интересов». И само собой разумеется, что обе эти интерпретации работали рука об руку, если законодатель давал им на это время. Речь здесь идет о двух сторонах одной формы.

В свою очередь, тот же самый уровень рефлексии выглядит по-другому в системе воспитания. Эта система имела самые тесные контакты с современным ей гуманизмом – не только в специфически-немецкой теории образования (Гумбольдт), но и во французских национальных планированиях системы школьного воспитания до и после революции³⁰. Подлинная инновация исходит из трансформации в понимании объекта воспитания, из измененного понятия ребенка³¹. Ребенок отныне уже не рассматривается как некий незаконченный (несовершенный) взрослый, но понимается как некое чувственное единство в некотором мире самом по себе, которое способно развиваться исходя лишь из собственной динамики. Кроме того, педагоги все больше стремятся к тому, чтобы все человечество разделить на воспитателей и детей и мыслить его как допускающее совершенствование, т.е. как оснащенное «способностью становиться все более совершенным»³². Таким способом рефлексия системы воспитания относится к обществу в его целостности. И лишь через добрых 100 лет этот контекст «образования взрослого» получает расширение с тем следствием, что уже не ребенок, но биография рассматривается

и мыслится как медиум воспитания.

Эти практические и методические усилия ставят новую педагогику перед дилеммой свободы и каузальности: свободы, которую следует предполагать, уважать и собственно производить, и каузальности, без которой воспитатель и самому себе показался бы лишней фигурой. Скоро обратили внимание на то, что философия Канта, и именно потому, что она тематизировала противоположность свободы и каузальности, весьма мало способствовала разрешению самой этой противоположности. Теперь к делу подходят более прагматично и возлагают надежду на институционализацию отношения учителя и ученика, а также на единство этого отношения, которым, как очевидно всякому, является школа³³. В известном смысле школа есть единство двух функций, которые не могут уже интегрироваться в рамках педагогической рефлексии, а именно – функции воспитания и функции социальной селекции, неважно, идет ли речь о долгосрочном воспитании или о профессиях в рамках системы хозяйства. В качестве педагога преподаватель считает себя ответственным лишь за образование и воспитание, а как школьный учитель он своим коммуникативным суждением осуществляет селекцию. Через понятие образования форма воспитания отграничивается от селекции, и именно поэтому другая сторона формы, т.е. участие педагога в социальной селекции остается недорефлексируемой. Поэтому в целостном изображении современного общества этот дефицит рефлексии благоприятствует тому мнению, что селекция, как и прежде, является классовым феноменом и должна подвергаться коррекции – в отношении неравного распределению благ – в хозяйственной и школьной политике³⁴.

В качестве последнего примера мы выбираем искусство³⁵, а точнее, изящные искусства, которые в XVII и XVIII вв. выделились из более широкой области искусств (*artes*) и были предоставлены саморегуляции. Искусству и, прежде всего, искусству поэзии, пришлось защищаться от философии³⁶, но как в отношении к новым математико-экспериментальным наукам, так и в отношении истории, которой надлежало лишь освещать факты некоторого несовершенного мира, такое самоутверждение – особенно в ситуации распадающегося единства религиозной космологии – давалось искусству легче, нежели в античности. Ведь оно еще не полностью обособилось от

программного понятия подражания. И хотя Грасиан³⁷ полагает, что подражание является слишком простым, чтобы считаться искусством, однако большинство его современников рассматривают произведения искусства все еще исключительно через понятие подражания. Допускаются лишь копирование природы, копирование же произведений искусства уже недопустимо, и прежде всего ради своеобразия и оригинальности отдельного произведения искусства начинают отклонять любую работу, выполняющуюся по правилам, а вместе с этим – и руководствующуюся правилами суждения о произведении искусства. Но если не по правилам, то как иначе можно знать о том, что нечто является «прекрасным»?

Прекрасное есть то, что нравится, имели обыкновение говорить на рубеже XVII–XVIII в., а в качестве критерия этого служил вкус, формирующийся благодаря происхождению или же благодаря приобретенной культуре, который направляет непосредственную интуицию именно так, чтоб вслед за этим разум мог бы подтвердить данное суждение. И все-таки этот критерий, о чем как раз и свидетельствует данная отсылка к спонтанному интуитивному суждению, имеет явные связи с общественным расслоением. Хороший вкус есть то, что считают таковым люди с хорошим вкусом. Эта раздражающая циркулярность первоначально ослабляется ссылками на особый случай «сублимного» и возвышенного и соответствующее чувство трепета³⁸, а затем в течение XVIII вв. проблема данной циркулярности решается Бодмером, Баумгартеном и Кантом и переводится с помощью различения всеобщего и особенного в область рефлексивной теории, которая теперь – в некотором новом смысле – получает название «эстетики»³⁹. Задача искусства состоит теперь в том, чтобы дать проявиться всеобщему в особенном. Тем самым эстетика сближается с новыми притязаниями на индивидуальность и одновременно объясняет то, почему произведение искусства не может быть разложено ни в умозаключениях (*Räsonnement*), ни в понятийном анализе. И все же произведение искусства понимается посредством когнитивных операций, а его красота (для Баумгартена) является совершенной формой чувственного познания⁴⁰. Впоследствии это всеобщее понимается самым разным образом: может романтически воплощаться в чем-то невероятном, а может состоять в дистанцировании от общественно-

повседневного или выражаться в символическом, постулирующем снятие различия между содержанием и формой произведения искусства. Так или иначе начиная с XVII в. и искусство получает в свое распоряжение собственную концепцию идентичности, благодаря которой оно может отныне репрезентировать свою общественную автономию, – что бы потом ни понималось под понятием «красоты» произведений искусства.

В менее отчетливой форме проступают рефлексивные теории в областях религии и семьи, раньше других оказавшихся носителями общественных структур. Можно было бы даже предположить, что здесь функциональная дифференциация не форсируется и, соответственно, не рассматривается как некий прогресс, а понимается как доставляющая страдания. Здесь не проявляется непосредственной потребности в инновативных семантиках. И все же в XVIII–XIX столетии теология все больше обращается к герменевтическим «проблемам», – держась при этом за позитивность своих текстов. Так же и семья по мере утрачивания ею политических и производственных функций и все большего охвата всего населения образованием, открывающим детям карьерные возможности, уже не связанные с их происхождением, сталкивается с вопросом своей внутренней сплоченности. Последствия всего этого на рубеже XVIII–XIX вв. пока затрагивают лишь весьма незначительную часть населения, но этой части населения предлагается эрзац-семантика, которая постепенно охватывает все большие части населения и в которой речь, прежде всего, идет о представлении общности жизни, основанной на браке по любви, но, вопреки этому, устойчивой и связанной личными интимными отношениями, в которых индивид может найти понимание и поддержку его конкретного своеобразия.

Здесь лежит на поверхности то, что такого рода гетерогенные функциональные системные семантики не могут безоговорочно сводиться к некоему общему знаменателю, который потом мог бы получить форму теории современного общества. Во всяком случае, базирующиеся на функциональных системах описания доходят до таких формулировок как: «мир современных государств», «капиталистическое общество» или (выражающее негативное отношение к религии) «секуляризированное общество». Многое из того, что произведено и

составляет специфический современный мир идей, было возвращено именно на этих полях. Поэтому мы должны рассмотреть все это несколько подробнее. Мы также должны осознать и то, что итоговый результат не воплотился в теорию общества. Как явления типичные для своего времени и рассмотренные сами по себе, эти рефлексивные теории функциональных систем выказывают много общих им свойств. Они усиливают способности наблюдения контингентностей системы и производят впечатление, будто бы все могло бы быть и другим; и это также имеет место как раз в тех случаях, когда теории, и в особенности теория познания и теория права, пускаются на поиски необходимых оснований. Это связано с тем, что процесс утверждения определенных теоретических концепций в свою очередь подвергается наблюдению, комментариям и критике. Так, ранние социалисты (названные так позднее) выказывают неудовольствие тем, что в Лондоне весь свет мыслит по образцу Адама Смита и Давида Рикардо. Введение некоторого описания в эту систему изменяет данную систему, что в свою очередь требует некоторого нового описания. Также является типичным, что рефлексивные теории отвлекаются от того, чтобы ссылаться на некие «начала» как на свои основания. Так, происхождение ребенка оказывается несущественным для его воспитания и издавность традиционного права не рассматривается как точка зрения, усиливающая его действие. То, с какого момента феномены в системе рассматриваются как релевантные, должно решаться в самой этой системе, согласно исключительно функциональным перспективам.

«Теория» отныне означает: новые притязания на интеллигибельность, а также контролируемую восприимчивость в отношении к тем или иным вариантам, проблематизацию непротиворечивости и открытость для контрверз. Не очень четкая связь этих усилий со строгой наукой, с аспирациями Декарта, Спинозы, Лейбница некоторым образом способствует их развитию. Однако вместе с тем отчетливо видно, что то, что одновременно с этим развивается в качестве науки, уже не может эффективно контролировать усилия по выстраиванию теорий в других функциональных системах. Кроме того, рефлексивные теории функциональных систем можно считать ответственными за возникновение нового уровня притязаний, который уже более не

допускает ориентации на мир форм старой риторики и на рассуждения (*Prudentien*) традиции. Многие ранее обычные различия перестают употребляться. В других же различиях лишь одна из сторон получает континуальность, а противоположное понятие подменяется⁴¹. Так политика получает свое определение уже не через ее противоположность домохозяйству, но вследствие ее противопоставления экономике (обществу), а древнее двойное различение *публичного/тайного* (*öffentlich/geheim*) на одной стороне и *res publica/res privata* – на другой, настолько генерализируется в рамках концепции общественного мнения (*öffentliche Meinung*), что на другой стороне этого различия предусматривается отныне лишь сфера приватного, а древнее учение о государственной тайне (*arcana imperii*), которую стремятся-де разгласить, уже не находит поддержки. Некоторые качественные различия, скажем, различие *мудрости* (*sapientia*) и *умности* (*prudencia*), господствующее в традиции и по аналогии с религией распределяющееся на трансцендентные и имманентные отнесения, меняются на новые концепты, которые допускают лишь формальные противоположные понятия: в нашем случае – меняются на ранее сословно определявшееся понятие *полезности* с его противоположным понятием *бесполезности* (например, монахов) или *вредности*. Или же различие просто переворачивают. Так, «конституции», практиковавшиеся в виде имперских указов с квази-законным действием и отличавшиеся от древних, не допускающих изменений *leges* (и понимающиеся так даже еще в первой половине XVIII в.), отныне получают прямо противоположное значение неизменных или лишь с трудом трансформируемых основных законов, вслед за чем получает значение лишь сама машина законодательства, а концепция легитимации через древность полностью теряет свою силу.

Эти примеры можно умножать бесконечно, но каждый раз нужно обращать внимание на те или иные конкретные формы, т.е. на различия, а не только на смысл, фиксированный в отдельных словах или понятиях. Тогда можно увидеть, что (и как) все наличное богатство идей приводится в движение именно посредством отдифференциации функциональных систем и их рефлексивных теорий. Другой тип смены форм может быть показан, если для анализа этого изменения использовать одну социологическую гипотезу. В этой гипотезе ут-

верждается, что усиление дифференциации требует усиления генерализации именно тех символов, благодаря которым потом может получить свое выражение единство этого дифференцированного⁴². С этой точки зрения, дифференциация функциональных систем – в историческом плане вопреки сословному устройству и одновременно вопреки друг другу – вызывает примечательные генерализации, которые отчасти соотносятся с «собственно человеком», отчасти же выражают ведущие идеи, на которые этот человек должен ориентироваться. Здесь, например, можно вспомнить о переоформлении морали на основе теории морального чувства, а также о концепции симпатии Адама Смита. Или же о движении просвещения разума, которое точно так же обращается к всеобщему признаку всех людей. Можно здесь также указать и на такие ведущие идеи, как идеи свободы, равенства, братства, Французской революции. Или об особой редакции таких понятий, как прогресс или история, проводимой в XVIII столетии. И не в последнюю очередь здесь речь идет о переориентации основополагающих мыслительных усилий «философов» на «философию» и о ее утверждении в качестве академической дисциплины. Эти различные варианты связи дифференциации и генерализации могут быть проиллюстрированы большим количеством примеров. Однако эта связь все-таки не привела к формулированию теории современного общества, но лишь способствовала появлению переходной семантики, которая выставила неоплаченный вексель будущему, ибо еще не могла наблюдать и описывать общественный порядок, находившийся тогда в становлении.

Если следовать нашему анализу функциональной дифференциации и образования соответствующих теорий рефлексий, можно еще больше заострить нашу постановку проблемы. Все функционалистские системы предъявляют универалистские притязания, но они касаются лишь их собственной области. И хотя они не допускают никаких имманентных коммуникативных барьеров, сама эта коммуникация должна быть произведена в данной системе и воспроизведена из продуктов этой системы. Отсюда для общеобщественной семантики вытекает необходимость комбинировать *универсализм* потенциала тематизации и *специфику* системных референций. И в этом, видимо, сказываются потребности, которые вплоть до наших дней

удовлетворяются лишь путем релятивизаций, но не через адекватное самописание целостной системы общества. В любом случае они взрывают традиционную взаимосвязь онтологии, двузначной логики, понятийности природы и техники различения по родам и видам.

Примечания к гл. IX:

- 1 И все это – чтобы смочь стать «личностью», как это изображает Бальтазар Грасиан. Прежде всего, смотрите его позднее сочинение: *Criticón, oder Über die allgemeine Laster des Menschen*. Hamburg, 1957. Грасиан приходит к выводу, «все в этом мире происходит в образах, более того – в воображении»; для коммуникации это имеет следствием перевод такой интуиции в рефлексию: «видеть, слышать, молчать» (а.а.О. S. 108, 49).
- 2 Так, например, утверждает Гюнтер Дукс, не предоставляя понятийного пояснения: *Günter Dux. Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben: Die romantische Liebe nach der Verlust der Welt*. Frankfurt 1994.
- 3 См. «Медиа коммуникации» (Общество общества, 2), гл. IX.
- 4 О замещении “*ragione signorile*” в эпоху Квинта Муция Сцеволы знанием, специально соотнесенным с религией, правом и политикой, см.: Aldo Schiavone. *Nascita della giurisprudenza: cultura aristocratica e pensiero giuridico nelle Roma tardo-republicana*. Bari 1976.
- 5 Смотрите знаменитый труд: Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France* (1791). Everyman’s Library. London 1910.
- 6 О точке зрения XIX века на «консерватизм», описываемый в качестве идеологии, см.: Karl Mannheim. *Konservatismus: ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Frankfurt 1984.
- * активный баланс во внешней торговле – *прим. пер.*
- 7 См.: Gerald J. Postema. *Bentham and the Common Law Tradition*. Oxford 1986, p. 3–80. О XVIII столетии также см.: David Lieberman: *The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteen-Century Britain*. Cambridge Engl. 1989.
- 8 Как пример см.: Nicholas Rémond des Cours. *La véritable politique des Personnes de Qualité*. Paris 1692. У Юлиуса Бернарда фон Ропе (Julius Bernard von Rohr. *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der Privat-Personen*. Berlin 1728) мы – опуская все корпоративные связи – обнаруживаем одну, еще раз генерализированную абстракцию: «политика – мудрость жизни», а именно (как вытекает из контекста), жизни согласно схеме пользы и вреда.
- 9 John G.A. Pocock. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton 1975. Автор метко назы-

- вает это “civic humanism”. О начавшейся по этому поводу дискуссии см.: Istvan Hont / Michael Ignatieff (ed.). *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge Eng. 1983.
- 10 Как формулирует Мирабо: «Я вижу, что общество есть лишь множество покупок и продаж, обменов и отношений прав и обязанностей». L.D.H. (= Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau). *La science ou les droits et les devoir de l'homme*. Paris 1774, p. 76.
 - 11 Так утверждается в разработанной Райнхартом Козеллеком программе «Словаря основных исторических понятий»: Reinhart Koselleck. *Wörterbuch Geschichtlicher Grundbegriffe*. Stuttgart ab 1972.
 - * Fürstenspiegel (= «Государево зеркало») – жанр средневековых поучительных и увещательных сочинений, обращенных к монарху. – *Прим. ред.*
 - 12 Здесь мы не предпосылаем, но также и не исключаем, что теории рефлексии функциональных систем обладают подсоединительной способностью в рамках системы науки. Это – более или менее – так. Но во всяком случае научная оценка берет в оборот иные рекурсии, нежели те, которые требуются для осуществления функции самоописания функциональной системы.
 - 13 Еще в эпоху Ришелье высшая знать характеризуется соответственно: «В них нет никакой верности, если только дело не идет о них самих. Они не выслуживаются, но желают служить на свой лад. Они желают быть арбитрами в своих обязанностях и в своем подчинении». Guez de Balzac. *Oeuvres*. Paris 1665. Vol. 2, p. 170.
 - 14 Об этом см.: Michael Stolleis. *Arcana imperii und Ratio Status: Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhundert*. Göttingen 1980; ders., *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Beiträge zur Geschichte der öffentlichen Rechts*. Frankfurt 1990; Niklas Luhmann. *Staat und Staatsräson im Übergang von traditioneller Herrschaft zu moderner Politik. Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd.3. Frankfurt 1989. S. 65–148.
 - 15 О «парадоксальности» договора, впервые обосновывающего правовые обязательства, дискутировали много. Прежде всего, однако, надо обратить внимание на то, что, согласно Гоббсу, авторитет базируется на авторизации («Левиафан» II, 17), и следовательно, не на природе и не на особых качествах разума.
 - 16 О длительном параллельном существовании обеих терминологий см.: Horst Dreitzel. *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat*. Wiesbaden 1970. S. 336. Его же: *Grundrechtskonzeptionen in der protestantischer Rechts- und Staatslehre im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. In: Günter Birtsch (Hrsg.). *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*. Göttingen 1987. S. 180–214.
 - 17 См.: Alexander Hamilton / James Madison / John Jay. *The Federalist Papers*.

New York. 1961. No.10.

- 18 Об этом см.: Benjamin Nelson. Die Anfänge der modernen Revolution in Wissenschaft und Philosophie: Funktionalismus, Probabilismus, Fideismus und katholisches „Prophetentum“. In: Benjamin Nelson. Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess. Frankfurt 1977. S. 94–139; его же: Copernicus and the Quest for Certitude: “East” and “West”. In: Arthur Beer / K.A. Strand (ed.). Copernicus Yesterday and Today. New York 1985. P. 39–46; его же: The Quest for Certitude and the Books of Sculpture, Nature, and Conscience. In: Owen Gingerich (ed.). The Nature of Scientific Discovery. Washington 1975. P. 355–372.
- 19 См. например: Novalis. Philosophische Studien 1795/96 (Fichtstudien). In: Novalis: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (hrsg. von Hans Joachim Mähl und Richard Samuel) Bd. 2, S. 10, – где показаны следующие шаги:
 - (1) «Что за отношение представляет собою знание? – Оно есть бытие вне бытия, которое все-таки находится в бытии».
 - (2) «Это вне-бытия не должно быть подлинным бытием»
 - (3) «Неподлинное бытие вне бытия есть некий образ»
 - (4) «Сознание есть, следовательно, образ бытия в бытии»
- 20 См. аргумент Гастона Башляра (Gaston Bachelard. La matérialisme rationnel. Paris 1953, p. 4.) о химии как науке о материи, а значит как науке о будущем. Генерализации на базе устаревших реалий повседневности превращаются тогда в *obstacles épistémologiques*.
- 21 Об этом многочисленные свидетельства того времени: Russel Fraser. The War Against Poetry. Princeton N.J. 1970.
- 22 У нас нет удовлетворительных разработок исторического материала о понятии «прибыль». Однако ср.: Alfred F. Chalk. Natural Law and the Rise of Economic Individualism in England. Journal of Political Economy 59 (1951), p. 332–347; Harold B. Ehrlich. British Mercantilist Theories of Profit. The American Journal of Economics and Sociology 14 (1955), p. 377–386; G.L.S. Tucker. Progress and Profit in British Economic Thought 1650–1850. New York 1960. John A.W. Gunn. Politics and the Public Interest in the Seventeen Century. London 1969, p. 205; Joyce O. Appleby. Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England. Princeton N.J. 1978. Здесь нужно всегда обращать внимание на то, что доход от деятельности купца, который мог заключаться лишь в разнице между закупочными и продажными ценами, признавался как нечто само собой разумеющееся. Проблема лежала в *несоциальной* природе этой дифференции, которая не была доступна никакому социальному регулированию – даже через учение о «справедливой цене», предназначенное для того, чтобы препятствовать бесстыдному использованию чьих-либо затруднений, а вовсе не для того, чтобы гарантировать константные цены.

- 23 Макс Вебер, как известно, усматривал здесь решающую проблему для перехода к современному, «капиталистическому» порядку общества, однако видел инновацию именно в легитимации соответствующих мотивов действия (а вовсе не в открывании рынков производства и в калькуляции инвестиций) и поэтому придавал решающее значение стандартам кальвинистско-пуританской религии.
- 24 Здесь, как известно, лежит проблема, которая заставила Адама Смита перейти от теорий моральной философии и юриспруденции к теории хозяйства. Но соответствующие взгляды уже обнаруживаются и раньше. У Д. Дефо, например, говорится: «Является большой ошибкой утверждать, что всякий человек лишь частным образом заинтересован или озабочен тем ремеслом, которым он занимается: в каждой части есть отношение ремесла к нему самому (! – Н. Луман), каждая ветвь ремесла имеет отнесенность к целому, а целое – к каждой части». Daniel Defoe. *A Brief Account on the Present State of the African Trade*. London 1713. P. 53.
- 25 Об этом, прежде всего, см.: Joyce Appleby, a.a.O.
- 26 Более подробно об этом см.: Niklas Luhmann. *Recht der Gesellschaft*. Frankfurt 1993. S. 496.
- 27 Особенно это подчеркивается в работе: Harold J. Berman. *Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition*. Frankfurt 1991.
- 28 Сравните с определением данного правового состояния как чистого «злоупотребления» и узурпации со стороны местной знати: Charles Loyseau. *Discourse de l'abus des justices de village*. Paris 1603.
- 29 В XVIII столетии эти дискуссии локализируются в рамках треугольника «общего права» (common law), «права справедливости» (equity) и «статутного права» (statute law), причем преференции в отношении изменения права отдавались либо судебной практике (Блэкстон, лорд Мэнсфилд, лорд Кеймс), либо законодательству (Бентам). См. об этом Lieberman a.a.O. (1989).
- 30 Это, среди прочего, доказывает и цитата из Гельвеция – см. выше прим. 6 к гл. VI.
- 31 Ср.: Philippe Ariès. *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Paris. 1960.
- 32 Такую, модную со времени Руссо, понятийность развивает Август Герман Нимейер. August Hermann Niemeyer. *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichtes*. Halle 1796, Neudruck Paderborn 1970, S. 73.
- 33 О дальнейшем развитии в специфически немецком контексте «гуманитарно-научной педагогики и ее зависимости от организации» см.: Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr. *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*. 2. Aufl., Frankfurt 1988.
- 34 См. критику этого с социологической точки зрения: Helmut Schelsky. *Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft*. Würzburg 1957.

- ³⁵ Более подробно об этом см.: Niklas Luhmann. *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt 1995, S. 393.
- ³⁶ Ср., например: Philip Sidney. *The Defence of Poesy* (1595). Lincoln 1970.
- ³⁷ Или если интуицию рассматривать в качестве переменной: “Suele faltarle de eminencia a la imitación lo que alcanza de facilidad” – говорится в: Baltasar Grazián. *Agudeza y arte de ingenio* (1649), Discurso LXIII
- ³⁸ О типических усилиях, которые для этого прилагаются, см., например: Jean-Baptiste Dubos. *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Paris 1773 ; Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*. 2nd edition. London 1759. Романтика будет потом воспринимать это возвышенное лишь как одно из благородных слабительных средств – ведь для лечения от интеллектуального запора в ее распоряжении находятся и другие средства (рефлексия, ирония, критика). См.: August Wilhelm Schlegel. *Die Kunstlehre* (Bd. I der Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst). Stuttgart 1963, S. 58.
- ³⁹ Об этом см. классическую монографию: Alfred Bäumler. *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhundert bis zu Kritik der Urteilskraft*. 2. Aufl. Darmstadt 1967.
- ⁴⁰ Alexander Gottlieb Baumgarten. *Aesthetica*. Bd. I. Frankfurt/Oder 1750. Перепечатка: Hildesheim 1970. S. 6 (§ 14). Различение, определяющее эту область, соответственно, разделяет чувственное и рациональное познание (эстетика или логика).
- ⁴¹ О технике антонимической субституции в антилиберальной полемике см.: Stephen Holmes a.a.O. Но и сам либерализм пользовался этой техникой.
- ⁴² Ср.: Talcott Parsons. *Comparative Studies and Evolutionary Change*. In his: *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York 1977, p. 279–320.

Х. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ В МЕДИЙНОЙ СЕМАНТИКЕ

Функциональная дифференциация системы общества во многих – но и не во всех – отношениях следует схеме, задаваемой дифференциацией различных символически генерализированных медиа коммуникаций. Поэтому многочисленные проблемы, которые разрабатываются в рефлексивных теориях отдельных функциональных систем, предвосхищаются уже ранее отдифференцировавшимися медиа. Это относится к особым проблемам, которые дают импульс образованию медиа и одновременно являются функциональными проблемами общества: например, к проблеме дефицита ресурсов, увеличивающегося по мере экономического развития, или к проблеме нового знания и возрастающей зависимости общества от приобретения все более нового знания. Предмет рефлексивных теорий составляют также и проблемы важнейших кодов, т.е. преимущественно неконгруэнтность в отношении к коду морали и синдром избегания парадоксов. Но вместе с тем дифференциация символически генерализированных медиа коммуникаций подводит и к проблемам, которые можно считать особенностями современного общества, но при этом невозможно формулировать как проблему единства и автономии некоторой частной системы. Мы остановимся на двух этих проблемах, поскольку в них заложены важные *структурные* импульсы, определяющие *семантические* особенности, которые в их раздвоенности преобладают в описаниях современного общества и оставляют его неудовлетворенным им самим. Речь идет об уже рассмотренных в XII главе книги «Медиа коммуникаций» проблемах «позвоночного искривления» (“Schiefwuchs”) общества и связанных с этим тенденциях к структурно фундированной самокритике.

Хотя критика общества в обществе охотно берет на вооружение одну единственную определяющую формулу, речь идет о различающихся расхождениях. Первая указывает на *барьеры технизации*. Обычная критика техники использует некоторое отвращение к механическому, при всяком удобном случае противопоставляя машину и человека. Но эта понятийность оказывается слишком грубой, чтобы использовать ее для теории общества. Она удовлетворяет потребнос-

тям симплификации общественных самоописаний, но ее импульсы ничего не открывают. Мы усматриваем проблему техники в изоляции соответствующих операций от интерферирующих смыслоотнесений – в нераздражимости, если так можно сказать.¹ Благодаря этой изоляции техника гарантирует воспроизводимость операций при наличии некоторого запускающего импульса. Если же технически запланированный процесс не может быть воспроизведен (не «функционирует»), следует что-то отремонтировать или заменить. Другими словами, техника есть способ наблюдения, который работает с различием невредимого (heil) и сломавшегося, и то же самое имеет значение относительно мыслительных или коммуникативных операций, которые технизируются настолько сильно, чтобы ошибки (к примеру, логические ошибки) могли быть вскрыты и устранены. Так почему же это следует подвергать критике?²

Эта дискуссия, очевидно, живет необходимостями упрощений, которые она сама производит, чтобы затем против них взбунтоваться. Мы уже видели, что медийные коды допускают лишь ограниченную технизацию и что циркуляция медийных символов именно в высоко технизируемых кодах в силу нелинейного характера их эффектов не может управляться из какого-либо центра. Сегодня известно и то, что ни одна логическая система не может быть закрытой и непротиворечивой; что системы со структурированной (организованной) комплексностью уже при незначительном порядке величины становятся непрозрачными для самих себя и других; что симуляция экологических связей при помощи даже малого числа переменных уже показывает непредсказуемые результаты. Проблема поэтому, видимо, скорее, состоит в тех ожиданиях, которые направлены на технику, а не в самой реальности этой техники. Проблема также состоит (и это, в конечном счете, как раз и мотивирует критику) в различных степенях роста технизируемых и нетехнизируемых операционных областей. Внедрение аппаратов машинных вычислений как одно из самых впечатляющих достижений технизации во всей своей полноте показывают, что те проблемы, которые могут быть разрешены посредством этого вспомогательного средства, преимущественно и принимаются во внимание, в то время как другие проблемы обходятся стороной, маргинализируются как «ill-defined problems» [«неправильно опреде-

ленные проблемы»] и собственно уже не заслуживают того, чтобы обозначаться как «проблемы».

Эту проблему можно проиллюстрировать на примере одной из – влекущих за собой важнейшие следствия – тематик самоопи- сания современного общества: на примере марксистской критики политической экономии. Речь здесь идет, в конечном счете, о проблеме техники (если в ее основу положить наше понятие), а именно о симплификации и изоляции капиталистической «калькуляции», которая пересчитывает материальные расходы и трудовые расходы в деньги, не обращая внимание на то обстоятельство, что и материал, и труд вносят свой вклад в производство в самых разных смыслах и с самыми разными следствиями этого их участия. Эта ситуация, с одной стороны, представляется как нестерпимая несправедливость по отношению к рабочему – если он рассматривается как человек; с другой стороны, невозможно найти каких-то иных возможностей провести чисто экономическую калькуляцию, скажем, проконтро- лировать рентабельность инвестиций или способ функционирова- ния предприятия. Если последовать по пути критики техники, то приходится – как со всей отчетливостью показывает гигантский эксперимент социализма – расплачиваться отказом от возможнос- ти получать информацию об экономичности производства. Другой пример предлагает гуссерлевская критика научного знания³. Науке Нового времени, ориентировавшейся на Галилея и Декарта, дела- ется упрек в том, что она-де в своих «идеализациях» не учитывает смысловые потребности человека. В ощущении кризиса 30-х годов вместе с принимающим мировые масштабы фашизмом, но также и в период реконструкции по окончании Второй мировой войны, эта критика предлагала обобщающие перспективы, которые допускали и политические оценки⁴. Между тем обе стороны этого аргумента уже лишены своих оснований. Науки уже давно не ориентируются на линейности картезианской модели, а представление, что смысл является потребностью человека, едва ли может быть верифициро- вано в ходе уличных опросов, но выглядит, скорее, способом выйти из затруднительного положения, – способом, который придумали интеллектуалы, стремящиеся принести хоть какую-то пользу и по- мочь человеку, страдающему от утраты смысла.

Если этот анализ хотя бы некоторым образом отвечает сложившему положению, то он делает понятным шизофреническую установку современного общества по отношению к технике: принято отклонять технизации в пользу полноценности смысла человеческой жизни и одновременно приходится признавать, что отказ от техники был бы еще более губительным. Достигнутым довольствоваться не принято, что и форсирует техническое развитие, однако вызванные им тенденции подвергаются критике. И то, и другое – по праву.

Также и второй круг проблем становится зримым лишь в том случае, если признавать определенные понятийные диспозиции. Представляя различные коммуникативные медиа мы подчеркивали, что во всех случаях задается некоторая универалистская перспектива, в большинстве случаев основанная на специфицированном базисе, а в остальных, напротив, привязанная к особенному субъекту или особенному объекту. В типических случаях задействуются парсоновские образцы *альтернатив* (pattern variables), а именно – *универсализм/специфичность*. В исключительных случаях, напротив, используется паттерн *универсализм/партикуляризм*. В последних случаях ориентационная релевантность мира основывается не на определенных аспектах, как бы там они ни воплощались, но на определенных субъектах или объектах, а значит на всех признаках этих предпочитаемых предметов. Но в других областях это противоречит обычной универалистской или специфической ориентации.

Все медиа различаются между собой в зависимости от проблемы, с которой они соотносятся, и констелляции приписываний. Различия между специфически универалистским и партикуляристским обоснованиями значимости все же добавляет к этой дифференциации медиа еще и структурные контрасты. Под *любовью* и *искусством* понимаются медиа, образуемые как противоположные некоторым структурам: они словно предлагают защиту и поддержку в противовес доминантным признакам современного общества: в противовес экономическому принуждению к труду и эксплуатации, в противовес государственным установлениям, в противовес технологически ориентированным исследованиям. Ощущающее угрозу *Я* спасается в любви, регенерирует в рамках семьи, обнаруживает возможность своего выражения в искусстве. На это, во всяком случае, возлагались надежды в середине XIX в.⁵

В типических изображениях этого контраста задействованы антропологические средства, скажем, противопоставления некоторого мира рассудка и некоторого мира чувства, мира полезности и мира свободного исполнения индивидуального человеческого бытия. Между тем, довольно скоро – причем как в критике романтической любви в возрождающемся феминизме, так и, прежде всего, в усиливающихся самосомнениях искусства, – выясняется, что и на этой стороне различения мир вовсе не пребывает в состоянии упорядоченности. Любовная страсть превращается в патологию семейной жизни, которая никак не может разложиться в последовательность ожидаемых и фактически предоставляемых доказательств любви; и если искусство изображает жизнь гражданина, то лишь в формах, которые простираются от мягкой иронии и вплоть до саркастической пародии. Такого рода взгляды подрывают антропологическую версию этой проблемы; ведь в лучшем случае этот конфликт она могла лишь перемещать обратно в человека. Также и в данном отношении описание современного общества находит свое завершение в установлении некоторой дифференции (даже противоположности), для которой такое описание уже не способно предложить никакого объяснения.

На этом фоне становится понятным движение религиозного обновления, которое, со своей стороны, принимает довольно гетерогенные формы: больше церковной организации и больше символизма в католицизме; отход от исключительно культурной интерпретации религии у протестантов; больше восприимчивости к дальневосточным течениям, мистике и медитации или к безусловному исламскому монотеизму, – назовем лишь некоторые признаки. В настоящее время этому не находится какого бы то ни было социологического объяснения. Возможно, здесь окажется полезным вспомнить о том, что дифференциация символически генерализированных медиа коммуникаций в своем развитии словно обошла религию стороной, поскольку религию не затронули ни референтные проблемы отдельных медиа, ни спецификация констелляций приписывания. Очевидно, что в настоящее время экспериментируют с формами, без того чтобы как-то просматривались сколько-нибудь инновативные решения. Здесь также это антропологическое (или гуманистическое) понимание религии оказывается, скорее, препятствием. Ведь в отличие от многих

других функциональных систем, религии ныне приходится признавать то, что отдельный человек способен жить и умереть без какой бы то ни было религии. И поэтому необходимость религии можно (если только это вообще возможно) обосновать лишь через анализ общественной коммуникации. В противном случае все заканчивается на констатации того обстоятельства, что одни верят, а другие – нет, и что, по мнению тех, кто верит, верующие лучше неверующих.

Но и религия является формой. Эту форму можно назвать «верой». Другой стороной этой формы оказывается «неверие». Однако неверующие лишь для верующих оказываются неверующими, но никак не для себя самих. Также и это простое соображение показывает, что религия, хотя она и вносит некоторый вклад в самоописание общества, однако, не может утвердить свое описание в качестве описания единственно-правильного. Религию можно наблюдать и описывать на уровне второго порядка, не пользуясь при этом средствами религиозного выражения. Лишь само общество в этом отношении является исключением: его невозможно описывать, не пользуясь общественными средствами выражения, что означает – не вступая в коммуникацию.

Примечания к гл. X:

- ¹ См. Н. Луман. «Эволюция» (Общество общества, 3). М. Логос, 2005.
- ² Применительно к области системы воспитания см.: Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr (Hrsg.). Zwischen Technologie und Selbstreferenz: Fragen an die Pädagogik. Frankfurt 1982.
- ³ См. его главный текст по теме: Edmund Husserl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana Bd. VI, Den Haag 1954. Также ср.: Hans Blumenberg. Lebenswelt und Technisierung unter den Aspekten der Phänomenologie. Torino 1963. Сегодня – и не случайно путем заимствования понятия «жизненного мира» – формируется соответствующая критика, которая использует различие жизненного мира и системы и для которой много сделал Хабермас.
- ⁴ Об этой обусловленности эпохой см.: Niklas Luhmann. Die neuezeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Wien 1996.
- ⁵ См. хотя бы: Jules Michelet. L'amour. Paris 1858; и, конечно же, Бодлера.

XI. ПРИРОДА И СЕМАНТИКА

Под названием «техника» в книге «Эволюция» мы уже реконструировали процесс того, как начиная с позднего Средневековья осуществляется все более широкий переход от вопросов «что?» к вопросам «как?». Это изменение формы постановки вопроса проникает во все семантические определения. Оно оказывается постоянно воспроизводящимся мотивом в процессе эрозии понятия природы, причем не только в тех областях, которые сегодня получили название *естественных наук*. Как только перестают восхищаться миром, видимым лишь через призму религиозных установлений, и начинают задаваться вопросом о том, как возникают формы и явления этого мира и соответственно каким образом они могут быть воспроизведены, – это изменяет и контекст отношения к природе. В раннее Новое время отношение к природе, прежде всего, предоставляло надежную опору, необходимую для выхода за пределы уже известного и за пределы достижений античности. Классические формулировки предлагает Фрэнсис Бэкон. Но только успех естественных наук стимулирует отныне познавательные усилия, которые под обозначением «технологии» ориентированы на вопросы «как?», а также и выходящие за пределы этого вопрос Канта об условиях возможности и концептуализированное вслед за этим различие эмпирических и трансцендентальных постановок вопроса. Затем и само мышление подвергается квази-техническому анализу – скажем, как «свободное, последовательное изолирование вне пространства»¹.

Пока религиозные и политические притязания на определение конформного приводят только к спорам и конфликтам², возникает возможность выводить понятие природы из рамок этих контроверз и переформулировать его на новый лад – как семантический субстрат достоверности – с оговоркой, что его коррекция отныне возможна лишь внутри науки. Природу теперь принимают лишь в математических формулировках. Ее понятия следуют логике математических уравнений, которые мыслятся отныне как обратимые и более не предполагают никаких каузальных суждений. Уравнения эти суть различия, которые уже не полагают никаких различий. Переход от

одной стороны к другой уже не должен приносить ничего нового, но может служить лишь правилом ограничения вариации. Также и теория равновесия служит в этом смысле уничтожению информации. И хотя возможно некоторое эмпирическое отклонение от равновесия, это ничего не меняет в самой формуле равновесия, а лишь указывает путь возвращения в это равновесное состояние. Итак, равновесие теперь может рассматриваться в качестве стабильного порядка, в то время как в рамках аристотелевской традиции основное внимание в первую очередь уделялось именно нестабильности, легкой возможности возмущения минимальным изменением равновесия на одной из сторон уравновешенных весов. Также и начинающееся исчисление вероятности служит теперь в качестве порождающего достоверность, которая приобретает независимость от того, что имеет место как отдельный случай. Всякое незнание экстернализируется математически как независимая переменная, как внешнее возмущение (хотя и приходится ждать Гёделя, чтобы увидеть, что непротиворечивость как раз и может быть обоснована лишь в обращении к чему-то внешнему). И параллельно всему этому утверждается представление, что все, что можно изготовить, очевидно, соответствует самой природе, так что изготовление одновременно может считаться и процессом открытия и доказательства. Техника доказывает знания, в то время как сомнение, напротив, может быть опровергнуто фактом технического функционирования.

Не должно ускользнуть от внимания и то, что такого рода формализация семантики природы оказывает обратное воздействие и на аргументацию, обращенную к природе человека. Уже в XVII столетии обнаруживается начало некоторой переориентации – с *природы на рефлексию* – в описании общества, что отчетливее всего находит выражение у Бальтасара Грасиана³. Природа-де разочаровывает. Звездное небо не выказывает-де никакого образца – чего, однако, следовало бы ожидать в случае, если бы оно возникло благодаря провидению, а не случайно⁴. Чтобы заполнить этот пробел, уже утвердившееся понимание искусства как производства прекрасной видимости расширяется, охватывая все то, что только может быть изготовлено. В рамках той предпосылки, что в мире, каков он сейчас есть, истина не может утвердиться в одиночестве, принцип заблуждения становится

универсальным – и обращается против себя самого. Мудрец должен пытаться избежать заблуждения тем, что формирует по отношению к нему некоторую установку. В этом случае все то, что предстает в виде явления, рекомендуется считать в отражении оборачивающего зеркала – как противоположность всему тому, что показывает себя⁵. Применительно к собственному поведению в этом случае рекомендуют – смотреть, слушать, молчать; или же, если такое поведение невозможно, требуется подвергать рефлексии иллюзорность представленного в явлении и преодолевать его контингентность через употребление риторических средств – таких как многозначность, эlegantность и парадоксализация; или же маскироваться, употребляя те же самые слова, что и другие (в них не веря). Лишь так в этом мире можно быть «индивидуальным лицом» (“Person”). Однако где же найти таких людей? Их-де надо бы искать с фонарем!⁶ Пусть даже это была крайняя форма, которая в переходе к моральному сентиментализму и Просвещению в XVIII столетии вновь претерпела некоторое уплощение. То, что в ней выражалось, а именно утрата доверия к природосообразной определенности общества, остается, однако, всеобщим мотивом в поисках эрзац-решений. Влияние этого на описание общества едва ли можно переоценить. На рубеже XVIII в. меняются основания, служившие предметами в самоописаниях системы общества. Великие синтетические концепты естественного права еще отсылают к природе в смысле некоторого инвариантного основания бытия и в смысле его познавательной основы, которая в качестве самопознающей природы может гарантировать ориентацию⁷. Но их функция одновременно состояла и в том, чтобы разделить историю природы и рациональное конструирование и лишить еще господствующий стратификационный порядок его легитимационной основы в виде природы. Так, к примеру, Пуфендорф применительно к своему анализу естественного равенства людей подчеркивает, что каждому человеку внутренне присуще некоторое собственное человеческое достоинство и что все дифференциации должны восходить к гражданскому праву⁸. Но прежде всего это настойчивое обращение к базирующемуся на *природе* собственному интересу индивида безотносительно к его происхождению обнаруживается в британском либерализме Локка, Юма и Лорда Кеймского – называя лишь некоторых⁹.

По мере того, как утверждается учение о естественных, врожденных и неотчуждаемых правах человека, становится также ясным и то, что оно не подходит для интерпретации существующего права (к примеру, в Соединенных Штатах еще существует рабство), но лишь дает возможность взглянуть в будущее, едва наметившееся в конституционно-политическом отношении¹⁰. Именно поэтому права человека могут провозглашаться как *не допускающие ограничений*. Учение о естественном состоянии и о продолжении его воздействия и после перехода к гражданскому состоянию остается самоописанием¹¹, которое должно не отражать реальность, а лишь сделать возможным критику.

Образующаяся вслед за этим система понятий концентрируется вокруг представления о критической эпохе, которая обнаруживает саму себя в состоянии некоторого (исторического) кризиса и усилия которой поэтому направляются на критическое суждение о себе самой. В процессе такого поворота, начиная с которого достоверность можно искать и обнаруживать лишь в процессе самонаблюдения, постепенно отказываются от референции к природе (что не исключает ее повторного ностальгического вхождения, скажем, в форме восхищения естественностью и аутентичностью диких народов). Она разлагается и замещается культурно-цивилизационным сознанием, ориентированным на его символическую, языковую, знаковую и тем самым, прежде всего, историческую конституцию культуры и цивилизации. Уже Вико, пусть и все еще на основе риторической традиции, указывает на этот путь. Руссо в своем премированном сочинении "Discours sur les sciences et les arts" (1749) разрывает традиционное единство морали и манер и расцепляет тем самым представления о цивилизованном развитии и моральном совершенстве¹². Если мораль уже более не может обязательно репрезентироваться аристократией или же «политическим» городским образом жизни, то не может она уже пониматься и как природа человека и тем более – ожидать-ся в качестве результата истории. Совершенство человека (пусть он и остается коррумпируемым) уже не основывается на его природе. Теперь человек может совершенствовать себя бесконечно, а реализация заключенных здесь возможностей требует, как это показано в *Эмиле*, в высшей степени искусственных предосторожностей, и, сле-

довательно, такую реализацию уже не ожидают в качестве результата некой естественной истории общества. Более широкие перспективы совершенствования допускают и больше скепсиса. «Человечество, таким образом, способно к вечному улучшению; но что с надеждой?» – спрашивает себя Жан Поль¹³. Тем самым начинается и разложение старого единства социальности и моральности, а новое обоснование этики, которая будет судить об обоснованности моральных суждений, требует особенного напряжения. Примерно в то же самое время в Англии контрверзы между политическими группировками вигов и тори делают возможным осознание того, что партия нуждается в «принципах», чтобы утвердить себя в процессе политической конкуренции и отличить себя от других партий; но это означает и то, что принципы сталкиваются с вопросом о том, кто их представляет и против кого они направлены¹⁴. К концу столетия во французском словоупотреблении воззрения такого рода предстали в виде исследовательской программы под названием «идеология». Также и учение о врожденных, т.е. естественных, идеях как о предпосылках восприятия и познания размывается и замещается теориями, соотносящими себя с языком. Что касается языка, то уже Новалис рефлексировал возникшую ситуацию в ее непроглядной мощи¹⁵. Язык играет лишь с самим собой. Его чистая форма – это болтовня. Лишь прислушиваясь к его внутренним возможностям, и никак иначе, можно породить великие идеи. Однако очевидно, что эта самореференциальная закрытость языка, видимо, зависит от того, что участники как раз этого-то и не способны разглядеть и как раз не болтают, а стремятся сказать нечто определенное. Тогда всякое говорение и писание об обществе производило бы лишь некий языковой артефакт, что, однако, возможно лишь в том случае, если это не подразумевается напрямую.

Последствия этой переориентации с природы на знаки и с антропологии на семиотику становятся явными лишь очень постепенно. Они приводят к разрыву с неполучившей наименования предпосылкой старой семиотики и особенно риторики, которые хотя и различали между *verba* и *res*, однако при этом все же неизменно предполагали континуум природы, на который обе эти формы могли накладываться. Лишь Соссюр распознает эту дифференцию знака и означаемого как чисто семиотическую и отрубает всякую внешнюю референцию. Не

в последнюю очередь это означает и то, что в том числе и ценности могут теперь пониматься лишь в качестве компонентов некоторого различия, а не как значимые сами по себе; что тем самым и все различия теряют свою – принимаемую бесспорно – самопонятность и должны отныне постигаться как контингентные условия наблюдений и обозначений. Это означает и то, что самописание общества должно переориентироваться с вопросов «что?» на вопросы «как?». Поэтому проблема самописания требует ответа не на вопрос о том, что есть общество; вопрос состоит в том, как, благодаря кому и с помощью каких различий описывается общество.

Мы довольствуемся здесь весьма схематичным обзором, обосновывающим ту гипотезу, что предпосылки общественного и функционально-системноспецифического самописания начинают меняться, не становясь при этом зримыми на уровне терминологий, которые для этого использовались. Здесь, как и прежде, можно говорить о *societas civilis, civil society, economy* и т.д., что давало возможность уменьшить радикальность этих необходимых модификаций. Понятие общества открывается для первично-экономических содержаний, в то время как политическое приписывается отныне государству. Экономика понимается теперь не как ориентированная на домохозяйство, но как основывающаяся на торговле и находящая, наконец, свое последнее основание в «национальной экономике». То обстоятельство, что одновременно на гораздо более глубоко лежащих смысловых уровнях природа распадается на семантику, знаки и язык, уже не учитывается на уровне терминологий самописания. Все еще допускается вера в возможность правильных высказываний, адекватных описаний, понятий, отвечающих своему предмету. Фридрих Шлегель в своем сочинении «Сигнатура эпохи» (1823 г.)¹⁶ оплакивает распад всех связей и гарантий как результат абсолютизации партийных точек зрения, фразерства об ультрадухе, абстрагирования и бесцеремонности – чтобы потом связать свою надежду с религией, которая-де, со своей стороны, не имеет права превращаться в партию.

Поэтому у нас недостаточно оснований для предположения о том, что переориентация с природы на себя-саму-рефлексирующую семантику была вызвана исключительно переходом к функциональной дифференциации общественной системы. Ведь именно те понятия,

которые как раз и пытались это уловить, в других смысловых контекстах получают иные версии. Более убедительным представляется то, что это изменение явилось следствием книгопечатания, результатом все более расширяющейся интерпретации книг через книги, которые оказываются доступными для всех заинтересованных, — результатом «самопрочитывания культуры»¹⁷. Мы увидели, что книгопечатание требует предпочитать новое, пусть даже всего лишь новые способы прочтения старых текстов. Так напечатанные буквы предоставляют исходный пункт для экспонирующей и диверсифицирующей семантики, которая, в конечном счете, приводит к эрозии всех необходимых референций и согласна довольствоваться самореференцией. Общество оказывается в застенках собственного языка и из этой позиции подвергает рефлексии априорные установления, ценности, аксиомы, которые, однако, оказываются востребованными лишь в функции компенсации контингенции, т.е. лишь для завершения собственной незавершимости, лишь как замаскированные парадоксы.

Примечания к гл. XI:

- ¹ Формулировка Новалиса. См.: Philosophische Studien 1795/96 (Fichte-Studien) in: Novalis Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Darmstadt 1978, Bd. 2, S. 12.
- ² См.: Herschel Baker. The Wars of Truth: Studies of the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century. Cambridge Mass. 1952.
- ³ Прежде всего см. его поздний труд: El Criticón (1651–1657).
- ⁴ A.a.O. S. 17.
- ⁵ A.a.O. S. 51, 67.
- ⁶ A.a.O. S. 101.
- ⁷ См., например: Jean Domat. Les loix civiles dans leur ordre naturel. 2 ed., vol. 1. Paris 1697, p. LVI, LXXIII.
- ⁸ Примечателен терминологический переход от обычных *dignitas* к *digntio*, который отчетливо показывает, что теряют свою силу сословные барьеры, предполагавшие людей с *dignitas* и людей без оных. См.: Samuel Pufendorf. De jure naturae et gentium libri octo 3. II. I. Frankfurt-Leipzig 1744, Bd. I. S. 313 : «In ipso hominis vocabulo iudicator inesse aliqua dignatio».
- ⁹ Ср. с много критикуемым в этом отношении индивидуализмом либеральной традиции: Stephen Holmes. The Anatomy of Antiliberalism. Cambridge Mass. 1993. Kap. 2.

- ¹⁰ Cp.: Ulrich Scheuner. Die Verwirklichung der Bürgerlichen Gleichheit: Zur rechtlichen Bedeutung der Grundrechte in Deutschland zwischen 1780 und 1815. In: Günter Birtsch (Hrsg.): Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte: Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848. Göttingen 1981, S. 376–401.
- ¹¹ См.: Hans Medick. Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Göttingen 1973.
- ¹² Более подробно об этом см. гл. XIII книги «Медиа коммуникации» и ниже – гл. XIV этой книги.
- ¹³ Сам автор на следующих страницах решает в пользу надежды для всего человечества. Hesperus, sechster Schalttag. In: Jean Paul. Werke (Hrsg. Norbert Miller). Bd. I. München 1990, S. 871.
- ¹⁴ Ср. с цитатой из Юма, ниже в сноске 33 к гл. XVII.
- ¹⁵ Здесь стоит привести полноценную цитату: «Это собственно глупый вопрос, касающийся речи и письма; правильный разговор есть чистая языковая игра. Достойно лишь удивления то смехотворное заблуждение, что люди полагают, будто говорят они, обращаясь к вещам. И как раз об этой своеобразности языка, которая и состоит в том, что он заботится лишь о себе самом, не знает никто. Поэтому в нем есть чудесная и плодотворная тайна, что если кто-либо говорит лишь для того, чтобы говорить, он как раз и произносит великолепнейшие, оригинальнейшие истины. Захочет же он говорить о чем-то определенном, то заставит его проказливый язык говорить смехотворнейшие и извращеннейшие вещи... Если только можно было объяснить людям, что с языком дело обстоит так же, как и с математическими формулами. Они составляют собственный мир; они играют лишь с самими собой». Novalis. A.a.O. Bd. 2, S. 438.
- ¹⁶ Friedrich Schlegel. Dichtungen und Aufsätze. München 1984, S. 593–738.
- ¹⁷ Эту формулировку см.: Dean MacCannel / Julie MacCannel. The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture. Bloomington Ind. 1982, p. 27.

ХII. ТЕМПОРАЛИЗАЦИИ

То, что Новое время трансформирует понятийность времени, в которой оно описывает мир и общество в этом мире, часто становилось объектом внимания¹. Применительно к историческому (общественному) времени впервые начали отчетливо различать между настоящим и прошлым в период Ренессанса. Тем самым прошлое было высвобождено для сегментации на исторические эпохи, а настоящее открылось для того, чтобы в нем происходило иное, отклоняющееся и новое. Здесь, правда, появилось слишком много возможностей наблюдать и сообщать. Транслируемые в предании представления о времени деформировались под давлением необходимости учета массово появляющегося нового и возросшей потребности принимать решения; потребовалось разместить во времени больше разнообразного. И все-таки ни точная форма, ни глубинный процесс этой переориентации, ни ее связь с социокультурным развитием еще не прояснены в достаточной степени. Зачастую предполагают, что представление о времени переходит от циклических или линейных изображений к понятию открытого будущего. Соответственно будто бы осуществился сдвиг ориентационных оснований – от опыта к ожиданиям, т.е. от прошлого к будущему. Так, с переходом к Новому времени вещи утрачивают свои имена и свою память, т.е. свойства зримым образом представлять свое происхождение, будь это природа или творение. Они уже не напоминают людям о начале, лежащем в основании их форм. Тем самым теряет свое значение привычка решать проблемы настоящего через критическое исследование прошлого (в Англии для этого существовало особое объединение экспертов – *Elizabethan Society of Antiquaries*), и вместо этого в большей степени принимают во внимание будущую пользу насущных решений. Это не исключает – и даже как раз делает возможным – возрастание комплексности того, что теперь может становиться темой в качестве (необязательной) «истории». На место (религиозно-интерпретируемой) вечности заступает бесконечная последовательность конечного. Так начинаются реформы хронометрии, обратное исчисление, обращенное в прошлое без четкого начала («до рождества Христова»), и, наконец, в

XIX столетии учреждается единое мировое время. Отовсюду поступают свидетельства опыта ускорения и растущего внимания к структурным изменениям. Теперь и *télos*, результат движений, процессов, действий, уже не просто определяется предусмотренным в самой природе совершенством, но в различной степени зависит от того, в какой исторической фазе находится протекающий процесс, и тем, подыгрывает ли «фортуна», или же нет. Все это является результатом тщательного анализа источников, однако, требует еще и общественно-теоретической интерпретации.

Альтернатива линейного и циклического своей пространственной метафорикой закрывает один решающий пункт. Она внушает представление о движении в направлении к другим местам в пространстве. Однако переориентация на примат временного измерения означает все-таки, что общество движется в направлении к некоторому состоянию мира, *которого еще вовсе не существует*. Движение осуществляется в направлении к чему-то бездонному, но предположение о том, что речь все-таки должна идти о мотивационно-значимом прогрессе, поначалу закрывает это состояние неизвестного будущего.

Если же исходить из теории самореференциальных аутопойетических систем, в первую очередь возникает вопрос о том, как подобные системы различают время во времени. То, что они оперируют во времени, ведь еще не означает, что они способны наблюдать время, и ничего не говорит о том, какими различениями они наблюдают время. В европейском обществе позднего Средневековья – отчасти в ходе рецепции аристотелевского понятия времени (время как мера движения в отношении к некоторому *прежде* и некоторому *после*), отчасти по причине введения механических часов – утвердилось понятие времени, которое определило собой последующие столетия². Различение времени во времени понималось как исчисление времени, которое можно было бы равномерно осуществлять (повторять), начиная с любой временной точки: по Аристотелю – как число, мера, хронология. Это предполагало нечто измеряемое – в форме движения, потока, процесса. Это отлично соответствовало способностям человеческого восприятия, поскольку ведь человек мог воспринимать вещи как одни и те же, пусть даже они и переходили от состояния покоя в состояние движения и обратно. И такое время – как *tempus*

– можно было отличать от вечности Бога, в которой все моменты времени всегда остаются современными. Оставшиеся проблемы, такие как логический и онтологический статус мгновения, оставались нерешенными и не могли произвести никакого конкурирующего описания времени, и даже августиновская рефлексия времени, которая, в конечном счете, сводилась к констатации незнания, не могла решить практические проблемы временной координации человеческих активностей и сохранила лишь значение теологического образа мысли. Двойное различение шкалы мер и движения, с одной стороны, и измеряемых значений – с другой, оставалось господствующей моделью, хотя само время, а вместе с ним и вопрос Августина, словно исчезали в этих различениях, которые превращали его в некое неназываемое третье.

Переход от Средневековья к Новому времени не привел к основополагающим изменениям в этом способе различать время во времени. В раннее Новое время (часто обозначаемое как «Ренессанс» в широком смысле³) тематика времени несомненно получает драматизацию. С одной стороны, время (все еще как *“tempus”*) было великим соперником, который – если требовалось достичь своих целей в отношении времени – привлекал внимание к моментам времени, к экономичному обращению со временем, к избеганию временных потерь, ускорению. С другой стороны, однако, именно благодаря этому повседневное сознание – от политики до предпринимательства – было столь сильно озабочено временем, тем, что время, или же замещающая ее фортуна, превратилось в настоящую властительницу всего происходящего⁴. Время представало как мировая власть, как противник благоразумия (*prudentia*). Но все это разыгрывалось еще на фоне лишь постепенно разлагающегося и противоположного времени понятия вечности, длительности, покоя. Такая драматизация времени как раз и не могла быть отделена от космографических различений – таких, как различения *покой/движение* или *континуальность/изменения*. Даже рефлексии Хайдеггера и даже критике Дерридой ее метафизических пресуппозиций не удалось развить понятийность времени, которая бы основывалась на совершенно других началах.

Свои глубинные основания это могло иметь в сопряжении восприятия и коммуникации или же в координационно-практических

преимущества схематизированного представления о времени. И это делает еще более насущным ответ на вопрос о том, что же тогда изменилось в рамках этой семантики, что привело к переходу общества от относительно статических региональных и иерархических форм дифференциации к дифференциации функциональной. Представляется, что этот разрушительный момент коренился в познавательном опыте *нового* и во все возрастающей ценности этого *нового*. Ведь, с одной стороны, новое можно было легко датировать, а следовательно, помещать во времени, но с другой стороны оно не могло быть объяснено исходя из его собственного происхождения, исходя из некоторого «прежде». Оно, таким образом, оставалось раздражающей провокацией, которая впоследствии стала охватывать целое множество дополнительных понятий – таких, как *гениальность*, *креативность*, *инновация*, *изобретение* (вместо *обретения*) и, наконец, «прогрессистское» понимание общества.

Но каким образом это новое навязчиво вторгается и в описание системы общества?

Еще в начале XVI в. в целом исходили из того, что старое лучше нового и что большей ценностью должны обладать стремления к восстановлению знаний и умений древних. Таков был Ренессанс, таково было протестантское реформаторское движение, таков был и гуманизм Эразма Роттердамского⁵. Радикальные изменения начинаются, видимо, вопреки сохраняющемуся представлению о том, что настоящее является-де эпохой упадка, лишь в период XVI в. Исходным пунктом здесь могло явиться то обстоятельство, что технология печатного пресса сделала возможным распоряжение информацией в невиданных доселе объемах, причем относительно независимо от традиционных путей контроля со стороны Церкви или от широких региональных сетей контактов между представителями знати и торговли. Но информация является информацией лишь в том случае, если она нова. Она не может быть повторена вновь. Параллельно этому стремительное развитие проявляется в искусствах и науках, но и в них распространяется информация, которая, со своей стороны, вновь оказывается предпосылкой для дальнейших инноваций. На фоне всех дискуссий о ранговой предпочтительности старого или нового, которые в тематизации этого вопроса о ранге все еще следу-

ют старым структурам⁶, прорисовывается тезис о том, что новое нравится именно как новое. Но возникает вопрос – почему? Пожалуй, именно потому, что лишь от нового можно ожидать информации, а тем самым – импульса по отношению к коммуникации. Так, можно услышать утверждение, что-де и сам Бог привнес разнообразие в природу с тем, чтобы сделать более приятным пребывание в ссылке после изгнания из рая⁷; и тогда, конечно, уже ничто не препятствует тому, чтобы и люди со всем их умением заботились бы о новизне. Жалобы на беспокойство и нестабильность, еще доминирующие в XVI столетии, уходят в прошлое по мере консолидации территориального государства.

Почитание нового удерживается в определенных границах. Религия, но также и политика, чувствуют в инновациях опасности для себя и их отклоняют⁸. Мудрость, полагает Грасиан, состоит в том, чтобы обнаруживать в уже знакомом нечто новое, вместо того чтобы подпадать очарованию нового и пренебрежительно судить о старом⁹. Также и в рамках теории искусства большое значение все еще сохраняет платоновско-аристотелевский принцип подражания, хотя он и смягчается и дистанцируется от чистого копирования. В такой *imitatio* искусство, впрочем, как и познание, подчиняет себя понятию природы, в котором природа понимается как сама себе подражающая¹⁰. И все-таки информацию можно получить лишь в том случае, как и участвовать в коммуникации можно лишь тогда, когда выходят за пределы чистого повторения того, что уже наличествует как искусство или как природа.

Тот факт, что о новом теперь говорят в связи с тем, что «нравится», или тем, что «ценится», и то обстоятельство, что производство нового приписывают теперь данному природой «гению», отчетливо показывает, что еще отсутствует понятийная ясность и что довольствуются одним лишь приспособлением к некоторому данному порядку вещей. Да и переход от латинского *origo* к *оригинальному* лишь маскирует некоторое недоумение, вызванное мистификацией приписывания. Древнее – и столь значимое для теорий об аристократии – представление о том, что происхождение сохраняет себя и в современности, как бы ни вели себя потомки хороших семей, исчезает вместе с новыми притязаниями на оригинальность. Юриспруденция,

к примеру, замещает апелляции к закону, учреждающему правовой порядок в Англии (скажем, апелляцию к легитимности норманнского завоевания), на апелляцию к самому историческому процессу. Не в последнюю очередь это означает и то, что данный процесс оказывается открытым для реформ¹¹; каковые, однако, должны и со своей стороны получить обоснование. Но откуда же тогда возникает оригинальность, вдохновение, новое? Отвечать, вероятно, нужно так: из немаркированного пространства, из ненаблюдаемого и необозначаемого мира. Новое могло бы стать лишь такой информацией, которая как раз и не может атрибутироваться, легитимироваться, ожидать или обосновываться – а если все это и имеет место (как это было явлено в учениях о вкусе в XVIII в.), то лишь в сомнительной и бесплодной переработке «знатоков» и критиков¹².

Новым, конечно, является и открытие новых частей мира и всевозрастающее воздействие законодательства на право. Новыми являются и усовершенствование сельскохозяйственной техники, и улучшение транспортного сообщения в Европе, реформы в школьном образовании и, начиная с XVIII в., пенитенциарных учреждений, и не в последнюю очередь также Просвещение с его уже не природной, а вменяемой человеку рациональностью. Новой оказывается и мера государственной задолженности как форма открытия новых финансовых инструментов. Новым является и размер производства, ориентированного на рынок, а не на знакомых клиентов. Самое позднее в XVIII столетии можно уже исходить из привыкания к инновации, что обнаруживается в распространении представления о том, что прогресс-де следует ожидать в качестве нормальной тенденции новейшей истории. То, что позитивная оценка нового кульминирует в интересе к информации, не последнюю очередь, проявилось и в двухсотлетней борьбе от (Мильтона до Велькера) против цензуры и за свободу прессы, – борьбы, которая до начала критической дискуссии о «масс-медиа» поддерживалась, главным образом, благодаря позитивной установке в отношении «общественного мнения» и критически просеиваемой информации. Другими словами, обществу доверяется задача критического обращения с информацией о нем самом, а предостережения царя Соломона¹³ оказываются забытыми, с чем и связывается надежда на будущее.

Воздействия этой семантической карьеры нового состоят не в том, *что* они осознаются, и не в том, *как* они осознаются, но, пожалуй, они выявляются в изменениях представлений о настоящем, в котором лишь новое только и может быть новым. Настоящее – это теперь уже не присутствие вечности во времени; как, впрочем, она уже не является и ситуацией, в которой можно было бы влиять на спасение души, принимая решение в пользу или против греха. *Настоящее как раз есть не что иное, как дифференция прошлого и будущего.*

Если в основание наблюдения времени положить эту схему дифференции, то это меняет смысл как прошлого так и будущего. Уже христианская традиция рассматривала прошлое исходя из настоящего и не хотела примиряться с ним в том его виде, как оно однажды имело место. Институционализированное в виде исповеди учение о прощении грехов делало явным то, что речь шла не только о дифференции *воспоминание/забвение*, но и о том, что в прошлом следовало бы еще кое-что изменить. Эта свобода в отношении к прошлому трансформируется по мере того, как ориентационный центр тяжести временной диспозиции постепенно смещается в область будущего. В этом случае возникает вопрос о том, как прошлое может пониматься так, чтобы оно допускало бы в современности некоторое игровое пространство решений; о том, чтобы мир в свете его прошлого не просто полагался бы таковым, каков он есть, но и предлагал альтернативы, по поводу которых можно было бы принимать решения.

Таким образом в ходе едва ощутимых перенастроек возникает нечто, что мы называем традицией¹⁴. Прошлое уже не осовременивается как понятное само по себе. Оно рассматривается сепаратно, символизируется, предлагается в качестве чего-то рекомендуемого, и вместе со всем этим коммуникация получает право его принимать или отклонять. То, что прежде являлось самопонятным, демонстрируется теперь как нечто особенное. Ткани, сотканые вручную, и свитера ручной вязки хвалят как особенно качественные и продают в особых магазинах.

Прошлое, кроме того, превращается в историю. Оно отличается от настоящего самым радикальным образом, поскольку при его рассмотрении учитывают и – в те времена неизвестное (а ныне уже известное) – будущее. Здесь разрушается всякое представление о некотором

линейном континууме. Время теперь уже не является содержанием некоторого континуума событий, которые лишь один Бог может полагать одновременными. Поэтому будущее уже не может постигаться как часть времени, которая бы к нам приближалось и актуализации которой следовало бы ожидать (смотря на часы или календарь). Напротив, будущее есть произведенная во времени и текущая вместе с ним перемещаемая конструкция новых, еще неизвестных значений, и в этом смысле оно не просто является *иным*, отличным от прошлого, но именно *новым*. Новость (или информация) есть поэтому именно такой момент, который вообще только и позволяет различать будущее и прошлое и с помощью этого различения – наблюдать время.

Поскольку, однако, новость не способна вступить в настоящее, не потеряв этот свой характер; и тем более поскольку новость не может вспоминаться, но лишь реконструируется как признак некоторого прошлого будущего, время постоянно теряется в себе самом. Как *дифференция* время остается нестабильным и тем самым – вызывает *ускорение*¹⁵. В виде прошлого во время вводится избыточность – ведь в нем уже ничего нельзя изменить; напротив, вариативность вводится во время в виде будущего. Не космос сущностей, или природа, но, пожалуй, именно то, что будучи прошлым, стало настоящим и определяет исходное положение для будущего. Через будущее же, напротив, в то же самое настоящее вводится и нестабильность, причем система может колебаться между более позитивными и более негативными оценками, между надеждами и опасениями. В этом смысле такое настоящее *par excellence* репрезентирует Французская революция и как раз именно тем, что она и саму себя превращает в прошлое и может ре-актуализироваться лишь в виде контрверзы или дальнейшей революции. Практически же это означает, что лишь новое может иметь существенное значение, ведь всегда лишь благодаря новому ненадежность настоящего может быть устранена и вытеснена в то, что снова и снова оказывается новым будущим. И это также парадигмальным образом демонстрируется системой искусства всему обществу.

Если прошлое более не является настоящим, если грехопадение более не является грехом, то и будущее более не может постигаться как спасение¹⁶. Время теряет свой смысл как истории спасения. Оно уже более не может «осовременивать» этот смысл, но в каждый

момент настоящего вынуждено считаться с постоянной трансформацией того, что для настоящего является будущим или прошлым. Литературный роман XVIII–XIX в., как и все происходящие из него формы развлечения, в качестве принципа текстовой организации выбирают принцип неизвестности будущего, – однако с той перспективой, что будет достигнуто если не спасение, то, по крайней мере, разрешение созданного напряжения *в том же самом тексте*¹⁷. И то, что эта нарративная форма сохранила свою роль лишь в секторе развлечения, не является случайным¹⁸. Мы потеряли доверие к тому, что прошлое, аккумулированное как текст, одновременно содержит в себе гарантию для разрешения напряжения¹⁹. Всякое настоящее всегда образует некоторое новое, вновь становящееся незнакомым будущее. Это делает возможным без всякого сопротивления перекладывать все проблемы настоящего в будущее. Будущее гарантирует то, что мир был и остается непонятным.

Итак, настоящее есть единство дифференции прошлого и будущего. И именно благодаря этому он также есть единство дифференции избыточности и вариативности. Но это одновременно является и условием возможности наблюдения нового; ведь новое всегда предполагает избыточности, благодаря которым оно только и может распознаваться как вариация; сама новизна нового избыточна, поскольку из опыта обращения с новостями уже всегда известно то, о чем идет речь, и также, поскольку постоянно распоряжаются всё тем же противоположным понятием «старое», чтобы вновь различать новое. Именно это объясняет ту ауру загадочного, которое окружает новое и новатора (гения, изобретателя, креативного предпринимателя). Речь идет о введении некоторой информации, получаемой из немаркированной области; о создании воспроизводимости невоспроизводимого настоящего; об информации в смысле различия, которое производит различие; о наблюдении времени из перспективы некоторого настоящего, которое само по себе не является временем, но служит лишь слепым пятном, которое должно быть предпослано, чтобы вообще только возникла возможность наблюдать время как дифференцию. Другими словами, речь идет о разложении парадокса единства дифферентного с помощью легко манипулируемого различения *старое/новое*²⁰.

К такому распространению новой информации и к потребности создать ей замену – ведь новая информация тотчас устаревает, как только она становится известной, – добавляется и то обстоятельство, что книгопечатание делает коммуникативно-доступными проекции будущего способами, прежде вовсе невозможными. Сознание, взятое само по себе, ничего не знает о будущем. Вместо этого оно использует «антиципаторные реакции». Измерения времени делают возможным пустые ожидания. Устная коммуникация способна предостерегать или улаживать о чем-то и при этом всегда исходит из самопонятных повторений; но это имеет место всегда лишь в некотором весьма кратком и полностью обозримом временном горизонте. Также и рукописная коммуникация была в большей степени способна к фиксации, нежели к проектированию. Лишь книгопечатание, видимо, сделало возможным переход к коммуникации о воображаемом будущем, допускающем, однако, содержательную схематизацию, хотя это произошло не сразу, а вместе с усилением его воздействий лишь в XVIII столетии, когда возникает необходимость в будущем как компенсации потерянного прошлого. Темпорализация утопий датируется второй половиной XVIII в.²¹, однако, та формулировка, что настоящее обременено будущим, пронизывает все XVIII столетие, так что Французская революция может пониматься как реализация некоторого предсказания²².

Настоящее таким образом превращается в событие, поступок, во всяком случае, в пограничную линию между прошлым и будущим. Оно поэтому может пониматься как точечный источник происхождения всего нового, но только исходя из этой дифференции. Настоящее есть единство именно данной дифференции, и тем самым оно оказывается парадоксальной точкой отнесения, которая ведет к фиаско всякое наблюдение. Ведь настоящее, с одной стороны, является единственным и всегда наличествующим временным базисом операций и поэтому является «вечным»; но этим свойством оно обладает лишь потому, что постоянно проходит и должно аутопойетически возобновляться, что случается с высокой степенью надежности. Этот парадокс соответствует тому опыту, что события (в отличие от структур) суть единственные формы, которые не могут быть изменены, поскольку они происходят чрезвычайно быстро. Речь идет именно о

том парадоксе, который разворачивается через различие прошлого и будущего. Временная семантика в этом случае нас учит тому, что настоящее есть не что иное, как отличие прошлого от будущего. То, что различалось в метафизически-религиозном мышлении древней Европы, – а именно, настоящее как присутствие мира и *átoron*²³ как не имеющее места мгновение, – теперь совпадает. Правда, и целые эпохи еще возможно характеризовать как «настоящие», но это не создает никаких препятствий для разложения их на мельчайшие единицы и, в конечном счете, вплоть до понятия, определяемого как чистый переход от прошлого к будущему.

Но если все это так, что же еще остается на долю настоящего, кроме бегства в неактуальность. Во всяком случае, нововременная семантика времени – и это является ее единственным отличительным признаком – разрешает парадокс времени через описание настоящего как непостоянного, как мимолетного, как ничтожного; и не понимает ее (что равным образом было бы возможным) как длящуюся актуальность и как единственную себя непрерывно обновляющую временную локальность (*Zeitort*) для операций сознания и коммуникации, исходя из которой потом, в соответствии с требованиями непротиворечивости, рекурсивно конструируются прошлое и будущее. Порожденная здесь ненадежность поначалу возводится к фигуре субъекта. При этом является поразительным то обстоятельство, что здесь абстрагируются от фактов рождения и смерти. Рефлексия о субъекте принимает установку на бесконечность. Ее использование знаков становится ироничным, ее отношение к природе становится компенсаторным, ее аутентичность поэтому оказывается проблемой. Во всяком случае, здесь проявляются те формы, в которых романтика встречает эту ситуацию и одновременно освобождает себя от того, чтобы формулировать теорию общества через логически невозможное понятие «интерсубъективности»²⁴.

Если настоящее понимается как дифференция, а следовательно, как рассогласованность прошлого и будущего, то представляется уместным маркировать настоящее как некоторое решение, безразлично к тому – как и кому это решение потом может быть приписано. Это не должно означать, что на данном пути можно вновь достичь утерянной согласованности прошлого и будущего. Оно означает лишь

то, что некоторое селективно-вспоминаемое прошлое интегрируется с некоторым селективно проектируемым будущим. Это решение выглядит потом так, как будто бы прошлое предлагает для выбора некоторые альтернативы и как будто бы будущее является неизвестным лишь потому, что еще твердо не установлено то, какие решения будут приняты теперь, а какие решения будут приняты в следующих современностях. Всякое решение является поэтому началом некоторой новой истории и одновременно предпосылкой того, что становятся возможными прогнозы, – с той оговоркой, что останется неизвестным то, какие решения будут приняты в будущем на основе следствий предыдущего решения.²⁵ Если бы на этом основании захотели бы выработать некоторую теорию времени, то предположительно можно было бы полностью отказаться от того, чтобы идентифицировать время с помощью различий текущего и устойчивого. Оно было бы тогда семантическим эквивалентом постоянного разложения и перекombинации единства ее собственной парадоксальности, единства различности прошлого и будущего.

Если же время понимают как непрерывное воспроизводство дифференции прошлого и будущего, то это постепенно подрывает представление о каузальной детерминации будущих состояний состояниями прошлого²⁶. Схема наблюдения *каузальности* реагирует на это различным образом. Она возвращается к моделированию научных «объяснений». Но модели объяснения все-таки никогда не являются полными. Чем больше они включают в себя переменных, тем больше приходится работать с «оценками» их эмпирических выражений. Они, в конечном счете, предлагают всего лишь программы для будущей работы с объяснениями. Кроме того, сегодня является ясным, что каузальность требует принятия решений об атрибуции, поскольку невозможна ситуация, когда бы все причины соотносились со всеми следствиями, или наоборот²⁷. Селекция среди каузальных факторов, требующих и не требующих учитывания, вменяется использующим каузальную схему наблюдателям. В результате, если нужно зафиксировать то, какие причины воздействуют на те или иные следствия, приходится наблюдать и этих наблюдателей, и ни одна «природа» не может ныне являться гарантом согласия в этом вопросе. Каузальные суждения оказываются суждениями «политическими».

Эти соображения о теории времени явно выходят за пределы той темы, которой занято самописание нововременного общества. Однако примечательное и для многих очевидное следствие этой теории состоит в том, что современное общество само себя обозначает как современное и с этим обозначением связывает некую оценку. В более старом словоупотреблении риторики понятие *antiquiti/moderni* скорее относилось к лицам, а не к эпохам, и обозначало лишь тех, кто жил раньше или в настоящее время и при этом оставляло открытой оценку их деяний.²⁸ Это меняется вместе с новым пониманием истории. Именно потому, что история утрачивается, а будущее оказывается негарантированным, общество рассматривает себя как стоящее перед вызовом, требующим самооценки в отношении своего прошлого или будущего; и эта оценка может оказываться положительной или отрицательной, пессимистической или оптимистической, или же, как у Руссо, получать одновременно обе характеристики. Уже в XVII столетии обнаруживаются представления о том, что история определяет возможности действия, и что древние, если бы действовали сегодня, не смогли бы повторить самих себя: у них были возможности действовать и они их израсходовали.²⁹ Современный характер дискуссии о современности достигает, наконец, своей кульминации в трудности выявления того, о чем же идет речь, когда говорят об этой зависимости от времени.

Вплоть до нынешнего времени использующаяся здесь семантика определялась онтологическими предположениями об основаниях и двузначной логикой. Онтологическое укоренение понятийности времени уже потому сохраняло и сохраняет свою убедительность для человека, поскольку, как уже замечено, люди (в отличие от некоторых животных) исходят из того, что объект остается тождественным, если он переходит из состояния покоя в состояние движения, и также тогда, когда он возвращается обратно в состояние покоя. Представление о (сущей) вещи перекрывает таким образом дифференцию движения и не-движения, оно превосходит в своей длительности пересечение границы в данном различии и указывает тем самым на некое основание бытия, которым это различие трансцендируется. Поэтому время, воспринятое через процесс движения, может пониматься лишь как частный феномен бытия мира. Это не ставится под вопрос

и в процессе историзации самих представлений о времени. Еще метафизика духа Гегеля, четко ориентирующаяся на время и историю, использует понятие движения (или процесса) и подводит к понятию духа, который в любом случае сохраняет однозначность лишь постольку, поскольку в конце истории вбирает в себя все различия или исключает лишь исключения (экслюзии). В остальном границы этой семантики маркируются как иррациональности. Тем самым, однако, маркируются и границы включения этого описания в описание, которое сегодня уже нельзя принять как обязательное.

Если это описание превзойти показанным выше способом, то можно показать искомые корреляции между семантическими и социально-структурными аспектами модерна. Временная схема, в отличие от бытийной схемы традиции, делает возможным более широкое игровое пространство в комбинировании избыточности и варьирования. Эта схема реагирует тем самым на безмерное усиление раздражимости общественной коммуникации, являющейся следствием функциональной дифференциации.³⁰ Это делает зримыми следствия, вытекающие из того, что социальные позиции основываются уже не на происхождении, а исключительно на карьере.³¹ Идут уже не позиционные бои, служащие для защиты собственного места, сражения ведутся по поводу того, кто продвигается, а кто – отступает. Гарантии в отношении *status quo* вводятся теперь лишь социальным государством, однако благодаря новациям постоянно теряют силу. Время некоторым образом высвобождает все места, поскольку они проходят и исчезают как временные позиции данного момента. Метафорика пространства устойчивых мест, допускающих замещение и обладание ими, заменяется на временную метафорику, в которой опасность вытеснения сменяется риском попадания в неблагоприятное положение благодаря тем или иным решениям³²; и «история» служит, следовательно, уже не легитимации замещенных мест, а возникновению притязаний в конкуренции за будущие позиции. Хорошим примером этого служит – ныне в мягкой форме высмеиваемые – участники событий 1968 года; они уже не могут считать себя обществом, но лишь сохраняются в организациях.

Как уже упомянуто ранее, эти изменения во временной семантике зачастую обозначаются как линеаризация времени и противопостав-

ляются циркулярному сознанию времени. Но это требует, если не корректуры, то разъяснений. Здесь недостаточно одного лишь противопоставления линии и круга. Если в семантику времени должны быть вписаны постоянные обновления и резкие разломы между прошлым и будущим, то время следует расширить до схемы, которая была бы совместима с противоречивостями; или прямо-таки можно заявить следующим образом: противоречивости приводятся к согласованности, получающей единство в виде «истории».³³ Соответственно, далее уже невозможно довольствоваться некоторой короткой (охватывающей лишь два или три поколения) и как бы наглядной временной памятью, переходящей далее в некое недатированное, но всегда осовремененное прошлое, как это имеет место, когда творение мира или источник происхождения родовых фамилий означали не что иное, как настоящее именно этого начала. Теперь же время мыслится как *измеряемая* дистанция, как *датируемая* линия, как темпорализированная комплексность, в которую можно внести много различного, если только оно размещается последовательно. И это имеет своим следствием то, что прошлое простирается дальше и накладывает меньше обязательств по мере того, как «время прогрессирует далее». Тогда время в известном смысле само подтверждает то, что и без того всем известно – что происхождение или уже ранее всегда наличествовавшая сущность вещей не предоставляют теперь никакой опоры.

Эти изменения во временной семантике становятся необратимыми в обозримом времени благодаря тому, что масс-медиа как функциональная система особого типа берут на себя задачу описания мира и общества. Система масс-медиа оперирует во всех программных секторах (новости/сообщения, реклама, развлечение), руководствуясь кодом *информация/не-информация*. Всякое сообщение, которое отбрасывается в качестве информации, автоматически тем самым превращается в не-информацию – ведь информация не допускает своего повторения. Негативное значение этого кода служит, правда, рефлексии в той степени, в какой она направляет отбор информации; тем самым, однако, этот код проглатывает всякую информацию, фактом одного лишь ее сообщения превращая ее в не-информацию, и принуждает этим систему предлагать каждое следующее мгновение нечто новое. Это, очевидно, относится к новостям и сообщениям применительно

к некоторому установившемуся состоянию знаний. Но также и реклама способна сохранять верность брендам лишь через постоянное обновление, т.е. достигать избыточности лишь благодаря вариативности; и развлечение должно выстраивать пространство самопорожденной неопределенности с целью иметь затем возможность разрешать эту неопределенность через информацию.³⁴ Конечно, можно жаловаться на такие «беспокойные» времена. Однако критическое отклонение такого переживания времени должно было бы в свою очередь задействовать масс-медиа, а в противном случае должно отказать от коммуникации и остаться незамеченным. Уже не требуется запрещать противоположное, оно просто не находит себе места. Господствующая схема времени нуждается в ценностной и нормативной поддержке в столь же малой степени, сколь и традиционная схема бытия. В отличие от традиции, однако, здесь никто не спешит признавать эту схему разумной.

Если здесь речь идет о схеме некоторой формы, благодаря которой осуществляется порождение и воспроизводство того, что мы знаем, время не только тематически, но и оперативно проникает на все большую глубину, встраивается в самоописание общества и его мира. Собственно, потом уже невозможно придерживаться того, что идентичности, будь они субъекты или объекты, в их бытии предшествуют времени. Напротив, они конструируются и воспроизводятся внутри времени, и всегда в настоящем, с тем, чтобы на некоторое время породить временные связи, которые выступают опосредующим звеном между крайне различающимися временными горизонтами: прошлым (памятью) и будущим (осцилляциями во всех релевантных для наблюдения различениях). Как философские, так и физические теории времени (Хайдеггер, Деррида, Эйнштейн) требуют – ради обеспечения актуальной ориентации во времени – соответствующей перестройки.

Однако это противоречило бы переживанию времени, которое направляет человеческое восприятие. Это можно описывать как артефакт или как иллюзию, но от человека нельзя требовать различать в его восприятии или созерцании между иллюзией и реальностью. И с этим именно масс-медиа должны считаться.

Если здесь правильно отражена многовековая перестройка темпоральных структур в направлении на дифференциальную схему *про-*

шное/будущее, то она, видимо, предвосхищает оперативное понятие *системообразования*. Настоящее тех или иных актуальных оперативных событий получает тогда двойную функцию: с одной стороны, оно представляет собой некую точку, где должны встретиться различия прошлого и будущего и через повторное вхождение времени во время приводиться к определенному отношению (что ведет к тем или иным *толкованиям* относительно будущего). С другой стороны, она одновременно оказывается моментом времени, в котором все случающееся происходит одновременно. Время разом понимается и в качестве одновременности, и в качестве последовательности, причем у общества «не имеется» времени на поиски принципиального разрешения этого парадокса.

Примечания к гл. XII:

- ¹ Достаточно сравнить: Reinhard Koselleck. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*. Frankfurt 1979; Niklas Luhmann. *Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*. In: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd. I. Frankfurt 1980, S. 235–300; Armin Nassehi. *Die Zeit der Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*. Opladen 1993, S. 249. Большинство исследований сосредоточено на отдельных текстах, авторах или эпохах и в теоретическом плане ведут недалеко, – настолько, насколько необходимы просеивание и интерпретация источников. К отдельным деталям мы еще вернемся при рассмотрении проблемы идентичности в предметном, временном и социальном отношениях (глава XXII этой книги).
- ² В раннем Средневековье трудно зафиксировать четкие понятия времени, которых, однако, было достаточно для пространственно-ограниченных отношений, скажем, отдельных монастырей или небольших хозяйств и малых поселений. О понятии времени в переходе от XIII к XIV столетию см.: Jean Leclercq. *Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter*. In: Albert Zimmermann (Hrsg.). *Antiqui und Moderni: Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*. *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 9. Berlin 1974, S. 1–20.
- ³ Как пример см.: Ricardo J. Quinones. *The Renaissance Discovery of Time*. Cambridge Mass. 1972.
- ⁴ О выстраивании аллегории Фортуны в период Ренессанса см.: Klaus Reichert. *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*. Frankfurt 1985; а также более раннюю литературу: Alfred Doren. *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*. Leipzig 1922; и литературу XV в.: Ioannes Jov. Pontano.

De Fortuna lib. II. In: Opera Omnia. Basilea 1556. Bd. I. p. 792–931, – где выносятся за скобки типично-метафизические положения: *Fortunam ... non esse Deum, non esse naturam ... non esse intellectum, non esse rationem* (Cap. I–IV), и именно в этом отношении она специально направлена на человека: *quae ad hominem spectent* (Cap. XV).

- ⁵ О последнем см.: Juliusz Domanski. “Nova” und “Vetera” bei Erasmus von Rotterdam: Ein Beitrag zur Begriffs- und Bewertungsanalyse. In: Zimmermann a.a.O. (1974), S. 515–528.
- ⁶ Что четко обосновывается путем рассмотрения ранговых контроверз в рамках искусств, которые в XVI столетии дают живой импульс литературе о теории искусства – о поэзии, живописи, скульптуре. Здесь еще никому не приходило в голову положить в основу ранговых критериев инновационный потенциал, хотя гениальные инновации акцентируются и получают высокую оценку. Примеры этого см. в: Paola Barocchi. (Ed.). Trattati d’arte del cinquecento. 3. Vol. Bari 1960–1963. Об амбивалентностях переходного времени, касающихся авторитета возраста и жизненного опыта, также см.: Keith Thomas. Vergangenheit, Zukunft, Lebensalter: Zeitvorstellungen im England der frühen Neuzeit. Berlin 1988.
- ⁷ Как утверждается в: François de Grenaille. La Mode ou Caractere de la Religion. Paris 1642, p. 1,5. «Если длительностью определяется существование всех частей мира, то новизна позволяет их оценить».
- ⁸ Среди прочего об эффективных воздействиях на искусства и науки в интересах некоторого догматически и исторически приемлемого изображения (где черт – чего бы ни требовала эстетическая композиция, – должен был изображаться с рогами, ангелы – с крыльями, Христос – с бородой; причем, конечно, – не слишком много наготы) см.: Charles Dejob. De l’influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez la people catholique. Paris 1884. Перепечатка: Genf 1969.
- ⁹ Baltasar Gracián. Criticón a.a.O. p. 19.
- ¹⁰ “La natura imita sé stessa,” – читаем мы, например, в: Paola Pini. Dialogo di Pittura. Venegia. 1548. In: Barocchi a.a.O. Vol. I., p. 93–139 (113).
- ¹¹ См.: Hermann Conring. De origine iuris germanici: Commentarius historicus. Helmstedt 1643. Тезис о том, что римское право было введено в Германии императорским законом, опровергается здесь историческими исследованиями; заключительная глава посвящена возможностям улучшения закона.
- ¹² Об этой пространной, до-романтической дискуссии см., например: Peter Jones. Hume and Beginnings of Modern Aesthetics. In his (Ed.): The “Science of Man” in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and their Contemporaries. Edinburgh 1989, p. 54–67; или, с позиции одного представителя искусства: William Hogarth. The Analysis of Beauty, Written with a view of fixing the fluctuating Ideas of Taste. London 1753. Цит. по оксфордскому изданию 1955 г.

- ¹³ I, 13–18.
- ¹⁴ Об этом см.: Edward Shils. *Tradition*. Chicago 1981.
- ¹⁵ Из богатой сокровищницы романтических формулировок на эту тему приведем лишь два примера: «Но настоящее, словно прозрачное ледяное поле между двумя временами, тает и замерзает в равной мере, и ничто не длится в ней, кроме вечного беге. – И внутренний мир, который творит и утрачивает времена, тем самым удваивает ее и ускоряет; в нем *есть* лишь *становление*, как во внешнем мире *бытие* лишь *станет*.» (Jean Paul. *Vorschule der Ästhetik*. In ders.: *Werke*. Bd. 5, München, 1963, S. 238). А также: «... как можно было бы без какого бы то ни было предварительного знания определить то, является ли эпоха действительно индивидом или же, возможно, лишь точкой столкновения других эпох; где она определено начинается и где кончается? Как было бы возможно правильно понять современный период мира и расставить в нем знаки препинания, если невозможно даже в общем предвосхитить характер всего следующего сразу за ним? (Friedrich Schlegel. *Fragmente*. 426. In ders.: *Werke in zwei Bänden*. Berlin 1980, Bd. I, S. 253. В переносе этого понимания настоящего на собственное время последнее представляется Шлегелю «средневековым» в подлинном смысле.
- ¹⁶ Если все же мышление осуществляется в рамках этой схемы (и так Гумбрехт интерпретирует фашистскую фиумскую авантюру), это воздействует как анахронизм. См.: Hans Ulrich Humbrecht. *On Fiume's Place in the Genealogy of Fascism*. In: *Journal of Contemporary History* 31 (1996), p. 253–272.
- ¹⁷ Ср.: Jean Paul. *Vorschule der Ästhetik*. In ders.: *Werke*. Bd. 5, München, 1963, S. 262.
- ¹⁸ Более подробно об этом: Niklas Luhmann. *Die Realität der Massmedien*. Opladen 1996, S. 96. [Рус. пер.: Никлас Луман. *Реальность массмедиа*. М., 2005]
- ¹⁹ «Пусть завязка зарождается лишь в прошлом, но не в будущем», – предписывает Жан Поль романистам.
- ²⁰ О том, что схема новизны близка к парадоксу, см.: Dodo zu Knyphausen. *Paradoxien und Visionen: Visionen zu einer paradoxen Theorie der Entstehung des Neuen*. In: Gebhard Rusch / Siegfried J. Schmidt (Hrsg.). *Konstruktivismus. Geschichte und Anwendung*. DELFIN 1992, Frankfurt 1992, S. 140–159. Правда, разрешение парадоксальности здесь происходит еще абсолютно традиционно, через обращение к визионерской креативности отдельных индивидов.
- ²¹ Louis Sébastien Mercier. *L'an deux mille quatre sent quadrant: Rêve s'il en fut jamais*. London 1772. Это была первая публикация такого типа.
- ²² Аббат Грегуар цитирует как «пословицу, что настоящее время наполовину будущим», возлагая на это надежду на свободу в «актуальной эпохе». Henry Grégoire. *Refléxions. Mémoire de l'Institut nationale* (Classe des

Sciences morales et politiques. Paris 1798–1804, Vol. I, 1798), p. 552–566 (556).

- ²³ В повседневном языке *átopos* имеют еще и другие значения, как то: не на своем месте, бессмысленный, чудесный. Это также следует иметь в виду, когда мгновение характеризуют как атопическое.
- ²⁴ Об этом см.: Paul de Man. *The Rhetoric of Temporality*. // *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2nd ed., London, 1983, p. 187–228.
- ²⁵ О выработке соответствующего понятия «choice» позаботился G.L.S. Schakle. См. *ero: Imagination and the Nature of Choice*. Edinburgh, 1979
- ²⁶ См. еще довольно редкие формулировки этих взглядов в: Bernard Anconi. *Apprentissage, temps historique et evolution économique*. *Revue internationale de systémiue*. 7 (1993), p. 593–613 (598).
- ²⁷ См. также: Niklas Luhmann. *Das Risiko der Kausalität*. *Zeitschrift für Wissenschaftsforschung* 9/10 (1995). S. 107–119.
- ²⁸ См. сноску 226 к книге: Н. Луман. «Эволюция» (Общество общества, 3, гл. X).
- ²⁹ «... что не только мы никогда не сможем сравниться с ними, но и то, что сами они не смогут сравняться с собой, если бы могли подняться и начать писать вновь. Мы признаем их нашими отцами в отношении разума, но они сами разрушили свои владения, прежде чем они перешли в руки их детей» – читаем мы у Джона Драйдена. *John Dryden. Of Dramatick Poetry: An Essay*, 2nd ed., London 1684. В качестве обоснования же этого признается: «Поскольку гений всякой эпохи отличен от других» (p. 107).
- ³⁰ См. Н. Луман. «Дифференциация» (Общество общества, 4), гл. X.
- ³¹ В качестве литературы можно посоветовать: *The Education of Henry Adams: an Autobiography* (1907)).
- ³² Также и завершение онтологии связывается с формулой риска. “L’Etre est la risqué pur de l’Etre et du Néant”. (Michel Serres. *Génèse*, Paris 1982, p. 209)
- ³³ О переходе от “historia” в смысле “res gesta” к единству истории см.: *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland s.v. Geschichte/Historie*. Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 593–717).
- ³⁴ Более подробно об этом см.: Никлас Луман. *Реальность массмедиа*. М., 2005.

ХІІІ. БЕГСТВО В СУБЪЕКТ

Современный индивидуализм и, прежде всего, представление о равенстве индивидов стали для нас настолько привычными, что нам необходимо сначала создать искусственную дистанцию, чтобы увидеть эволюционную невероятность подобной установки. «Индивид», прежде всего, означает «неделимое». В этом отношении делитель тоже является индивидуумом. Произошедшее в XVII-XVIII вв. сужение области применения этого понятия до человека, в первую очередь, означает, что индивид привносит в *различные ситуации одни и те же* личные качества и тем самым гарантирует определенную социальную предсказуемость. С каждой новой ситуацией он не становится совершенно иным.

Социология вполне может исходить из того, что индивидуальность *всех*, даже неизвестных людей есть культурный артефакт, который нельзя объяснить ни биологически, ни психологически. Единичность тела и сознания каждого человека и оперативная закрытость соответствующих аутопойезисов – это очевидность, которая предзадана всем общественно-историческим вариациям. Мозг каждого отдельного человека также отличается от мозгов других людей: нет двух людей с одинаковым мозгом. Но только в Новое время индивид и то, что значит «быть индивидом», институционализируется настолько, что индивидам позволяется, более того, от них ожидается, что они будут проявлять себя соответствующим образом. «Этот миф ведет к тому, что люди позиционируют себя как индивиды»¹. Лишь теперь значение «индивида» смещается с (буквально) неделимости к неповторимости.

То обстоятельство, что индивид от природы наделен особыми (т.е. присущими только ему) восприятиями, мнениями и правами, уже в XVII и в начале XVIII века привело к радикализации *постановки* проблемы, однако ее *решения* пока оставались традиционными. Гоббс указывает на необходимость политического господства, Беркли – на Бога как на гаранта того, что наше восприятие отражает реальность. Лишь в первой трети XVIII в. автономия функциональных сфер, а это значит, прежде всего, их независимость от трансцендентных обосно-

ваний, начинают объяснять индивидуальностью тех, кто в них участвует: такое обоснование Адам Смит дает экономике, а Французская революция с ее концепцией общей воли (*volonté général*) – политике.

Необычность этой ситуации, историческая уникальность, несравнимость этого допущения неповторимой и тем самым одинаковой индивидуальности отмечалась уже в XVIII в., еще до того как утвердился неогуманистический субъективизм. Так, например, Гердер отмечает, что в его время «каждый сам себе свой бог в мире»². Однако что кажется удивительным с социологической точки зрения, так это то, что индивидуализация проникла на уровень взаимного восприятия и *должна, вопреки любой очевидности, утвердиться здесь*. Тот, кто хочет вести себя иначе и воспринимать по-другому, должен уметь активировать чувства злопамятства (*Ressentiments*). Несмотря на все явные, буквально кричащие различия – в возрасте, половой и расовой принадлежности, внешности, известности или неизвестности, мимике, отношении к конкретной ситуации («неуловимой атмосфере»), мы воспринимаем отдельных людей прежде всего как индивидов и, следовательно, как равных, т.е. не распределяя их по уже готовым классификациям. Это относится даже к маленьким детям, к нищим, звездам шоу-бизнеса, бандитам, пьяным, прислуге и т.д. Если, вопреки очевидности, считать всех индивидов равными, то нужно уметь доказать, в каком отношении они равны; и это, опять-таки, вопреки всякой очевидности, происходит с помощью понятия свободы. По крайней мере, от природы индивиды равны и свободны. Все те факты, которые этому противоречат, попадают в черный список и подвергаются критике.

Впоследствии, отклоняясь от этих базовых допущений, контекст интеракции может дифференцировать то, на что направлен интерес и каким образом отбираются специфические значения. Однако во всех прежних общественных формациях это должно было происходить по-другому, и, в частности, еще Токвиль с подобающим удивлением отмечал эту перемену. Как показывает Бальзак (а в наше время – Пьер Бурдьё), неравенство теперь должно было вырабатываться за счет манипуляции с символами различения, и поэтому предполагало постоянно активизируемое внимание. Можно найти множество оснований для этих перемен – например, степень нашей склонности

продолжать общение с чужаком, который нам уже не сильно интересен. Несмотря на нормальность и привычность этого допущения равенства и свободы, принципиально важно сохранить осознание эволюционной, противоречащей здравому смыслу невероятности этого достижения и его глубоких социально-революционных последствий. По сравнению с этим основополагающим фактом все семантические и терминологические вопросы отступают на второй план. Но эти вопросы составляют материал, посредством которого современное общество себя описывает.

Важнейшей, но часто забываемой причиной фаворизации индивида является то обстоятельство, что индивиды могут быть представлены как личности и в этом виде *могут символизировать неизвестность будущего*. Можно знать личности, но при этом не знать, как они будут действовать. Это своеобразная интеграция прошлого и будущего институционализована в форме *индивид/личность* и в социальном компромиссе, каким является концепция свободы. Как легко можно заметить, это достигается ценой социальной безопасности³. Как будут действовать те или иные личности, зависит не в последнюю очередь от того, как будут действовать другие личности. Таким образом, социальные взаимозависимости умножают неопределенность будущего. Тем самым общество подтверждает для себя радикализацию расщепления прошлого и будущего, произведенного благодаря системной дифференциации, но затем вновь утверждает себя на уровне личностей. Поскольку личности, получившей высокую нравственную оценку, предоставляется свобода действий, латентная функция современной индивидуализации/персонификации заключается, по-видимому, в обосновании хронологических связей, которые порождены общественной эволюцией и которые теперь приходится терпеть. Это также объясняет приписывание индивиду оригинальности, уникальности, подлинности самопонимания, с которым сталкивается индивид сегодня и которое он психически не может разрешить иначе, чем путем копирования образцов индивидуальности.

Последующая идея назвать (человеческого) индивида «субъектом» (subjectum) пришла тоже не совсем внезапно и тоже не была просто философской конструкцией. Приготовления к ней можно проследить вплоть до античности – прежде всего в понятии души и

ее думающей (причем думающей о мышлении) части. В XVI и XVII вв. в связи с изменениями структуры общества и необходимостью отказаться от естественной безопасности, обеспечиваемой благодаря семье, в связи с комплексными отношениями *патрон/клиент* в дворянстве и крупной буржуазии, в связи с экспансией торговли, финансовыми кризисами, карьерными возможностями нового типа при дворах или в территориальных управлениях, – в связи с этими изменениями произошел раскол тактической и внутренней индивидуальности. Ориентация на благо (*le bien*), которое могут оценить и другие, вытесняется ориентацией на то, что нравится (*plaisir*) и что каждый может оценить только сам для себя. Использование знаков утрачивает надежное соответствие существующей реальности; знаки становятся средством представления⁴. Поэтому, чтобы распознать симуляцию и диссимуляцию, нужно знать интересы. Тем, кем кто-либо является, он обязан контролю над своим внешним проявлением. Самореференция и внешняя референция расходятся, потому что должны сойтись самоселекция и внешняя селекция. Мы уже указывали на это обстоятельство⁵. В соответствии с этим различие *внутреннее/внешнее* тоже постепенно смещается к позиции, которую раньше занимало различие *верх/низ*.

Итак, сначала внимание к субъекту привлекает проблема нестабильности социального использования знаков и их расплывчатая референция. Возникает ощущение, что приходится довольствоваться прекрасной видимостью, возможностью следовать моде, но так не может быть! С точки зрения социального контекста теория субъекта разрабатывается именно для того, чтобы наполнить эту видимость смыслом. При этом рефлексия является той фигурой, которая, как ожидается, должна осуществить этот замысел.

Начиная с XVII в. возникают различные семантические техники, которые демонстрируют определенную дистанцию по отношению к традиционным социальным различиям. Одна из них (эпизодически значимая и авторитетная) заключается в аргументации «*more geometrico*» в этике и социальной теории. Вслед за ней в XVIII в. возникает дискурс Просвещения. В обоих случаях речь шла о чистоте коммуникации, которой не должно мешать ничто конкретное⁶. При таком подходе можно не делать акцент на индивидуальности индиви-

да. С точки зрения отказа от привязанностей к традиционным классификациям, эти два направления можно считать функциональными эквивалентами. Однако более продолжительное воздействие в контексте общественного самоописания оказало пристальное внимание этики и социальной теории к самореференции индивида (понимаемой положительно или отрицательно), к его себялюбию, корыстным интересам, саморефлексии. В искусстве и литературе индивид видит себя в образе наблюдающего наблюдателя – наблюдателя, который призван наблюдать, как за ним наблюдают. Тогда стабильным⁷ для него остается лишь картезианское уверение самого себя в фактичности, в том, что все именно так, как есть, т.е. уверенность в картезианском понятии мыслящего Я, которое может быть уверено в своем мышлении (по крайней мере, в нем), независимо от того, является ли оно правильным или нет. Некоторое время спустя индивид откажется и от притязания на правильное мышление. Он откажется от всех социальных званий и даже от морального оправдания и будет лишь хотеть быть не таким, как другие. «Если я не лучше других, то, по крайней мере, я не такой, как они»⁸. Но, к сожалению, именно в этом все индивиды равны.

Хотя семантика индивидуальности использовалась только для того, чтобы обойти старые социальные различия, это имело далеко идущие последствия. Если индивиды мыслятся как центры своих миров, как монады Лейбница или как субъекты, это неизбежно влечет за собой кардинально новое понимание социального. Теперь уже нельзя исходить из разных условий жизни людей, в зависимости от того, живут ли они в городе или в деревне и в какой социальной среде они родились. Теперь нужно объяснять, как, несмотря на индивидуальную субъективность людей, возможен социальный порядок – благодаря общественному договору, взаимной рефлексии, разделяемой всеми «трансцендентальной» остаточной субстанции или чему-либо еще. Однако из всех этих допущений более не складывается теория общества.

Сначала свобода и равенство – это еще «природные» атрибуты человеческих индивидов. Поскольку выясняется, что в гражданских обществах эти атрибуты не реализуются, они возводятся в ранг «прав человека», соблюдения которых можно требовать – вплоть до пра-

вового фундаментализма наших дней. Они принимаются в качестве символов, заменяющих уже немислимое единство общества, и отныне нет никакой фоновой семантики, которая могла бы установить пределы этих прав. Они принижают значение тех связей, которые прежде были значимы как религиозные, до чего-то внешнего, безразличного, с чем мирятся по принуждению или из соображений удобства. Религиозные писатели XIX в. будут оплакивать эту потерю и тщетно пытаться противостоять этой коллективной идеологии индивидуализма⁹.

Теперь только шаг отделяет от того, чтобы понять недоступность сознания и, прежде всего, чувств (*sentiments*) другого. Но тогда и теория социального должна учитывать эту радикальную инаковость другого. Именно это происходит в «Теории нравственных чувств» (1759) Адама Смита¹⁰. Его теория отказывается от допущения естественного (обусловленного видовой принадлежностью) сходства и объясняет возникновение социальности (в терминах Смита – *симпатии*) наблюдением ситуаций, в которых другой ведет себя тем или иным образом, т.е. где происходит наблюдение за наблюдением¹¹. Другими словами, речь идет не о копировании установок, что было бы несовместимо с индивидуализмом, а о копировании различий.

Вторым, не менее важным следствием, о котором, однако, часто забывают, является *отказ от абсолютных критериев*. Ведь любая ссылка на такие критерии неизбежно привела бы к тому, что считалось бы возможным рациональным способом разрешить конфликты мнений, а отсюда с необходимостью следовало бы, что некоторые люди используют свой разум лучше, чем другие. Это – тоже неизбежно – заставило бы снова обратиться к институционально гарантированным неравенствам, и весь маневр был бы не чем иным, как воспроизводством неравенства.

Политический либерализм английского происхождения не в состоянии решить эту проблему. Правда, он допускает, что и здравый смысл, и вкус, и историческая аргументация могут использоваться неправильно, но при этом он не может назвать критерии, необходимые для определения того, что является правильным, а что ложным. Он отрицает «врожденные», т.е. обусловленные социальным происхождением идеи. Разум доступен всем. Но этот новый социальный

универсализм также означает, что все должны стараться, а пассивность и нежелание учиться достойны осуждения. Таким образом происходит легитимация нового, сознательного и уверенного в себе слоя «образованной буржуазии». В области экономики и политики этот либерализм, уничтожающий старый строй, прибегает к концепции индивидуального формирования интересов, с тем чтобы отделить требования к политике от детерминант сословного строя. Однако ни один из этих путей не ведет к критериям, которые были бы очевидны всем людям при условии, что они руководствуются исключительно собственным разумом.

Сформулировать эти критерии пытается теория (трансцендентального) субъекта. К концу XVIII в. человек в строгом и окончательном смысле мыслится как субъект и тем самым вычленяется из природы. С точки зрения истории идей это обстоятельство можно рассматривать как следствие кантианского различения царства причинности и царства свободы, т.е. различения эмпирических и трансцендентальных понятий, или представления Фихте о том, что любая наука должна начинаться с самополагающего Я. В трансцендентальном плане субъектность гарантирует единство, в эмпирическом – многообразие и разнообразие. Таким образом, различение *трансцендентальное/эмпирическое* делает возможным представление о том, что одно и то же мышление различается «лишь эмпирически».

Как всегда, здесь тоже стоит задаться вопросом о другой стороне этой формы. Что остается неозначенным при обозначении субъекта? ¹² Что не имеется в виду, когда какого-то конкретного человека называют субъектом? Очевидно, что другая сторона субъекта – это мир, который с полаганием субъекта уходит в область неозначаемого, некоего *unmarked space*. Другая же сторона индивидов – это другие люди. Теперь понятно, что происходит, когда индивидов переименовывают в субъектов. Обратные стороны той и другой категории, т.е. необозначенное и обозначенное пространство сливаются в одно и заполняют ту область, которую должна была бы занять теория общества. Понятие общества таким образом высвобождается и временно переносится на «систему потребностей», т.е. на экономику.

Сильные и слабые стороны этой аргументации нас здесь не интересуют. С социологической точки зрения обращает на себя вни-

мание то, что данные аргументы будут найдены и станут казаться убедительными в ту эпоху, когда всеми будет признаваться тот факт, что возникающее в Европе современное общество уже не является сословным, как это было в старом мире. Однако в то же время не удастся однозначно определить, что пришло или приходит на смену сословному строю. Странная фигура субъекта, кажется, соединяет эту пропасть между «уже не» и «а что теперь?». Она берет на себя – по крайней мере, на какое-то время – функцию описания общества, причем именно потому, что меньше всего подходит на эту роль. Используя формулировку Мишеля Серра, она отвечает за «проблему Третьего», который предполагается во всех описаниях мира и общества, но не имеет возможности в них объективироваться. Другие субъекты, которые упоминаются в подобных описаниях (как же можно их игнорировать?) уже не выполняют эту функцию. О субъекте знают только то, что он сам знает, что он есть, и с этим знанием он является основой всего того, что он знает. Таким образом он также служит основой различения общего и частного, он есть общее частное. Так он обнаруживается как факт. Так он может создать себя в акте самополагания. Так он остается доступным для рефлексии, правда, только после того, как он сам себя создал. О мире теперь можно говорить только относительно субъекта. И то, что должно было быть изобретено понятие «среды» (позднее «environment», «environnement»), которое прежде было не нужно, является лишь логическим следствием этого. Убедительность всех этих изменений основывается на индивидуально доступной самореферентной структуре сознания, которая, в свою очередь, сама способна к усвоению нового содержания. Поэтому субъект одновременно выступает как индивид. Но поскольку люди в этой своей особенности «быть субъектом или индивидом» не отличаются друг от друга (а примечательным образом отличаются только в том, как они используют эту особенность), субъект вполне годится для того, чтобы говорить от имени «человека». Он является как бы воплощенным коллективом в единственном числе, *corpus mysticum* индивидуальности.

Фигура субъекта должна была обосновать включение *всех* в общество, обращаясь к самореференции *каждого в отдельности*. Таким образом, это обоснование не было ни общественно-теоретическим,

ни эмпирическим. Фигура субъекта становится еще более значимой за счет того, что она дает ответ на вопрос, какие в современном обществе возможны высказывания о человеке. В обществе, в котором больше нет сословий, человек уже не может «индивидуализироваться» не только через социальную стратификацию, но и через религиозную принадлежность, происхождение, семью. Необходимая для этого постоянная точка отсчета в социальной сфере вообще отсутствует. Ввиду автономии и собственной внутренней динамики функциональных систем общество вынуждено отказаться от предписаний, регулирующих включенность в общество в целом. Оно также уже не может исключать людей. Процессы инклюзии регулируются функциональными системами. Общая формула для этой регуляции должна быть соответствующего уровня абстракции. Эту задачу решает понятие индивида, которое обретает новую выразительность и с XVIII в. относится исключительно к людям. «Человек» отныне – это индивид и человечество одновременно¹³, во всяком случае, от него теперь этого требуют.

От современного индивида требуется, чтобы он был наблюдателем, наблюдающим собственное наблюдение, т.е. был самонаблюдателем второго порядка¹⁴. Провозглашается свобода – свобода народов, женщин, негров и любви, как это на рубеже XIX в. предвидит Жан Поль¹⁵. Необходимое для этого фоновое знание дает понятие субъекта. Тогда, по крайней мере, можно объяснить, о чем идет речь (или предположить, что это уже известно), когда в значении прав постулируются такие общие идеи, как свобода или справедливость, когда атрибутами современных государств объявляется общая правоспособность и гражданство, а гражданские права очень постепенно отделяются от половой принадлежности, экономической независимости и т.д. С другой стороны, непонятно, почему кому-то, кто владеет собственностью или деньгами, мешают воспользоваться ими. Ведь можно доверить его воспитание педагогике эгоизма. Такие формулы, как свобода и равенство, можно постулировать как права человека, выходя таким образом за пределы гражданских прав. В случае прав человека происходит отказ от моделей порядка, которые доступны наблюдению и критике в процессе коммуникации. При этом права человека позволяют соединить множество всевоз-

можных перспектив в нечто неопределенное. Исторически понятие свободы направлено против природной необходимости и культурной очевидности и обозначает новую форму контингенции, а именно возможность выбирать *свое собственное* поведение под влиянием *случайностей*. Понятие равенства нейтрализует обусловленное происхождением неравенство с тем, чтобы дать возможность развития неравенствам, обусловленным функциональными системами (прежде всего в отношении собственности, а сегодня в отношении позиции в организациях). Точкой отсчета в обоих случаях является индивидуальный субъект. Итак, субъект выступает в качестве спасительной формулы, позволяющей модусу инклюзии переключиться на современные, специфические для каждой функциональной системы условия. И это имеет далеко идущие последствия.

Можно проследить истоки того обстоятельства, что современное общество все больше значения придает тому, чтобы индивидов можно было наблюдать именно как индивидов – им самим или другим. С помощью понятия субъекта как раз предпринимается попытка удовлетворить эту потребность. Одновременно с этим данное понятие имеет риторическую функцию защиты индивида от понимания собственной незначительности ввиду того, что он является одним из миллиардов таких же индивидов: все-таки он является субъектом (а не просто объектом) и с ним должны соответствующим образом обращаться. Неудивительно, что в первую очередь интеллектуалы держатся за это слово. Однако при этом легко не заметить, что всякое наблюдение зависит от различий. Используя понятие «субъект», мы голосуем за автономию и против гетерономии, за эмансипацию и против манипуляции. Даже Хабермас, в условиях «постметафизики», все еще придерживается этого значения, хотя он и отказывается от понятия субъекта. Однако наблюдать автономию вообще возможно только относительно гетерономии. Другая сторона формы всегда аппрезентирована¹⁶. Если забыть или очернить антоним, останется только возможность идеализации, которая проявляет мало понимания того, что реальный мир проявляет так мало понимания идеала.

Итак, общество стало пониматься как общество субъектов. Однако, как несложно заметить, это парадоксальная конструкция. Субъект, который образует основу себя самого и мира и не может распознать и

признать никакой другой данности, кроме себя самого, является также основой других «субъектов». Каждый каждого? Утверждать такое можно лишь в том случае, если понятию «субъект» придается трансцендентально-теоретическое значение, поскольку если речь идет об эмпирических индивидах, то необходимо знать имена и адреса, чтобы иметь возможность проверить, действительно ли этот субъект является основой всего другого и всех других. Трансцендентально-теоретический поворот позволяет с помощью понятия субъекта устранить недостаточность философских обоснований и полностью абстрагироваться от того, на что в действительности способно эмпирическое сознание. Только соглашаясь с допущениями трансцендентальной теории, можно исходить из того, что *каждый субъект* может обнаружить в себе самой необходимости/невозможности (т.е. то, что раньше называлось природой), присутствие которых в той же форме он может предполагать у *всех других* субъектов. Недостаток этой конструкции заключается в отождествлении субъективности и всеобщности, а также в приписывании этого отождествления самому сознанию. Индивидуальность мыслится не индивидуальной, а просто самой всеобщей (универсальной), так что субъект, а именно понятие индивидуального (которое, разумеется, является общим понятием, относящимся ко всем индивидам) приравнивается к объекту, т.е. к самим индивидам. Однако это делает любую коммуникацию в принципе излишней. В последней радикальности эта проблема излагается трансцендентальной феноменологией Гуссерля, а именно потому, что эта трансцендентальная теория предстает как феноменология¹⁷. Однако с этой понятийной катастрофой было все еще сложно примириться. Даже перед лицом необходимости снова лишить субъект его трансцендентального статуса, все же довольно сложно отказаться от него как от исходной точки самоописания современного общества и снова превратить субъекта в природный объект. На нем лежат определенные нормативные ожидания, которые настолько тесно связаны с понятием общества модерна, что даже возникает подозрение, что общество без субъектов было бы обществом не модерна, а постмодерна. И сегодня вокруг этой проблемы ведутся дискуссии.

Предпринимались разные попытки выйти из этой ситуации, однако успех этих попыток свидетельствует скорее о ее сложности. Так,

было принято аристотелевское различие праксиса (имеющего цель в самом себе) и поэзиса (создающего произведения). Через этику и политику это различие было связано с социальными теориями. Этико-политическое действие считалось самодостаточным праксисом. Для современного понимания государственной политики такой подход уже не будет считаться адекватным. С другой стороны, представление о самодостаточности («иметь цель в самом себе») переносится на человека как на индивида, субъекта и понимается – вслед за Кантом – как свобода. Это усиливает различие праксиса и техники, которое достигает своей высшей точки в нормативной идее практической рациональности у Хабермаса. С другой стороны, которая теперь именуется системой, техникой, стратегическим действием или монологической коммуникацией, заключается компромисс. Но не должно ли общество мыслиться как единство этих двух сторон?

В другом варианте решения для того, чтобы гарантировать возможность понимания социального действия, несмотря на недоступность «чужой души» (*des Fremdseelischen*), используется понятие *типичного*. В этой связи сразу вспоминают Вебера, но также Гуссерля и, связывая их двоих, Шютца¹⁸. Однако в отношении проблемы социального (общественного) порядка речь ведь идет не только об условиях возможности понимания, но также (хотя и не в первую очередь) о принятии или непринятии того, что понимают. Типичность тем коммуникации не отвечает на этот вопрос, по крайней мере, в «сложных делах», как говорят юристы.

В конце концов, ученые неизбежно придут к пониманию того, что убедительность семантики субъекта основывалась как раз на том, что она эффективно исключала вопрос об обществе как о социальном порядке или же успешно обходила его. Теория познания могла ссылаться на «субъекта» и тем самым обходить неудобные проблемы социального (коммуникативного) конструирования всякого познания. Однако социальное невозможно понять, если отталкиваться от субъекта – во всяком случае, если принимать это понятие всерьез. В этом смысле понятие субъекта выполняло свою функцию во время переходной стадии, когда адекватное описание общества все равно было невозможно. Тогда «социальное» оставалось где-то между чувством и полицией в форме политико-идеологической програм-

мы или же ограничивалось волнениями и беспорядками на окраинах упорядоченных отношений.

Социология в самих своих началах избавилась от этого синдрома, хотя и сохранила в своем словаре слово «субъект» в качестве альтернативного обозначения индивида, человека, лица (Person) и использует его в значении человека как познающего, мыслящего и действующего индивида¹⁹. Поэтому предложение включить или «деконструировать» это понятие в эмпирической социологии легко может быть понято как отрицание того, что нечто подобное вообще существует. Та настойчивость, с какой господствующее в социологии мнение сегодня отдает предпочтение «теории действия», следует рассматривать как вторую линию обороны субъекта, которая обходится без этого понятия. Внутри социологической дисциплины «теория действия» живет за счет исторических реминисценций²⁰ и методических указаний, которые предоставляют ей эмпирические социальные исследования. Провозглашается «возвращение человека действующего»²¹. Субъект возвращается на сцену уже под псевдонимом. Однако подобные дискуссии не приводят ни к чему, но лишь блокируют встречные вопросы о логике «большинства субъектов»²². И это лучшее свидетельство того, что семантическое значение и важность этой фигуры для теории общества уже стали достоянием истории.

Однако субъект продолжает жить как участник коммуникации. Социологи – во всяком случае, Юрген Хабермас – отказываются от притязаний на трансцендентальную теорию и вместо них вводят нормативное понятие разума. Индивид предстает в качестве субъекта, поскольку он может обоснованно претендовать на то, что его собственное поведение (включая признание поведения других) ориентировано на разумные основания. Различение трансцендентального и эмпирического заменяется различием между этим притязанием на разумность и фактической общественной данностью.

Это уже явно пограничный случай, применительно к которому вряд ли допустимо говорить о субъекте. Как и в теории действия, здесь также речь идет о попытке выжить за счет меньшей претенциозности понятий. Право на самоопределение предполагается и как бы проходит испытание на умение реализовать себя, несмотря на сложности. В соответствии с идеями Канта, юридическая метафо-

ра «эмансипации» становится ключевым понятием для обозначения требований к форме коммуникации. Однако каким образом можно по-прежнему мыслить субъекта в строгом значении этого слова, если он понимается исходя из ожидания – в конечном итоге, парадоксального, – что он «эмансипируется» благодаря участию в коммуникации («партиципации»)? Требования к коммуникации можно сформулировать, хотя и с явным утопическим уклоном²³. Но если отказаться от структуры субъекта, самоопределенной и определяющей все остальное, какие тогда останутся основания для требований к «коммуникативному действию» *других*? По-видимому, только сама коммуникация, и это значит – общество.

Хотя к фигуре субъекта сегодня более скептическое отношение как в трансцендентальной, так и в социально-эмпирической (гуманистической, общечеловеческой) версии, важные последствия, которые имело введение этой категории, сохраняют свое значение и в конце XX в. Это связано с тем, что фигура субъекта использовалась как в либеральной, так и в социалистической идеологии, т.е. предполагалась *обеими сторонами* главного идеолого-политического противостояния последних пятидесяти лет. Субъектность человека понималась как свобода, а свобода определялась как отсутствие принуждения. Расхождение во мнениях касалось только источников принуждений – установленных государством законов или капиталистического общества. Однако с тех же самых пор или, по крайней мере, начиная с работ Фрейда, известно, что различие свободы и (внешнего) принуждения не имеет под собой оснований. На всех уровнях, как на психическом, так и на социальном, различие является артефактом самоописаний, в первую очередь каузальных атрибуций. Свобода может быть определена – и сегодня это можно утверждать с уверенностью – не через противоположное понятие, а исключительно через когнитивные условия ее возможности. И тогда вопрос звучал бы так: каковы условия привнесения в детерминированный мир, который всегда такой, какой он есть, альтернатив и будущего, которое может решаться человеком? Или, если в большей степени сосредоточить этот вопрос на свободе: когда альтернативы видятся таким образом, что решение может быть приписано человеку (себе самому или другому)? И только так решается вопрос о распределении свободы в обществе.

Еще один «пережиток» субъекта можно обнаружить в двойной формуле расколдовывания и интериоризации мира. Эта двойственность стимулирует, с одной стороны, разговоры о конце истории, конце искусства, конце философии и т.д. При этом не имеется в виду, что всего этого больше не будет, а только что субъект уже не может символизировать и реализовывать прежнее единство. Теперь мы имеем дело только с феноменами различия и с разочарованностью субъекта в том, что он не может ни быть миром, ни присвоить его как конструкцию. Но и это не есть суждение о состоянии духа реально существующих людей, а лишь самоописание современного общества и, возможно, не самая удачная формулировка данной проблемы.

Бегство в субъект подорвало гуманистические допущения, а именно положение о том, что природные или впоследствии трансцендентальные предпосылки в отдельном человеке гарантируют определенный минимум социального согласия. Одновременно это позволяло интерпретировать нарушения этого согласия (прежде всего отклонения от суждений разума) как нарушения норм и выносить соответствующий приговор девиантам. Только в конце XX века становится ясно, что это была конструкция, социально-структурные корреляты которой необходимо выявить. И хотя семантика «субъекта» и коллектива в единственном числе – «человека» – вызывала споры и возражения, редукционистская концепция мотивации, изобретенная и утвердившаяся в XVII в. в качестве семантического коррелята функциональной дифференциации, управляет общественной коммуникацией и в XX в. Это касается, прежде всего, экономического понятия индивида, рассчитывающего свою выгоду. Возникшая в ходе дифференциации денежная экономика привела к наблюдению, что только один участник сделки может непосредственно реализовать свои желания. Все остальные получают только деньги. Кроме того, необходимо было учитывать, что у участников подобных сделок есть выбор, на что тратить свои деньги или за что брать деньги. Эта свободу выбора нельзя было объяснить конкретными потребностями, соответствующим социальному положению благосостоянием и тому подобным, но она отражала новый социальный порядок, которому она была обязана своим возникновением. Чтобы сконструировать единство системы на уровне индивидуальных мотивов, нужно было

предположить однообразие мотивов, которое бы существовало помимо этих различий, и одновременно нужно было абстрагироваться от таких прежде важных социальных признаков, как сословие, семья, известность, поскольку по сути речь шла о репрезентации самих сделок. Кроме того, предполагаемые мотивы должны были быть генерализованы в антропологическом (гуманистическом) отношении таким образом, чтобы можно было обосновать тот факт, что денежная экономика, ставшая самостоятельной подсистемой, лучше обслуживает человека, чем прежние формы натурального обмена. Этой «утилитаристской» концепции должна была присягнуть также политика. Для этого и либералы, и социалисты поставили перед ней задачу если не решить, то хотя бы смягчить конфликты интересов, не решенные экономическим путем. При этом также предполагались однотипные мотивационные структуры, а именно заинтересованность в собственном, самоопределенном интересе.

В этом значении мотивация – это лишь (ложное) приписывание, которое используется в экономической и в политической коммуникации, т.е. в системе общества, и которому рефлексивные теории этих систем следуют и сегодня. Те индивидуальные мотивы, которые не нашли отражения в этой формуле, передаются в форме нарратива: сначала, со второй половины XVI в., посредством театра²⁴, затем в романе и, наконец, когда эти фикциональные формы исчерпали себя, в объединяющем их метарассказе Зигмунда Фрейда – в психоанализе. Кажется, современное общество устраивает – по крайней мере, до сих пор устраивало – это разделение вопроса о мотивах, предполагаемых за каждой целью, на конкретный функциональный и нарративно-фикциональный варианты. При этом фикциональный вариант обладает тем преимуществом, что он может отражать биографические особенности индивидуальных мотивов и предоставляет каждому отдельному зрителю или читателю право самому делать выводы в отношении себя самого.

В конце XX в. неизбежно встает вопрос о том, в состоянии ли это описание отношений между индивидом и обществом, которое изображает потребность общества в коммуникации, а связанные с этим проблемы решает с помощью дифференциации и фикционализации описаний мотивов, адекватно отразить симптомы кризиса во вза-

имоотношении психической и социальной систем. Такие темы, как некоммуникабельность индивидуального, поиск смысла и идентичности, нейтральность по отношению к различению конформности и девиации, что пытается навязать общество, уже давно на слуху. Также вызывает опасения привлекательность фундаменталистских идентификаций, ориентированных не на согласие со всеми, а на отграничение. Мы в данной работе не должны и не можем решить этот вопрос. Во всяком случае отметим, что теория оперативно закрытых систем, предполагающая четкое разграничение психического и социального аутопойесиса, имеет в запасе альтернативные варианты описания.

И, наконец, необходимо учитывать, что хотя описание человека как субъекта доминировало в философской традиции Нового времени, оно было далеко не единственной семантической реакцией на структурно обусловленный индивидуализм модерна. Существовали совершенно отличные интересы и подходы к научному изучению человека, которые, параллельно с субъективизмом, стали обращать на себя внимание с XVIII в. Так, проводятся статистические исследования, в которых индивид служит единицей наблюдения. Новое понятие популяции (состоящей из индивидов) приходит на смену старому мышлению в категориях вида и рода. Сюда же присоединяются демографические исследования, концепции эволюционной теории и политические рекомендации в области евгеники²⁵. Кроме того, предпринимаются попытки получить информацию о человеке из наиболее ярких случаев отклонений, из биографий преступников или из хромосом Эйнштейна. Наука о человеке занимает позицию основополагающего знания, которая раньше была занята религией. Чтобы иметь право претендовать на научность, исследование – и в этом заключается социально-структурная предзаданность – должно брать за отправную точку индивида, но вместе с тем игнорировать его своеобразие и интересоваться только статистической частотностью, средними значениями или разрывом между крайними значениями. Другими словами, индивид должен предполагаться в качестве условия, но одновременно нейтрализовываться – если не через трансцендентально-теоретическую редукцию, то статистически.

Примечания к гл. XIII:

- ¹ John W. Meyer, John Boli, George M. Thomas. *Ontology and Rationalization in Western Cultural Account* // Thomas George M. et al. *Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual*. Newbury Park Cal., 1987. P. 12-37 (26).
- ² J. G. Herder. *Erstes Kritisches Wäldchen* (1769) // J. G. Herder *Sämtliche Werke*. Bd. 3. Berlin, 1878. S. 34.
- ³ Неслучайно поэтому «безопасность» становится проблемой, которую необходимо решить с помощью социальных мер. См. об этом: Kaufmann Franz-Xaver. *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*. Stuttgart, 1970.
- ⁴ Cp. Gumbrecht Hans Ulrich. *Sign Conceptions in European Everyday Culture Between Renaissance and Early Nineteenth Century*. Ms. 1992.
- ⁵ См. Н. Луман. «Дифференциация» (Общество общества, 4), гл. VIII.
- ⁶ В случае Просвещения впоследствии речь шла уже о привлечении чужеродного опыта, о восприимчивости и истории на другой, немаркированной стороне дискурса.
- ⁷ О колебании мотива стабильности (*securitas*) между объективной и субъективной констатацией ср.: Winkler Emil. *Sécurité*. Berlin, 1939.
- ⁸ Руссо Ж.-Ж. *Исповедь* // Руссо Ж.-Ж. *Избранное*. М., 1996. С. 7.
- ⁹ Vinet Alexandre. *Sur l'individualité et l'individualisme* // Vinet Alexandre. *Philosophie morale et sociale*. Bd. 1. Lausanne, 1913. P. 319-335.
- ¹⁰ Smith Adam. *Theory of Moral Sentiments*. Oxford, 1876. [Рус. пер.: Смит А. *Теория нравственных чувств*. М.: Республика, 1997].
- ¹¹ Фраза, имеющая здесь решающее значение, в переводе звучит так: «Итак, симпатия рождается в нас гораздо менее созерцанием страстей, нежели созерцанием ситуации, их возбуждающей».
- ¹² Ключевой момент здесь, конечно, связан с представлением Фихте о создании не-Я через Я, т.е. об отношении взаимополагания.
- ¹³ – по духу, как утверждал Фридрих Шлегель в «Разговоре о поэзии». Дух не может выносить ограниченность, так как он, не зная этого, все же знает, что ни один человек не является только этим человеком, но воистину и действительно может и должен быть вместе с тем всем человечеством». [Шлегель Ф. *Разговор о поэзии* // Шлегель Ф. *Собрание сочинений* в двух томах. М., 1983. Т. 1. С. 366] Сама формулировка выдает, что это только так говорится или, в самопонимании Шлегеля как автора, только так пишется. И тем не менее удивительно само это предположение, что читатель может увидеть человечество в каждом индивиде без какого-либо социального или категориального посредничества. В соответствии с этим, (уже не трансцендентальная) гарантия общезначимости заключена для Шлегеля исключительно в индивидуальности индивидов.

- ¹⁴ Мы еще вернемся к этому в XVII главе этой книги.
- ¹⁵ Jean Paul. Die wunderbare Gesellschaft in der Neujahtsrnacht // Jean Paul. Werke. Stuttgart, 1924. Bd. I, S. 293-308 (297).
- ¹⁶ Baraldi Claudio. Condizioni dell'autonomia: forme sociali e psichiche // Rassegna Italiana di Sociologia. 1992. No. 33. P. 337-367; Baraldi Claudio. Socializzazione e autonomia individuale: Una teoria sistemica del rapporto tra comunicazione e pensiero. Milano, 1992.
- ¹⁷ Это означает, что Гуссерль увидел единство различия инореференции (феномены, нозма, мысленное содержание) и самореференции (сознания, ноззиса) и описал его как субъективную деятельность внутри сознания в форме интенциональных актов. Вывод из нерешенности проблемы интерсубъективности Гуссерль делает только в «Пятой картезианской медитации» [Э. Гуссерль. Картезианские медитации. СПб, 1998. § 55 и далее]. Это упущение маскируется Гуссерлем в понятии «интермонадического сообщества». Глубина его анализа проявляется не в последнюю очередь в тривиальности критики и реакции, которая сегодня продолжается под эгидой социальной феноменологии, которая, в свою очередь, не преследует никаких трансцендентально-теоретических целей. Конечно, можно доказать, что Гуссерль, несмотря на это, демонстрирует некоторое понимание социального или что он, в силу трансцендентальной направленности своей теории, не сумел решить проблему «интерсубъективности», хотя мы имеем здесь дело с неоспоримым явлением («феноменом»), которое вполне поддается описанию. И все же теоретическую беспомощность социальной теории, которая настаивает на субъекте, невозможно преодолеть только за счет того, что явный парадокс «интерсубъективности» (“Inter-Subjektivität”) называется феноменом (какого субъекта?) и рассматривается затем как обычная ситуация.
- ¹⁸ Шютц использует понятие *типизации* (например, в «Проблеме релевантности» (Schütz Alfred. Das Problem der Relevanz. Frankfurt, 1971), но также говорит и об *идеализации*, если ему надо обозначить взаимозаменяемость точек зрения и интерсубъективную конгруэнтность структур релевантности. Это требует абстрагирования от операций, которые порождают соответствующие наблюдения в Эго или в Альтер. Хабермас в этой связи тоже говорит об идеализации, тогда как Парсонс использует понятие *символической генерализации*. Все это может быть сформулировано и без понятия субъекта, на основе простого допущения взаимной «непрозрачности» эмпирических индивидов.
- ¹⁹ Lexikon zur Soziologie. Opladen, 1994. S. 654.
- ²⁰ См. показательную работу: Münch Richard. Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt, 1982.
- ²¹ Турен Алэн. Возвращение человека действующего. [М., 1998.]

- ²² О необходимости «многозначной логики», реагирующей именно на эту ситуацию, см.: Gotthard Günther. Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. 3 Bde. Hamburg, 1976-1980. В социологии рассуждения подобного рода все еще не могут утвердиться (исключением является Хельмут Шельски, который проявляет живой интерес к проблеме).
- ²³ См. главный труд Юргена Хабермаса «Теория коммуникативного действия» (Habermas Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt 1981; кроме того, см. дополнения к «Теории коммуникативного действия»: Habermas J. Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt, 1984.
- ²⁴ См. об этом в: Agnew Jean-Christophe. Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750. Cambridge Engl., 1986.
- ²⁵ О последней тенденции см.: Weingart Peter, Kroll Jürgen, Bayertz Kurt. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland. Frankfurt, 1988.

XIV. УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ МОРАЛИ

Параллельно к субъективации семантики «человек/индивид/личность» в XVIII в мы находим изменения. в области морали и этики, и изменения эти оказались начатыми тоже благодаря переходу к функциональной дифференциации и в связи с книгопечатанием. Начиная со Средневековья, мы наблюдаем растущую интериоризацию моральных ожиданий, интериоризацию постольку, поскольку ожидания теперь ориентированы на самоконтроль, на свободное распоряжение собственной свободой и более не допускают не учитывающие обстоятельства заключения об уважении или неуважении исходя из поведения. Старая версия этики, державшаяся за различие между благим и дурным поведением и между добродетелями и пороками, а также воспринимавшая проскальзывание благих намерений (как в случае с Эдипом) как судьбу, теперь дополнился сравнением намерения и поступка. Тем самым можно было предъявлять повышенные требования к намерениям и в то же время держать наготове изысканные извинения. Это варьирование длительное время включалось в моральные представления религии, а также в этику знати – будь то в образе души, мучимой сомнениями в вере, души, которая переживает моральные требования общества лишь как некое внешнее, публичное нормирование; будь то в смысле центральной этической ценности самоконтроля, который усматривает «прекрасную видимость», единство морали и манер, т. е. единство внутри и снаружи. Переоткрытие стоической традиции в XVI в. особенно способствовало разработке этики, концентрировавшейся на требовании спокойно и с достоинством противостоять турбулентностям времени.

Начиная с XVI в., приумножаются приметы нового описания общественной морали как симбиоза соблюдения приличий и (безоговорочного) лицемерия (*hypocrisy** как новое понятие). Наука о морали (*science de mœurs*) начиная с XVII в. и далее проявляет черты двуликого Януса. Как от центральной фигуры социальной жизни от морали нельзя отказываться; однако сообщение (*Kommunikation*) моральных установок переживается как не соответствующее тому, чего требует религия или даже гуманистический автопортрет человека. Теперь

«личностью» можно быть лишь при условии усвоения коммуникации как отрефлектированной техники, но при этом не позволяя себя одурачить. Непосредственное отношение человека к своему Богу, но также и его непосредственное отношение к самому себе, должны быть отделены от «мира» и стабилизированы посредством рефлексивного участия в коммуникации. В отношении религии это говорят Паскаль, или даже Николь, а в отношении властвования человека над самим собой и своего рода этоса выдержки, противостояния этому миру – Грасиан. Речь идет о возможности морального (= социально-го) существования, но пока (в отличие от конца XVIII в.) еще не об обосновании специфически моральных суждений. Язык добродетелей и пороков пока еще считается обязывающим, и поэтому такая версия проблемы морали восходит к традиционной этике и риторике; но в то же время индивид ищет позиции, зиждущейся сама на себе, которая впоследствии будет сформулирована в понятии субъекта. Еще имеют силу традиционные моральные каталоги; но человек уже рассматривается как *homme universel*¹, который должен найти смысл своего социального поведения в самом себе.

Однако же все это пока еще не дает ключа к объяснению изменений, происходящих в XVIII в. Единство морали и манер распадается. Теперь мораль воспринимается как «самоограничение социального социальным»² и оснащается такими псевдонимами, как *природа* или *разум*. Новые «этические» требования к морали переходят границы семейных, племенных и локальных единств, которым были ведомы лишь внутренние моральные связи.³ Всё больше и больше участники коммуникации, прежде всего, как читатели, но также и во многих интеракциях, например, в путешествиях, сталкиваются с необходимостью настраиваться на неизвестного Другого, чьи социальные связи им неизвестны и о которых они не могут даже догадываться. Общество реагирует на это обобщением и универсализацией моральных требований. Многочисленные тексты, но также и объединения, и дискуссионные круглые столы служат укреплению этой новой, общечеловеческой, «патриотической» морали. Ожидается, что люди будут активно идентифицировать себя с благой стороной моральной схемы и показывать это. С одной стороны, универсалистская мораль дестабилизирует прозрачные для индивидов частные обязательства,

которые резко отделяются от несущественного для морали внешнего мира “*saraceni*”³, но с другой стороны, уважение или неуважение все-таки всегда могут выказываться лишь конкретно. Сегодня для этого парадокса⁴ как будто бы имеются своеобразные решения: люди вступаются за голодающих, угнетенных, за невинных жертв нарушений прав человека или каких-нибудь еще политических преследований – и это касается ситуаций, в которые они сами никогда не попадут. Вместе с Парсонсом это можно описать как специфический универсализм, который в этих случаях посредством конкретных, определенных для масс-медиа действий, приобретает больше убедительной силы и резонанса, не становясь из-за этого частным и не исключая других морализаций. В остальном постулат об универсализации остается ограничен уровнем этики.

В этике, которая должна курировать такого рода мораль, специалисты занимаются разумным обоснованием моральных суждений, за проверку которых теперь несут ответственность философские факультеты, а уже не салоны. При этом также отпадает обучение смыслу многозначностей, иронии⁵, смешному в дружеском общении и той отточенности вербального поведения, что позволяет избегать бездонных глубин морали. Мораль становится медиумом требований, которые должна ставить перед собой сама религия – будь то в форме проблемы теодицеи или же в форме межкультурных сравнений, которые показывают, что все религии равноправны, когда они настаивают на моральных рассматриваниях. Необходимости обоснования перемещаются из религии в саму мораль, и местом для этого становится (теперь академическая) этика. Если отпадают образцы религиозного обоснования, то мораль поначалу оказывается отброшенной в круг двойной контингенции (как ты мне, так и я тебе). Тогда ей самой приходится экстериоризироваться и конструировать собственные абсолюты.⁶ Это теперь едва ли может проходить в области социальных измерений, так как здесь почти неизбежно (хотя и слабо) просвечивают осознанные либо неосознанные интересы. Однако временное измерение тоже дает сбой. Подключение традиции, если оно и засвидетельствовано как таковое, может убедить не каждого и в любом случае спустя недолгое время устаревает. А будущее слишком неизвестно, и возникает впечатление, будто оно способствует бесконф-

диктной оценке ситуации.⁷ Если сегодня этика стремится выступать в роли универсальной теории морали, то она также должна сама себя описывать как моральное предприятие, потому что в противном случае именно этика образует в космосе морали отверстие, сквозь которое давление морали может улетучиваться, растворяясь в обширном пространстве страстей и интересов. Чтобы не выходить из образа, этика должна держать мораль под давлением, но и предоставлять саму себя в распоряжение в качестве причины давления. В то же время имеется почти рефлекторная потребность в некоей Архимедовой точке; в трансцендентности, решающей теорему Гёделя. Каким-либо образом (хотя здесь больше нет единства в теории) необходимо доказать, что для хорошего поведения есть и хорошие причины. Или, иначе говоря, позитивное значение кода раздваивается и в то же время используется для того, чтобы обосновать, что хорошо проводить резкие различия между благим и дурным или между благим и злым. Аргумент звучит весьма убедительно: куда бы мы пришли, если бы различие *благое/дурное* больше не могло быть затребовано моралью, или даже (как учит де Сад) если бы его следовало запретить как противоестественное. Но и противоположная точка зрения звучит убедительно: пользоваться моральными оценками в высшей степени аморально⁸, потому что это неумолимо подводит к вопросу о том, по каким причинам, мотивам и из каких интересов это происходит. Причины, заставляющие ссылаться на мораль, как раз не являются «благими» причинами без дальнейших рассмотрений. Сама этика должна повиноваться Гёделю.

Убедительная сила этого снятия парадокса (единства) бинарных кодировок с помощью его самого должна быть столь мощной, что этика обязана заниматься лишь проблемами обоснования и доказывать применимость своих теорий. Этика трансцендентально «гёделизует» свои теоремы обращением к фактам (!) сознания, которые каждый может установить в самом себе посредством рефлексии; или же она образует самореференцию с опорой на тезис Бенета, согласно которому все этические теории должны в конечном счете свидетельствовать о собственной пользе. Теоретические («философские») последствия этой позиции сегодня легко распознаваемы, и чтобы справиться с этой проблемой, уже необходимо обратиться к богатому

опыту философов, практиковавших аутопсию.⁹ Социологический же вопрос, скорее, состоит в том, почему вообще речь зашла о подобно-го рода экстравагантных попытках самообоснования морали, имеющей этические намерения.

Гипотеза, которой руководствуемся мы, состоит в том, что это связано с расширением коммуникации посредством книгопечатания, с облегчением межрегионального сообщения, но, в первую очередь, с переходом от преимущественно стратификационной к преимущественно функциональной дифференциации, т. е. с изменениями в структуре общества, свершившимися помимо какого бы то ни было морального контроля, а именно – посредством эволюции.

Все более старые формы общества могли ограничивать моральную, т. е. связанную с уважением и неуважением, включающую и исключаящую коммуникацию, по существу, частными системами. Относительно чужаков – даже при возможности коммуникации – господствовала моральная необязательность (либо вместо нее интерес, а то и правовая защита типа гостеприимства или Римского *ius gentium**). Даже в отчетливо стратифицированных обществах можно было выстраивать мораль как внутреннее регулирование частных систем и при этом опираться на их границы. Для общения между индийскими кастами существовали ритуальные предписания и табуирование, но не было ни одного варианта общезначимой морали. А в землевладельческом хозяйстве старой Европы хотя и практиковалась некая “moral esopomtu”***, как это недавно установлено, но соответствующей ей реалией было домохозяйство, и как раз поэтому “moral esopomtu” потерпела крах при обособлении (*Ausdifferenzierung*) денежных систем экономики.¹⁰ В общении в рамках всего общества (в тогдашней терминологии: в «политическом» общении) было трудно представимым, чтобы аристократ боролся за признание со стороны крестьянина, или наоборот. Подобное поведение противоречило бы моральной программе собственной группы знати или крестьян, их собственной частной системы. Диапазон морали (даже если речь всегда шла о кодировке «благой/дурной») был заранее упорядочен схемой общественной дифференциации, и эта схема, со своей стороны, находила опору в том, что вычерченные внутри нее границы сливались с различными типами морали.

Этот уклад был еще раз эмфатически усилен в XVII в. Заботы аристократов о деньгах не рассматривались моралью. В трагедиях Расина нет ни сравнений, ориентированных на повседневное поведение, ни оценок релевантности политических дел в форме уже обособившегося государства. Признавались определенные моральные проблемы, возникшие благодаря обособлению функциональных систем, признавался статус исключения – прежде всего, под рубрикой государственного интереса. Однако в то же время функциональные системы уже работают с собственным бинарным ходом, и их нельзя подключать ни к политике, ни к религии. Еще долго кодировкам этих функциональных систем будет недоставать общественного признания, и как раз отсюда следует гипертрофия морали в XVIII в. Но, в конце концов: почему поэзия не должна быть в состоянии представлять предосудительное поведение согласно собственным критериям как благое (прекрасное)? Почему вновь возникшие теории конституционного государства полагаются на совпадение с моралью с тем последствием, что чиновники представляются благами, а их подчиненные – дурными, или наоборот? Почему любящие должны любить, в первую очередь, добродетель партнера и не должны встречать пониманием его возможные отклонения с пути истинного? Собственность считается предпосылкой экономически-рациональных установок, но должно ли из-за этого в духе метафизической конвергенции рационального и благого считать собственников благами, а не-собственников – дурными? Право оказывается призванным создавать и защищать свободу; однако это включает свободу хотя и не в противоправное, но, пожалуй, в аморальное и неразумное поведение, а поскольку мы не можем или не хотим этого принять, то должны призывать на помощь правовые запреты. Во всех этих пунктах усвоение моральных требований, начиная со Средневековья, предвзрительно разрабатывалось как своего рода *preadaptive advance** более отчетливого разделения кодировок.

Словом: автономия, обеспечиваемая посредством собственных бинарных кодировок функциональных систем, исключает метарегулирование с помощью морального суперкода, *а сама мораль принимает и даже реморализирует это условие*. Ибо теперь саботаж кода становится моральной проблемой – например, коррупция в политике

и в праве или допинг в спорте, или покупка любви, или махинации с данными эмпирического исследования. Высшая аморальность функционального кода признаётся самой моралью; но отсюда следует и отказ от представления о моральной интеграции общества. Мораль концентрирует свое внимание на патологиях, которые получаются из-за поведенческой невероятности общественно-структурных образцов и непрестанно репродуцируются. Говоря абстрактнее: мораль настраивается на поликонтекстуальную форму самонаблюдения общества и сама предлагает собственный код лишь в качестве одной из нескольких контекстур. Формулируя вместе с Готтхардом Гюнтером:¹¹ общество позволяет и даже понуждает проводить трансъюнкционные* операции, которые могут еще настраиваться в зависимости от того, существует ли для определенных проблемных уровней моральная кодировка или нет.

Универсализация морали приводит, с одной стороны, к отказу от морализаторства, или даже к избеганиям чрезмерно настоятельных моральных нагрузок. С другой стороны, она пронизывает среду морали инфляционными или дефляционными тенденциями.¹² “Disembedding” моральной коммуникации имеет последствием то, что многое говорится в морализаторском тоне – без того, чтобы отсюда следовали контролируемые обязанности, касающиеся поступков; с другой же стороны – там, где речь идет о том, что на мораль полагаться уже невозможно, – происходит своего рода «стагфляция», при которой мораль лишается силы одновременно из-за инфляции и дефляции.

Структурные изменения такого рода предшествуют семантическим корректировкам, а самостоятельная эволюция идей может привести к значительным промедлениям в приспособлении.¹³ Это объясняет, в первую очередь, наблюдавшееся в начале XVIII в. превознесение морали. Объясняется это основным признаком ее современной формы, а именно – ее *специфической*, основанной на коде *универсальностью*. К тому же это объясняет проблемы обоснования современной этики, которая собственные устремления к решениям регулятивных проблем, как прежде, считает морально благими, но «по умолчанию» отказывается от того, чтобы задействовать механизм обоснования принципов и социальной дискриминации. Ведь

едва ли кто-нибудь смог бы принять участие в совещаниях комиссий по этике или в прочих этических дискуссиях, если бы имелся риск при остающихся антагонистичными мнениях навлечь на себя презрение. Термин «этика», согласно всему этому, представляет собой бес-содержательный механизм дистанцирования, выражающий то, что диалог не должен состояться в заранее иначе закодированных или в уже организованных контекстах. (При этом, естественно, приходится игнорировать, в какой степени это – вопреки всему – происходит, и тут может сгодиться академическая наивность). Семантическая отсылка к «этике», иначе говоря, спекулирует на характерном для Нового времени разделении политики, права и морали.¹⁴ Но как раз отсюда следует, что этике приходится считаться с разочарованиями, если она желает работать. Поэтому она должна научиться отражать поликонтекстурность со всеми ее последствиями.

С другой стороны, движущую силу индивидуалистической идеологии тоже не следует недооценивать. Например, можно сомневаться, был ли возможным иной переход к рыночному хозяйству, нежели в качестве побочного эффекта индивидуалистических идеологий; и в этом случае мы также видим, что необходимые коррективы вводятся не под рубрикой *индивида*, но под рубрикой *социального*.

Основные издержки этой просвещенческой, универсальной морали приходятся на религию. Перед ней больше не стоит задача обоснования морали. Просветители могут быть добрыми христианами, однако их этика не размышляет (и даже не может размышлять) о том, что в соответствии с их взглядами станет с Богом. Теология может ставить перед собой лишь задачу наделить дополнительным смыслом ставшую автономной этику.¹⁵

Примечания к гл. XIV:

* [лицемерие (англ.) – здесь и далее в квадратных скобках – *прим. пер.*]

¹ Так [универсальный человек (франц.)] переводится на французский язык «Благоразумный» Грасиана, Paris, 1723.

² Эту формулировку мы находим в Dietrich Schwanitz, *Soziologische Revue* 19 (1996), S. 132.

³ То, что мы и сегодня еще можем найти подобные связи, не должно тем самым оспариваться; но их описания не всегда свободны от преувели-

чений. См., напр.: Edward C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Chicago 1958, об этом Sydel Silverman, *Agricultural Organization, Social Structure and Values in Italy: Amoral Familialism Reconsidered*, *American Anthropologist* 70 (1968), p. 1-20, а также William Muraskin, *The Moral Basis of a Backward Sociologist: Edward Banfield, the Italians and the Italian-Americans*, *American Journal of Sociology* 79 (1974), p. 1484-1486.

* [сарацин (лат.)]

4 Так в Richard Münch, *Modernity and Irrationality: Paradoxes of Moral Modernization*, *Protosoziologie* 7 (1995), S. 84-92.

5 С другой стороны, для иронии теперь открывается новая карьера – как характеристики письменной культуры и как предмета исследований по истории литературы.

6 То, что мораль вновь и вновь стремится укорениться в безусловном, многократно прослежено в эмпирических исследованиях. См. хотя бы: Gertrud Nunner-Winkler, *Wissen und Wollen: Ein Beitrag zur frühkindlichen Moralentwicklung*, in: *Zwischenbetrachtungen – im Prozeß der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt 1989, S. 574-600, и, выходя за рамки происходящей в раннем детстве социализации: dies., *Moral in der Politik – Eine Frage des Systems oder der Persönlichkeit?* Festschrift Renate Mayntz, Baden-Baden 1994, S. 123-149.

7 Особенно это касается предложения Nunner-Winkler а. а. О. (1994) ориентироваться на беспристрастно оцениваемую минимизацию ущерба. Здесь не в последнюю очередь затемняется ставшая сегодня весьма злободневной проблема риска.

8 См., напр.: Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969, S. 175, с проработанным чувством парадоксальности: “Ce qui est vraiment immoral, c’est toute utilisation des notions morales...” [Что поистине аморально, так это всякое использование понятий морали (фр.)]

9 Мы упоминали в тексте лишь позиции XVIII в. (Кант, Бентам). Основной вопрос, однако же, ставится здесь принципиально точно также, если привлечь сюда аргументы материальной ценностной этики или аргумент *natural language*.

* [право народов (лат.)]

** [моральная экономика (англ.)]

10 И как раз с этой точки зрения краха она исследуется сегодня. Известная работа здесь: E. P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the 18th century*, *Past and Present* 50 (1971), p. 76-136.

* [преадаптивное опережение (англ.)]

11 См.: *Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations*, in: Gotthard Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähiger Dialektik Bd. I*, Hamburg 1976, S. 249-328.

- * Трансъюнкциональный, т. е. пронизывающий разные модули или секции – *прим. ред.*
- ¹² Об этом см.: Richard Münch, *Moralische Achtung als Medium der Kommunikation*, in ders., *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt 1995, S. 214 ff.
- * [неукорененность (англ.)]
- ¹³ То, что приспособление желательно, тем самым отнюдь не утверждается. Если же это утверждается или оспаривается, то мы должны перейти на уровень второго порядка и наблюдать за наблюдателями. А они могут иметь хорошие основания для рекомендации дурного семантического приспособления, например, с эвфемистической точки зрения аргументационного резерва для «критики» общества.
- ¹⁴ Даже Хабермас демонстрирует здесь высокоразвитое чувство различий между этическими и юридическими дискурсами, хотя его рассуждения ориентированы в совсем ином направлении. См.: Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt 1992.
- ¹⁵ “Sans disparaître pour autant, le contenu de la théologie chrétienne ne vient plus avant l'éthique, pour la fonder en vérité, mais après elle, pour lui donner un sens” [Отнюдь не исчезая, содержание христианской теологии теперь идет не перед этикой, чтобы обосновать ее в истине, но после нее, чтобы наделить ее смыслом (фр.)], как это формулирует Люк Ферри: Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris 1996, p. 60.

XV. РАЗЛИЧИЕ «НАЦИЙ»

К бросающимся в глаза феноменам семантической реакции на функциональную дифференциацию относится «перехватывающая» семантика наций, настроенная не на функциональную, но на сегментарную дифференциацию.¹ Исторические условия подобного самоописания состоят, конечно же, в региональной, языковой и культурной дифференциации Европы; или иными словами – в воспрепятствовании образованию религиозно-политической империи.² Хотя уже в Средневековье существовало понятие *natio* для обозначения происхождения находящихся за границей (например, студентов или участников Вселенских Соборов), необходимое в случаях, когда где-нибудь встречались представители нескольких наций, и потому было недостаточным говорить попросту о «ломбардцах» (в Лондоне) или о «генуэзцах» (в Португалии). Начиная с XVI в., на некоторых (но немногочисленных) территориях Европы мы находим начатки политики государственной централизации на языковом, культурном и административном уровне – прежде всего, во Франции и Испании (чья попытка военного присоединения Португалии, однако, терпит крах). Здесь мы можем распознать в региональных границах экспериментирование с новыми формами интеграции государства, права, культуры и языка – экспериментирование, которое, со своей стороны, имело предпосылкой региональную (но пока еще не «национальную») диверсификацию Европы. Ранние определения государства колеблются между обозначениями господства и областей. В остальном же ранний модерн XV–XVII вв. выделяет как раз такие высоко развитые – в цивилизаторском, ремесленном и коммерческом отношениях – области, как Италия, Фландрия, а затем Нидерланды, через отсутствие понимаемой как нация идентичности. Таким образом, в целом в Европе, как результат эпидемий и повального голода, т. е. демографических движений, направленных, прежде всего, из деревень в города, а в дальнейшем как результат международной торговли и аристократических браков, предстает, прежде всего, полиэтническая структура населения. (Уже средневековая прикреплённость крестьян к земле их хозяина показывает, кроме прочего, насколько мощным

было давление, препятствовавшее движению). Геттоизация и выделение на чрезвычайно узком пространстве купеческих анклавов свидетельствуют о том, что различения особо не имели в виду нацию. Лишь в XVII в. укрепляется территориально-государственная централизующая политика, которой благоприятствовали книгопечатание и постепенно возникавшее публичное право, но лишь в немногочисленных случаях это происходило на национальной основе. Ни баскская политика Испании в XVI в., ни эльзасская политика Франции в XVII в. не могли оправдываться национальной принадлежностью соответствующего региона. Ни нобилитационная политика Савойи, ни привлечение богемского дворянства к венскому Двору не являются национально-политическими тенденциями, хотя уже около 1600 г. имеется литература, противопоставляющая друг другу испанское, итальянское, французское и немецкое понятия знати.

Лишь к середине XVIII в. ситуация резко изменяется. Наряду с историческими, усиливаются и региональные сравнения. При этом используется коммуникационно-практическое преимущество, согласно которому у наций есть собственные имена, и поэтому люди не попадают в запутанные ситуации, когда необходимо объяснять, что имеется в виду, когда речь идет об Испании, Венгрии, Польше и т. д. Даже сегодня дискуссии о европейском единстве проводятся на этом языке. Употребление слова «нация» в национальном значении (также в форме таких сочетаний, как *circulation nationale*, *éducation nationale**) учащается на протяжении XVIII в. и, очевидно, удовлетворяет потребности в некоем генерическом понятии, когда люди не обходятся одними лишь именами собственными вроде «Франция» или «Англия». Однако только Французская революция превращает нацию в необходимое понятие, которое сигнализирует о снятии возникших социальных различий.³ Для тела умерщвленного монарха должна быть предусмотрена какая-то замена, нация должна продолжать жить.⁴ Генеральные штаты особым постановлением преобразуются в Национальное собрание, утверждая свою суверенность по отношению к традиционным различиям и, прежде всего, обоснование политической системы ею самой. Но в таком случае уже невозможно сохранять понятие нации равнозначным собственному имени «Франция». Для других целей это понятие копируется, но начинает

по-новому функционировать в качестве понятия для культурных и политических сравнений. Ведь в той мере, в какой революция исторична, универсализм ее принципов также становится видимым как конкретное явление, как явление, характерное для Франции, которое другие нации могут, но не обязаны перенимать. Забота о национальном чувстве, а именно – о единстве вопреки революции, становится предметом забот таких историков, как Тьерри, Кине, Мишле.

Переходное состояние делает понятие нации амбивалентным: региональное общество представляет собой нацию и должно быть такой еще и политически.⁵ Нация – это, в первую очередь, воображаемое единство, которое должно наполняться еще и реальностью, например, общим языком, общей религией, единой валютой и общей правовой системой, независимо от местных привычек и обычаев. Нация определяется через свою историю, но история еще должна быть написана (и остается вопросом, насколько она является еще и историей деревень или фабрик, крестьян или рабочих).⁶ Теперь мы можем вписывать во вновь образованное понятие разные содержания, обсуждать проблемы выбора политических форм, кроить их согласно истории и характеру определенной нации и создавать точку отсчета для коллективного сознания, к которому можно апеллировать сверху вниз и снизу вверх. Объем понятия «нация» позволяет признавать конфликты интересов в рамках наций и считать возможным их мирное решение. Исключены лишь конфликты, нацеленные на уничтожение противника. Теперь требуются новые формы солидарности, вплоть до пожертвования собственной жизнью на войне ради совершенно незнакомых людей. Тем самым представление об этносе, организованном в государство, превращается в нормальный образ территориальной сегментации, а государства, не укладывающиеся в эту модель, отныне считаются аномалиями.⁷ В XIX в. это приводит к усилиям в борьбе за национальное объединение Италии и Германии, к решению проблемы Норвегии и проблемы Финляндии введением собственных конституций, к отделению Бельгии от Нидерландов, вследствие чего возникла новая многонациональная проблема, и, наконец, к распаду Австро-Венгрии и Турецкой империи. Но почему этот поворот к национальному сознанию с отчасти вымышленной нормальностью и отчасти нормативными требованиями можно столь точно датировать серединой XVIII в.?

Можно было бы сказать, что внутренне мирное территориальное государство теперь полностью учреждено, и его надо легитимировать в отношении населения. Можно было бы сослаться и на успехи в борьбе с эпидемиями, в технике земледелия и в заимствовании американских овощей, и все это делает прежние поводы к значительным демографическим сдвигам в Европе устаревшими и способствует вере в относительно стабильный (лишь сам по себе растущий) национальный состав населения. Чрезмерный прирост населения (хотя население росло во всем мире, и даже на американских рабских плантациях) мог способствовать эмиграции в заморские края, не затрагивая национальной целостности. Если мы это все примем, то окажется неслучайным, что идея нации как нормальной формы и как нормативного требования исторически осуществляется как раз в тот момент, когда переход к функциональной дифференциации становится необратимым и проявляется во многочисленных сферах.

Связь между ростом национальной риторики и переходом от стратификационной к функциональной дифференциации выдвигает одно промежуточное рассмотрение. Очевидно, на исходе XVIII в. ориентация на национальные различия конкурирует с осознанием жизни в особой временной фазе истории и со следованием особенному «духу времени»; а поскольку эта временная прерывность становится заметной у всех наций, сравнение наций отступает на задний план по отношению к историческому сравнению. Поэтому Французская революция – не только французская революция. Монетаризацию и индустриализацию Европы также невозможно понимать как национальные особенности. «Перед этим *европейским равенством* исчезают на деле всякие национальные различия», – констатирует Фридрих Шлегель в 1802 г.⁸

Но это не должно происходить за счет национальных идентичностей. В расширенные перспективы нация встраивается подобно развернутому парадоксу: во внешнем измерении она конципируется конкретно, а во внутреннем – универсалистично.⁹ Так, нация может поддерживать движение к мировому обществу – до того момента, когда в ходе отказа от «колоний» становится слишком ясно, что отнюдь не все территории мирового общества могут сплавлять племенные и этнические различия в пользу наций (причем не могут тогда и именно

тогда, когда им вменяется государственность, т. е. централизация).

В конце XVIII и XIX вв. образованию наций в Европе содействует сам по себе развивающийся и теперь неоспоримый процесс общественной перестройки. Как раз новые дифференциации и исчезновение всех прежних социальных подразделений усиливают потребность в национальной принадлежности. В понятии нации, так же, как и в понятии человека как индивида и субъекта, самописание общественной системы находит для себя в высшей степени убедительный выход, позволяющий активизировать такие ресурсы идентичности, каких не могут предложить функциональные системы в своих инклюзивных формах. Понятие «нация» перенимает у понятия «народ» (*peuple, people*) фоновое значение нижней прослойки, дает основание для деаристократизации политической системы и делает возможным в начале XIX в. новое введение понятия «народ» как специфически политического.¹⁰ Здесь происходит поворот от понятия из прошлого к понятию из будущего, к понятию, требующему единства личной и народной идентичности. Здесь предлагается весьма ясная, совсем простая в обращении схема различения: нация отличается от других наций (а, например, не от аристократии или деревенской жизни, как и не от хозяйства или науки). Она позволяет противопоставить *универсализмы* функциональной ориентации *партикуляризм* региональных сообществ *как высокоценные*, и тем самым компенсировать “pattern variables”¹¹ в духе Парсонса.¹¹ И как будто бы это позволяет на основе идентичности заделать те бреши, которые явились результатом свободного хода процессов рыночной экономики (в так называемых классовых структурах) и религиозной или «мировоззренческой» оппозиции. Словом, понятие нации представляет собой концепцию инклюзии, не зависящую от особых условий конкретных функциональных систем и принуждающую даже политику к тому, чтобы уважать представителей собственной нации как равных.¹²

Социальные различия старого мира, различия на знать и народ, а также по ранговым группам внутри этих слоев, различия между городом и деревней или по деньгам, награбленным на войне и заработанным в торговле, были слишком мощны и слишком бросались в глаза; были слишком убедительными, чтобы способствовать национальному переформированию. Достаточной считалась (кто об

этом не слышал!) религиозная космология. Возможности языкового понимания до введения книгопечатания и создания национальных языков были чрезвычайно незначительны. К тому же имела латынь. При переходе к функциональной дифференциации изменяется роль и видимость различий, согласно каковым теперь членится общество. Новые дополнительные роли, такие, как правительство/подданный, производитель/потребитель, учитель/ученик, врач/пациент, художник/любитель искусства, и даже священник/мирянин, идентифицируют теперь не конкретных индивидов, но лишь роли согласно принадлежности к функциональным системам. Они определяют уже не смысл образа жизни, но лишь задачи и правила; и они позволяют возникнуть – как на частном, так и на публичном, как на индивидуальном, так и на социальном уровне – потребности в новых, всеохватных идентификациях. Этой потребности отвечают такие сингулярные понятия, как (индивидуальный) *субъект* или же как *раз нация*.

Поэтому понятие нации больше не соответствует изначальному буквальному смыслу слова *natio*. Речь теперь идет не о сортировке в соответствии с идентичностями согласно происхождению. Теперь заранее не предполагается, что единство уже наличествует и его надо лишь распознать и назвать. Теперь понятие нации, скорее, управляет требованием создания единства в собственном государстве, и поэтому различению между нацией-культурой и государством-нацией достается второстепенное значение. Каковы бы ни были культурные и языковые корни – чтобы достичь единства, необходимо объединять и создавать единообразие.

Выработке семантики национального благоприятствовало традирование античных текстов, укоренных в опыте гражданского общества, которое, оставляя в стороне демографические и экономические связи, смогло представить общественное и политическое единство в одном понятии. Эта традиция, однако же, исходила из полиса как политического единства и лишь медленно, после формирования Римской империи, территориализировала политическое. Полис предоставил значительные преимущества чувству политической взаимопринадлежности, к примеру, топографическую память, с помощью которой каждый мог найти собственный путь, – а также верхний слой, где все знакомы между собой лично. Замена города

нацией не только гасит чувство политической культуры города и соотнесенного с ним положения гражданина (citizen). Она должна также заменить топографическую память памятью напечатанной, а верхний слой знакомых между собой людей сначала – княжеским двором, а затем – элитой, известной лишь из масс-медиа.

С другой стороны, мы можем предположить, что понятие нации нагружает прежнее гражданское общество смыслом новой реальности, особенно после того, как различие – и даже разделение – государства и общества доказало свою неизбежность. Кроме того – и на сей раз с полным правом – люди исходили из того, что национальные государства могут вести войны и побеждать в них или терпеть поражения. С помощью понятия нации оказалось возможным оправдать воинскую повинность, предполагавшую смерть за отечество, причем без предоставления возможности тотчас же компенсировать это обременение на уровне государственной конституции посредством всеобщего избирательного права. Войны были последними методами решения, но, в отличие от сегодняшнего дня, еще не экологическими катастрофами без победителей и побежденных. Все оправдывалось понятием нации.

Из-за делегитимирования стратификации в XVIII в. исчезла и возможность обосновывать различные жизненные судьбы через происхождение, т. е. через расслоение, и бороться с недовольством, протестами и волнениями как направленными против порядка. Уже либерализм XVIII в., но затем, в первую очередь, национализм, а на протяжении XIX в. – социализм, создают сложные формы, в которых общество может выражать недовольство самим собой и выдвигать требования будущего усовершенствования.¹³ Как бы там ни было, этим предполагалось, что от будущего можно ожидать реализации соответствующих идей. По мере того, как это становится сомнительным и надежда на национальное самоопределение народов терпит крах, именно в этой перспективе ситуация изменяется.

По иронии судьбы окончание Первой мировой войны вместе с провозглашением права наций на самоопределение возвещает конец самой этой идеи. Ее провал становится очевидным в попытках реализовать ее. Можно сказать, что отныне она деконструируется, исходя из самой себя, вынужденно приводя к решениям, последствия

которых нельзя оправдать никакой идеей. Это выглядит особенно скандально в великогерманской политике Гитлера, закончившейся признанной во всем мире “ethnic cleansing”.¹⁴ К концу XX в. во многих отношениях изменились не включаемые в понятие нации, и поэтому невидимые опорные для нации условия. Мировое сообщество предоставляет лишь на немногих территориях (наиболее бесспорный случай – Япония) шансы на построение крупных национальных государств. Опыт этнически или религиозно негомогенных государственных структур (называя лишь немногие: Южная Африка, Ливан, Югославия, Советский Союз, Индия, Ирландия) показывает, что чисто количественной – опирающейся на выборы – репрезентации бывает недостаточно, чтобы преодолеть имеющиеся противоречия в территориальном государстве национального типа. Тогда национальное единство именно как демократическое оказывается неосуществимым. Поэтому дезидерат этнически гомогенных государственных образований – в той мере, в какой пространственное отделение вообще возможно – приводит к возникновению мельчайших территориальных единиц, экономически неспособных к выживанию или чрезвычайно подверженных кризисам. Индивидуализм оказывается настолько широко развит, что воспринимать его национально уже нельзя (что не исключает того, что этнически или религиозно центрированные фундаментализмы будут отправлять индивидов на баррикады). Войны на уровне современной техники больше невозможны без экологических катастроф. Это означает: уже не существует перспектив выиграть их, ориентируясь на ограниченные целеустановки. Грандиозные, вызванные экономическим дисбалансом движения миграции уже начались или ожидаются в будущем. Все это отнимает убедительность у понятия «национальная идентичность», с которой может отождествить себя индивид. Очевидно, понятие нации также принадлежит к тому пучку переходных семантик, которые могут восхитаться в переходное время, не обнаруживая того, с какой общественной системой они соотносятся. Поэтому мы можем предположить, что сегодня мы расплагаемся в конечной фазе этой идеи, где она производит больше вреда, чем пользы, и образует для социологии одно из тех *obstacles épistémologiques**, каковые ради того, что было убедительно в прошлом, блокируют необходимые сегодня идеи.

Примечания к гл. XV:

- ¹ См.: Alois Hahn, *Identität und Nation in Europa*, *Berliner Journal für Soziologie* 3 (1993), S. 193-203; и к этому же – «Дифференциация», прим. 221.
- ² А кроме того: там, где речь шла о формировании империй с этнически гомогенных исходных позиций (можно подумать об империи Александра Македонского или об исламской империи), в итоге при распаде эти империи были склонны оставлять этнически негомогенные структуры.
- ^{*} [национальный денежный и товарный оборот; воспитание в национальном духе (франц.)]
- ³ См.: Pierre Nora, *Nation*, in: François Furet/Mona Ozouf (éd.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Paris 1988, p. 801-811, и знаменитая книга современника Французской революции аббата Эмманюэля Жозефа Сьейеса: Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat*, 1789. См. также: Pierre Nora (éd.), *Les lieux de mémoire* t. I, 2, Paris 1986.
- ⁴ Так в приложении к Марселю Гоше. Marc-Olivier Padis, Marcel Gauchet, *La Genèse de la démocratie*, Paris 1996, p. 83: «Le roi en effet incarne l'unité de la Nation dans son corps. Après la mort du roi, où l'unité peut-elle s'incarner?» [Король, по сути дела, воплощает единство Нации в своем теле. В чем может воплотиться это единство после гибели короля?] То, что вообще должно существовать преемственность, явствовало из понятия нации. Проблема состояла, в первую очередь, в том, что *тело* монарха следует заменить *организацией политических решений*.
- ⁵ Та же самая амбивалентность незадолго до этого отличала «патриотизм» – но на чисто моральном уровне. Люди узнают недостатки государственного устройства, к которому они принадлежат и за которое они как раз поэтому должны сражаться. Но исходные величины здесь – по меньшей мере, в германской дискуссии – пока не определены. Они простираются от мирового гражданства до небольшого княжества или населенного пункта. Универсализм и партикуляризм встречаются здесь под одной крышей морального зова. В два последних десятилетия XVIII в. к этому изменчивому по объему моральному патриотизму относятся уже иронически. И даже поэтому эпоха созрела для нового понятия нации. См.: Peter Fuchs, *Vaterland, Patriotismus und Moral: Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit*, *Zeitschrift für Soziologie* 20 (1991), S. 89-103; ders., *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt 1992, S. 144ff.
- ⁶ Впрочем, совсем иначе происходит образование этнических единств, которое в весьма существенной степени является историей утрат и угнетения, возмездия и борьбы, и в этом смысле здесь нет истории интеллектуалов, так как эта история отражает опыт всего населения. Это видно

со всей отчетливостью по распадающейся Югославии, где остается мало надежды на политически прописываемое возмещение ущерба. Память сильнее, чем союз разума и интересов.

- ⁷ Об этой цезуре см.: William H. McNeill, *Polyethnicity and National Unity in World History*, Toronto 1986.
- ⁸ *Reise nach Frankreich*, цит. по *Werke in zwei Bänden*, Berlin 1980, Bd. 2, S. 213-244 (234). [Шлегель, Фридрих, «Путешествие во Францию», в: Шлегель, Ф., Эстетика, философия, критика, в 2 т., т. II, с. 12, М., 1983]. Курсив в оригинале.
- ⁹ Об этом Mathias Börs, *Zur Evolution nationalstaatlich verfaßter Gesellschaften*, *Protosoziologie* 7 (1995), S. 159-169.
- ¹⁰ О соотношении понятий народ/нация подробно см. соответствующую статью «Volk, Nation, Nationalismus, Masse» в словаре основных понятий истории: *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 141-431.
- * [типичные переменные (англ.)]
- ¹¹ В этом состоит, как легко увидеть, точное переворачивание традиционного оценочного приоритета религиозного универсализма по сравнению с политическим партикуляризмом европейской традиции – т. е. процесс «секуляризации», который также указывает на то, что эта перестройка семантики вряд ли была бы возможна до XVIII в.
- ¹² О немецких интеллигентах с недостаточной включенностью в хозяйство, государственную службу и начавшую недавно развиваться университетскую науку см. особо: Bernhard Giesen, *Code und Situation: Das selektionstheoretische Programm einer Analyse sozialen Wandels – illustriert an der Genese des deutschen Nationalbewußtseins*, in: Hans-Peter Müller/Michael Schmid (Hrsg.), *Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze*, Frankfurt 1995, S. 228-266 (252f.); ders., *Die Intellektuellen und die Nation: Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt 1993.
- ¹³ Shmuel Noah Eisenstadt, *Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive*, in: Bernhard Giesen (Hrsg.), *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt 1991, S. 21-38 (34); здесь говорится о возможности националистических и социалистических идеологий «восставать против институциональных реалий современной цивилизации в ее собственной символической системе».
- ¹⁴ С тех пор международное право, как известно, изменилось и подверглось осуждению “ethnic cleansing” [этническую чистку] как метод построения национального единства. Однако результаты этого изменения права кажутся малоубедительными.
- * [эпистемологические препятствия (франц.)]

XVI. КЛАССОВОЕ ОБЩЕСТВО

К наиболее успешным, до недавнего времени господствовавшим описаниям современного общества относится посылка, согласно которой мы имеем дело с обществом, состоящим из классов, так что его можно охарактеризовать через неравенство в отношениях между этими классами. Успех этого описания объясняется тем, что оно не полностью порывает со старым представлением об обществе, упорядоченном согласно вертикальным ранговым уровням, но настолько его изменяет, что в него могут войти важные моменты современного общества. Тезис о «классовом обществе» принадлежит к наиболее впечатляющим достижениям переходной семантики, которая, работая подобно двуликому Янусу, еще не отворачивается от старого общества, но уже дает исходные точки для регистрации радикальных изменений.

Нововведения по сравнению с терминологией «сословий» (*status, états, estates*)* можно обобщить по четырем позициям¹:

(1) Согласно старой традиции, «класс» представляет собой классификационное понятие. Таким образом, речь идет о весьма различных подразделениях, которые можно связать с множеством содержаний, таких, как флоты*, войска, школьные классы, системы правления. Это понятие сплошь и рядом употребляется в соотношении с реальностью, однако с сознанием того, что может существовать множество подразделений – прежде всего прописанная в XVIII в. классификация живых существ (Линней).

(2) Теперь подразделяются уже не семейства, а индивиды. Социальные классы – не классы по рождению. То, что семья, в которой мы рождаемся и растем, оказывает влияние на классовую принадлежность, не нуждается в оспаривании и не может быть оспорено; однако принадлежность к конкретному социальному классу не есть наследуемый признак. Ведь прежде всего в истоках, в происхождении семьи, в воспоминаниях о предках нет нормативного определения жизненной формы и поведения. Поведение вольно ориентироваться на удобные возможности. Тем самым:

(3) дана возможность определять классовую принадлежность, в

первую очередь, хотя и не исключительно, экономически. Речь еще идет о различении *богатый/бедный*, но уже и о функции в экономическом процессе, прежде всего, о воспринимаемом в организации фабрик различении между собственниками и трудящимися – что макроэкономически, а затем и политически обобщается как различение между капиталом и трудом. Это обобщение как будто бы в то же время устанавливает, что классовые отношения (несмотря на людскую ротацию) воспроизводятся до тех пор, пока дело не доходит до катастрофы, которую Маркс предсказывал как революцию.

(4) Классовая схема пригодна для того, чтобы служить преимущественно теоретическим фоном для статистического обобщения эмпирических данных (и социология XX в. широко это использует). Даже если парадигма фабрики давно утратила значение, эмпирические данные по неравенству легко оснащаются всевозможными индикаторами и методами. Даже если экономисты и социологи, изучающие организацию, давно говорят о бюрократии, о революции менеджеров, об *absentee ownership***, парадигма фабричной организации может без труда непрерывно заменяться новыми данными, касающимися глубочайшего неравенства в личном имуществе, в доступе в школы и университеты, в доступе в суды, в способе диагностировать болезни и проводить медицинское обслуживание, и во многих других отношениях. А неравенство означает несправедливость и свидетельствует лишь об идеологическом характере таких формальных буржуазных ценностей, как свобода и равенство.

В той мере, в какой различение между определяемыми по рождению сословиями утратило внутреннюю легитимацию в качестве естественно необходимого порядка, развивались компенсаторные представления, ответственные за баланс. В конце XVII в. и длительное время в XVIII в. то и дело приходилось слышать, что каждый человек, независимо от его социальной позиции, имеет возможность быть счастливым, лишь бы он был доволен своим положением.² Счастливая жизнь – это теперь установка индивида на отношения с самим собой, и возможность этого зависит не только от оснащенности «внешними» благами и почестями. Это можно документировать примерами из самых верхних и самых нижних слоев и делать нарративно убедительным.

XIX в. под впечатлением от Французской революции и стремительного индустриального развития заменяет это естественное ожидание счастья моральным требованием солидарности.³ Это придает компенсации за классовые различия более мощную моральную и в то же время воинствующую ориентацию. Требование социальной справедливости становится принципом единения обделенных, но в то же время и перспективой увещевания тех, кто получает выгоду от неравного распределения. «Социальное» теперь выражает одновременно и установку, и ценность. По мере того, как социалистические партии формируются и доказывают в политической конкуренции, что они могут быть правящими, в конечном итоге выравнивание жизненных условий всех слоев превращается в политический постулат, который должен реализовываться благодаря государственным учреждениям социального обеспечения, посредством политики развития и, прежде всего, повышением распределяемого благосостояния и предпочтениями, отдаваемыми экономической политике, предусматривающей небольшую инфляцию.⁴

В конце XX в. эта общая концепция как будто бы терпит крах. Очевидно, что неравенства существуют, и они усугубились по сравнению с прежними. Но они, как об этом свидетельствует дискуссия о «новых неравенствах», более не могут редуцироваться к классовым структурам. Существует слишком много – как говорят сегодня – влияний специфических окружений. Кроме того, естественные образцы, такие, как половые или возрастные различия, воздействуют сильнее, чем предполагали прежде. И не в последнюю очередь, схематизации классового общества нарушаются при открытии коммуникации для в высшей степени индивидуальных ожиданий, притязаний, проекций идентичности.⁵ В то же время едва ли можно отрицать то, что государство так и не сделало людей счастливыми, не позаботилось о солидарности и не достигло уравнивания жизненных условий. Вместо этого в череде модных теперь концепций, как то «гражданского общества», все отчетливее проступает утопический характер подобных представлений о балансе.

После упразднения сословного, определяемого происхождением, строя, его место заняла концепция классового общества. Последняя, однако, на протяжении двух веков с растущей отчетливостью зависела

от нормативных дополнений. *Единство* общества больше невозможно усматривать в *различии* между классами. Поэтому возник дефицит легитимации, который был встречен двойственным образом: надеждой через отнятие власти и собственности у верхнего слоя выровнять различия и надеждой через внедрение противоречащих фактам контрпонятий перевести отношения между различием и единством в плоскость отношений между фактами и нормами. Однако аргументы, с помощью которых представлен этот синдром самоописания, всё больше утрачивают убедительность, и при этом неясно, чем можно заменить эту фигуру. Во всяком случае, пожалуй, не понятием «общества переживания», которое кокетничает с так называемым пост-модерном, не предлагая того, как на новых основах можно будет вернуть парадокс единства противоположностей.

Мы можем это считать богатым последствием исторической случайностью: всякий раз намерение революционизировать классовое общество приводило в XX в. к *региональному* конфликту между «социалистическим» (коммунистическим) и «либеральным» (капиталистическим) общественными строями. Тем самым в игру вступали политические, военные и организационные усилия. Это противоречие настолько сильно занимало общественное внимание, что оказалось невозможным разработать ни одну не зависящую от него теорию общества. Даже судьба «третьего мира» развивающихся стран, согласно этой схеме, была предрешена. Тезис о едином мировом обществе в связи со столь мощными реальными и идеологическими расхождениями почти не имел перспектив на внимание.

В ретроспективном плане большее впечатление оказывают совпадения, нежели противоречие. В обоих лагерях мы обнаруживаем глобальную перспективу с видением негарантированного будущего, которое необходимо освоить. В обоих лагерях дело дошло до отказа от детерминированности прошлым – с тем следствием, что единство рассматривается не как нечто данное природой или творением, но как то, чего следует достичь или произвести. В обоих лагерях при этом – пусть даже весьма по-разному – делается ставка на взаимодействие экономики и политики при пренебрежении другими функциональными системами или их инструментализации. В обоих лагерях взгляд постепенно обращается к другой стороне, а конфликт за

мировое господство становится преобладающим мотивом. Правда, в Восточном блоке впоследствии переоценка организации и недооценка глобальной функциональной дифференциации приводят к краху; но отсюда, конечно же, не следует, что выжившая система может считать собственное описание общества подтвержденным.

Примечания к гл. XVI:

- * [сословий (лат., франц. и англ.)]
- ¹ См. также: Niklas Luhmann, *Zum Begriff der sozialen Klasse*, in ders., (Hrsg.), *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985, S. 119-162.
- * [в лат. "classis" первоначально означало «флот»]
- ** [собственность отсутствующих (хозяев, не занимающихся непосредственно производственными вопросами) (англ.)]
- ² Из вторичной литературы см., прежде всего: Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle*, Paris 1960. Достоверность приведенного аргумента, правда, трудно оценить. Ведь уже в античности его считали натянутым и относились к нему иронически. Хотя для нас интересно лишь то, что общество считает такой аргумент необходимым.
- ³ Об истории слова «солидарность» см.: Arthur E. Bestor, Jr., *The Evolution of the Socialist Vocabulary*, *Journal of the History of Ideas* 9 (1948), S. 255-302 (273). J. E. S. Hayward, *Solidarity: The Social History of an Ideal in Nineteenth Century France*, *International Review of Social History* 4 (1959), S. 261-284. См. далее: Italo De Sandre, *Solidarietà*, *Rassegna Italiana di Sociologia* 35 (1994), p. 247-263; Giuseppe Orsi et al. (Hrsg.), *Solidarietà, Rechtsphilosophische Hefte IV*, Frankfurt 1995.
- ⁴ См. хотя бы: Amitai Etzioni, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*, N. Y. 1968.
- ⁵ Из новейшей литературы см., напр.: Ulrich Beck, *Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten*, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten. Sonderband 2 der Sozialen Welt*, Göttingen 1983, S. 35-73; Stefan Hradil, *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft: Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus*, Opladen 1987; ders. (Hrsg.), *Zwischen Bewußtsein und Sein: Die Vermittlung "objektiver" Lebensbedingungen und "subjektiver" Lebensweisen*, Opladen 1992; Klaus Eder (Hrsg.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis*, Frankfurt 1989; Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt 1993. Поскольку мы здесь ве-

дем речь лишь о самоописаниях, нет необходимости решать, на самом ли деле имеется соответствующее изменение, или же социология всего лишь покидает тонущий корабль «классовое общество» и с помощью чрезвычайно формальной концепции неравенства освещает другие аспекты. «Окружения», пожалуй, имелись всегда.

XVII. ПАРАДОКС ИДЕНТИЧНОСТИ И ЕГО РАЗВЕРТЫВАНИЕ ПОСРЕДСТВОМ РАЗЛИЧЕНИЯ

Функциональная дифференциация доводит обособление отдельных частных общественных систем до крайности полной, собственной, аутопойетической автономии. Как мы можем предсказать, это приводит к тому, что также и генерализация семантики, которая еще может символизировать единство целого, должна быть доведена до крайности. Тогда придется отказаться от любых умозаключений к видам и родам, а в конечном счете – даже от всякого онтологического описания. Остается лишь возможность парадоксальной или тавтологической идентификации. Наблюдатель не будет обречен на молчание – как считают (и говорят!) некоторые поэты. Но он будет вынужден признать, что наблюдатель (и даже самонаблюдатель) не может видеть того, что он не может видеть, а именно – прежде всего, самого себя. Единство общества становится при самонаблюдении парадоксом наблюдателя.

В самом объекте, в обществе, теперь можно лишь сетовать на утрату единства как утрату порядка. Так, Фридрих Шлегель, один из многих, хотя и констатирует восстановление внешнего порядка после Наполеоновских войн, но лишь при продолжительной и растущей внутренней неуверенности – наблюдателя!¹ Идеи теперь становятся подозрительными как раз из-за того, что они – как можно наблюдать – притязая на абсолютность, как бы доводятся до крайности.² Они превращаются во фразы партий.

Французская революция еще имела намерение непосредственно осуществить цели человечества, и притом с помощью революции, т. е. уже единственно благодаря тому, что она порвала со старым миром. Национальное Собрание вообразило, будто оно и *есть volonté générale**. После того, как эта идея потерпела крах, над ситуацией стал рефлексировать романтизм. «Романтизация – пишет Новалис³ – не что иное, как потенцирование некоего качества ... Когда я придаю заурядному высокий смысл, обыденному – таинственный ореол, из-

вестному — достоинство неизвестного, конечному — видимость бесконечного, я все это романтизирую». Гегелева критика романтической «субъективности» бьет мимо цели. Вопрос в том, почему предлагается таким образом сформулированный эlegantный парадокс.

Эксплицитный парадокс мы находим, когда отвлекаемся от обычной риторической игры, прежде всего, в контексте самоотмены морали⁴ — будь то непосредственно с этим намерением или же в контексте отдельных функциональных систем, которые должны организовываться в контексте высшей аморальности. В знаменитой «Басне о пчелах» Мандевилля⁵ (и в экономической литературе уже за десятилетия до этого) проводится рассуждение о том, что своекорыстные, и потому морально недостойные мотивы, при рассмотрении на фоне целого имеют благотворные последствия. Французская революция учит противоположным примерам: тому, что наилучшие политические намерения в своих последствиях ведут к убийству и террору. Вся машинерия свободных прав и их конституционные гарантии строятся еще и на предположении о том, что имеется большая сфера возможностей действия, в которой индивид может действовать с пользой для себя самого, а для других — с нейтральными последствиями (т. е. согласно оптимуму Парето), или в случае необходимости находить договорный консенсус. Но в то же время рефлексия о морали учит с помощью утилитаристского различия между мотивами и следствиями, что при этом речь может идти об обратных отношениях, и тем самым — о парадоксе заданного типа. Кроме того, уже было известно (или, по крайней мере, люди могли бы это знать), что посредством голосования большинства невозможно достичь исполняющего ожидания большинства (*transitive*) общественного строя — с тем последствием, что с течением времени выступают противоречия, которые невозможно кодировать морально.⁶

Результатом является хорошо сбалансированное решение, предподносимое как «либерализм». Решение без теории общества. Парадоксальные проблемы распределяются между политической системой и системой экономической. За контроль над благими намерениями политиков отвечает конституция государства. Ее парадоксом является фиксация беспокойства.⁷ О трансформации своекорыстия в благосостояние многих заботится “invisible hand” рыночной эконо-

мики. А поскольку существуют только два этих парадокса, рефлексия ограничивается соотношением «государства» и «общества» (= экономика). Мораль остается в ведении «этики», которая, между тем, уже учреждается как академическая дисциплина, специализируясь на исследовании обоснованности моральных суждений.

В этом описании, эксплицированном как принадлежащее к эпохе модерна, не представлено никакого парадокса – но нет и единства общества. Люди работают в гравитационном поле проблемы, которая успешно (и с большими последствиями) стала невидимой. Поэтому неудивительно, что в XVII-XVIII вв. «невидимость» всплывает и как метафора порядка. «Указующий Перст Божий» заменяется «невидимой рукой».⁸ Парадокс не распознаётся – но обозначается.⁹ Прагматическое решение состоит в предложении большого количества различий, которые допускают некий порядок феноменов, но не позволяют того, чтобы ставился вопрос о единстве самого различия. Если же мы его ставим, как это делает Гегель, то результат тотчас же распадается на новые различия – на дух и материю, теорию и практику и т. д.

Мы можем грубо просеять и упорядочить накапливающийся здесь материал, отсортировав его по смысловым измерениям, а именно – различая предметное, временное и социальное измерения. С помощью предметных (*sachbezogenen*) различий мы охватываем данности, которые нам бы хотелось особо выделить. Обычное после Гегеля, встроенное в конституции в качестве предпосылки разделение «государства и общества»¹⁰, мы уже упоминали. Более старое различие между *imperium* и *dominium*¹¹ еще не разделилось на политику и экономику. Лишь реакция на крах меркантилистской экономической политики проявилась в виде системных различий; так, во Франции – в виде различия “*force/propriété*”.¹² В то же время в конституционно-политических дискуссиях растет значение вопроса о собственности.¹³ Но лишь к середине XIX в. различие между государством и обществом становится расхожим в качестве описания реальности, причем независимо от его особого положения в теории Гегеля. Ибо теперь дискуссии ведутся о том, должно ли – и насколько должно – государство выполнять особую функцию по отношению к обществу и его проблемам распределения, а для этой цели различие-

ние между государством и обществом следует вычлени́ть из гегелевского контекста. Однако же при этом сохраняется сама своеобразная соотнесенность этого различения с государством: ведь государство теперь – не только «снимающий» всё результат исторической диалектики, но и та сторона различения, которая должна отмечать, соблюдать и совершать различение; с формальной точки зрения, это “re-entry” формы в форму в смысле Спенсера Брауна.

Если с точки зрения нашего понятия общества, различение между государством и обществом описывает внутреннюю для общества дифференциацию, то в различении индивида и общества – с середины XIX в. формулируют также: «индивид и коллектив»¹⁴ – дифференциацию, для общества внешнюю. Посредством этого разделения делается намек – хотя и без признания и теоретического принятия этого – на то, что современное общество состоит не из индивидов, и что его больше нельзя описывать как общество индивидов, но оно должно назначать индивидам как телесно-ментальным существованиям некое внешнее положение. Это тоже – непреложное последствие функциональной дифференциации; ведь такая форма дифференциации исключает в каждом конкретном случае распределение индивидов по отдельным функциональным системам – таким, как семьи, домохозяйства, деревни и города или социальные сословия. Каждый индивид теперь должен иметь возможность участвовать во всех функциональных системах; а вследствие этого то, что должна означать социальная инклюзия, следует заново продумать и упорядочить посредством таких новых ценностных понятий, как свобода и равенство.¹⁵ Что при этом получается из самого индивида – вот какова тема, с которой следует вновь иметь дело с помощью нового разделения между индивидом и обществом.

Это разделение регистрирует новую, достигнутую при переходе от XVIII к XIX в., позицию высочайшей ценности индивида (которая, как мы видели¹⁶, называлась и «субъектом»). Это позиционирование в одном из трансцендирующих циркулирующие в обществе оценки, в предданном им положении, как мы говорили, обусловлено тем, что перестройка форм общественной дифференциации революционизирует традиционную семантику инклюзии и принуждает квалифицировать индивида как нечто внешнее к обществу. Как нечто внешнее

можно в определенном объеме вытеснять (также прибегающую к подобным аргументам) религию или во всяком случае лишать ее привилегии на определения высочайших ценностей.¹⁷ Так формируется референция к индивиду, которая впоследствии включается в поиски противостоящего ему понятия, и с тех пор, как в 20-е гг. XIX в. возник термин «индивидуализм», может коммуницироваться и в качестве односторонности внутриобщественного выбора. Теперь индивид находит противостоящее себе понятие с помощью фрейдовской теории бессознательного *в себе самом*, и лишь это завершает семантику индивидуальности. Индивида можно понимать как *отличие от себя самого* – а понятие общества препоручать идеологизации.

Для биологических и демографических целей известный мост образуется здесь понятием *популяции* – обычным уже в первой половине XIX в., но популярным впоследствии, начиная с Дарвина. Оно заменяет эссенциалистские представления о природе человека (или других живых существ) отграничиваемым от внешнего состоянием, которое в то же время допускает внутри значительные различия, и даже в конечном счете полную индивидуальность каждого отдельного «экземпляра». С другой стороны, это понятие, конечно, не компенсирует того, что может быть сформулировано на субъектно-теоретической основе от имени индивида в сфере требований к самосо осуществлению. Благодаря этому возникают естественнонаучные и гуманитарно-научные варианты одного и того же интереса, а именно – вопроса о различении между индивидом и обществом.

Далее следовало бы назвать различие между естественным/искусственным (сконструированным). Оно реагирует на опыт, согласно которому единства (например, единство нации) всё меньше понимаются исходя из себя, но сначала должны еще быть произведены. Или же это различие передается эволюции, причем остается неясным, естественный ли это или искусственный, во всяком случае, не опирающийся на истоки, опыт. Существуют, как уже во времена греков, религиозные или моральные предубеждения относительно искусственного, но вопрос, чем является единство этого различения и почему оно релевантно, не ставится. Обычно довольствуются скептической или же отрицательной оценкой одной стороны этого вопроса.

Наконец, назовем еще предложенное Фердинандом Тённисом раз-

личение между общностью и обществом.¹⁸ Под «общностью» имеется в виду социальная система, включающая в себя каждую личность, напоминающая о тепле гнезда и о сельской жизни; «общество» же подразумевает, что такие отношения выживают и в современности, словно на утраченных позициях, но формальная социология их все равно рассматривает. Это различие реагирует также на утрату доверия к прогрессу – в стиле ранней социологии, т. е. структурно, а именно через различие типов. Однако это различие имплицитно имеет в виду историческое различие, а именно – между традиционными и модерными общественными структурами, имевшая место тогда чересполосица которых становится предметом анализа.

Сложение трех этих различий, способствующих «предметному» описанию современного общества, помогает кое-что понять. Очевидно, во всех случаях отсутствует применимое (достаточно конкретизируемое) понятие для того, что является общим для этих трех различий, или что выделяет само различие на фоне других различий. (А это можно было бы заметить, обратившись к Гегелю). *Вместо этого* то, о чем идет речь, а именно – модерное общество, всякий раз размещается по одной стороне различия и по-разному окрашивается через противопоставление соответствующей другой его стороне. Так возникает множество понятий общества – в зависимости от того, от чего отличается общество. Таким способом можно зарегистрировать сложность новой ситуации, не располагая единым всеохватным понятием, которое ее непосредственно обозначает. Теория общества обходится без понятия всеохватной системы общества.

Вероятно, это упущение вопроса о единстве связано с тем, что даже в XIX в. общественный строй все еще мыслился только иерархически, но это уже невозможно было описать убедительно. Единство гарантируется сверху – будь то «невидимой рукой» или же государством. В качестве противоположного понятия, тогда можно было сформировать лишь неприемлемый «анархизм».¹⁹ Значит, неслучайно, что только в XIX в. эту идею подхватили как не вполне ошибочную, и некоторые (раньше других, пожалуй, Прудон) могли называть себя «анархистами». Тем самым утверждалось, что без иерархии как формы в современном обществе можно обойтись; но, пожалуй, пока еще нельзя было сказать, какой другой формой ее можно заменить.

И во временном измерении уже в эпоху раннего модерна вырисовываются примечательные изменения в описании мира и историографии. Об этом мы уже вкратце упоминали в разделе о темпорализации (см. выше, раздел XII). В прежнем мире время при наблюдении движения характеризовалось различием *подвижного/неподвижного*, а в связи с этим – различием времени (*tempus*) и вечности (*aeternitas*), и таким образом соотносилось с религией. При переходе к Новому времени проблема временности обретает релевантность; но даже временные линеаризации всё еще упорядочиваются по схеме *время/вечность*. Перед смертью – учит Орден иезуитов – у человека есть время заслужить спасение души. Затем смерть (как событие!) устанавливает различие (*Differenz*). После смерти начинается вечность, и затем человеку остается лишь вечное покаяние.²⁰ В то же время открытие моды (*la mode*, в отличие от *le mode**, принимает ограниченный во времени смысл) начинает подрывать продолжительную значимость форм, а тем самым – и иерархизируемость человека. Сноровка по отношению к обстоятельствам времени становится важнее, чем общественное положение.²¹ Хотя дискуссия о формах протекает пока еще сопряженно с различием *духовный/светский*, но каждая сторона этого различения может охватывать и другую: сама набожность превращается в моду, а мода как таковая становится грехом, так как отклоняется от того, что в жизни по-настоящему важно: от спасения души.

В XVIII в. начинается одна во многих отношениях основополагающая перемена. Теперь новое общество воспринимает себя как независимое от своих начал, как постепенно все более цивилизующееся (например, через то, что насилие преобразуется в право, и женщины начинают больше приниматься во внимание). А взамен историй, которые рассказывались, чтобы привести примеры благого и дурного образа жизни, выступает «история» (*die Geschichte*), которая была изобретена для смены прошлого настоящим.

Это непосредственно взаимосвязано с уже рассматривавшейся перестройкой описания общественного времени. Если в современности подчеркивается событийная актуальность, а тем самым – производство различения по отношению к прошлому и будущему, то общество нуждается в памяти иначе, нежели прежде. Или иными словами: уже известное, то, на что полагались прежде, должно быть пересчитано

на различие между прошлым и будущим. Интимная известность для нас предметного мира, в котором память действует незаметно, а следовательно, некритически (так, каждый знает, что цветы соотносятся с вазой, хотя и не знает, когда и как он это узнал), должна быть темпорализована, чтобы можно было проверить, происходит ли реактуализация или нет. И таким образом возникает история в смысле уже негарантированной актуальности, которая затем профессионально исследуется, подвергается ностальгической заботе, интерпретируется в духе политики в национальных интересах, или даже может вызвать отчаянные поиски утраченного времени.

Это делает понятным новый смысл понятия «революция», который возникает лишь в годы Французской революции как самообозначение происходящего.²² Это слово было в ходу с давних времен – отчасти для обозначения (намеренного) возвращения к старому доброму порядку, отчасти – для характеристики насильственного переворота. Теперь революция становится цезурой, разделяющей старое и новое общество, т. е. формой различения, которое делает возможным самообозначение современного общества, без того, чтобы при этом можно было бы определить границы предметного смысла (например, отношения *система/окружающий мир*). Поскольку этот коренной перелом отчетливо маркирован исторически и безвозвратно наполнен конкретным опытом, разработку последствий можно опять-таки передать истории.

Очевидно, речь идет о том, чтобы получить прошлое как отправной пункт для *экстериоризаций*. Люди определяют себя через «больше не так, как...» Однако как раз поэтому прошлое должно оставаться представимым и дорабатываться как никогда прежде. Подобное присутствие отсутствующего можно производить с помощью письменности и учреждать книгопечатанием как универсальное присутствие. Если же экстериоризация происходит внутри истории, и настоящее время можно рассматривать с помощью парадигмы (или примера) «революции» как цезуру, то неопределенность будущего можно выдержать – по крайней мере, в течение некоторого времени. Будущее не дает о себе знать сразу из-за неопределенности мира, но проявляется лишь в открытости обстоятельств, которые возникли в ходе реального прогресса человечества.

История содержит собственное описание, которое соответствует «духу времени» и варьирует на протяжении истории – пожалуй, первый случай описания самоописаний, которое само включается в написанное.²³ Затем речь может идти и об «истории общества».²⁴ Эта история воспринимается только как история структурных изменений.²⁵ Она «заполняется» сведениями о тенденциях (прогресс)²⁶ и различного рода делениями на эпохи, причем последняя эпоха характеризует современное общество через его отличие от прошедших. Следовательно, историческая наука консолидируется на уровне наблюдения второго порядка и больше задает вопросы о «как» историографии, т. е. о методах, нежели о «что», т. е. об объективном понятии истории.²⁷ В конечном итоге, социология справляется с растущими трудностями упорядочения и проведения доказательств, пользуясь чрезмерной редукцией к различию между традиционным и современным обществом, – но лишь для того, чтобы вскоре это различие потерпело крах.²⁸ Отвержение определенности через происхождение (которое сопряжено с отказом от сословного строя), приводит, кроме того, к повышению потребности самотолкования модерна²⁹, а в результате – к невозможности объединиться по этому вопросу: к идеологическим контрверзам.

За этими изменениями, произошедшими с понятием истории, стоят изменения в постижении самого времени, во всяком случае – в литературе. Они имеют гораздо более мощное и радикальное значение. Сегодня время все больше описывается только одним различием прошлого и будущего. Это приводит к тому, что общество оказывается между уже не действующим, ни к чему не обязывающим прошлым и пока еще неопределенным будущим – словно юноша, которому родительский дом уже не дает безопасности и жизненных критериев, а профессия – пока еще их не обеспечивает. Лишь до тех пор, пока общество модерна было еще не полностью узнаваемым, можно было принять бланковый чек на будущее. Сегодня ситуация как будто бы изменяется. Перспективы на будущее затемняются, а вместе с этим растет давление относительно принятия решений в настоящем, так как лишь в настоящем, лишь в контексте одновременно данного мира мы способны к решениям и действиям. Соответственно, время протекает как будто бы быстрее. Насколько организации, принима-

ющие решения, прежде всего, организации политической системы, могут сдерживать это давление и растущее вместе с ним недоверие, – одна из важнейших проблем современности.

По сравнению со староевропейской семантикой времени тем самым изменяется основное различие, которое определяет измерение времени и благодаря этому устанавливает, как можно явить и разрешить парадоксы времени. Если речь идет о различии *время/вечность*, то парадоксы (если отвлечься от зеноновских парадоксов движения) попадают на одну сторону различия – в вечность, каковая и является, и все-таки не является временем. Здесь понятие вечности может быть поглощено понятием Бога. Различение *прошлое/будущее* становится парадоксальным, если задуматься над тем, что прошлое и будущее всегда даны одновременно, а именно как горизонты настоящего. Настоящее – это единство дифференции прошлого и будущего. Оно катапультируется из времени – как время наблюдателя самого времени. Это время, в котором мы не имеем времени, так как все, что можно понять как время, уже прошло или еще в будущем. Эта вневременная «всевременность» настоящего выступает в современном мышлении на месте вечности.³⁰ И она утрачивает парадоксальность, когда мы различаем между настоящим прошлым или будущим и прошлым или будущим настоящим, что тем самым двояко модализирует понятийность времени. И как раз это – на более конкретных уровнях исследования – способствует историзации исторического сознания.

Наконец, в социальном измерении речь идет о вопросе о том, как общество может быть представлено как единство в отношении формального различия между Эго и Другим. Наблюдатель первого порядка видит различия между людьми и их судьбами и задается вопросом о справедливости. На уровне второго порядка мы можем наблюдать и описывать, что и как регулируется самим обществом, какие позиции оно отводит индивидам и как оно это оправдывает. В отношении этого мы будем говорить о принципах инклюзии.³¹

Старое общество регулировало инклюзию назначением жестких позиций семьям и корпорациям (и тем самым косвенно – индивидам). От этого простого решения следует отказаться при переходе к функциональной дифференциации, так как невозможно распреде-

лить индивидов по функциональным системам. Вместо этого разыскиваются и находятся новые принципы инклюзии, которые получают имена свободы и равенства и принимают форму гражданских прав, или даже прав человека. Свобода означает, что упорядочение индивидов (а уже не семей) в обществе уже не обуславливается структурой общества, но зиждется на сочетании аутоотбора и селекции, проведенной другими. Равенство означает, что не признаются никакие другие принципы инклюзии, кроме тех, что утверждаются самой функциональной системой. Иначе говоря: лишь функциональные системы имеют право по системно-внутренним (и потому по рациональным) причинам производить неравенства. Все образцы должны быть внесены в систему с точки зрения равенства, т. е. структурно, так, например: равенство всех перед правом, при исключении различий, обоснованных в самой правовой системе. Следовательно, латентная функция этих прав человека состоит как раз не в почитании и утверждении образцов, данных благодаря «природе человека». Она заключается, скорее, в том, что в современном обществе принципиально невозможно спрогнозировать, в каких социальных контекстах кто что должен сказать или внести какой-нибудь другой вклад. Эта функция состоит в открытости будущего по отношению к преходящим констатациям, которые могли бы проистекать из разделения или классификации людей (например, на высших и низших) и, прежде всего, из политических сортировок.

Бросается в глаза, что такие принципы инклюзии, как равенство и свобода, не обнаруживают собственной формы. Конечно, можно мгновенно отличить свободу от несвободы и столь же мгновенно — равенство от неравенства. Но на таком уровне абстракции общество всегда реализует обе стороны различия одновременно. А конкретно — всегда требуется еще пояснить, по отношению к какому типу несвободы провозглашается свобода и по отношению к какому типу неравенства — равенство. Принципы инклюзии провозглашались, прежде всего, Французской революцией, как своего рода бланковый чек на будущее. Но погасить этот чек оказалось не так-то просто. Неразрешимая при такой постановке проблема была лишь передвинута из настоящего в будущее. Далее конкретизация должна была происходить посредством идей, которые в этой функции получили

ия идеологий. Поскольку же принципы не могут определить свою конкретизацию пошагово, существует более чем одна возможность их идеологизации.

Наряду с «овременением» (*Verzeitlichung*), программа словаря «Основные понятия истории» упоминает «идеологизируемость» многих выражений как один из признаков того семантического поворота, в котором общество Нового времени обнаруживает само себя.³² Тем самым происходит обращение и к социальному измерению, так как идеологически мыслят всякий раз разные люди. Предпосылки к этому располагаются уже в вышеупомянутом отказе от естественных образцов и их замене самореференциальной семантикой. Предметное содержание было расхожим понятием задолго до изобретения понятия идеологии. “As no party, in the present age – пишет Юм в 1748 г. – can well support itself without a philosophical or speculative system of principles, annexed to its political or practical one; we accordingly find, that each of the factions, into which this nation is divided, has reared up a fabric of the former kind, in order to protect and cover that scheme of actions, which it pursues”.³³ Принципы и идеи различаются (*differieren*) по масштабу социально-практических различий; а понятие идеологии в Марковом понимании добавляет сюда лишь идею того, что также и эти различия можно объяснить исходя из социального строя.

Согласно весьма неприятзательному пониманию, различие между разнообразными идеологиями можно использовать для представления того, что Французской революцией был открыт выбор: за или против. Далее, в первые десятилетия XIX в. существуют конституционные и реставрационные движения. Сюда добавляется связанная с последствиями индустриализации контроверза о либерализме и социализме. Понятие идеологии предоставляет форму для таких различий. Участники, т. е. наблюдатели отношений, таким образом, завязывая спор между собой, реагируют на структурные проблемы современного общества. Наблюдатели за этими наблюдателями видят, что тем самым можно реализовать различные стратегии для решения единства, постижимого лишь как парадокс. Можно дать обществу парадоксальное определение: оно (пока еще) не есть то, что оно есть. Но оно уже есть то, что оно еще не есть. Оно находится

на пути прогресса, который необходимо поддержать посредством либерализации; или же оно уже собирает силы для революции, когда все глубже погружается в необходимый для нее кризисе. Настоящее будущего выступает в качестве пока неопределенного места сбывания обещаний рациональности.³⁴ В этой связи мы стремимся осуществлять идеи и ведем себя *прогрессивно*. Как планирование, так и утопия образуют здесь противостоящие друг другу определенности, которые делают возможным бегство в пока еще неопределенное будущее, а «демократизация» обещает, что когда наступит пора, мы сможем объединиться. Или же мы решаем парадокс в противоположном направлении. Мы определяем его сначала как тавтологию (т. е. с различием, утверждающим, что оно таковым не является), а затем приходим к констатации: общество есть то, что оно есть. Сделать ничего нельзя, но можно воспрепятствовать бедам и предотвратить заблуждения. Так мы становимся *консерваторами*.

По программным проблемам консерваторов можно хорошо уяснить, что хотя историзация общественного времени делает их позицию возможной, но в то же время она приносит и ущерб. Ведь будущее как момент различения имеет смысл лишь тогда, когда оно отличается от прошлого. Однако этого консерваторы хотеть не могут. Им было бы приятнее всего, если бы все оставалось таким, каким оно стало, а требовать этого даже нет нужды. Прогрессисты же, скорее, считают, что им благоприятствует время. С другой стороны, лишь консерваторы имеют шанс развить высокую культуру рефлексии, так как лишь для них встает проблема, насколько общество при всех изменениях остается одним и тем же. Поэтому они колеблются между конкретной полемикой и рефлексией.³⁵ Прогрессистам достаточно одной идеи; и они формулируют теорию лишь для того, чтобы объяснить для себя, почему идея до сих пор не была задействована.

Эти позиции имеют разнообразные сходства с другими комплексами идей. Например, лишь консерваторы могут мыслить «органично» или относиться к людям со скепсисом. Но, прежде всего, этот оппозиционный стиль пригоден для того, чтобы каждую эпоху видеть по-разному. Будущее может получаться из настоящего, и тогда контраст между прошлым и будущим должен быть, скорее, ослаблен (хотя прошлое из-за этого не должно ни наделяться собствен-

ной ценностью, ни попросту продолжаться). Или же контраст можно заострить и позаботиться о том, чтобы будущее устранило то, что как дефект устаревшей истории, прежде всего дефект неравенства, проникает в настоящее.

Тайная парадоксальная связь и обнаружившаяся историческая связь приводят эту форму образования идеологии к успеху, который помогает избавиться от вопроса о единстве спорно оцениваемых обстоятельств дела. Но и на это сегодня можно смотреть по-разному, в зависимости от точки зрения и политической ангажированности. Раскрашивание предзаданных форм лишь усиливает впечатление, что речь здесь идет о «мировоззрении», о котором в дальнейшем невозможно договариваться. Одновременно начинает свое восхождение понятие ценности, которое это лишь подтверждает. Это понятие не дает никаких инструкций, но оно учитывает потребность в том, что над всеми контингенциями мнений необходимо опознать еще один уровень неуязвимой значимости. И здесь вновь проявляется различие, единство которого не поддается тематизации: различие между «бытием» и «значимостью».

Если хотят узнать точнее, как тем самым принимаются решения о социальном измерении описания общества, то можно очень легко увидеть, что – аналогично к связанному с измерением времени обострением различия между прошлым и будущим – обостряется и различие, определяющее социальное измерение: различие между Эго и Другим. Чуть более отчетливые точки опоры предоставляет само понятие идеологии. После того, как понятие идеологии поначалу характеризовало лишь науку об управлении эмпирическим поведением посредством идей³⁶ (т. е. примерно то, что мы называем «семантикой»), у Маркса идеология обретает новый смысл. Недостаточно замечать одни лишь полемические и пейоративные компоненты идеологии. Речь идет не только и не столько об уничтожении, даже если и сам Маркс зачастую ошибается в тоне. Решающим является перемещение проблемы общественной ориентации на уровень второго порядка и отказ от договорной (*konsentierter*) реальности. Наблюдатель наблюдает за другим наблюдателем, имея в виду то, чего тот не может видеть. Иными словами, идеологии представляют собой тексты, которые содержат то, чего они не содержат, а именно сведения о

своих авторах и потребителях, что в обычной интерпретации значит: сведения об их интересах.³⁷ Иными словами, речь идет о слепом пятне, о проблеме латентности. Капиталисты, по Марксу, работают над собственной гибелью, так как именно об этом они не знают и именно этого не могут исправить.³⁸

Имея предшественников в романах XVIII-XIX вв., а в дальнейшем – в литературе, которую впоследствии назовут «Контрпросвещением»³⁹, и получая после Маркса множество вариаций, например, в психоанализе Фрейда или в социологии латентных структур и функций, начиная с XIX в. распространяется радикальная версия проблемы социального измерения – как раз фиксирующая социальный интерес на наблюдении того, что не может быть наблюдаемым. До тех пор, пока под «наблюдателями» имеются в виду лишь психические системы, наблюдение может оставаться лишь нетребовательным или терапевтически внедряемым личным хобби. Но что с этим произойдет при переходе к коммуникации?

Все эти сложностные формы переходной семантики можно свести к одному вопросу – к вопросу: кто наблюдатель? На этот вопрос невозможно ответить, а значит, его нельзя и поставить. Обычная характеристика наблюдателя как «субъекта» позволяет в лучшем случае обозначить проблему социального измерения как проблему «интерсубъективности». И все-таки при этом мы и пользуемся строго парадоксальным понятием, и уже не пользуемся им; ведь это «интер», когда субъект является конкретным субъектом, не может ни лежать в основе субъекта, ни не лежать в его основе. Роман, роман о любви, но также и роман Гегеля о любви между всемирной историей и философией, локализирует наблюдателя, который видит и то, чего он до сих пор не мог видеть, в конце истории. Это делает необходимым вычитание из истории рассказчика, который все уже знает, а значит и самого Гегеля.⁴⁰ Однако, чтобы ответить на вопрос о наблюдателе, недостаточно и этого. Тем более ничего не дают модные сегодня положения: языковой плюрализм Витгенштейна, тезис о культурном релятивизме или плюрализм дискурсов так называемого «постмодерна». Мало смысла имеет и заниматься контроверзами между различными позициями, так как это приводит лишь к взаимной реконструкции соответствующих недочетов.

Наши аналитические разработки близки к тому предположению, что современное общество с этой техникой наблюдения невозможности наблюдения свершает парадокс наблюдателя как включенного исключенного третьего. Но это вынуждает наблюдение наблюдения к аутологическому выводу к самому себе и к парадоксу заключительной мысли: наблюдатель является ненаблюдаемым. Однако это не приводит к отчаянию. В аутопойетической системе нет завершенности, в ней нет ни начала ни конца. Всякий конец является началом. Тем самым этот парадокс разрешается во времени. Система при этом переносит в операцию то, что не наблюдаемо как предмет. А когда это происходит и когда такие операции наблюдения снова и снова применяются к их собственным результатам, может случиться и так, что в итоге это приведет к стабильным «собственным значениям», т. е. к семантике, которая их выдерживает и поэтому является предпочтительной.

Примечания к гл. XVII:

- ¹ Так в: *Signatur des Zeitalters*, цит. по: Friedrich Schlegel, *Dichtungen und Aufsätze* (Hrsg. Wolf Dietrich Rasch), München 1984, S. 593-728: «Первый дурной признак этого рода – пожалуй, *внутреннее* беспокойство, которое при продолжении твердо и уверенно обоснованного внешнего спокойствия все-таки прорывается повсюду и стало столь всеобще ощутимым для всех наблюдателей, что кажется, что это беспокойство приумножается и ширится почти что в возрастающей прогрессии». Собственное возвращение Шлегеля в религию не могло уже убедить его современников, так как должно было представляться им примером негативного диагноза, поставленного эпохе.
- ² См. у Шлегеля (Schlegel a. a. O.): абсолютное как подлинный враг рода человеческого, абсолютное как «беспощадное», «ультрасущество» как зло и т. д.
- * [всеобщая воля, воля народа (франц.)]
- ³ Fragment Nr. 1921, цит. по изданию: Ewald Wasmuth, *Fragmente* Bd. II, Heidelberg 1957, S. 53.
- ⁴ См., к примеру (написанный по старому риторическому образцу): Jean-Frédéric Bernard, *Eloge d'enfer: Ouvrage critique, historique et moral*, 2 Bde. Den Haag 1759. Ад – это и есть осуществленная мораль.
- ⁵ См.: Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, цит. по изд. F. B. Kaye, Oxford 1924.

- ⁶ См.: Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse a la probabilité des décisions rendue a la pluralité des voix*, Paris 1785; New York 1972. Сегодня известна как теорема Эрроу о неагрегируемости предпочтений.
- ⁷ Формулировка в: Schlegel a. a. O. S. 713.
- ⁸ Удовлетворительное исследование по истории идей здесь отсутствует. В связи с литературой по истории экономики см., однако: Raimund Ottow, *Modelle der unsichtbaren Hand von Adam Smith*, Leviathan 19 (1991), S. 558-574. Отказ от особого Провидения в XVII в. и тезис пуританства о непознаваемости уже будут иметь под собой почву. Во всяком случае, то и дело цитируемый Адам Смит – не создатель этой идеи. “Nature works by an invisible hand in all things” [природа работает невидимой рукой во всех вещах (англ.) – *прим. пер.*], сказано, например, в: Joseph Glanvill, *The Vanity of Dogmatizing*, London 1661; Hove, Sussex, 1970, p. 180. И вообще в кругу лондонского *Royal Society* противодействовали преждевременному объяснению феноменов как «Божьего Перста Указующего» в соотнесении с проблемами спасения. Затем, в XVIII в., общая космология перестраивается на удивление невидимым порядком как причиной видимого беспорядка. Ведь законы Ньютона тоже «невидимы». «Беспорядок в мире лишь мним, а где он представляется наибольшим, там подлинный порядок еще гораздо величественнее, правда, он еще и более скрыт», – читаем мы в: Johann Heinrich Lambert, *Cosmologische Briefe über die Einrichtung der Weltbauer*, Augsburg 1761, S. 116. Об отдельных аспектах темы см. также: Edna Ullman-Margalit, *Invisible-Hand Explanations*, *Syntese* 39 (1978), p. 263-291. Форм обоснования касаются следующие исторические работы: Stephen D. Benin, *The “Cunning of God” and Divine Accomodation*, *Journal of the History of Ideas* 45 (1984), p. 179-191; Alfonso M. Iacono, *Adam Smith e la metafora della “mano invisibile”*, *Theoria* 5 (1985), S. 77-94.
- ⁹ Об этом см. также: Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et Désordres, Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris 1982; его же, *L’auto-organisation du social dans la pensée libérale et économique*, in: Paul Dumouchel/Jean-Pierre Dupuy (éd.), *L’Auto-organisation: De la physique au politique*, Paris 1983, p. 377-384; его же, *Shaking the Invisible Hand*, in: Paisley Livingston (ed.), *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Conference* (Sept. 14-16, 1981), Saratoga Cal. 1984, p. 129-144.
- ¹⁰ О его текущей «курсовой стоимости» см. сборник конституционных юристов: Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.), *Staat und Gesellschaft*, Darmstadt 1976. См. также: Niklas Luhmann, *Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft*, in ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 4., Opladen 1987, S. 67-73.

- * [соотв. — *власть* (первоначально военная, затем императорская) и *господство* (лат.)]
- ¹¹ См., напр.: Nicolaus Hieronymus Gundling, *Jus naturae ac gentium*, 3. Aufl. Halle-Magdeburg 1736, S. 40.
- * [сила/собственность (франц.)]
- ¹² См., напр.: (François Véron de) Forbonnais, *Principes et observations oeconomiques*, Amsterdam 1767, p. 1f.
- ¹³ Об этом: Rudolf Vierhaus (Hrsg.), *Eigentum und Verfassung: Zur Eigentumsdiskussion im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Göttingen 1972.
- ¹⁴ Это семантическое нововведение утверждается примерно с 1850 г. и, по-видимому, мотивировано тем, что понятия «индивидуализм» и «социализм», существующие с 20-х гг. XIX в., тем временем оказались семантически «занятыми» — хороший пример того, что описание общества подвергается в обществе наблюдению и вызывает соответствующие реакции. Более старая терминология различала только *коллективное/дистрибутивное* и тем самым обращалась к проблемам распределения и, соответственно, справедливости.
- ¹⁵ Об этом подробнее: Niklas Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, in ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik* Bd. 3, Frankfurt 1989, S. 149-258.
- ¹⁶ Выше в разделе XIII.
- ¹⁷ Надо отметить примечательную амальгаму религиозной семантики и семантики, соотнесенной с индивидом, распространяющуюся около 1800 г., особенно в Германии. Происходит попытка в течение переходного момента истории, по крайней мере в метафорике, установить единство внешней референции, задающей масштабы. Та же проблема стоит перед нами сегодня, когда терминологии эмансипации и участия слиты воедино с образом новой высочайшей внешней ценности, с проблемой экологии.
- ¹⁸ См.: Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlungen des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen*, Leipzig 1887 (более поздние издания с подзаголовком *Grundbegriffe der reinen Soziologie*). См. в дальнейшем René König, *Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 (1955), S. 348-420. Опосредованное (и теоретически отчужденное) понятиями Парсонса “pattern variables”, это различие оказало влияние еще на социологию развития и исследования по модернизации в 50-е гг. нашего столетия, и лишь в последние два десятилетия попало в фарватер критики, которая, как правило, касалась простого противопоставления традиционных и современных обществ. Тем не менее даже сегодня это различие служит фоном для исторической ретроспекции. См., напр.: Lars Clausen/C. Schlüter, *Hundert Jahre “Gemeinschaft und Gesellschaft”: Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen 1991.

- ¹⁹ Хороший обзор передает статья У. Дирзе в: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. I, Basel 1971, Sp. 267-294.
- ²⁰ См.: Jean Eusebe Nierembert, *La balance du temps et de l'éternité*, фр. пер., Le Mans 1676.
- ^{*} [мода... модус (франц.); и «мода», и «модус» – однокоренные слова со словом «модерн»]
- ²¹ Об этом см.: Ulrich Schulz-Buschhaus, *La Bruyère und die Historizität der Moral* – примечания к *De la Mode* 16, *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 13 (1989), S. 179-191, с важным указанием на параллельно протекающий распад, объясняемый специализацией по профессиональным ролям, т. е. предметной сложностью.
- ²² Об этом см.: Reinhart Koselleck et al., *Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 653-788 (653, 725ff); Mona Ozouf, *Révolution*, in: François Furet/Mona Ozouf (ed.), *Dictionnaire critique de la révolution française*, Paris 1988, p. 847-858. Тезис об учреждении нового смысла в годы Французской революции спорен, прежде всего, потому, что в дискуссии не проясняется, в чем, собственно, новый смысл состоит; ведь, конечно же, необходимо исходить из того, что как соотносённость со временем, так и момент насилия существовали задолго до Французской революции, и что как минимум с *Glorious Revolution* речь больше не заходила о возврате к старым отношениям.
- ²³ Об этом см. статью Рейнхарта Козеллека о возникновении современного понятия истории как «собирательного единственного числа» в: *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1976, S. 647-717.
- ²⁴ Здесь Макс Вебер (в отличие от распространенных предположений социологов) отнюдь не был первым. См., напр.: Louis G. A. Vicomte de Bonald, *De la manière d'écrire l'histoire* (1807), цит. по *Œuvres complètes* Bd. IX, Paris 1856; Geneve 1982, p. 78-122 (91): «ce n'est que dans l'ensemble ou la généralité même des faits qu'on peut étudier l'histoire de la société» [историю общества можно изучать, лишь имея в виду совокупность, или даже всеобщность фактов.].
- ²⁵ Наряду с другими "temporal distortions" [временными искажениями], Энтони Гидденс обратил внимание и на это. См.: Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley Cal. 1984, p. 236 ff. (242).
- ²⁶ Правда, прогресс все еще рассматривался как сбалансированное продвижение с высокими затратами. О наивности буржуазных деятелей прогресса в этом отношении не может быть и речи. См., напр.: Jean Blondel, *Des hommes tels qu'ils sont et doivent être: Ouvrage de sentiment*, London – Paris 1758; Simon-Nicolas-Henri Linguet, *Théorie des loix civiles, ou Principes*

fondamentaux de la société, 2 t., Londres 1767; Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau, La Science ou les droits et les devoirs de l'homme, Lausanne 1774 (p. XXI: «dégradation nécessairement résultant des progrès même de notre perfectibilité possible») [деградация, с необходимостью получающаяся из самого прогресса нашего возможного совершенствования (фр.)].

- 27 Против утраты вопроса «Что такое история?» обращается, используя средства социологической теории, Фр. Тенбрук (Friedrich H. Tenbruck, Geschichte und Gesellschaft, Berlin 1986) – но лишь для того, чтобы, в свою очередь, отказаться от вопроса «Что такое общество?».
- 28 Несмотря на всю критику со стороны профессиональных историков, разделение на эпохи еще не окончательно исчезло в социологии. А как же еще следует эмпирически документировать данные о трендах? См., напр.: Darcy Ribeiro, The Civilizational Process, Washington 1968; Wolfgang Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, Tübingen 1979.
- 29 См.: Horst Folkers, Verabschiedete Vergangenheit: Ein Beitrag zur unaufhörlichen Selbstdeutung der Moderne, in: Dirk Baecker et al. (Hrsg.), Theorie als Passion, Frankfurt 1987, S. 46-83.
- 30 Правда, в литературе о времени это почти не исследовано. Об этом см.: Ingrid Oesterle, "Der Führungswechsel der Zeithorizonte" in der deutschen Literatur, in: Dirk Grathoff (Hrsg.), Studien zur Ästhetik und Literaturgeschichte der Kunstperiode, Frankfurt 1985, S. 11-75. См. также: Armin Nassehi, Zeit und Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen 1993, особ. S. 233 ff.
- 31 См. также «Дифференциация» (Общество общество, 4) гл. III.
- 32 См. введение Рейнхарта Козеллека в: Reinhart Koselleck, Geschichtliche Grundbegriffe Bd. I, Stuttgart 1972, S. XIII-XXVII (XVII f.).
- 33 См.: David Hume, Of the Original Contract, цит. по Essays: Moral, Political, and Literary. The Philosophical Works vol. 3, London 1882; Aalen 1964, p. 443-460 (443). [Поскольку ни одна партия в наши дни не может как следует поддерживать себя без философской или умозрительной системы принципов, сопряженных с ее политической или практической системой принципов, то мы, соответственно, обнаруживаем, что каждая из фракций, на которые разделена нация, выдвинула некую системную сеть первого рода, чтобы поддерживать и прикрывать ту схему действий, которой она следует].
- 34 Carlo Mongardini, Dimensionen der Zeit in der Soziologie, in: Friedrich Fürstenberg/Ingo Mörrh (Hrsg.), Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft, Linz 1986, S. 37-58 (51); это явление названо здесь «магическим обратным введением социального в гомогенное единство нашей модели рациональности».

- ³⁵ Сегодня эти условия весьма характерным образом изменились на противоположные. Прогрессисты, в свою очередь, стали идейными консерваторами, и они теперь даже колеблются между рефлексией и полемикой, так как более не располагают никакой общественной теорией. Так называемый «неоконсерватизм» – их изобретение, а не самообозначение какой-то другой группы.
- ³⁶ Так у изобретателя понятия: Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, 5 vols. Paris 1801-1815. «Идеи» здесь понимаются как сенсуализированно понимаемые представления.
- ³⁷ С самого возникновения понятия «идеология» идут дискуссии и, как кажется, бесплодные, о том, насколько это отношение интересов можно доказать «научно», если все-таки нет перспективы достичь по этому вопросу всеобщего единения даже с подвергшимися наблюдению заинтересованными лицами. О распространении этой проблемы на саму науку см.: Barry Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge*, London 1977, особ. р. 27 ff. В этом плане кажется, что понятие идеологии уже по теоретико-познавательным причинам вынуждает к партийности.
- ³⁸ Мы можем задаться вопросом, как Маркс в связи с этой теорией оценивал самого себя как публициста? Могут ли читающие Маркса капиталисты, по меньшей мере, узнать, что они не видят того, чего они не видят? И что последовало бы из этого многократного набрасывания сети видения невидимого? Однако же самому Марксу кажется, что уже Гегель был не в состоянии рассмотреть собственную теорию в собственной теории – разве что как научное доказательство перспективы и прояснение условий для прогнозируемой революции.
- ³⁹ См., например, (сегодня забытый) анализ салонных философов Просвещения у Линге: (Simon-Nicolas-Henri) Linguet, *Le Fantasme des Philosophes*, London-Abbeville 1764; а затем, конечно же, «консервативное» отношение к Французской революции, напр.: Ernst Brandes, *Über einige bisherige Folgen der französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland*, Hannover 1792.
- ⁴⁰ Об этом см.: Dietrich Schwanitz, *Systemtheorie und Literatur: Ein neues Paradigma*, Opladen 1990, S. 181ff.

XVIII. МОДЕРНИЗАЦИЯ

К своеобразиям самоописания современного (modern) общества относится то, что оно нуждается еще в какой-то «модернизации». Подобно тому, как индивидам пытаются внушать, что они не только являются реальными, но еще и нуждаются в какой-то самореализации, так и общественная теория модерна как бы исходит из того, что современное общество еще не является современным и должно еще что-то для себя наверстать, чтобы в конечном итоге стать современным. Эту загадку, конечно, можно легко разрешить, сравнив между собой разные понятия современности. Но тогда все-таки остается вопрос, какая может быть причина тому, чтобы выдвигать эту своеобразную фигуру модернизации в качестве деизидерата как раз современного общества. (Ведь никто не дошел до идеи о том, чтобы ожидать от Римской империи в античности какой-то «модернизации» и сожалеть о ее отсутствии).

При лексическом рассмотрении бросается в глаза, скорее, сдержанность формулировок. Так, в «Историческом словаре по философии» есть слова “modern, die Moderne” и “Modernismus” (Bd. 6, 1984), а в «Словаре основных понятий истории» есть “Modern: Modernität, Moderne” (Bd. 4, 1978). Но нигде нет ключевого слова “Modernisierung”. С другой стороны, с середины XIX в. ориентация на эволюционные перспективы и ориентация на результат сопутствуют друг другу. Реалии возникают в процессе эволюции, но их следует и производить. Тем самым существует достаточный повод привести понятие модерна к констатации того, что еще не достигнуто.

Французская революция знаменовала собой конец общества знати, упразднила соответствующие правовые структуры и отменяла уже давно обветшавшее самопонимание иерархического общественного строя. Однако она не предусматривала альтернативной концепции современного общества. Ее конституционные представления ограничивались политической системой, а в остальном речь шла лишь об освобождении индивидов для того, чтобы они сами определяли свой образ жизни – идея, которая вскоре была воспринята в духе лозун-

га “enrichissez-vous”¹”. Семантический вакуум мог исторически интерпретироваться как отсылка к будущему. Современное общество «пока еще» не по-настоящему современно. Что касается конкретной ориентации, то люди придерживались различия между развитыми и недостаточно развитыми областями земного шара. Ее могли наполнять такие пустые формулы, как свобода, равенство, солидарность, отмена классовых различий, господство общественного мнения и т. д. — причем не нужно было идти обходным путем теоретически и эмпирически обоснованной модели общества. Параллельная философская конструкция, относительно которой мы можем сослаться на такие имена, как Гуссерль или Хабермас, заключается в предположении, что в принципе самокритичного разума индивидов кроется пока еще не обнаруженный, непрочувствованный потенциал рациональности, который может оставить далеко позади достижения научно-технической цивилизации и их хозяйственную («капиталистическую») реализацию.

Однако такими «пока-нет» формулировками, скорее, затуманивается важная социологическая проблема, а именно — проблема того, как вообще можно провести модернизацию уже современного (modernen) общества. Что касается этого, то мы в конце XX в. оглядываемся назад на два несходных ряда экспериментов, чьи предпосылки стали сомнительными, а именно — на социалистический эксперимент Советского Союза и на эксперимент по модернизации развивающихся стран. Покуда сохранялась перспектива «холодной войны», каждый из этих проектов мог объяснить себе промахи другого, так что не требовалось пробиваться к вопросу о модернизации уже современного общества. В конце XX в. мы оказываемся в иной ситуации.

В обоих рядах попыток, прежде всего, бросается в глаза регионально ограниченная концепция, игнорирующая или же недооценивающая тот факт, что современное общество сложилось как мировое общество.¹

Одна концепция была семантически тесно связана с понятием революции. Такие политические события, как происшедшие в Париже в 1789 г. или в Санкт-Петербурге в 1917 г., описывались как революции и тем самым подпадали под некую программу модерниза-

ции. Линия обобщения вела от события насильственного переворота – что всегда имело место – к должной быть далее осуществленной программе со всемирными притязаниями и всякий раз непременно с региональными препятствиями. Особенно это касается марксизма, который имел в виду мировую революцию, но провести ее мог лишь как специфически политическое предприятие, т. е. только в региональных государствах. Кроме того, такие концепции, как бесклассовое общество, справедливость социального распределения или же эмансипация, были и остаются историческими концепциями, подверженными замедленной подтверждаемости (*Parousieverzögerung*), и потому обладающими недостаточной достоверностью. Можно было лишь пытаться реализовывать эти целевые проекции через некую центральную организацию с тем следствием, что расхождения между идеей и действительностью возрастают. Наконец, мировое общество, в котором все это должно было происходить в рамках территориальных границ, было и остается функционально дифференцированной системой, которая обязана своей производительностью автономии функциональных систем и не сочетается ни с одной разновидностью централизованного управления. Это верно, прежде всего, для кредитной системы мирового финансового хозяйства, которая может гарантировать известную подвижность в выборе моментов для инвестиций и потребления, от каковой едва ли могут отказаться уже форсированные региональные процессы развития. Но, конечно же, это верно и для международной политики, и для научных исследований, и не в последнюю очередь – для всего, чем интересуются интеллектуалы. С этим абсолютно несовместимо настаивание на организационно контролируемых, региональных автономиях. Попытке ввести такого рода модернизацию в современное общество суждено было встретиться со стагнацией, с износом последних властных ресурсов, с нисходящим признанием и, наконец, с крахом самой «системы».² То, что в западных кругах при отказе от революции люди практикуют погружение в ориентированные на согласование «дискурсы», с социологической точки зрения едва ли может расцениваться как общественно-политическая альтернатива.

И за пределами марксистской доктрины, исходившей из обострения классовых конфликтов, все-таки можно констатировать: если мы

вообще описываем общество как стратифицированную систему, т. е. как систему распределения неравенства, то модернизацию можно понимать лишь как уменьшение этих неравенств; ведь в современном обществе у них нет функции, и они – всего лишь нечто досадное. Модернизация модерна сегодня означает: упразднение классовых различий, прежде всего, посредством растущего благосостояния и экономического использования излишков, которые должны идти во благо обделенным. Доминирование функциональной дифференциации остается вне поля зрения.

Иначе обстоят дела с концепцией модернизации, принятой в «политике развития». Эта концепция, по крайней мере, имплицитно, следует ведущим моделям отдельных функциональных систем, а уже не абстрактным идеалам Французской революции. Стимулирующая исходная точка заключалась здесь не в идеях, а в обстоятельствах, а именно – в весьма различных уровнях развития отдельных регионов мирового общества. Наличная ситуация описывалась как отсталость или как необходимость в наверстывании, и что можно было легко продемонстрировать. В этом плане уже развитые, прежде всего, индустриально развитые страны, считались образцом для подражания для менее развитых.³ Это сравнение окрыляло националистически ориентированную политику даже там, где для нее отсутствовали как этнические, так и культурные основы. В основе такого проекта, по меньшей мере имплицитно, тоже лежала всемирно-историческая точка зрения, потому что как еще можно было выделить различия и превратить их в проблему? С другой стороны, концепция модернизации соотносилась не с самим мировым обществом, а с отсталыми регионами, практически – с развивающимися странами, чьи «государства» хотя и проводят политику развития, но в то же время сами должны подвергнуться модернизации по направлению к демократии и правовому государству (предполагая, что и то, и другое возможно одновременно). Вопрос о том, как мыслить и проводить модернизацию в современном обществе, распределялся по региональным единицам и далее – по разграничиваемым единицам меньшего размера, и наконец, по совсем локальным проектам (таким, как, например, устройство оросительных систем для до тех пор не практиковавшегося рисоводства) будучи приводимым к такому формату, который вроде

бы предоставлял шансы для практических решений.

Однако наряду с этим региональным (вплоть до локального) членением проблемы, люди полагались и на различные структуры, которые в мировом масштабе характеризовали отдельные функциональные системы как современные. Это касалось, к примеру, так называемой рыночной экономики, которая препоручает суждения о рациональности хозяйственных инвестиций (включая кредитование) расчетам в отдельных фирмах. Это касалось и представления о том, что современная политическая система должна состоять из «демократических» государств, которые могут организовать смену власти на политической верхушке в форме «свободных» выборов (без подкупа при голосовании и т. д.). Соответственно (активная и пассивная) свобода выражения мнений, свобода печати и т. д. считаются право-сообразным условием для политической, религиозной и т. д. автономии системы масс-медиа. Предпосылкой для всего этого служила не подверженная влиянию коррупции, легалистски действующая, ориентированная на конституцию правовая система. Воспитанием в современном стиле является школьное воспитание по системе «класс за год», которое обеспечивает регулирование доступа в университеты и тем самым — к распределению высоко ценимых в обществе позиций. Научные исследования должны быть свободными, т. е. не подлежать ни религиозному, ни политическому контролю, но ориентироваться исключительно на формулируемые наукой теории и методы. И не в последнюю очередь, в компетенции индивидуального решения должны оставаться вопросы исповедания и выбора религии; ведь только в этом случае кажется достижимой ситуация, когда религия становится делом личных убеждений, а не выражением приспособления к расхожим обычаям или к политически вынужденному конформизму.

При этом «по умолчанию» предполагалось, что мыслимые по секторам направления модернизации в функциональных системах взаимно друг друга предполагают и поддерживают. В частности, дискутировалось, можно ли отсюда сделать вывод о «конвергенции» модернизаций, или же так или иначе остаются обусловленные традицией различия между регионами, например, в Японии или в Советском Союзе. Однако эта дискуссия относилась лишь к регионам с различными традициями и различными демографическими и

экологическими условиями модернизации. Более серьезная проблема, однако, такова: не может ли автономия функциональных систем привести ко взаимным нагрузкам – вплоть до невозможности структурного приспособления функциональных систем *к самой их дифференциации*. Если наука предоставляет возможности (военного или мирно-промышленного) высвобождения энергии *через* расщепление атомного ядра, то какие последствия это имеет для политической системы? Или если динамика международной финансовой системы делает бессмысленным различие либеральной и социалистической политики, то с помощью каких различий должны организовываться партийные платформы и избирательные кампании, если заранее ясно, что экономико-политические обещания не могут ни различаться, ни выполняться? Возможен ли вообще конституционный контроль развития по направлению к государству всеобщего благосостояния при использовании классических инструментов правовой догматики, а если нет, то как можно воспрепятствовать тому, чтобы конституционный суд постоянно вмешивался в политику не легитимированным демократически способом? Как могут экономика или финансируемые экономикой органы государственного управления заботиться о рабочих местах, соответствующих тому уровню специального образования, который обеспечивается системой преподавания? И какие политические последствия имеет ситуация, когда растущий академический средний класс более не может обеспечивать себя одним своим образованием, без власти и доходов? Несбалансированности подобного рода будут ощущаться в конкретных странах весьма несходным образом. Мы обнаруживаем их не только в развивающихся странах, но также (и как раз) в тех странах, которые могут опереться на богатый опыт в модернизации. Это может быть прослежено только в форме региональных исследований. Во всяком случае, это ставит под вопрос до сих пор существовавшую, как бы прямолинейную концепцию модернизации.

Должны ли мы вследствие описанного отказаться от этой своеобразной концепции модернизации современного общества? Если бы мы решились на это, это в любом случае не означало бы впасть в апатичное согласие с существующими обстоятельствами. Но это могло бы означать более серьезное, чем прежде, *принятие* во внима-

ние уже видимых проблем современного общества и, прежде всего, появляющихся расхождений в отношении функциональных систем друг к другу.

Примечания к гл. XIX:

- * [соотв.: ...«модерн, современное, модернизм» и «модернизация» (нем.)]
- ** [обогащайтесь (франц.)]
- ¹ XXV съезд социологов Германии, который должен был заниматься этой темой, затруднил доступ к проблеме самой громоздкостью формулировки своей темы: «Модернизация современных обществ» (выделено мною, *Н. Л.*). См. изданные под этим заглавием под ред. Вольфганга Цапфа доклады этого съезда: Wolfgang Zapf (Hrsg.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt 1991.
- ² Об этом подробно: Nicolas Hayoz, *L'étreinte soviétique: Aspects sociologiques du naufrage programmé de l'URSS*, Genève 1997.
- ³ См., напр.: Daniel Lerner, *Modernization I: Social Aspects*, International Encyclopedia of the Social Sciences, New York, vol. 10, p. 387-395.

ХІХ. ІНФОРМАЦІЯ І РІСК КАК ФОРМУЛИ ОПИСАНИЯ

По понятным причинам описания современного общества предпочитают задействовать зрелищные признаки, которые могут употребляться «плакатно», но которые как раз поэтому могли учитывать лишь единичные феномены. Сложность совокупной системы может сделаться вновь доступной не иначе, как посредством целенаправленных редукций в системе. Еще недавно обычным выходом было ориентироваться на признаки одной из функциональных систем, далее считая ее решающей, доминирующей, формоопределяющей. Это касается, прежде всего, описаний капитализма (монетарная экономика), индустрии (рыночно ориентированное производство) или техники, основанной на науке. Этому образцу соответствуют и постоянно повторяющиеся попытки заново настроиться на политику в форме национального государства.¹ Однако недавно сюда добавились описания, которые уже не встраиваются в это ограничение по отдельным функциональным системам, но вместо этого выделяют их коммуникативные аспекты, используя таковые для анализа исторических различий. Я имею в виду такие тематизации, как «информационное общество»² или «общество риска».³

Также и эти формулы могут – в силу двойной необходимости: редуцировать сложность и подчеркивать исторически новое – поддаться соблазну выдать единичные зрелищные явления за репрезентативные. В «информационном обществе» речь идет о новых средствах распространения информации и о порожденном компьютеризованной обработкой данных переизбытке информации. То, что наше общество является информационным, как правило, обосновывается чисто экономически, схемой *производство/потребление*. Все больше рабочего времени расходуется на производство информации, и все больше рабочего и свободного времени – на потребление информации.⁴ При этом необдуманно принимается на веру сомнительное предположение, что информация является товаром, который можно производить, передавать и потреблять. Однако же, исходя из понятия информации, едва ли можно оправдать предполагаемую при этом

стабильность. Информация – распадающийся продукт. Она исчезает при актуализации. В соответствии с этим, «информационным» можно назвать общество, которое в силу поначалу трудно объяснимых причин считает необходимым непрерывно себя ошеломлять.⁵ Хотя spectacularный прирост производимой информации бросается в глаза, степень ее использования все-таки остается ничтожной. Поэтому большая часть информации не является информацией или, в лучшем случае, является потенциальной информацией, и, соответственно, повышение производительности в рамках всей экономики, происходящее благодаря непрерывному увеличению информации, проследить невозможно. Наоборот: расходы отягощают то, что вырабатывается посредством усовершенствованной производственной техники.⁶ Очевидно, часто мы видим здесь рационально не обоснованную эйфорию. Противоположное можно сказать и о теме «общество риска». Здесь на передний план выступают технологически обусловленные риски нового типа и соответствующие им страхи. Однако термины «информация» и «риск» дают здесь не только это. Их больше невозможно соотносить с единичными функциональными системами (несмотря на все подчеркивание технологических разработок), но они совместимы с описанием общества, нацеленным на функциональную дифференциацию как форму, хотя не обязывают себя к этому.

Можно расширить описание общества как информационного общества или как общества риска в отношении моментов, дающих им толчок к развитию. В таком случае информационное общество будет связано не только с влиянием компьютеров, но и, обобщеннее говоря, с вопросом о том, повысилось ли значение информационных компонентов коммуникации в сравнении с компонентами сообщения. Тогда это можно понимать двояко: что убеждающий компонент сообщения, а с ним – и зависимость от социального статуса и прослойки отступает на задний план; и что новизна, актуальность, момент “just in time”, своевременности коммуникационной информации становится важнее, а гарантии долговечности утрачивают значение. Это может иметь значительные последствия для социального измерения или для временного измерения смысла, так как эти измерения при всякой коммуникации непрерывно сопереживаются и реактуализируются. В отношении общества риска речь идет уже не о зависимости сов-

ременного общества от технологии, но обобщенное – о допущении, что будущее во всех существенных отношениях зависит от решений, принимаемых сейчас, так что всегда можно принимать решения уже о будущих настоящих, хотя будущего мы знать не можем.⁷ Это может, например, усиливать тенденцию к политизации всех вопросов риска, усиливая своего рода защитную политику (вместо простой политики распределения).

Правда, при таких расширениях невозможно сделать вывод, сколь далеко вообще заходят подобные описания. Обе формулировки используют определенные неясности в используемых понятиях, а именно, прежде всего, отсутствие ясных различий. Так, понятие информации наделяется двойным смыслом ошеломляющей селекции и переносной, передаваемой, манипулируемой частицы (хотя один смысл исключает другой).⁸ Таким образом, обретение определенности, которого можно достичь благодаря информации, всегда также связано с ошеломленностью, и представляет определенность как контингентную, как возможную также и иначе. Кроме того, информация может ошеломлять лишь один раз. Стоит ей сделаться известной, как она – хотя и сохраняя свой смысл – утрачивает характер информации. Если вообще информация должна передаваться посредством коммуникации, то тогда она должна всякий раз передаваться заново; и если нам это известно, то известно также и то, что будущее знать невозможно. Итак, информация является глубинно амбивалентным обстоятельством дел. До известной степени она содержит и противопоставленное ей понятие. Она воспроизводит знание и незнание (причем всегда, в любой момент, новое). В качестве информации она предоставляет возможности подключения, однако тем самым и на другой стороне, в “unmarked space”, обновляет ее форму, всегда изменяет и фоновое значение, показывая, что существуют и другие возможности. Следовательно, понятие информации не исключает ничего, и поэтому может притязать на универсальную релевантность. Оно управляет поиском подключений в пространстве принципиально контингентных селекций – и происходит это без религиозной сети достоверностей, которую прежние общества держали для этого наготове.⁹

Риск – это и до известной степени все, что может плохо кончить-

ся. В качестве противоположного ему понятия мы думаем о «безопасности», однако тотчас же добавляем, что безопасность в строгом, свободном от риска смысле, вообще не существует. Значит, и понятие риска в расхожем понимании является универсальным понятием, которое не исключает ничего, но лишь маркирует само себя в контексте своей собственной формы. Исторически новое, собственно говоря, при помощи этих понятий непостижимо. В любом случае оно кроется не в тех достижениях, которые обычно приводятся в качестве оснований: не в масс-медиа, не в компьютерах, не в промышленной технике. Новое здесь лишь то, что они привлекаются в качестве формально амбивалентных понятий для описания современного общества. Далее – достойно внимания, что характеристика общества как «информационного» и как «общества риска» образована аутологически. Как минимум, она допускает вопрос, не содержится ли в ключевом выражении «информационное общество» информация об этом обществе, и не рискованно ли, в свою очередь, говорить об «обществе риска», вызывая тем самым к рискованному избеганию риска.

Если мы обратим внимание на форму этих понятий, т. е. также на то, что они влекут за собой в качестве «другой стороны», но не обозначают, то станет очевидной глубина, но также и ограниченность этих формулировок самоописания. Тогда информация станет системно-специфическим различающим событием, которое невозможно наблюдать извне. Информационное общество вырисовывается посредством своей структурной и хронической неинформированности. Каждая система «закручивается в спираль» на основании собственного производства информации, постулирует собственный аутопойесис на основании структурных сопряжений, irritаций, основанных на них реакций и реструктурирований, не будучи доступной ни изнутри, ни извне в качестве единства – разве что специфическим способом наблюдения, которое зависит от всякий раз особенных различий, каковые, в свою очередь, производят информацию, но как раз лишь для системы, которая ее оперативно использует. И риск можно считать ключевым словом для самоописания системы, которая своими решениями ограничивает возможную область вариаций будущего, но не может обусловить собственное будущее. Всякое будущее настоящее будет результатом эволюции; или, формулируя парадокс

сально: насчет будущего решает не решение, а эволюция. Если же мы захотим отобразить это на уровне решения, который возник после утраты доверия к осуществимости и веры в распознаваемость ошибок, то риск может быть здесь подходящим описанием.

Во всяком случае, эти ключевые слова предполагают переход от особенного к общему, а тем самым – переход от описаний, которые время от времени производят фурор в общественном мнении, а затем вновь идут на убыль, к теоретическому анализу, который может подтверждаться только в рамках науки. Тем самым точка зрения наблюдателя сдвигается на уровень второго, а то и третьего порядка. Позиция «дела обстоят так» сменяется игрой понятий, которая ищет опору сама в себе. Решения посредством более точного определения понятий «информация» и «риск» и, прежде всего, решения через противоположную сторону формы этих понятий (т. е. посредством того, что они исключают и благодаря этому включают) становятся особо важными для самоописания общества.¹⁰ Тем самым даже самописание превращается в тему самоописания, и общество могло бы описывать себя как самоописывающую систему, учитывая оговорку, согласно которой может иметься несколько одинаково правдоподобных самоописаний. Логика наблюдения и описания должна в таком случае перестраиваться с моноконтекстуальных на поликонтекстуальные структуры. Она больше не может пользоваться лишь одним-единственным различием, которое подчеркивает нечто, чтобы упустить другое. Она не может больше и довольствоваться моноконтекстуально замкнутыми контроверзами, например, между капитализмом и социализмом. Имеющееся в каждом вынесенном решении исключенное третье (мир, единство общества, сам наблюдатель) становится возможным предметом другого различения, которое выставляет свое собственное обобщенное *tertium non datur* для захвата дальнейшими наблюдателями. Ни один из избранных разрезов не может притязать на окончательность или на судейскую функцию над всеми остальными. Каждый – в том, что касается его самого – работает вслепую. Но в то же время не существует ничего, что принципиально не поддавалось бы различению и обозначению; ничего, что по причинам собственной «сущности» должно было бы оставаться тайным. Все становится историей (и речи не может быть

о “*posthistoire*”!). И все, что об этом говорится, может быть сказано лишь при условии, что оно будет иметь место и само по себе.

В этой ситуации без начала и конца возможные кандидатуры на осмысленные формы самоописания уже нельзя сбрасывать со счетов, нельзя заранее отвергать, так как это было бы опять-таки лишь одно самоописание из многих. Остается задача: по возможности отчетливее эксплицировать теоретические средства и тем самым подвергнуть их наблюдению. Теоретические средства суть, прежде всего, понятия. Понятия суть различения. А различения – это указания пересечь границу. Как формы, они одновременно и замкнуты, и, в свою очередь, различимы. “*Distinction is perfect continence*” – сказано у Спенсера Брауна.¹¹ Но как раз это *continence* дает возможность его задействовать. Своими формами, своими различениями, теория выставляет напоказ собственные слепые пятна, т. е. то, что для нее невидимо, но благодаря чему она может видеть и показывать. Выставить это напоказ не означает начать отход к в конечном счете неоспоримым причинам. Речь идет лишь о том, чтобы показать, что можно сконструировать определенными средствами и сколь широко можно развернуть (эксплицировать) восприимчивость, если мы будем полагать «так и не иначе». Смысл подобного требовательного предприятия заключается в том, чтобы и облегчить, и осложнить критику. Сделайте это иначе – звучит вызов – но по крайней мере не хуже.

Чем отчетливее вырисовываются контуры подобного предприятия, которое общество описывает как самоописывающее общество и тем самым проникает в свой объект, тем настоятельнее – по меньшей мере для социологов – ставятся вопросы, касающиеся реальных условий этой возможности. Или – обращаясь в заключение последнего абзаца к вопросу: как при таком наблюдении за наблюдателями и описании описаний дело доходит до «собственных значений» в смысле стабильных аттракторов, которые стимулируют дальнейшие описания и переход от которых куда-либо больше невозможен? И еще: какие оперативные контексты могут быть задействованы, если это и есть проблема?

Примечания к гл. XIX:

- ¹ См. — для социологии, скорее, являющуюся исключением работу: Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge England 1985. Здесь следовало бы упомянуть и о раздувании политических понятий до объемов, охватывающих все общество, например, понятия *власти* у позднего Фуко или же, вызвавшего меньшее внимание, понятия “constitution” в: David Sciulli, *Foundations of Societal Constitutionalism: Principles from the Concepts of Communicative Action and Procedural Legality*, *British Journal of Sociology* 39 (1988), p. 377-408.
- ² См. почти исключительно в связи с компьютером: Philipp Sonntag (Hrsg.), *Die Zukunft der Informationsgesellschaft*, Frankfurt, 1983; далее с акцентом на последствиях такого самоописания: Jennifer D. Slack/Fred Fejes (ed.), *The Ideology of the Information Age*, Norwood N. J. 1987. Также см. о предметной проблематике: Karl Steinbuch, *Die informierte Gesellschaft: Geschichte und Zukunft der Nachrichtentechnik*, Reinbek 1968; Simon Nora/Alain Minc, *Die Informatisierung der Gesellschaft*, Frankfurt 1979; Lothar Spath, *Wende in die Zukunft: Die Bundesrepublik auf dem Weg in die Informationsgesellschaft*, Reinbek 1985; David Lyon, *From “Post-Industrialism” to “Information Society”: A New Social Transformation?*, *Sociology* 20 (1986), p. 577-588; ders., *The Information Society: Issues and Illusions*, Cambridge 1988; Ian Miles/John Bessant, *Information Horizons: Social Implications of New Information Technologies*, Aldershot 1988; Bruno Tietz, *Wege in die Informationsgesellschaft: Szenarien und Optionen für Wirtschaft und Gesellschaft*, Stuttgart 1989. Подробные (но далеко не полные) указатели литературы должны, предупреждая следующий раздел, в то же время иллюстрировать влияние масс-медиа. Разборы отдельных феноменов, например, электронной обработки данных и ее последствий, в силу необходимости должны избирать «боевое» название книги, выцеливать эффекты, генерирующие модные слова, следствием чего является поток вторичной литературы, воспринимающей эти эффекты всерьез и рассматривающей название книги как понятие, в котором сведены воедино существенные черты современного общества.
- ³ См.: Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986, а также последующую дискуссию. К вопросу об эпохальном повороте см. особенно: Ditmar Brock, *Die Risikogesellschaft und das Risiko soziologischer Zuspitzung*, *Zeitschrift für Soziologie* 20 (1991), p. 12-24. За более ярко выраженную «культурно» ориентированную интерпретацию выступают: Jeffrey C. Alexander/Philip Smith, *Social Science and Salvation: Risk Society as Mythical Discourse*, *Zeitschrift für Soziologie* 23 (1996), S. 251-262.
- ⁴ См.: Marc Uri Porat, *The Information Economy*, Diss. Stanford 1976; этот

текст существенно повлиял на последующее словоупотребление.

- ⁵ Об этом: Niklas Luhmann, *Entscheidungen in der "Informationsgesellschaft"*, Ms. 1996.
- ⁶ Об этом: Jean Voge, *The Information Economy and the Restructuring of Human Organization*, in: Ilya Prigogine/Michèle Sanglier (ed.), *Laws of Nature and Human Conduct*, Brussels 1987, p. 237-244.
- ⁷ См., напр.: Wolfgang Bonß, *Vom Risiko: Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne*, Hamburg 1995.
- ⁸ Так, прежде всего, начиная с Фритца Махлупа (Fritz Machlup, *Production and Distribution of Knowledge in the United States*, Princeton 1962), который, однако, сумел отличить формирование одного понятия от формирования другого.
- ⁹ Аналогичные амбивалентности мы обнаруживаем и в обществах прежних типов, которые добывали информацию посредством гадательных техник, например, в древнем Китае или в Месопотамии. Эти «информационные общества» могли истолковывать очертания на поверхностях (на костях или черепаших панцирях, по птичьему полету или по внутренностям жертвенных животных) как знаки чего-то скрытого. Всякое предсказание вместе с толкованием знаков всегда воспроизводило и религиозную предпосылку скрытого смысла. И – как и сегодня – тогда речь не заходила об истинности информации, так как информация стремительно использовалась ради извлечения смысла.
- ¹⁰ См. в качестве примера различие «риска» и «рациональности», которое выносятся для обсуждения в: Klaus Peter Japp, *Das Risiko der Rationalität für technisch-ökologische Systeme*, in: Jost Halfmann/Klaus Peter Japp (Hrsg.), *Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischer Risikoforschung*, Opladen 1990, S. 34-60.
- ^{*} [различение есть совершенная сдержанность (англ.)]
- ¹¹ А. а. О., p. 1.

XX. МАСС-МЕДИА И СЕЛЕКЦИЯ САМООПИСАНИЙ С ИХ ПОМОЩЬЮ

В конце XX века невозможно сделать вывод, установятся ли вообще такие собственные значения, и если да, то какие. Само понятие, уже согласно своей концепции, не позволяет делать прогнозов. Наблюдается растущее расхождение между семантикой и реальностью. С одной стороны – торговля интеллектуальным старьем, пекущаяся о *recycling** идей и различающая свои скудные артикулы лишь посредством фирменных названий «нео»– и «пост»-.¹ С другой стороны, интенсивная и быстро реагирующая восприимчивость общественной коммуникации к новым проблемам как то: проблемам последствий технического развития, экологии, риска, принятия решений, интернационализации финансовых рынков, проблемы (в некоторых аспектах преодоленной, но все-таки неизбежной для демократизации) соотнесенности государственной политики с опасностью войны как последствием; далее – проблемы, возникающие из-за растущих расхождений между индустриальными и развивающимися странами, или из-за новой непримиримости требований индивидов – и многое другое. При столь многочисленных и поначалу весьма конкретно определенных трудностях сложно уяснить, может ли общественная теория предоставить здесь какое-либо соразмерное описание, и если может, то как, – не говоря уже о предложениях по «решению проблем».

Если мы хотим получить суждение о возможностях самоописания современного общества, то мы должны, прежде всего, задуматься над тем, что такое описание больше не передается устно в качестве учения о мудрости и, в отличие от философии, не выражает высокие законченные мысли, но следует собственным закономерностям масс-медиа. Каждое утро и каждый вечер на землю неумолимо опускается сеть последних известий, констатируя, что произошло и чего следует ожидать. Некоторые события свершаются сами собой, а общество достаточно турбулентно для того, чтобы всегда что-нибудь свершалось. При этом как событие следует трактовать, прежде всего, высказывание некоего мнения, так что медиа могут рефлексивно предоставить своему материалу возможность выступать самому по себе. При всем этом изделия печатного прессы оказывают воздействие совместно с

телевидением. Уже благодаря обособлению масс-медиа генерируется избыток возможностей коммуникации. Это, опять-таки, приводит к весьма строгой селекции того, что может быть сообщено, а затем еще к селекции того, что «хорошо» сообщается (с журналистской или телевизионно-технической точки зрения). Каждое описание нашего общества неизбежно должно содержать в себе эти средства (и поэтому свои собственные средства) и их отношение к себе самому. В социологических описаниях, выделивших «масс-медиа» в особую область исследований, это поначалу происходит лишь редко.² «Культурная гегемония» масс-медиа, к которой сами собой пристраиваются протестные движения, если только они не хотят заранее отказаться от успешности³, будет повсеместно опознаваться, но описываться лишь как феномен, поскольку для более точного понимания и классификации отсутствует общественно-теоретический контекст.

В обозначении «масс-медиа» обобщаются перспективы, которые мы должны тщательно различать. О «медиуме» речь должна идти лишь тогда, когда характеризуется множество лишь свободно связанных элементов, имеющих в распоряжении для формообразования. Медиум в этом смысле представляет собой «общественное мнение» – безразлично, понимается ли совокупность элементов психически как потенциал диффузно рассеянного внимания, которое временно связывается в результате формообразования, или же она понимается социально как вклады в темы коммуникации, причем формообразование нацелено на известность (или на вменение известности). От этого вопроса следует отличать вопрос, какая социальная система продуцирует и репродуцирует этот медиум – само общество или специально для этого обособленная функциональная система. Лишь эта функциональная система должна обозначаться понятием «масс-медиа».

Об «общественном мнении» в мелиоративном по отношению к традиции смысле говорят с XVIII в.⁴ Однако же, вопреки всем ожиданиям XIX-XX вв., своеобразный современный характер таким образом возникающего общественного мнения зиждется на том, что оно (в этом сравнимое с рынком) *не образует единства*. Оно избирает не то, что соответствует разуму. Оно вносит вклад в аутопойесис общества, так как речь при этом идет о коммуникации, но оно не формиру-

ет консенсуса относительно того, чем общество является или должно быть. Его функция состоит не в общественной интеграции, но в том, чтобы сделать возможным наблюдение за наблюдателями. Всякое моментальное состояние представляется в качестве исходной точки для различий, если не вообще в качестве различия. Это проявляется, когда мы переходим от описания к анализу тех факторов, которые регулируют, *как* генерируется то, *что* предстает как общественное мнение. Это происходит посредством весьма специфических способов селекции, результаты которой как раз поэтому не могут исключать контингенции и, прежде всего, возможности перейти к другим суждениям.

Селективность того, что на основе действенности соответствующих масс-медиа рефлектируется как «общественное мнение», можно заостренно описать в трех смысловых измерениях. В предметном измерении *количественные* данные приобретают первостепенное значение, хотя способ их учета не поддается рефлексии. Сообщается предпочтительно о катастрофах, где фигурируют необычно большие цифры (массовое столкновение автомобилей, тысячи мертвых тюленей, миллионные убытки и т. д.). Рост валового общественного продукта приветствуется, о его падении сожалеют, хотя никто не задумывается о том, что рост валового общественного продукта можно получить, например, оплатив до сих пор не оплачивавшийся труд, или за счет большего количества несчастных случаев и катастроф, когда убытки уравнивают выплатами.⁵

В результате общество погружается в своего рода депрессию статистической нормы. Так, всякое «больше» при взгляде в противоположном направлении есть одновременно и «меньше» для того, что было прежде. Когда сообщается о росте, мы оказываемся уже недовольными обстоятельствами и доходами, которые еще несколько лет назад представлялись вполне нормальными. А когда рост замедляется, то это становится печальным известием. Возвращение к показателям, которые еще вполне удовлетворяли несколько лет назад, ощущается вследствие этого парадокса более или менее как регресс.⁶

Как бы для компенсации количественного абстрагирования ожидается и формируется локальное (или – функционально ему эквивалентное – персональное) отношение к информации. Тем самым па-

парадоксы типа «больше-меньше» или «выше-ниже», т. е. парадоксы становления, могут разрешаться в тезисе об идентичности, каковая вследствие этого не подвергается сомнению. Это приводит к этноцентрическим точкам зрения и к переоценке значения отдельных личностей для драматургии событий – т. е., в сущности, к возникновению специфических конструкций реальности, уже едва ли допускающих их социологическую коррекцию.

Во временном отношении ценность сообщения должна быть новой, т. е. событие должно быть снабжено известной ошеломляющей ценностью (информационной ценностью), а временная глубина сообщения (предыстория и ожидаемые последствия) должна быть организована исходя из этого. Социальное измерение предстает как *конфликт* с длительным фоновым ожиданием того, что необходимо прийти к сообразному взаимопониманию. Описания конфликтов по большей части сочетаются с *моральными* суждениями, которые от случая к случаю возобновляют иллюзию того, что существуют правила для разрешения конфликтов; что представляется в форме точек зрения, приглашающих каждого к выражению суждения. Вместе эти фильтры работают в духе усиления возбуждения. Это, конечно, не означает того, что в глубинах психических систем действительно возникает и пребывает возбуждение. Однако на уровне того, что коммуникативно передается, и того, что может коммуникативно подключаться, общество предстает как само собой возбуждающееся, само себя тревожащее. Поэтому оно репродуцирует в самом себе шизофрению двойственного желания: иметь возможность участвовать в изменениях и быть защищенным от их последствий. И оно создает для такой шизофрении позицию непредвзято-предвзятого зрителя.

Это можно особенно хорошо распознать по парадигматическому особому случаю, а именно – по тому, как возникли экологические темы и как они занимают сегодня выдающееся место. Разумеется, темп введения и распространения этого комплекса тем зависит отчасти от протестных движений, функционирующих в связи с медиа⁷, однако, прежде всего, от самих масс-медиа. Здесь сочетается между собой множество критериев селекции: большие количества, постоянный «приток» катастроф, технически вызванные, т. е. контингентные, события, идеологические и политические конфликты по поводу

должного отношения к делу. К этому добавляются локальные и в то же время сверхлокальные связи, индивидуальная уязвимость для угроз и вездесущие невидимые формы угроз (радиоактивность, секретные фабрики, невидимые химические вещества). С другой стороны, как раз этими благоприятствующими условиями определяется и то, о чем *не* сообщается, что *остается невидимым*. Это касается решающего для самоописания общества вопроса: общественной укорененности трендов, которые уже даны и уже действуют вплоть до самой катастрофы, – вопроса «катастрофических процессов».⁸ Типичная трактовка этой темы вызывает тревогу, притупляет и укрепляет предчувствие дальнейших катастроф и генерирует у получающего новости индивида чувство беспомощности (и не в последнюю очередь отсюда – потенциал рекрутирования в протестные движения, которые, со своей стороны, однако, могут лишь требовать, чтобы другие делали нечто иначе).

Уже одна ежедневность публикаций и производственный темп масс-медиа исключает заранее проводящуюся консультацию с наличествующими у публики мнениями. Организация масс-медиа зависит здесь от догадок и – в результате – от *self-fulfilling prophecies**. Масс-медиа работают, в значительной степени вдохновляя самих себя: через прочтение собственных продуктов, через наблюдение за собственными сообщениями. При этом они должны сохранять достаточное моральное единообразие, чтобы ежедневно иметь возможность сообщать о нарушениях норм, скандалах и прочих неожиданностях. Сюда можно приплюсовать и сдвиги, рубрицируемые как «смена ценностей», но долю собственного участия в них выделить невозможно. Поэтому мы можем говорить о производстве собственных значений: об относительно стабильных установках, которые складываются, когда операция применяется к ее собственным результатам.

Того, что возникает в качестве результата длительной деятельности масс-медиа, общественного мнения, достаточно самого по себе. Поэтому имеет мало смысла задавать вопрос, отражают ли масс-медиа наличную реальность *искаженно*, и как они ее искажают: они *генерируют* описание реальности, конструкцию мира, и это и *есть* реальность, на которую ориентируется общество.⁹ Информация распространяется в больших количествах и день за днем обновляется.

Из-за этого возникает колоссальная избыточность, которая делает излишними исследования того, что индивиды на самом деле знают и думают. Это возможно и это возможно не иначе, как предполагая информированность. Таким образом, общественное мнение действует подобно зеркалу за зеркалом. Отправитель информации видит в среде текущей информации самого себя и других отправителей. Получатель информации видит самого себя и других получателей информации, и постепенно усваивает, что мы должны в высшей степени селективно принять к сведению, чтобы в соответствующем социальном контексте (будь то политика, школа, группы друзей или социальные движения) иметь возможность работать вместе с другими. То, что за зеркалом, – недоступно.

Многое говорит в пользу того, что здесь возникла особая функциональная система, пока не обозначенная ясным понятием (но ведь, в конце концов, когда-то в традиции даже для того, что мы сегодня называем семьей, также не существовало именованного) и без признанного указания функции. Против гипотезы о самостоятельной функциональной системе могло бы здесь говорить то, что масс-медиа тесно спаяны с коммуникацией своего общественного окружающего мира; и более того – что как раз в этом и состоит их общественная функция. Тем самым они рассчитывают, что в связи с публикацией, коммуникация на соответствующие темы распространяется и за пределами медиа; и далее, что эта возможность прямо-таки вынуждает к участию в медийной коммуникации и тем самым предоставляет общество самонаблюдению через медиа. Но и на стороне ввода (Inputseite) необходимо тщательное осетевление; ведь как иначе медиа могут обрести достоверность и аутентичность для своих сообщений, если не связывая информацию из самой социальной коммуникации – будь то расследование ситуации, утечки информации, официальные сообщения в прессе и многое другое?

И все-таки не следует упускать из виду оперативное замыкание этой системы. Система селекционирует собственные операции согласно бинарному кодированию: информация / не информация. Тем самым система постоянно реагирует на то, что у нее на выходе: на то, что она сама произвела, а именно – на известность положений вещей, которая исключает, что одно и то же будет сообщаться повтор-

но. Поскольку сама система продуцирует известность, т. е. уничтожает информацию, она сама должна постоянно производить новую информацию, продуцировать новые ошеломляющие значимости. И уже благодаря используемой технике распространения она отграничивается от диффузного потока коммуникации в обществе. Техника асимметризирует систему по отношению к общественному окружающему миру: в нормальном случае она исключает то, чтобы ей тотчас же отвечали на распространенные ею коммуникации.

Отвлекаясь от этого особенного качества, состоящего в усилении замкнутости и открытости, самоизоляции и осетвления, мы обнаруживаем множество признаков обособленных функциональных систем и в масс-медиа. Их функция, с исторической точки зрения, могла бы состоять в замене того, что в старом обществе регулировалось (не имеющей конкурентов) репрезентацией, т. е. в абсорбции ненадежности при производстве и переформулировании описаний мира и общества. При этом обязывающий характер, структурно возможный лишь на основе репрезентации, свободной от конкуренции, заменяется нестабильностью. Вместо монументов у нас теперь есть лишь моменты, которым можно вменить определенное состояние знания; вместо знания о мнениях – знание об информации, которое не указывает, как можно было бы действовать правильно и с возможностью консенсуса, однако его с лихвой хватает, чтобы репродуцировать себя. Следовательно, код системы состоит во всякий раз соотношенном с текущим моментом различении между информацией и не-информацией, которое при обработке информации во времени превращает все уже известное в не-информацию, но которое следует удерживать в памяти, поскольку оно требуется для понимания новой информации. Программы системы, управляющие выбором информации, мы находим в тематических предпочтениях и – на более высокой ступени агрегации – в типах тем, которые – подобно страницам газет или периодам трансляции – облегчают доступ к информации. Аутопойесис этой системы как будто бы состоит в том, что принимаемая здесь для рассмотрения информация рекурсивно объединяется в сеть и только так может репродуцироваться. Высокая степень рефлексивности – сообщения в медиа сообщают о сообщениях в медиа – относится к повседневности. Информация понятна лишь на основе

уровня информированности и в качестве предварительной информации служит неперменным условием дальнейшего участия в информационном процессе. Актуальное в тот или иной момент общественное мнение, тематическое в тот или иной момент определение форм медиа, будучи результатом прошлой коммуникации, служит условием коммуникации будущей. Поэтому совершенно типичной является и событийность элементов системы, смысл которых состоит в их исчезновении, в их расходовании, в их вкладе в воспроизводство системы – и только в этом. И в конце концов, подобно каждой из функциональных систем, эта тоже не может быть сведена к единству организационной системы, хотя и здесь, как повсюду, организация играет необходимую роль.

Поскольку верен часто выдвигаемый в теории систем тезис о том, что высокомобильная система со стремительно варьирующими структурами особенно пригодна для того, чтобы управлять более инертными системами, то в этом заключаются особые шансы для масс-медиа. При представлении реалий с помощью масс-медиа за последние десятилетия существенно повысилась утонченность и, пожалуй, также гарантированность эффекта, прежде всего, в секторе рекламы. Конечно, реклама может мотивироваться надеждой на успешные продажи. Однако ее латентная функция состоит в выработке и укреплении критериев хорошего вкуса для людей, которые сами им уже не располагают; т. е. в обеспечении надежным суждением в отношении символических качеств объектов и способов поведения.¹⁰ Спрос мы находим сегодня также, и прежде всего, в верхнем социальном слое, который из-за стремительных карьерных продвижений и нерегулируемых брачных практик больше не знает, как он может оказывать воздействие в качестве образца. Будучи активируемой, эта латентная функция рекламы может использоваться стратегически, чтобы таким способом продвигать сбыт¹¹; но она, естественно, воздействует и на тех, кто ничего не покупает.

И все-таки отсюда пока нельзя сделать вывод о «манипулировании общественным мнением» – хотя бы уже из-за тематической переплетенности и большого количества критериев селекции для новизны. Как систему, т. е. при рассмотрении в их собственной динамике, масс-медиа едва ли можно призвать к ответственности, сколь

бы обширной ни была дискуссия по журналистской этике. Но столь же безуспешными будут попытки уточнить, что в этой связи именуется понятие «управления». Мы можем лишь констатировать, что описания мира и общества со всеми его функциональными системами мобилизуются с помощью функциональной системы масс-медиа, так что временные различия получают преобладающее значение и всякая определенность должна быть расположена во времени. Избыток памяти, который несут с собой письменность, книгопечатание и современная электронная техника, вследствие этого определенным образом нейтрализуется. Доступ к памяти остается возможным, но ориентация устанавливается лишь на мгновение.

Из поступающих изо дня в день и от события к событию сообщений масс-медиа кристаллизуется то, что в общественной коммуникации можно рассматривать как «знание». Иначе говоря, ежедневная абсорбция недостоверностей посредством масс-медиа генерирует факты (Tatsachen), которые затем, при дальнейшей коммуникации, можно рассматривать как таковые. Это оставляет достаточно пространства для контrovers; но даже контroversы обусловлены тем, что обе стороны могут представлять собой знание, хотя это и различные знания. Однако же фактически – прежде всего, на фоне научных исследований и вообще вместе с растущей сложностью знания – сверхпропорционально растет незнание (невежество). Указывание на это можно было бы вменить в задачу наблюдателя второго порядка, который, однако, тоже должен осуществлять коммуникацию через масс-медиа, и поэтому может счесть необходимым представлять свое незнание в качестве «критического» знания. Мы еще вернемся к этому и к роли социологии в данном контексте.

Почти незаметно, однако и неизбежно, в этом процессе текущей информационной коммуникации конденсируются структуры, служащие структурному сопряжению психических и социальных систем. Мы говорили о схемах или, когда имеются поступки, о сценариях.¹² Это включает обозначение «чего-то как чего-то», а также сколь угодно сокращенные причинно-следственные атрибуции и сколь угодно заостренные приписывания интенций, что способствует описанию поведения как действия и в известных случаях – его политической или моральной оценке. Подобные схемы оставляют более или менее

открытым то, как мы настраиваемся на информацию, что мы запоминаем или забываем, и считаем ли мы реакции уместными или нет; и «мы» в данном случае означает «индивиды и социальные системы всех разновидностей». Таким образом, в том, что касается общественного мнения, речь идет о постоянно возобновляемом и забываемом колоссальном количестве информации, но никак не о формировании типичных установок. Напротив, структурные компоненты общественного мнения состоят из схем, известность и применимость которых можно предполагать, когда речь идет о том, чтобы задействовать и продолжить коммуникацию. В дополнение к социологической традиции, ведущей от Макса Вебера к Альфреду Шютцу, можно сказать, что речь идет о репродукции типов (стереотипизированных образцов ожидания), которые необходимы для понимания действий и понимания коммуникации, и не только благодаря правильному употреблению слов или грамматических правил, т. е. уже не только посредством самого языка.

Тем самым масс-медиа гарантируют, что такие схемы оказываются доступными, находятся в нашем распоряжении, причем в таком объеме и разнообразии, которые соответствуют коммуникации в масштабе всего общества и при необходимости могут легко варьироваться и комбинироваться по-новому. Речь идет об оперативном условии продолжения коммуникации при чрезвычайно сложных, стремительно изменяющихся обстоятельствах. Речь не идет о построении минимального консенсуса в описании реальности. И как раз эта комбинация необходимости и необязательности имеет последствием то, что этот способ производства собственных значений едва ли может осуществиться иначе. Во всяком случае, не может с помощью науки, методология коей как раз нацелена на то, чтобы нейтрализовать различия и произвести (сколь угодно критически проверяемое) описание общества и его мира.

Общественное мнение, согласно всему этому, не является простой модой на мнения, как считалось в XVII в.; не является оно и средством рационального Просвещения или “*puissance invisible*”, от которой в XVIII в. ожидали разрыва с традициями.¹³ Оно служит средой само- и мироописания современного общества. Это «Святой Дух» системы¹⁴, коммуникативная доступность результатов коммуника-

ции. Таким образом, в отличие от ожиданий XVIII в., речь идет уже не о том, чтобы репрезентативно (или же разумно, или же посредством власти) выразить единство в единстве. Речь идет о непрерывном производстве структурных различий и семантических различий. И достигается этим высокая раздражительность оперативно замкнутой системы общества, а также высокая собственная сложность соответствующих релевантных структур при одновременной абсорбции неопределенности.¹⁵

При такой позиции масс-медиа и общественного мнения проблемой для социологии становится: может ли она участвовать в общественных самоописаниях, а если да, то как? Во всяком случае, она приступает к новым описаниям общества, будучи не в силах их осуществлять. То, что она может производить, разрушать и вновь производить теории ради собственного употребления, само собой разумеется. Но это можно назвать лишь вкладом в ее собственный аутопойесис, лишь операцией подсистемы «наука» в системе общества. Преодоление таких ограничений часто ожидается от «интеллектуалов». ¹⁶ Правда, на практике такая программа внедрялась, скорее, в социологическими эссе.¹⁷

Эксперименты, которые предпринимались в этом направлении, в то же время показывают, что дела обстоят не так. Если социология предлагает теорию общества, то она может сделать это лишь при рефлексии на ее собственное положение, т. е. только как сопряженное с профессией собственное достижение, которое должно удовлетворять критериям особой, оперативно замкнутой системы. Как показывает как раз ауторефлексия социологии, это тоже было и остается социальным наблюдением и описанием – ведь при этом задействуется коммуникация. Это просто-напросто самописание общества, но как раз такое самописание, которое защищено границами особой системы, поэтому пользуется особыми формами, т. е. особыми различиями, и, в отличие от общественного мнения, еще и подвергает их рефлексии.

Возникающие тем самым возможности неправильно понимаются, во всяком случае, слишком узко интерпретируются, когда социология воспринимает себя в этой связи как оппозиционная наука и тем самым занимает одну из сторон в споре между прогрессивными

и консервативными идеологиями. Это может привести лишь к тому, что единство различия вновь остается неотрефлексированным. Когда социология воспринимает себя как «критическую» науку, то под этим может подразумеваться только что отмеченная слабость. Но «критическая», если подходить ближе к изначальному значению слова, может означать также, что социология должна быть в состоянии различать и рефлексировать употребление различий. Таким образом мы вновь подходим к понятию наблюдателя.

Примечания к гл. XX:

- * [рециклирование; повторное применение использованного (англ.)]
- ¹ В этой форме, к примеру, мы можем вести речь о «постиндустриальном» обществе, хотя, совершенно очевидно, существует, как прежде, и индустриальное производство, и оно даже больше, чем прежде, является необходимым. По причине очевидной несерьезности подобных речей можно избежать критики; ведь здесь одновременно и говорят, что не имеют в виду того, что говорят, и не говорят того, что имеют в виду, когда говорят, что не имеют в виду того, что говорят. Можно без труда приумножить ссылки: *неомарксизм*, *постструктурализм*, *неофункционализм*, *неоконсерватизм* — или, обозначая предметно: *новые* социальные движения, *новый* индивидуализм, *новые* медиа. Во всех этих случаях одна и та же структура: утверждение временного различия и его прослеживание по единичным феноменам позволяет вести дальнейшую работу без обобщенного анализа и ставить именно *новое* (или то, что таковым считается) в качестве заместителя существенности в центр описания общества.
- ² Однако см.: Peter Heintz, *Die Weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen*, Diessenhofen, Schweiz 1982; Frank Marcinkowski, *Publizistik als autopoietisches System: Politik und Massenmedien. Eine systemtheoretische Analyse*, Opladen 1993.
- ³ Так, используя понятие Грамши «культурная гегемония», в: Todd Gitlin, *The Whole World Is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left*, Berkeley Cal. 1980.
- ⁴ Предшественников можно обнаружить во многих различных дискуссионных контекстах. Например, в полемике о форме различия между мнением и знанием. Или о понятии “common sense”. Или о том, что будет соответствовать государственному интересу, если князь примет во внимание мнения подданных, даже не следуя им безусловно.
- ⁵ См.: Torvald Sande, *Risk in Industry*, in: W.T. Singleton/Jan Hovden (ed.), *Risk and Decisions*, Chichester 1987, p. 183-189 (186), — где вклад несчаст-

ных случаев и катастроф в валовой общественный продукт оценивается в 2% (общие данные, вероятно, соотносимые лишь с профилактическими мерами, но не с компенсационными платежами).

⁶ Об этом см. также: Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, 1969, p. 9 ff., 50 ff.

⁷ Об этом см. «Дифференциация» (Общество общество, 4), гл. XV.

⁸ Это имеется в виду в действенном с точки зрения языка, но грамматически неудачном выражении [*“ungewollte Selbstzerstörung”*/ ненамеренное саморазрушение]: Hans Peter Dreitzel/Horst Stenger (Hrsg.), *Ungewollte Selbstzerstörung: Reflexionen über den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen*, Frankfurt 1990. См. особенно статью: Rolf Lindner, *Medien und Katastrophen: Fünf Thesen* (S. 124-134).

* [самосбывающихся пророчеств (англ.)]

⁹ См. об этом изменении постановки проблемы в новейших исследованиях медиа: Winfried Schulz, *Die Konstruktion von Realität in den Nachrichtenmedien: Analyse der aktuellen Berichterstattung*, Freiburg 1976. О новейшей дискуссии и о переносе «радикального конструктивизма» теории познания на теорию масс-медиа см. несколько сообщений в: Klaus Merten/Siegfried J. Schmidt/Siegfried Weischenberg (Hrsg.), *Die Wirklichkeit der Medien: Eine Einführung in die Kommunikationsgesellschaft*, Opladen 1994; Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, 2 Aufl., Opladen 1996.

¹⁰ О потребности и о применении подобных «различений» см.: Pierre Bourdieu, *La distinction: Critique sociale du jugement de goût*, Paris 1975.

¹¹ То, что этот момент оказывает глубокое влияние на стиль рекламы, едва ли теперь нуждается в доказательстве. Собственно продаваемые объекты могут вписываться в фон того или иного *prestige-setting*. И тогда сигареты можно будет рекламировать даже при запрете на такую рекламу; ведь необходимости эксплицировать, что и в пользу чего рекламируется, уже нет.

¹² См. «Общество как социальная система» (Общество общества, 1), гл. I.

* [невидимой властью (франц.)]

¹³ См. для первого аргумента, аргумента философов, знаменитый ответ Канта на вопрос «Что такое Просвещение?» (1784); для второго, аргумента политиков: Jacques Necker, *De l'administration des finances en France* (1784), цит. по *Œuvres complètes*, t. 4, 5, Paris 1821, Aalen 1970, t. I, p. 49 suiv. О семантической перегрузке понятия «общественное мнение» в начале XIX в. см. также: Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven 1984, p. 241ff.

¹⁴ См.: V. O. Key, Jr., *Public Opinion and American Democracy*, New York 1961, p. 18.

¹⁵ Об отягощенности процесса селекции сообщений этой проблемой абсорбции неопределенности см.: Denis McQuail, *Uncertainty about the*

Audience and the Organization of Mass Communication, Sociological Review Monograph 13 (1969), p. 75-84. На практике эта проблема в высшей степени эффективно разрешается в силу ограниченности времени для редакций.

- ¹⁶ Эксплицитно в: Talcott Parsons/Gerald Platt, The American University, Cambridge Mass., 1973. Заслуживающее внимания критическое рассмотрение этого синдрома мы находим лишь в поздних произведениях Хельмута Шельского, для которых, однако, характерно то смещение культуры рефлексии и полемики, отказывающейся от описания рефлексии, что, согласно господствующим мыслительным привычкам, считается «консервативным». См. особенно: Helmut Schelsky, Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975.
- ¹⁷ См. в качестве нового примера: Ulrich Beck а. а. О. (1986), и его же: Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt 1988, – еще более заостренное по стилю.

XXI. НЕВИДИМИЗАЦИЯ: “UNMARKED STATE” НАБЛЮДАТЕЛЯ И ЕГО СДВИГИ

Изложения предыдущих разделов рассматривали самоописания общества как историческую семантику и проследили ее до сегодняшнего дня. Но, разумеется, эти семантики не были «семантиками» сами по себе – это люди полагали, что могут описать, что имеет место или же должно иметь место. Время от времени возникающая мысль, что речь шла об описаниях, которые стали неприемлемыми (например, различие между эллинами и варварами в эпоху эллинизма), вела лишь к сдвигу слепого пятна, в котором остается скрытым сам наблюдатель. Даже сегодня сообщения масс-медиа составляются так, словно они воспроизводят факты, а то, что складывается из них как представление общества, составляет, таким образом, для нас мозаику фактов. Если подвергать рефлексии селективность, то это надо делать так, чтобы можно было сообщать и о других фактах.

Но только что сказанное не соответствует действительности; или, по меньшей мере, соответствует не так, как это полагают. В начале этой книги мы уже указывали на то, что описания являются наблюдениями, каковые должны актуализироваться в качестве различающих обозначений. Однако это имеет двойной эффект: мир конституируется как *unmarked space*, а операция наблюдения (а с ней – и сам наблюдатель при исполнении своей операции) остается ненаблюдаемой. Тем самым во всех самоописаниях общества имеются два типа слепоты, которые соотносятся между собой: трансцендирующее все различения мировое единство и конкретный функционирующий наблюдатель. Если мы говорим об исторической семантике, то это заранее предполагается. Поэтому мы можем спросить (и могли бы еще раз пройти по нашему материалу с этим вопросом), как семантика хранит свою имманентность и скрывает свою трансцендентность. Или: какие встраиваются мистификации, чтобы мы не видели, что мы не видим того, что не видим.

Здесь мы не можем проводить этот двойной анализ. Ясно, что он – в том, что касается мира, – выводит к религиозным основам, а в том, что касается наблюдателя, – также и к аксиоме двузначной ло-

гики, за очевидностью которой скрывается ее полагание в качестве инструмента наблюдения, а тем самым – и наблюдателя. Ясно, что это выводит к критике, определяющей традицию онтологической метафизики в отношении ее «упущений» (и даже ее критику), – к задаче, за которую сегодня взялся, прежде всего, Жак Деррида.¹ Даже для представления общества в масс-медиа имеет значение то, что хорошо знакомая и видимая селекция фактов и мнений скрывает, что мир есть не только «и так далее» еще большего количества фактов и мнений, но, как сказали бы теологи о Боге: нечто совсем иное.

Чтобы прояснить этот пункт, может быть достаточным одного актуального примера. Мы выбираем экологическую проблему как все более явно наблюдаемый фон самоописания современного общества.

Обычно предполагается, что современное общество больше, чем какое-либо из ему предшествующих, генерирует необратимые изменения в своем окружающем мире. Это относят, в первую очередь, к современной технике, но также и к ориентированному на рынок и лишь на рынок индустриальному производству и, не в последнюю очередь, к демографическим изменениям: к продлению срока жизни для все большего количества людей. Это – одно из (разумеется, в высшей степени селективных) описаний общества в экологическом контексте, что, прежде всего, значит: в его зависимости от живого существа, называемого человек.

Два аспекта такого описания достойны внимания с нашей точки зрения. Знание об экологических связях стремительно прибавляется из-за форсированно продвигающихся вперед естественнонаучных познаний. Больше, чем какое-либо общество прежде, нами осознается сложность этого контекста. Больше, чем для какого-либо другого общества, здесь наличествуют и обещающие успех исследовательские возможности. Однако в то же время растет и незнание – и притом непропорционально сильно. Математика и техника симуляции подлаживаются к незнанию – лишь для того, чтобы подтвердить непрогнозируемость. Общество при растущем знании (не *хотя*, но *потому что* его знание увеличивается) больше не может информировать себя о связях между социальными изменениями и изменениями окружающего мира. Здесь не помогают ни законы природы, ни опыт обращения с техникой. Речь идет не о строго, но о свободно

сопряженных положениях вещей, которые, однако, могут скачкообразно изменяться. Что раньше представало хорошо упорядоченным космосом, сегодня представляется как сфера возможных катастроф – но и то, и другое является формой плакатной маскировки *unmarked space*.

Наблюдатель, сообщая подобные описания, видит себя самого предупреждающим, но не может рефлексировать над этой ролью.² Он остается при двузначной логике: общество-де разрушится само собой, если оно радикально не изменится. – Или/или. Возможные катастрофы предстают в виде уже теперь происходящих катастрофических процессов.³ Схемы внушают сценарии, сценарии подсказывают убеждения. Отсутствие другой альтернативы оправдывает преувеличения, морализацию, обвинения, семантические сдвиги от возможного к уже действительному.⁴ Для мотивации требуется отказ от рефлексии. От нужды возникает призыв к добродетели – других.

Экологические изменения, в первую очередь, затрагивают людей. Они умирают быстрее, чем должно, или же в потрясюще больших количествах в моменты катастроф. Или же они становятся хронически больными. Они страдают и умирают не столько от инфекционных болезней, сколько от так называемых болезней цивилизации. Такие положения вещей приковывают внимание и приводят к тому, что между родом человеческим и обществом не проводят четкого различия. Тематизация общества с точки зрения самоиндуцированных проблем экологии тем самым маскирует различие, которое проявилось бы в других случаях, а именно – различие между коммуникационной системой, с одной стороны, и органическими и психическими системами, с другой. Теперь это не только проблема дальнейшего развития и дальнейшего роста, которая требует первоочередной заботы. Экологическое описание общества также отмечено знаком заботы.

И как раз эта в высшей степени современная смесь знания и возбуждения может свидетельствовать в пользу нашего тезиса о двойной невидимизации (*Invisibilisierung*). В *unmarked space* того, что теперь может описываться лишь вымышленными «сценариями» и обусловленными интересами предположениями о правдоподобном и неправдоподобном, учреждается такое самописание общества, ко-

торое реагирует на это собственной невидимизацией. Двухзначность кодирования этого описания (будь то логическая, моральная или же разветвляющаяся в прогнозах), маскирует единство его позиции. И это не упрек, и не высказывание, относящееся к самому предмету, о котором здесь идет речь. Здесь лишь утверждается: иначе вообще невозможно. Ведь наблюдение – это различающее обозначение.

К счастью, эта неизбежная невидимость мира и конкретного оперирующего наблюдателя не является онтологическим фактом. Речь идет не об определяющих некое свойство вещах или совокупностях вещей. Проблема всякий раз располагается позади, и ее можно сдвинуть, когда находятся наблюдатели, наблюдающие за другими наблюдателями. Этот сдвиг может происходить во временном измерении, а может – в социальном измерении. Мы впоследствии видим то, что было замаскированным при прежних наблюдениях, либо же это видят другие. Для наблюдения второго порядка, конечно, характерно то, что характерно для всякого наблюдения. Но как раз поэтому даже здесь могут вновь проявиться сдвиги, смещения, различания (*différance*).⁵ Таким образом, проблема состоит в общественной институционализации практики наблюдения второго порядка. То, что оно стало обычным в современном обществе, можно засвидетельствовать многими способами и, прежде всего, для разнообразнейших функциональных систем. Остается лишь признать, что здесь уже учреждена альтернатива метафизическим последним основаниям.

К особенностям современного мироописания относится постановка вопроса о том, как может мир наблюдать за самим собой. В христианском мироописании подобный вопрос блокировался предположением о том, что за миром наблюдает Бог. Затем дело дошло лишь до того, чтобы со всей скромностью (и без дьявольских соблазнов) наблюдать за тем, как Бог наблюдает за миром, чтобы извлечь отсюда выводы для собственного поведения. Растущая сложность возникла вместе с семантическим разнообразием, с различением сущности, с дифференциациями, направленными вверх и вниз, и с представлениями естественного порядка, не исключаяющими того, что нечто может происходить против порядка либо за пределами порядка. Но нарушения тогда все-таки можно было бы толковать как подтверждение принятых различий. Это имело место на протяжении

нии всего раннего Нового времени.⁶ Рефлексия о контингенции оставалась заповедником теологии и приобрела из-за этого общественно безобидную форму. Возможности наблюдения второго порядка, выходящие за рамки нормальных знаний о личности, оставались зарезервированными за Богом-наблюдателем.

Вместе с отступлением религиозного мироположения выделился вопрос о том, как можно наблюдать за миром в мире, т. е. как мир наблюдает за собой. Тем самым эта задача досталась человеку, который отныне назывался «субъектом», чтобы – вопреки всему эмпирическому разнообразию – гарантировать людям последнюю достоверность и единообразие. Почти неизбежно эта мыслительная фигура тяготела к тому, чтобы признать за субъектом «трансцендентальную», а то и «внемирную» точку зрения. Однако это не могло быть удовлетворительным. Поэтому мы должны вернуться к более радикальному (так как наталкивающему на парадоксы) вопросу, как мир может наблюдать сам за собой. И для социологического взгляда ясно, что эта схема вопроса в то же время может служить образцом того, как общество может наблюдать за самим собой.

В примыкающих к Фихте соображениях романтиков сообщалось уже не только о субъективных кандидатурах. Одну из возможностей, наряду с языком, предоставляла поэзия. Исходя из этого, с альтернативами дела обстояли плохо. Например, у Августа Вильгельма Шлегеля читаем: «Однако если мы помыслим всю природу как самосознающее существо, то как оно догадается изучать само себя посредством экспериментальной физики?»⁷ В XX в., наоборот, физика дает прямо-таки парадный пример для нашей проблемы. Физике этого столетия ясно, что самонаблюдение мира зависит от физических инструментов (в том числе и от живых физиков), каковые только и делают возможной операцию самонаблюдения и одновременно ирритируют. Этот опыт – назовем его так – подтверждает и превосходит то, что схватывает философия субъекта и философия языка. Как форма самоописания этот опыт требует математики, которая должна приспособливаться к этой задаче. Как форма рефлексии он требует наблюдения за наблюдением, наблюдения второго порядка.

Если ученый не хочет проявить слепоту, то это имеет последствия и для такой социологии, которая стремится выступать как теория об-

щества, т. е. теория общественной системы, описывающей мир. И она должна продумать, что она делает, когда наблюдает и описывает то, как в обществе наблюдается и описывается само общество, а с ним – и мир общества. И это взламывает традиционные рамки всего, что выступало в качестве социологической «критики» общества.

Критическая социология занимала позицию всезнайства. Она подавала себя как конкурентоспособного описателя с безупречными моральными принципами и наилучшим обзором. Как всегда, осторожно формулируя и, как всегда, стремясь удовлетвориться требованиями научности, она пользовалась точкой зрения наблюдателя первого порядка. Критическая социология предлагала конкурентоспособное описание общества и тем самым ставила себе задачу объяснить, почему другие не разделяют этого воззрения, но в связи с путаницей их интересов описывают общество иначе, например, как *commercial society*. Поэтому их объяснительные понятия были не свободны от диффамирующих интенций.⁸ Тем самым, однако, была все-таки достигнута амбивалентная позиция, которую невозможно долго отстаивать. Описание того, кто – будучи социальным конформистом – мыслит консервативно, утвердительно и т. д., и объяснение того, почему он это делает и даже должен делать, известным образом компенсировала стагнацию в развитии собственной теории. Центральной точкой стала критика идеологии, и до известной степени собственное историческое описание сместилось к усилию по объяснению того, на основании каких общественных условий другие не в состоянии описать общество (в том числе и самих себя) так, как критики посчитали бы правильным. И в той мере, в какой консервативные установки (т. е. противонаправленные идеям Французской революции) утрачивали убедительную силу; и по мере того, как мир представлений либерализма благодаря переносу на экономические положения вещей усиливал динамическую стабильность, росла эта зачарованность критиков своими противниками. В конце концов, им пришлось придумать эпитет «неоконсерваторы», чтобы сформировать собственных противников и облегчить самим себе дело критики. Длительное продуцирование отсутствия консенсуса во взгляде на разумное взаимопонимание (кто здесь не подумает об интеллектуальной судьбе Юргена Хабермаса?) представляет собой последовательную окончательную

позицию этой великой буржуазной традиции кризиса и критики.

Критика (в расхожем понимании) прогнозирует кризис общества, описывающего себя как кризисное. Кризисы представляют собой мимолетные ситуации. Мы не должны отказываться от надежды. Кризисные явления наших дней возводятся к неудачным процессам, прежде всего, к индустриальному капитализму, которые можно исправить. За обществом, дескать, скрывается хорошее общество, на которое можно развернуть структуры и эффекты, чтобы достичь лучшего будущего. Еще в 70-е гг. мы могли прочесть, что экологические проблемы современного общества представляют собой феномен капиталистических обществ и не встречаются в условиях социализма. Однако же в той мере, в какой современное общество учится реалистически отчитываться перед самим собой, исчезает это удвоение уровней приписывания, а вместе с ним – и кризис. При всех трудностях и при всех отнюдь не исчерпанных возможностях коррекции мы должны считаться с обществом, возникшим в результате эволюции. И даже потребность в эволюции следует приписывать этому обществу.

Наблюдение подобных положений вещей требует позиции третьего порядка, которая, однако, принципиально не отличается от позиции второго порядка (разве что по отрефлексированности). Речь идет не только о феномене цепочек, не только о том, что А наблюдает, как В наблюдает С, или Хабермас описывает, как Гегель описывает Канта; но и о рефлексии над условиями возможности наблюдения второго порядка и их последствий для того, что тогда может быть еще и обществом, способствующим появлению общего мира или описаний. В этой ситуации напрашивается, как бы продолжая развивать критическую социологию, заменить обозначенное «критикой» различие различием наблюдателей. Это опять-таки предполагает идею того, что при всяком наблюдении и описании (в том числе, второго и третьего порядка) речь идет о независимых от контекста реальных операциях.⁹ Даже наблюдатель второго порядка всегда является наблюдателем первого порядка постольку, поскольку он должен схватывать другого наблюдателя в качестве своего объекта, чтобы посредством него (как всегда, критически) видеть мир. Это принуждает его к аутологическому выводу, а именно: к применению понятия наблюдения к себе самому. Наблюдатель как раз больше не является субъектом

с трансцендентально обоснованными привилегированными правами в сейфе; он вручен миру, который он познаёт. Ему не дозволено избавляться от мира. Он должен располагаться с внутренней или с внешней стороны формы, которую он использует. Он сам – говорит Спенсер Браун – представляет собой “mark”.¹⁰

Ведь всякое наблюдение мира происходит в мире, а всякое наблюдение общества – если оно свершается как коммуникация – в обществе. Социальная критика – это часть системы, подвергаемой критике; социальная критика может вдохновляться и приходить на помощь, за ней можно наблюдать и ее можно описывать. И в сегодняшних условиях она будет с трудом оказывать воздействие, если начнет претендовать на «высшую» мораль и идейное превосходство.

Дальнейшее последствие заключается в зависимости всякого наблюдения – вплоть до квантовой физики – от инструментов. Это означает также, что селекция неизбежна, а полнота исключена. Ни в наблюдении со стороны другого, ни в самонаблюдении невозможно охватить всю реальность аутопойетической системы. С другой стороны, наблюдатель (и опять же двумя способами) может констатировать закономерности, которые не принадлежат к условиям свершения аутопойесиса системы. Чтобы уметь говорить, не нужно знать грамматику; но наблюдатель умеет узнавать соответствующие правила. То же самое касается закономерностей во внешних связях системы, в образе ее внешнего проявления, во входах и выходах. Во всех этих отношениях социология как форма самонаблюдения общества превосходит свой предмет в том, что касается аутопойесиса этого предмета, но аутопойетически она избыточна. Если даже ее знание является и остается знанием общественным, социология знает больше, чем знало бы общество без социологии. Чтобы охарактеризовать это, Пауль Лазарсфельд ввел понятие *latent structure analysis**, поставив его в связь с методологией эмпирических социальных исследований.

Латентность в этом понимании является сферой наблюдения наблюдателя первого порядка, который хотел бы знать о своем предмете больше, чем прежде. В так называемом «споре о позитивизме» этот тезис критиковался как недостаточный.¹¹ Мы можем судить об этом как всегда: в любом случае имеется и возможность наблюде-

ния второго порядка, наблюдения за обществом как наблюдающей системой. Для наблюдателя же второго порядка характерно, что он видит меньше и иначе, нежели наблюдаемый наблюдатель. Поэтому и понятие латентности обретает для него иной смысл, а именно – соотношенный со слепым пятном наблюдаемого наблюдателя, с тем, чего он не видит. А то, что в обществе считается естественным и необходимым, становится с этой точки зрения чем-то искусственным и контингентным. Однако отсюда не следует, что мы также можем сказать, как следовало бы поступать иначе.

Если социология понимает себя в этом смысле как «критическая», то тем самым она не обязательно следует директивам «Франкфуртской школы». Она может избегать простой конфронтации, отвержения «капитализма», «системы», «классового господства», каковая конфронтация увязает в отрицании без предложения альтернативной концепции. Если даже включить сюда латентности, идеологии, передние планы и невозможности увидеть общественное самонаблюдение, и если даже мы увидим, что структуры общественной системы приводят к едва ли переносимым последствиям¹², такое описание дает не рецепт по изготовлению другого предмета «общество», но лишь сдвиг внимания и чувствительности в обществе. Если мы будем «критичными» в этом смысле, то это, в первую очередь, означает, что социология занимает позицию наблюдателя второго порядка. Ей приходится иметь дело с наблюдением за наблюдателями. Это включает, как уже отмечено, «аутологический» компонент теории. Ведь предмет этого наблюдения – наблюдение, и вот второй вопрос: чужое ли это наблюдение или свое? В дальнейшем эта программа неумолимо приводит к «конструктивистскому» пониманию науки.¹³ Наука, которая понимает себя как наблюдение второго порядка, избегает высказываний о внешнем мире, данном независимо от наблюдателя, и она находит конечную гарантию отношения своего познания к реальности единственно в фактичности ее собственных операций и в мысли о том, что это совершенно невозможно без в высшей степени сложных предпосылок (мы говорили о структурных сцеплениях). Тем самым избегается возможность почувствовать здесь опасность некоего «солипсизма». Корректива заключается в самом наблюдении второго порядка, а именно – в «аутологическом» компоненте познания и в мыс-

ли о том, что всякое познание является использованием различения, и поэтому – лишь поэтому! – всегда собственной работой системы. Обсуждаемую здесь проблему невозможно было бы даже сформулировать, если бы не существовало различения самореференции и ино-референции; и это различие, как явствует уже из формулировки, может проводиться лишь в самой системе и лишь без какого бы то ни было коррелята в окружающем мире.

Наблюдатель первого порядка, т. е. здесь – нормальная социальная коммуникация, наблюдает за миром, располагаясь в «нише», если использовать формулировку Матураны¹⁴, и поэтому для него мир задан онтически. Его философию можно было бы назвать онтологией. Наоборот, наблюдатель второго порядка может познавать отношения *система/окружающий мир*, которые в заданном для него мире (в его нише) также могут быть организованными иначе. Что видит наблюдатель первого порядка и чего он не видит – зависит для наблюдателя второго порядка от того, какие различия положены в основу наблюдения; и эти различия всякий раз могут быть иными.

Это касается всякого наблюдения, т. е. и наблюдения второго порядка. Всякое наблюдение использует различие, чтобы обозначить нечто (но не само различие). Иными словами, всякое наблюдение использует оперативно применяемое различие в качестве слепого пятна, так как иначе наблюдение не было бы в состоянии что-либо выделить, чтобы охарактеризовать. И это также касается наблюдения второго порядка, которое схватывает наблюдателя (а не что-нибудь иное), чтобы наблюдать его. В той мере, в какой теории в этом смысле подверглись радикально конструктивистской переработке, условие *структурной* латентности следует заменить условием *оперативной* латентности. Для уровня наблюдения второго порядка это означает, что *необходимая* латентность становится *контингентной*¹⁵, а именно – избираемой, и всегда возможной еще и иначе – в зависимости от того, какое различие положено в основу наблюдения.

Что касается самоописаний общественной системы, т. е. системы, которая сама по себе делает возможным наблюдение первого и наблюдение второго порядка, то переход с первого на второй уровень ведет к описанию реальности как контингентной, т. е. возможной еще и иначе.¹⁶ Самоописание заканчивается для наблюдателя перво-

го порядка данными об инвариантных основах, о природе и о необходимости. Сегодня это место занято понятием ценности (Wertbegriff), которое символизирует сверхнесомненное. Для наблюдателя второго порядка мир, наоборот, предстает как конструкция посредством всякий раз различных различий. Вследствие этого его описание является не необходимым, а контингентным, и не правильным по отношению к природе, а искусственным. Оно само – аутопойетический продукт. При этом (и здесь кроется аутологический компонент) различие между *необходимым/контингентным* и между *искусственным/естественным* еще раз подвергается рефлексии и возводится к различению между наблюдением первого порядка и наблюдением второго порядка. Амбицию найти общую основу, основополагающий символ, заключительную мысль следует отбросить – или передать философам. Социология, во всяком случае на этом пути, не находит того, что Гегель называл «духом». Социология не является наукой о духе (Geisteswissenschaft).

В сегодняшнем контексте отмеченные тем самым различия дискутируются, главным образом, относительно понятия ценности. Само собой разумеется, что никакая наука, в том числе и социология, не стремится производить коммуникацию, не обладающую ценностью; и, по крайней мере, в этом смысле не существует науки, «свободной от ценностей». Но что еще могло бы иметься в виду под этой формулировкой? Этот вопрос также проясняется, когда мы будем различать наблюдение первого порядка и наблюдение второго порядка. Наблюдатель первого порядка наблюдает с помощью ценностей. Его соответствующие ценности образуют для него различие, управляющее его познанием и действием.¹⁷ Наблюдатель второго порядка соотносит семантику ценностей с их применением в коммуникации. Он может, например, узнать, что при соотнесении с ценностями невозможно ни прийти к решениям, ни избежать конфликтов. Но, прежде всего, он видит, как продуцируется несомненность ценностей в коммуникации, и притом путем того, что коммуникация с ними происходит не прямо, но косвенно, не через них, но с ними. Ведь мы не сообщаем о том, что стоим за справедливость, мир, здоровье, сохранение окружающей среды и т. д., для того, чтобы открыть тем самым возможность отреагировать на это сообщение принятием или отвер-

жением; однако мы лишь говорим о том, что считаем справедливым и что несправедливым. Значение ценности полагается заранее, и лишь в этом модусе коммуникации оно обладает ежедневно обновляемой несомненностью.¹⁸

В перспективе наблюдателя второго порядка, таким образом, не приводится аргументация, «свободная от ценностей». Мы заменяем лишь оценивающее различие, которое слепо действует по отношению к самому себе, различием «значение ценности / коммуникация». Это различие – как учит аутологический вывод – тоже функционирует слепо; и может быть, что в исследовательской практике оно не должно сохраняться или заменяться другим различием. В контексте коммуникации общественных самоописаний тем самым производится дистанция по отношению к непосредственной ценностной ангажированности в обществе, которая способствует тому, что социология в рамках своей оперативно замкнутой системы ориентируется на сеть собственной коммуникации.

В дополнение к этому, социология может делать следующее: создавать структурные условия для ее позиции наблюдателя второго порядка. Они состоят, как нетрудно увидеть, в функциональной дифференциации системы общества. Посредством функциональной дифференциации системы общества для каждой функциональной системы становится возможным устройство ее собственного аутопойесиса. В то же время элиминируется позиция, которая может – как «господствующая» – говорить от имени всех. Благодаря этому возникает то богатство логических структур, которое – когда мы его не находим в результате традиционных ожиданий – может описываться как релятивизм или плюрализм. Тем самым функциональные системы, прежде всего, обретают и репродуцируют собственные границы, которые позволяют этим системам реконструировать общество через различие самореференции и инореференции, в соотношении со всякий раз особой функциональной системой. В таких рамочных условиях работает и наука, и особенно социология. Социология в своем описании общества может – наряду с другими науками – понять, что она, со своей стороны, делается возможной в обществе благодаря обществу.

Это, в конечном счете, возвращает нас к вопросу о том, как в связи с коммуникацией можно достичь стабильности на уровне наблюде-

ния второго порядка. Если наблюдатель первого порядка предполагает, что существует упорядоченный мир, обладающий однозначными принципами, которые можно описать правильно или ложно, то наблюдателю второго порядка приходится отказаться от этой логико-онтологической гипотезы. Он должен предположить, что мир допускает разнообразные виды наблюдения, и притом так, что то, что мир демонстрирует при различных различениях, не всегда может быть исключено как ошибка того или иного наблюдения. Если мы положим в основу общую теорию рекурсивных операций, то эту проблему можно будет сформулировать как вопрос о «собственных значениях» системы.¹⁹ Относительно неизменяемый мир объектов и закономерности (ожидаемости) их варьирований теперь становятся наблюдаемыми как «собственные значения» конструирующей их системы. Проблема обостряется, когда мы включаем сюда латентные наблюдения. Ибо можно знать, что мы больше не в состоянии договариваться о феноменах и, следовательно, должны разрабатывать языковые формы, каковые, вопреки этому, способствуют продолжению коммуникации. Отправную точку для этого мог бы предоставить переход от понятий субстанции к понятиям функции.²⁰

Можно было бы сформулировать, что функцией функции является функция – чтобы отчетливо уяснить себе, что речь идет о форме, которую можно применять на практике универсально, а, значит, и самореференциально. В таком случае в дальнейшем могут ставиться лишь вопросы продуктивности, удобства и т. д., но не вопросы об условиях возможности. Речь идет о методе сравнения, ограниченном проблемными связями, который пригоден как для практических, так и для теоретических целей. Этот метод в форме вопроса о латентных функциях особенно хорошо подходит для наблюдения за тем, чего не могут наблюдать другие. Может также оставаться открытым, «критически» ли подразумевается функциональный метод рассмотрения, что здесь означает, должен ли он призывать к отвержению или нет.²¹ Наблюдателю по-прежнему передается это оценивание, поскольку *он сам* стремится наблюдать, используя различение *критическое/подтверждающее*.

Это указание на то, что функция функции должна быть собственным значением в некоторой коммуникационной аутопойетической

связи на уровне второго порядка, следует понимать как пример. Как пример, но и исторически. Так уж случилось. Из простого наличия рекурсивных операций на этом уровне самоописания мы не можем заключить, что собственные значения можно обнаружить (а если можно, то какие?). Кроме того, обнаружить их сложно, если в то же время происходит наблюдение первого порядка, которое воспринимает мир как мир вещей. И могут быть другие собственные значения²², тем более что самореференциальные неизбежности можно проследить и в других случаях, например, в понятии полезности в вопросе о полезности отказа от рефлексии над полезностью, и, прежде всего, при переработке понятия разума из естественного феномена, отличающего человека от животного, в нечто трансцендентальное, делающее разумным само себя. Все это – упорядоченные радикальности, которые делают возможным продолжение коммуникации об обществе в обществе, даже если нам необходимо отказаться от однозначного восприятия объекта и, следовательно, подвергнуть рефлексии как раз этот отказ. Если же справедливо, что собственные значения современного общества, в конечном итоге, заключаются в функциональных данных, и что, следовательно, самоописания ориентируются на функцию самоописания, то сюда всегда встраивается и боковой взгляд на иные возможности. А это не в последнюю очередь означает, что к точности концепций описания предъявляются новые требования, которые, несмотря на это, позволяют договариваться о проблемах и функциональных эквивалентностях и сохранять разнообразие мнений, не открывая дверей произволу.

К этому можно было бы, наконец, привлечь соображения, которые возникли в семиотике и теории текста.²³ Лингвистические, конструктивистские и деконструктивистские техники анализа текста, между тем, шагнули так далеко, что смогли стать опасными для социологии, которая учреждает свое понятие реальности с помощью метафизических предпосылок. Исходной точкой этой критики была проблематизация возможности отношения знака к внешнему миру. Это привело к переформулированию понятия реальности. Если реальность должна пониматься, как прежде, как сопротивление произвольным тематизациям – а какое другое понятие реальности у нас может быть? – то речь должна идти о сопротивлении знаков знакам,

языка языку, коммуникации – коммуникации.²⁴ Это означает: речь должна идти о рекурсивно сформированной сложности. При таком взгляде система тестирует по самопроизведенной неопределенности и по самопроизведенному сопротивлению в ее текущих операциях то, что она с момента на момент может рассматривать как собственное значение. Если мы захотим рассмотреть это в рамках теоретических конструкций социологических теорий, то нам придется и теорию общества переориентировать на концепцию самореференции.

Современное общество, как бог Аристотеля, занято самим собой. Подобно Богу христиан, оно делает все, что делает, ради себя самого. Однако – в отличие от староевропейской семантики – которая смещала такие фигуры замкнутой самореференции в трансцендентность и приписывала им качество безусловного блага, чтобы в этой связи высветить время от времени встречающуюся порчу или даже принципиальную пагубность природы (а в ней – общества), то самореференциально замкнутое общество современности считает само себя недостаточным, нуждающимся в критике, способным к критике, к усовершенствованию, а затем, опять-таки, страждущим Просвещения. И если старый мир считал, что он наблюдает за собой глазами перво-наблюдателя Бога, или, если эти критерии (различает ли он вообще?) стали недостаточными для того, чтобы быть в состоянии наблюдать усовершенствованное зеркальное отражение, – то современное общество, прежде всего, занято собственным ничтожеством. Оно может лишь само прийти себе на помощь. Но, наблюдая свое наблюдение, оно всегда приходит лишь к точке, на которой нечто выставлено – будь это даже, в конечном счете, центральная точка, в коей сливаются благое и дурное: то, что мы *можем* наблюдать, что наблюдатель не может наблюдать, *как* он наблюдает. Своеобразная повсеместность этой структуры предстает уже не в дали, уже не в форме безусловно существующего существа. Она заключается для нас в операции самого наблюдения, в его зависимости от смысла как медиума, который можно использовать лишь селективно, лишь для формообразования, лишь с отсылкой к чему-либо еще. И у нас больше нет должного основания сетовать на это. Ибо всё, что мы сказали, приложимо и к сетованию.

Примечания к гл. XXI:

- ¹ Ряд тематизаций подобных “omissions” см., напр., в его сборнике статей *Marges de la philosophie*, Paris 1972.
- ² При этом он тотчас же наталкивается на осложнения, включая необходимость многозначной логики предупреждения, изложенную в: Lars Clausen/Wolf R. Dombrowsky, *Warnpraxis und Warnlogik*, *Zeitschrift für Soziologie* 13 (1984), S. 293-307.
- ³ См. новое изд.: Dreitzel/Stenger а. а. О.
- ⁴ И происходит это осознанно. Но каким образом осознанно? См. хотя бы: Ulrich Beck, *Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt 1988. Доказательств, естественно, можно указать в избытке – равно как и уводящих в сторону реакций. Я же ограничиваюсь работами социологов.
- ⁵ См.: Peter Fuchs, *Moderne Kommunikation: Zur Theorie des operativen Displacements*, Frankfurt 1993. См. также его работу: *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt 1993.
- ⁶ По этой теме см.: Michail Bachtin, *Rabelais und seine Welt: Volkskultur als Gegenkultur*, dt. Übers. Frankfurt 1987. [Бахтин, Михаил, «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса», М., 1990] В дальнейшем о переворачивании смысла пародии в эпоху модерна: David Roberts, *Art and Enlightenment: Aesthetic Theory after Adorno*, Lincoln Nebr. 1991, особ. p. 164 ff.
- ⁷ Ответ гласит: «ощупыванием вслепую». См.: August Wilhelm Schlegel, *Die Kunstlehre* (Teil I der Vorlesungen über die schöne Literatur und Kunst, 1801ff.), цит. по изд. Stuttgart 1963, S. 49. Впрочем, контекст дает понять, что инвектива нацелена не столько на физику, сколько на эмпирическую психологию.
- ⁸ Таков – от Маркса до Адорно – «фетишизм». О его истоках см. также: Alfonso M. Iacono, *Le fétichisme: Histoire d'un concept*, Paris 1992.
- ⁹ А, значит, о “doing what comes naturally” [делать то, что получается само собой], если формулировать вместе со Стэнли Фишем [Stanley Fish]. См. его: *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Oxford 1989.
- ¹⁰ *Laws of Form* а. а. О. p. 76: “The observer, since he distinguishes the space he occupies is also a mark” [наблюдатель, поскольку он отличает место, которое он занимает, также является маркёром].
- ^{*} [анализ латентных структур (англ.)]
- ¹¹ См.: Theodor W. Adorno et al. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied 1969. В нашем тексте мы дистанцируемся от этой контroversы, вместе с тем не считая ее тематику несущественной. Лишь в качестве контroversы она не имеет смысла. Вынося проблему «диа-

лектики» за скобки, мы сводим различие к различению (Differenz) между наблюдением первого и второго порядка и к соответственно различному пониманию латентности, критики и просвещения.

- ¹² См. для примера: Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986.
- ¹³ Современное понимание науки и без того идет по этому пути. См., напр.: David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, London 1976; Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis: Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt 1984; Barry Barnes, *About Science*, Oxford 1985. Этому пониманию недостает лишь соответствующим образом радикализованной теории познания, чему можно было бы помочь, если бы удалось использовать возможности теории оперативно замкнутых систем. Об этом см.: Niklas Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion*, Bern 1988; ders., *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1990.
- ¹⁴ В отношении организмов Матурана (Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig 1982, S. 36f.) формулирует: «Поэтому по отношению к наблюдателю ниша *предстает* как часть окружающего мира, для наблюдаемого же организма ниша, наоборот, представляет собой всю принадлежащую ему сферу интеракции; поэтому как таковая она не может быть *частью* окружающего мира, который располагается исключительно в когнитивной для наблюдателя области. Ниша и окружающий мир поэтому пересекаются между собой лишь в той мере, в какой наблюдатель (включая его инструменты и организм) обладают сравнимой организацией». При переносе этого различения в социологию следует добавить, что познания наблюдателя первого и второго порядка всегда формируются в среде смысла и что пересечение их сфер познания гарантируется тем, что оба наблюдателя используют коммуникацию как операцию наблюдения.
- ¹⁵ То, что здесь, в описании третьего порядка, неизбежно впадение в парадоксы, легко опознать, если мы подумаем, что контингенция определяется через отрицание необходимости. И столь же отчетливым становится, что теперь мы находимся в супрамодалной сфере, которая когда-то была отведена исключительно Богу.
- ¹⁶ Неслучайно поэтому тезис контингенции мира был впервые сформулирован в теологии, и притом как результат усилий наблюдения за Богом как за Богом-Творцом, т. е. наблюдателем. При этом, однако, мысль о Боге как первонаблюдателе, который не обязан различить самого себя, чтобы оказаться в состоянии наблюдать, потребовала особых гарантий, от которых необходимо отказаться, если мы полагаем, что позиция первонаблюдателя занята нормальными эмпирическими системами.
- ¹⁷ Об этом и о «слепоте» этого стремления к ценностям см.: William James,

On a Certain Blindness in Human Beings. – В его же: Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals (1912) (The Works of William James), Cambridge Mass. 1983, p. 132-149.

¹⁸ Подробнее см. «Медиа коммуникации» (Общество общества, 2), гл. X.

¹⁹ См.: Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside Cal. 1981, особ. p. 73 ff.

²⁰ Об этом см.: Ernst Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910.

²¹ В обсуждении знаменитого доклада: Kingsley Davis, The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology, American Sociological Review 24 (1959), p. 757-772, – остался открытым вопрос, следует ли понимать направление удара критическим или подтверждающим образом. Мне самому в одной рецензии написали, будто мой анализ вопреки моим намерениям («Как известно, критика и протест далеки от него») содержит значительный критический потенциал. Это написал Штефан Бройер (Stefan Breuer, в литературном приложении к Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13. 11. 1990, S. L 12).

²² Елена Эспозито (Elena Esposito, L'operazione di osservazione: Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali, Milano 1992) выдвигает соображение о том, что на уровне наблюдения второго порядка собственные значимости принимают форму, описываемую разве что модально-теоретически.

²³ См.: Niklas Luhmann, Deconstruction as Second-Order Observing, New Literary History 4 (1993), p. 763-782.

²⁴ Так, например, в: Paul de Man, The Resistance of Theory, Minneapolis 1986. В краткой формулировке Де Ман (а. а. О. S. 20) называет язык литературы "the language of self-resistance".

XXII. ОТРЕФЛЕКТИРОВАННАЯ АУТОЛОГИЯ: СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ ОБЩЕСТВА В ОБЩЕСТВЕ

В заключение мы переформулируем представленную в этой книге концепцию социальной теории как предложение описания общества в обществе. При этом следует различать структурные и семантические вопросы, но в обоих отношениях необходимо исходить из той интуиции, что описание общественной системы может происходить лишь в системе, лишь средствами системы и всегда только с помощью небольшой доли ее операций. Структурно это значит, что социология как частная система частной системы «наука» должна считаться с конкуренцией. Это касается, прежде всего, факторов, определяющих, что в конкретных случаях считается общественным мнением, т. е. масс-медиа и социальные движения (с более или менее сильными влияниями). В этом отношении социология подвергается давлению тотчас же комментировать то, что движет общественным мнением (будь то Чернобыль, воссоединение Германии, распад Советского Союза, война в Заливе), так, как будто социология – ради осуществления своей попытки универсального объяснения – сама должна стать событием. Очевидно, чтобы быть в состоянии заниматься социологией, мы должны вначале иметь какое-нибудь переживание. То, что социология не может довольствоваться этим исходящим не от нее самой условием, очевидно, и поэтому она должна рефлексировать над тем, что вместе с тяжеловесностью своих теоретических форм и методических гарантий своей собственной семантики она попала на территорию общественного мнения.

Столь же важны в этой ситуации вопросы выбора слов, вплоть до вопросов литературной формы. Социология, разумеется, не обладает теми богатыми возможностями литературного оформления, на которые может надеяться философия.¹ Социология должна соблюдать «научность», и не в последнюю очередь это – вопрос стиля. Мы сегодня, вероятно, можем исходить из того, что сухой вери-/фальсификационистский стиль логического позитивизма, который пренебрегает всеми другими формами выражения как поэзией или

метафизикой, уже не годится. Не говоря о том, что он больше не прикрыт ни философией, ни теорией познания², он выражает как раз то, что объект его находится перед ним, т. е. вне его. Но это значит, что всегда еще можно выбирать, предпочтем ли мы такие формы изложения, которые выражают затронутость и сострадание – что едва ли возможно без причастности к самому делу – или же мы предпочтем рефлексивные формы (романтической) иронии, выражающие вовлеченность в дело – *malgré tout** – как дистанцированность от него. Даже у таких противоположных по стилю авторов, как Карл Маркс или Макс Вебер, социология знает обе возможности в грубой или рафинированной форме. Если же вдобавок поразмыслить над требованиями науки, то можно и сухость теоретически навязываемых абстракций задействовать как выразительную форму – вплоть до парадоксального утверждения, что тексты, будучи слишком трудными, избавляют читателя от необходимости думать над ними, и тогда он может лишь перечитывать поток фраз.³

По понятным причинам, и не в последнюю очередь по причинам, которые следует возводить к условиям успеха в среде общественного мнения, описания современного общества предпочитают морально представимые признаки, в отношении которых в обществе можно ожидать консенсуса. Здесь, как, впрочем, и повсюду, укоренение в соответствующих нашему времени модусах мышления и формулирования как будто бы является предпосылкой для того, чтобы о чем-то было упомянуто (и не забыто).⁴ Само собой разумеется, это не означает, что общество следует рассматривать лишь как благое, а его членов поэтому – лишь как обязанных ему соответствовать. Ведь мораль имеет и дурную сторону, но тогда в качестве морали она требует, чтобы люди боролись с дурным, т. е. выступали за изменения общества, если не за совершенно иное общество. И, прежде всего, американская социология в поразительной степени настаивала на том, чтобы вставать на сторону благого, а дурное добавлять к нему в лучшем случае как «девиантное», и описывать это благое как цель социально-реформистских усилий.⁵ Она прямо-таки копирует сценарии американских фильмов, в которых «хорошему герою» приходится трудно, и во всевозможных превратностях судьбы он едва ли не терпит крах, но в конце все-таки едет впереди всех в сверкающем но-

вом автомобиле и получает заслуженный поцелуй. Самому Парсонсу, очевидно, никогда не приходило в голову, что *L-функция** на вершине кибернетической иерархии мог бы реализовывать дьявол; а если марксисты это допускают, то как раз из-за этого они и считают себя обязанными бороться с ним.

Конечно, на уровне наблюдения морали и ее описания сказать против этого совершенно нечего. Вопрос лишь в том, обязана ли принять социологическая теория этот уровень лишь потому, что она должна изучать коммуникацию в обществе; и нельзя ли с таким же успехом воспринимать мораль как один из кодов, отвергать ее как таковую и предоставлять возможность другим высказываться с помощью кода морали. Если же и существует принуждение высказываться за благое и против дурного, то необходимость эта вытекает не из истинностной программы теории, но из селективного модуса масс-медиа, особенно из культуры телевидения, в которой каждый, кто отвергает мораль наглядно и во весь голос, предстает «циником».

Первые, но слишком слабые вариации мы находим там, где говорят об изменениях ценностей. Тем самым делаются уступки исторической относительности, однако само положение вещей не исследуется. Требуемая ангажированность сводится к конкретным актуальным ценностям. Лишь они имеют вес для общественного мнения. И им приходится следовать! Эта возможность предоставляется посредством ценностной концепции. Мы можем либо находиться в авангарде, либо как раз вовремя к чему-либо примкнуть. Но здесь не хватает понимания того, что ценности всегда служат двухчастными схемами наблюдения и что вместе с соответствующей благой ценностью проявляется и соответствующая ей дурная. Мотивация к изменению ценностей фактически может больше примыкать либо к одной, либо к другой стороне. Но уже и это едва ли поддается коммуникации. И тем более в общественном мнении не возникает резонанса, если утверждается, что выбор между войной и миром или между жизнью и смертью грядущих поколений – при всей релевантности ценностных точек зрения – обладает незначительной релевантностью *в качестве различения*.

Точно так же и, вероятно, даже сильнее, масс-медиа высказывают предпочтение плакатным знакам, в отношении которых каждый

тотчас же может активизировать собственные представления и внедрить их в коммуникацию, но которые как раз поэтому могут выделять лишь единичные феномены. Масс-медиа генерируют знание, из которого люди могут исходить в повседневной коммуникации. Это касается таких рубрик, как капитализм, индустрия, основанная на науке (и непрозрачно функционирующая) техника, информация и риск; ко всему этому всякий внимательный со-наблюдатель может добавить собственный опыт, в том числе и такой (как информация и риск), который прямо-таки выводит аутологический вывод.

Во всяком случае, упомянутые рубрики способствуют переходу от особенного ко всеобщему, и тем самым – переходу от объяснений, которые время от времени производят фурор в общественном мнении, к проводимому с помощью теории анализу, который может пройти проверку лишь в рамках науки. В то же время позиция наблюдателя вследствие этого сдвигается на уровень второго, если не третьего порядка. Позиция «это так» заменяется игрой понятий, находящей опору в самой себе. Самоописание становится темой самоописания.⁶ Логика наблюдения и описания должна перестраиваться с моноконтекстуальных на поликонтекстуальные структуры. Это означает (в духе Готтхарда Гюнтера), что нам придется отказаться от гомогенности или заменимости логических мест, исходя из которых готовятся описания. Описание общества больше не может использовать лишь одно-единственное различие, которое выделяет нечто лишь для того, чтобы, напротив, отвергнуть другое. Характерное для всякого используемого различия исключенное третье (мир, единство общества, сам наблюдатель) становится возможным предметом другого различия, выставляющего для доступа дальнейших наблюдателей собственное *tertium non datur*. Ни один из избранных подходов не может притязать ни на окончательную значимость, ни на функцию судьи над всеми остальными. Каждый подход слепо работает над тем, что касается его самого. Но в то же время не существует ничего, что принципиально не поддавалось бы обозначению и на основании своей «сущности» оставалось бы покрыто тайной. Все, что об этом говорится, может быть сказано лишь при условии того, что это касается и самого говорения. Как и для морали, для социологии тоже действует запрет на самоисключение. И только он действует безусловно.

Социология XX в. не смогла удовлетворить этим требованиям. Как только она утвердилась как «кризисная наука», она застряла в кризисах собственной теории. Как только она занялась «эмпирическими» исследованиями, чтобы быть в состоянии утвердиться в качестве науки, ей перестало удаваться создание общественной теории, так как в этом случае ей пришлось бы настроить свою логику, свое понятие причины и свою методологию на аутологию. Хотя она смогла взяться за многочисленные темы и представить успешные результаты исследований, но все-таки разработка адекватной предмету общественной теории потребовала бы от нее внести в свой предмет саму себя. А это потребовало бы отказаться от всех точных координат, включая историю и ценности.

В этой ситуации без начала и конца ставится задача по возможности отчетливее эксплицировать теоретические средства, предоставив их наблюдению. Теоретические средства – это, прежде всего, понятия. А понятия – это различения. Различения представляют собой указания по переходу через границы. В качестве форм они сразу и замкнуты и, в свою очередь, различимы. “*Distinction is a perfect continence*” – сказано у Спенсера Брауна⁷, но как раз это *continence*⁸ дает возможность обходиться без него. Благодаря своим формам, своим различениям теория выставляет собственные слепые пятна, т. е. то, что для нее невидимо, но благодаря чему она видит. Выставление этого не имеет смысла редукции к, в конечном счете, бесспорным основаниям. Речь идет лишь о том, чтобы показать, что можно сконструировать и насколько далеко можно развернуть восприимчивость, если полагать так, а не иначе. Смысл состоит в том, чтобы облегчать и отягощать критику. Сделайте это по-другому – таков вызов, – но, по крайней мере, столь же хорошо.

Такая социология, которая рефлектирует над собой, считая себя вкладом в самоописание общества, должна будет развивать подходящие теоретико-познавательные и методологические представления. Тогда ее задача уже не может состоять в том, чтобы отражать некий предзаданный объект – будь то в его статике или в его динамике. Скорее, речь будет идти о порождении теорий, которые соблюдают дистанцию к тому, что само собой разумеется в повседневной жизни, и даже осознанно генерируют эту дистанцию, чтобы достичь более

абстрактного гарантированного уровня непротиворечивости. Можно было бы подумать о новом оживлении техники парадоксов классической риторики, преследовавших как раз эту цель: формулировать проблемы иначе и в связи с решениями нового типа.⁸ И фактически в более недавней научно-критической литературе мы находим формулировки, которые звучат почти что так, как если бы эта традиция была осознана.⁹

Тем не менее: после XVI в. изменилось нечто решающее. Прежде всего, у нас нет тогдашней веры в мощь слов, коренящейся в устной традиции. Парадоксы могут возникать не просто благодаря устным текстам, остроумным выражениям или двусмысленностям. Но и в этом уже нет необходимости. Ведь всякое наблюдение (познание и действие) основано на парадоксе, потому что оно зависит от различий, которые оперативно внедряют его, но не могут быть подвергнуты рефлексии как единство.¹⁰ Когда мы поддаемся соблазну такой рефлексии, она карается парадоксом: различенное есть тождественное. И это имеет место – повторим еще раз – и для познания, и для действия, и для наблюдения как первого, так и второго порядка.

Европейская традиция (рационального) познания и действия задавалась вопросом о последних основаниях, о принципах, о неоспоримых максимах. Если бы мы продолжали ее, нам бы пришлось снабдить самописание общества пояснением: вот это – правильное. Нам пришлось бы учитывать авторитет и – пусть это лишь допущение – мы могли бы приводить дальнейшие причины и аргументировать до тех пор, пока не будет убежден каждый. Но когда подобное притязание подвергнется наблюдению (что всегда означает: наблюдению в обществе), оно будет уже не тем, чем оно стремилось быть. Оно различало и обозначало в сфере своего наблюдения; однако теперь оно само будет различено и обозначено. Мир, общество как условие возможности различения является для наблюдателей одним и тем же – и не одним и тем же – постольку, поскольку, в зависимости от различения, из которого мы исходим, он раскалывается так или иначе, и поэтому тем или иным способом превращается в тот или иной парадокс. Если же мы считаем самописание общества, в свою очередь, наблюдаемой и описываемой в обществе операцией, то мы не обойдемся без того, чтобы воспринимать всякое наблюдение и описание

как сокрытие и развертывание парадокса единства; и тогда само собой разумеется, что это может происходить разными способами.

Сегодня наука выглядит так, что напрашивается сформулировать это парадоксальное исходное положение как единство конструктивизма и деконструктивизма. Это включает и тот момент, что конструкции социологии обязаны рефлексировать над собственной деконструируемостью. Как бы это ни понимать – в смысле ли психиатрии как напряжения между сообщающими и направляющими компонентами коммуникации¹¹, или же в смысле семиотической теории текста как напряжения между констативными и перформативными компонентами текста – социология во всех текстах, которые она продуцирует, должна будет иметь в виду не только фальсифицируемость, но и деконструируемость всех идентичностей и различий. В том, что социология вообще высказывается, уже заключается информация о способе, каким она понимает самовизуализацию (*Sich-sichtbar-Machen*) – как поучение или как критику, как распоряжение об истинах, которые должны быть восприняты другими, или как осмысляющую инстанцию. В том, что она вообще коммуницирует и – в отличие от автора повествования – не может спрятаться¹², уже заключается парадокс деконструкции утверждений посредством простой операции их сообщения. Возможность адекватно реагировать на этот вызов уже названа: представлять теоретические структуры по мере возможности ясными, чтобы продолжающаяся коммуникация, по крайней мере, могла констатировать, что предназначено для наблюдения, что – для принятия, а что – для отклонения.

Тем самым кое-что улаживается относительно доступной самоописанию формы самоописания, но пока еще не относительно определенных различий, т. е. определенных теорий. Каждый добавочный шаг может свершаться лишь как контингентный (что отнюдь не означает «произвольный») выбор формы, различения, контекстуры. Мы исходим из того, что всякая коммуникация¹³ должна работать в среде смысла. Это означает, говоря в двух словах¹⁴, что каждая операция, будучи наблюдаемой, предстает как селекция из множества возможностей и что цикличность опирающихся на самих себя смысловых взаимосвязей должна прерываться, чтобы возникла асимметрия последовательности коммуникаций. Это происходит в трех смысловых измерениях,

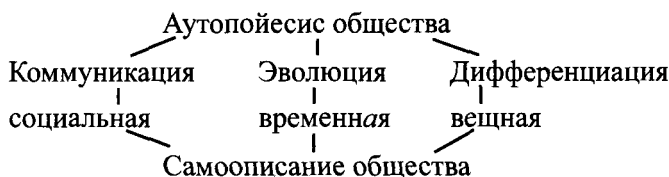
которые конституируются посредством различения всякий раз специфических измерений. Так, в *вещном измерении* (традиционно представленном в учении о категориях) существует «внутри», в отличие от «снаружи» формы. Системно-теоретический вариант говорит о системе и окружающем мире. Во *временном измерении* (традиционно представленном в понятии движения) речь идет о различении «до того» и «после того»; сегодня – о различении прошлого и будущего. Наконец, в *социальном измерении* (традиционно представленном в учении об *animal sociale**) речь идет о различении Эго и Другого, причем под Эго мы подразумеваем того, кто понимает коммуникацию, а под Другим – того, кому приписывается сообщение.

В этих вариантах смысловые измерения представлены уже асимметризовано. То, что различено, не может быть обменено. «Внутри» никогда не бывает «вовне», «до того» никогда не бывает «после того», Эго никогда не бывает Другим, хотя конкретное следующее наблюдение (но как раз лишь при затрате времени) может сдвинуть различение так, что то, что прежде было внутри, теперь окажется вовне и т. д.

Общественная система, которая благодаря свершению своего аутопойесиса продуцирует формы в среде смысла, должна оперировать в этих трех измерениях. Разумеется, это не значит, что упомянутые измерения должны стать темой для коммуникации, поскольку иначе коммуникация не состоялась бы и не могла бы быть продолжена. Необходимый для ориентации и продолжения запас структур заключается лишь в формах, которые могут быть таким образом произведены. Не сами смысловые измерения превращают общество уже в структурно-детерминированную систему, но это происходит лишь исторически благодаря продолжению аутопойесиса коммуникации с обращением к ее собственным результатам и их предвосхищением. Когда же мы хотим описать общество как единство, то в смысловых измерениях мы имеем опорную точку для тем, которые следует рассматривать в описании. Иначе говоря: в самоописании общественной системы среда смысла сама становится формой, сам смысл становится рефлексивным. И как раз поэтому мы должны были различать смысловые измерения как различения.

Даже когда мы это принимаем, остаются всё еще мыслимыми различные возможности интерпретировать смысловые измерения

аутопойесиса. Всякое самописание требует исторической убедительности в ситуации, где оно наблюдается как описание. Мы и без того знаем, что позиция наблюдателя второго порядка может генерировать лишь контингентные феномены. С этой оговоркой можно описать, чем мы заняли смысловые измерения, а именно: социальное измерение – концепцией коммуникации и ее медиа; временное измерение – концепцией эволюции; а предметное измерение – концепцией системных дифференциаций, которая называется обособлением и повторением обособлений в уже обособленных системах. Мы обобщаем результат в следующем эскизе:



Подобно тому, как смысловые измерения взаимно друг друга предполагают и каждое из них может считаться исходным пунктом для наблюдения другого, так и теория коммуникации, теория эволюции и теория дифференциации служат всякий раз различными входами для изложения общей теории. Социальные системы возникают благодаря тому, что начинается коммуникация, которая аутопойетически строится сама из себя. До эволюции дело доходит благодаря тому, что различие между системой и окружающим миром перемыкается структурными сцеплениями. Ни одна из этих теорий не может отказываться от содействия со стороны другой. Избранная в демонстрации этой книги очередность описания теорий является произвольной. Столь же невозможно понимать общественную теорию как логическое следствие из системно-теоретических предпосылок – например, в духе уже слегка запыленной идеи гипотетически-дедуктивной системы. В конечном счете, общественная теория не является и строгим следствием определенного конструктивного принципа, например, диалектического процесса или техники перекрестных таблиц (Парсонс). Общественная теория – результат попытки согласовать множество различных теоретических решений между собой.

И только эта относительно свободная форма схемы теории, которая по мере возможности дает понять, какие решения приняты и какие последствия имело бы то, что мы приняли бы в этих местах иные решения, кажется нам уместной в качестве заповеди для самоописания современного общества.

Социологический анализ подтверждает, что достаточно сложное самописание общества должно артикулироваться в вещном, во временном и в социальном смысловом измерении. Но в то же время он позволяет наблюдать, какие ограничительные требования учитываются, когда измерения конденсируются в формы самоописания; и поэтому социологическая теория ведет себя «критически» тогда, когда она приступает к собственной аналитике, основываясь на этих конденсатах. Она должна будет установить, что отдельные смысловые измерения уже заняты (и как они заняты) и поэтому будет должна приступить к «переописанию» самоописания общественной системы.¹⁵

Таким образом, социологическая теория обнаруживает в вещном измерении, в теории дифференциации проблему селекции системных референций. Социологическая теория не только полагает, что одновременно наличествует много различных систем, но и в качестве наблюдателя второго порядка видит себя вынужденной решать, исходя из какой системы она выглядит иначе, нежели окружающий мир. Во временном измерении она наблюдает, что самоописания общества воспринимают время как исторический процесс, и это даже тогда, когда мы говорим об эволюции.¹⁶ Однако в понятии процесса подчеркивается непрерывность, а не дискретность, так как иначе невозможно было бы установить идентичность и различаемость конкретного процесса. И тогда события предстают на вторичном месте – в качестве цезур, прерываний, инноваций или даже необходимых импульсов, задающих направление. Если же мы, наоборот, исходим из теории аутопойесиса событий или операций, то дискретность становится основополагающим предположением, постоянный распад – нормальным случаем, *против которого* процессы могут конституироваться тогда, когда соответствующее событие держит наготове достаточно излишков возможного (= смысл), чтобы подходящее могло быть избрано для формирования процесса.¹⁷ Наконец, в социаль-

ном измерении всякое самоописание будет подчеркивать цементирующие средства (будь то мораль, будь то разум, будь то ценности, будь то взаимопонимание или желательный консенсус), тогда как социологический анализ исходит из того, что всякая коммуникация начинается *да/нет*-бифуркацию, так как без нее невозможно было бы продолжать аутопойесис, и объяснить его можно было бы лишь исходя из предпочтений, которые имеют целью повышение вероятности приемлемости.

Такое переописание описания не приводит ни к позитивной, ни к негативной характеристике общества. Оно формулирует идентичность системы не как ценность и тем более не как норму, в соответствии с которой мы могли бы оценивать общество или поведение в нем. Оно не позволяет выбирать между прогрессивными и консервативными установками. Все это предполагало бы внешнего наблюдателя, на которого можно было бы ориентироваться, или внутреннюю позицию для единственно правильного наблюдения, которое должно было бы лишь сообщать другим, что с этой позиции видно. Такие предположения мы заменяем тезисом, что общество конституирует смысл просто-напросто благодаря тому, что оно продуцируется и репродуцируется как форма в среде смысла. И все критерии благого или дурного, истинного или неистинного, рационального или иррационального, функционального или дисфункционального должны генерироваться в обществе через коммуникацию, а это означает: способом, который можно наблюдать и который открывает возможности приятия или отвержения.

Это также означает, что должна измениться *форма* самоописания. Это изменение обладает такой же радикальностью, как переход к функциональной дифференциации, которая выходит за рамки одинаковости неодинаковых систем и в широчайшем объеме отменяет образцы общественного строя; или же такой радикальностью, как эволюционный коллапс дифференциации между стабилизацией и варьированием с тем последствием, что возникает нестационарная общественная система. В контексте самоописания общественной системы как будто бы задействуется в равной мере радикальное изменение. Оно состоит в переходе от наблюдения первого порядка к наблюдению второго порядка.

Как и прежде, если речь вообще заходит о самоописании, «само» в самоописании должно быть идентифицируемым; а это всегда означает еще и «оставаться различимым». Даже если существует множество самоописаний общества в обществе, это не означает, что есть несколько обществ (как если бы каждый наблюдатель наблюдал иной объект, один – ангелов, другой – дьяволов). По этой причине при поликонтекстуальных описаниях единство может выражаться лишь в форме наблюдения второго порядка – как раз благодаря тому, что каждый наблюдатель включает в свое описание то, что другие наблюдатели описывают иначе. При продвинутых попытках это может привести к тому, что в описания будут включены *моменты, трансцендирующие сами описания*, или, иначе говоря: что осмысленность описаний тоже передастся по коммуникации как селективность. А это приводит к тому, что все это будет зарегистрировано, как *имеющее место в обществе*, в том числе и для того, чтобы понять общество как реалию, способную к самомодификации.¹⁸

Можно было бы спорить о том, завершается ли «проект модерна» или нет; или о том, хорошо ли он закончится или нет. Этот спор – мы уже видим – приводит к смешению позиций. В его основе лежит изжившая сама себя система понятий, которая, в свою очередь, дискутирует лишь *темы* самоописания (например, свободу, эмансипацию, равенство, ориентированность на разум и т. д.). Наоборот, лежащий в основании всего этого и несущий все это момент как будто бы изменяется, и это – *форма* самоописания. Стационарные общества старого мира описывали себя как объекты, например, такими понятиями, как бытие, сущность, природа, род и вид. В этих структурных и семантических рамках возможности эволюции не были исключены; но их наблюдение и описание могли оставаться на поверхности и работать с наглядным понятием движения, предполагающим в качестве противопоставленного себе нечто фиксированное, как река предполагает берег. Современное общество наблюдает себя как наблюдатель, описывает себя как описатель; и только это является в логически строгом смысле *самонаблюдением* и *самоописанием*. Лишь теперь «само» в наблюдении является наблюдателем, а «само» в описании – самим описателем.

Если мы в дальнейшем будем говорить о «проекте модерна», то

этот проект не только не завершен, но даже адекватно не спроектирован. Его невозможно выводить на основе понятия субъекта, если это понятие в дальнейшем обозначает лишь индивидуальное сознание. В дальнейшем мы можем подумать о Гегеле – о единственной до сих пор полностью продуманной попытке описания субъекта как индивидуального сознания. Но тогда мы не имеем права ни располагать в конце истории такой термин, как *дух*, ни видеть там какие-то завершающие мысли и фигуры превосходства, а кроме того (против Гегеля и вместе с Дарвином), следовало бы избегать всякого употребления таких слов, как «низкий» или «высокий». Наблюдатель наблюдателя – не «лучший», но всего лишь другой наблюдатель. Он может оценивать свободу от ценностей или следовать предрассудку беспредрассудочности; но при этом – как указывают наши формулировки – ему следует хотя бы заметить, что он действует аутологическим образом.

Структурные разрывы размерностей, оставленные нами позади, никогда не наблюдались и не описывались в процессе их свершения; это происходит разве что при задействовании совершенно неадекватных понятий и с оглядкой на разрушающуюся традицию. Семантические изменения следуют за структурными на значительном расстоянии. Для конденсации смысла посредством повторения и забывания в новых условиях требуется время. В этом отношении – таково наше впечатление – общество модерна находится в самом начале. Отчетливо распознаваемое недовольство всем, что предлагается сегодня, могло бы стать плодотворным началом.

Примечания к гл. XXII:

- ¹ Об этом две статьи: “Philosophy as/and/of Literature” и “Philosophizing Literature” in: Arthur C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York 1986, p. 135-161 и 163-186.
- ² См. хотя бы: Willard van O. Quine, *The Two Dogmas of Empiricism* [Уиллард Ван Орман Куайн, «Две догмы эмпиризма», в кн.: У. В. О. Куайн, «Слово и объект», М., 2000]. – Цит. по его же: *From a Logical Point of View*, 2 Ed., Cambridge Mass. 1961, p. 20-46.
- * [несмотря ни на что (франц.)]
- ³ Вспомним предупреждение Э.Т.А. Гофмана: «...В чтении, по-моему,

неприятно то, что мы до известной степени вынуждены думать о том, что мы читаем». (Е.Т.А. Hoffmann, *Des Kapellmeisters Iohannes Kreislers Gedanken über den hohen Wert der Musik*, цит. по изд. его же: *Musikalische Novellen und Schriften* (Hrsg. Richard Münnich), Weimar 1961, S. 196-207 (197))

⁴ См.: Mary Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse N.Y. 1968, особ. p. 81 ff.

⁵ "American sociology, in particular, has aligned itself with the moral imperative to please others: one ought to understand the other, to be open and truthful, to construe the other's meaning in a positive way" [Американская социология, в частности, выстраивала себя согласно моральному императиву угождения другим: мы обязаны понимать другого, быть открытыми и правдивыми, толковать смысл слов другого позитивно] – сказано на эту тему в книге, выходящей за рамки профессиональной социологической традиции: Dean MacCannell/Juliet MacCannell, *The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture*, Bloomington Ind. 1982, p. 55, – в надежде, что эту обязанную морали перспективу удастся заменить семиотической деконструкцией социальной реальности.

* L-функция – функция поддержки латентных образцов поведения – *прим. ред.*

⁶ Об этом подробнее см. выше (гл. I).

⁷ А. а. О. S. I.

* [сдержанность (англ.)]

⁸ Стоящая за этим серьезность часто упускается из виду, так как парадоксальные тезисы зачастую имеют игровое звучание и, в свою очередь, опять-таки пародируются. Однако из обширной, ретроспективной литературы см., например: A. E. Malloch, *The Techniques and Function of the Renaissance Paradox*, *Studies in Philology* 53 (1953), S. 191-203; Michael McCanles, *Paradox in Donne*, *Studies in the Renaissance* 13 (1966), p. 266-287; Rosalie L. Colie, *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton N. J. 1966.

⁹ В Kenneth J. Gergen, *Toward Transformation in Social Knowledge*, New York 1982, p. 142, под заголовком "The Search for Antithesis", напр., читаем: "One may also foster generative theory by searching for an intelligible antithesis to commonly accepted understandings" [Итак, можно развивать генеративную теорию через поиски умпостигаемой антитезы общепринятому пониманию]. А на p. 109, под рубрикой «генеративная способность» читаем: "generative capacity, that is the capacity to challenge the guiding assumptions of the culture, to raise fundamental questions regarding contemporary social life, to foster reconsideration of what is 'taken for granted' and thereby to generate fresh alternatives for social action" [генеративная способность, т. е. способность бросать вызовы руководящим положениям культуры, ставить основополагающие вопросы, касающиеся сов-

ременной социальной жизни, пересматривать то, что «принимается как данность», и тем самым генерировать свежие альтернативы для социального действия]. См. Также его же: *Correspondence versus Autonomy in the Language of Understanding Human Action*, in: Donald W. Fiske/Richard A. Schweder (ed.), *Metatheory in Social Science: Pluralism and Subjectivities*, Chicago 1986, p. 136-162.

¹⁰ См. также: Niklas Luhmann, *Paradoxie der Form*, in: Dirk Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt 1993, S. 197-212; ders., *The Paradox of Observing Systems*, *Cultural Critique* 31 (1995), p. 37-55.

¹¹ См.: Juergen Ruesch/Gregory Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, New York 1951, p. 191ff.

¹² Об этом см.: Dietrich Schwanitz, *Kommunikation und Bewußtsein. Zur systemtheoretischen Konstruktion einer literarischen Bestätigung der Systemtheorie*, in: Henk de Berg/Matthias Prangel (Hrsg.), *Kommunikation und Differenz: Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaft*, Opladen 1993, S. 101-113.

¹³ См. «Общество как социальная система» (*Общество общества*, 1), гл. III.

¹⁴ Более подробное изложение см. в: Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1984, S. 92 ff.

* [общественное животное (франц.)]

¹⁵ “Redescription” в смысле Мэри Хессе: Mary Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame 1966, p. 157ff.

¹⁶ Однажды мы уже цитировали работу: Tim Ingold, *Evolution and Social Life*, Cambridge England 1986, – где эволюция (с упоминанием многих источников) определяется как “continuous, directed and purposive movement” [непрерывное, направленное и целевое движение] (p. 102). Инголд оправдывает это традицией употребления понятия. Мы же обосновываем иное определение (новое описание) требованиями убедительного самоописания общества, включающего историю.

¹⁷ Пожалуй, здесь мы видим (это стоит еще отметить), что тем самым выдвигается аргументация против всякого давления со стороны типов, против всякого образца «сущностных форм».

¹⁸ Аналогичные представления для правовой системы общества мы находим в: Karl-Heinz Ladeur, *Postmoderne Rechts-theorie – Selbstorganisation – Prozeduralisierung*, Berlin 1992, особ. S. 167 ff.

XXIII. ТАК НАЗЫВАЕМЫЙ «ПОСТМОДЕРН»

Наш анализ не выявил каких-либо свидетельств в пользу того, что когда-либо в нашем столетии, предположительно во второй его половине, наблюдалась цезура между эпохами, которая затронула бы общественную систему и могла бы оправдать утверждение о переходе от общества модерна к обществу постмодерна. Примечательных структурных изменений в рамках отдельных функциональных систем очень много, прежде всего – как следствие тенденций глобализации и взаимных нагрузок в отдельных функциональных системах. Но как прежде сохраняются все достижения модерна (назовем лишь несколько: классы по возрасту в школьных системах, партийная демократия как государственная форма, нерегулируемая брачная практика, позитивное право, ориентированная на капитал и кредит экономика); правда, их последствия мы находим ярче выраженными. Даже в системе искусства (возможно, за исключением архитектуры) нет отчетливых эпохальных границ между искусством модерна и искусством постмодерна.¹ О «постмодерне», стало быть, можно говорить лишь в отношении самоописания общественной системы.² Тем самым мы оказываемся перед вопросом, можно ли распознать специфически «постмодерное» описание (в отличие от просто модерного).

Возникновение разговоров о «постмодерне», вероятно, объясняется тем, что была недооценена динамика современного общества, а его описания оказались слишком статичными. Это касается и привилегированного положения картезианского субъекта, и идеи прав человека, и даже гипотезы Хабермаса о том, что модерн представляет собой незавершенный проект*. Если тем самым описаны основные признаки модерна, то напрашивается прореагировать на них теорией постмодерна. Однако же постулируемые тем самым цезуры распознать невозможно, и поэтому более правильным путем было бы динамизировать понимание современного общества вместе с его самоописанием.

В понятии постмодерна многое вызывает споры. Однако же, почти что неоспоримый (хотя и нуждающийся в интерпретации) исходный пункт мог бы заключаться в тезисе о конце Великих Повествований.³ Тотчас же следовало бы признать, что сам этот тезис является по-

вествованием, *métarécit**. Если же тезис применен аутологически, т. е. включает сам себя, то он и самому себе противоречит; если истинный, то ложный. Поэтому его следовало бы переформулировать и сказать, что единство общества или – с точки зрения единства общества – мир, может утверждаться не как принцип, но лишь как парадокс. Последнее основание в этом парадоксе считается одним из центральных признаков постмодерного мышления. Парадоксальность есть ортодоксия нашего времени.⁴ Это, прежде всего, означает, что различения и обозначения могут быть «обоснованными» лишь для решения парадокса. При проблеме самоописания – будь то мира в мире или общества в обществе – это удастся относительно легко. Мы должны лишь допустить множественность самоописаний, т. е. множество возможностей в «дискурсе» самоописаний, которые ни терпят, ни не терпят друг друга, но лишь не могут принимать друг друга к сведению. Это мы предупредили тезисом о том, что универсалистские (сами себя включающие) самоописания не *должны* быть единственно правильными, исключительными самоописаниями. Если мы обратим внимание на функцию самоописания, то нам придется добавить: не *могут* быть исключительными, так как функция функции состоит в допущении функциональных эквивалентов.

Чуть больше трудностей влечет за собой второе предложение: понимать постмодерное мышление как дедифференциацию.⁵ Однако дедифференциация не может означать того, что мы можем забыть дифференциацию, так как тогда и префикс де– не имел бы смысла. Если дедифференциация предполагает память, то это предложение выходит за рамки сохранения различий (пример: сохранение стилизованных различий в постмодернистских произведениях искусства). Даже и здесь интерпретация этого предложения принесет пользу. Речь не может идти о том, чтобы в рамках различий провести обмен одной их стороны на другую, например, обмен ориентации на производство на ориентацию на потребление⁶ или ориентации на прошлое на ориентацию на будущее, т. е. перейти от связанности к несвязанности. Вопрос может быть лишь в том, изменилась ли установка по отношению к различиям, или, если мыслить в связи с предметом, к различиям (Differenzen).

Мы напомним о том, что уже установление новых полюсов в мо-

дерном мышлении при переходе от преднаходимых сущностных различий к дифференциации было семантической инновацией, которая приобрела резонанс примерно в середине XIX в.⁷ Могло бы оказаться полезным, если бы на этом уровне форм наблюдения и описания еще раз было обозначено изменение, причем – формулируя в том же постмодерном духе – изменение в ориентации на оговорку, связанную с деконструкцией при всех различиях. Иначе говоря, мы всегда можем спросить, кто замечает различие (кто наблюдатель) и почему он отмечает одну, а не другую сторону? Однако ответ на этот вопрос, опять-таки, зависит от того, кто его ставит, т. е. от того, кто наблюдает наблюдателя.

Если мы понимаем постмодерное описание как работу в сферах самопроизведенной неопределенности, то мы сразу же заметим параллели к другим научным трендам, которые в математике, кибернетике, теории систем занимаются своеобразием самореференциальных, рекурсивно работающих машин.⁸ Известны также такие названия, как теория хаоса или фрактальная геометрия. Сложность возникает здесь не благодаря попыткам до некоторой степени объективно отразить мир, но из-за повторяющихся операций, каковые сопряжены с самопроизведенным исходным состоянием и продолжают его записывать при помощи каждой операции в качестве исходного пункта для дальнейших операций. При этом время, которое способствует таким сдвигам *в самой системе*, становится решающей переменной, а непрогнозируемость является как бы соответствующим времени последствием последовательности таких рекурсий.

Поэтому самым плодотворным мог бы быть анализ временного различия между прошлым и будущим – и не в последнюю очередь потому, что само понятие постмодерна зиждется на этом различии. Критика онтологической метафизики, проведенная Деррида, может толковаться так, что она предостерегает от переоценки настоящего как места присутствия смысла, и вместо этого предлагает анализ, сильнее связанный с временем. Что происходит оперативно, так это «врезка» различия в мир, который терпимо к этому относится и способствует некоему “*recutting*”. Это происходит благодаря «письму». Поскольку же письмо является различием, оно не может быть длительным, но должно от момента к моменту претерпевать сдвиги.

*Différence est différence***.

Это, опять-таки, подразумевает то, что отношение между прошлым и будущим непрерывно сдвигается, без того, чтобы этот сдвиг можно было понимать как пространственно-временное движение во всегда уже наличном мире бытия. Понимаемая как коммуникация, эта операция демонтирует собственные предпосылки, деконструирует различия, которые она применяет в смысле известного из других исследований перформативного противоречия между *report* (информацией) и *command* (сообщением с ожидаемым принятием).

Совершенно иными способами ставит тот же самый вопрос стремительно возрастающая компьютеризация повседневной жизни; эта компьютеризация также актуальна независимо от литературных усилий, направленных на критику метафизики бытия. Ведь в компьютерах кроются невидимые машины, которые лишь при команде ввода показывают свои состояния включения. Мало смысла имеет обозначать эти невидимые машины как «присутствующие». В любом случае, они лишь через запросы, локализованные в пространстве и во времени, делают информацию видимой, а затем та, в контексте запроса, генерирует собственное различие между прошлым и будущим. Ломаная линия между невидимыми и непредставимыми счетными процессами машины и происходящей время от времени, обусловленной интересами демонстрации ее состояний может продвигаться к тому, чтобы вытеснять старые различия между *aeternitas* и *tempus* и между присутствием и отсутствием из первого ряда мироустройства. В связи с этим уже говорят о «виртуальной реальности»⁹, и напрашивается ставить ее в связь с дискуссией о постмодерном модерне.

Столь же радикальная, постонтологическая тематизация времени как будто бы лежит в основе исчисления форм Джона Спенсера Брауна. Форма понимается здесь как маркировка различия, т. е. как единство с двумя сторонами, лишь одна из которых обозначается, а другой предстоит оставаться немаркированной. Переход на другую сторону (“crossing”) требует дальнейшей операции, т. е. предполагает время. Это становится отчетливым самое позднее тогда, когда это исчисление пытается нагнать собственные допущения и начинает колебаться между *marked* и *unmarked space*.¹⁰ Если классическая теория форм понимала форму как статический образ, гештальт, который

оценивается как удачный/неудачный, то теперь форма понимается как диспозитив наблюдателя и как регулятор для решения остаться, где мы находимся – т. е. повториться; либо перейти на другую сторону. Примат формы по отношению к инстанциям, которые в традиции назывались *разумом* и *волей* (*свободой*), как будто бы требует темпорализации форм. Даже Хабермас сегодня готов дожидаться разума.

К привычной нам дискуссии о постмодерне нас возвращает вопрос, что произойдет с исторически зарекомендовавшими себя, но сегодня устаревшими формами. Они используются как материал. Можно даже сказать: как среда для построения новых форм, которые получаются посредством рекомбинаций. Это дискутируется для мира форм искусства, но могло бы также относиться к понятийному миру наук или других интеллектуальных дискурсов. С помощью постмодерных форм становится возможным – и одновременно блокируется – узнавание. Мы не должны довольствоваться удовлетворением от узнавания – например, когда речь идет о «субъекте» или «демократии». Повторно используемый арсенал форм *имеет в виду иное*. Традиционные формы – при всей мнимой укорененности в бытии – представляют собой лишь одно из средств самопонимания в иных общественных условиях. Это можно выразить в модусе иронии, но тем самым мы получили бы лишь экспрессивный исход при отсутствии конструктивных директив. Как будто бы это означает, что конструктивные попытки создания теории постмодернисты не продолжают, но заканчивают, хотя они и берут себе в качестве средства дистанцированность от истории и ее переописание.

Вопрос о том, удачно ли выбрано выражение «постмодерный», можно оставить в прошлом. В любом случае, описания не являются постмодерными уже потому, что в них пытаются сделать выносимыми последствия грехопадения не посредством труда, а через наслаждение. Только что намеченные указания относительно единства и различия намекают на потребность в строгой по форме теоретической рефлексии. И к этому нас подталкивает большее количество импульсов, нежели собранное под ярлыком постмодерна. Однако бросается в глаза, что среди предварительных работ отсутствует теория современного общества. Это может объясняться тем, что различие *модерный/постмодерный* шарахается от подобного рода заданий. Однако

если своеобразие постмодерных описаний состоит в проблематизации различий и в темпорализации маркирующих их форм, то можно было бы предположить, что задача построения «постмодерной» теории общества состоит в переописании современного общества на основе опыта, каким мы располагаем сегодня. Во всяком случае, сегодня адекватная теория общества (так же, как и теория постмодерного искусства) требует отказаться от простого наслаждения узнаванием и оценивать теоретические конструкции из них самих.

В этом смысле хотелось бы, чтобы эти набросанные выше общие соображения были поняты как теория общества.

Примечания к гл. XXIII:

- ¹ Об этом: Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt 1995, S. 482 ff. См. также: Ingeborg Hoesterey (Ed.), *Zeitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy*, Bloomington 1991.
- ² Об этом см. также: Niklas Luhmann, *Why Does Society Describe Itself as Postmodern?*, *Cultural Critique* 30 (1995), p. 171-186. Противоположное мнение находим в: Zygmunt Bauman, *Sociological Responses to Postmodernity*, *Thesis Eleven* 23 (1989), p. 35-63, — однако без ожидаемого анализа утверждаемого разрыва между обществом модерна и постмодерна.
- * [см. статью «Модерн — незавершенный проект» в книге: Хабермас Ю., *Политические работы*, М., 2005, с 7–32.]
- ³ Как известно, это постулируется в: Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le Savoir*, Paris 1979.
- * [метаповествование (франц.)]
- ⁴ И все-таки, еще раз ставя под сомнение разделение между эпохами, мы встречаем такое высказывание уже в начале нашего века, а именно высказывание «христианско-консервативного» анархиста. В работе «*The Education of Henry Adams: An Autobiography*» (1907) читаем: “but paradox had become the only orthodoxy in politics as in science” [но парадокс стал единственной ортодоксией в политике, как и в науке]. (Цит. по изд: Boston 1918, p. 423-4).
- ⁵ См.: Scott Lash, *Discourse or Figure: Postmodernism as a ‘Regime of Signification’*, *Theory, Culture and Society* 5 (1988), p. 311-336. См. также его же: *Tradition and the Limits of Difference*, in: Paul Heelas/Scott Lash/Paul Morris (Ed.), *Detraditionalization: Critical Reflection on Authority and Identity*, Oxford 1996, p. 250-274. Кроме того, Stewart R. Clegg, *Modern Organizations: Organization Studies in the Postmodern World*, London 1990, p. 1f., 11f. Как это понимать: дифференциация в нашем словоупотребле-

нии воспринимается как различие (к примеру, между фактами и словами). А в качестве последствия упразднения различий Лэш подчеркивает переход от дискурсивной трактовки тем к чувственному восприятию.

⁶ Что можно предположить из: Bauman а. а. О. (1989).

⁷ См. «Дифференциация» (Общество общества, 4), гл. I.

⁸ Об этом см.: Günter Kùppers/Rainer Paslack, Chaos – Von der Einheit zur Vielheit: Zum Verhältnis von Chaosforschung und Postmoderne, Selbstorganisation 2 (1991), S. 155-167. Здесь избрано название, слегка вводящее в заблуждение: речь идет как раз не об изменении сторон в рамках различия, и даже не о единстве/множественности. Проблема в том, что подобная смена сторон возможна при всяком различии и что она нуждается во времени и мотивах, т. е. является непрогнозируемой.

* [перекрою (англ.)]

** [Различение есть различание (франц., Деррида)]

⁹ Правда, это происходит больше на жаргоне и без выяснения вопроса о том, какая же *virtus* [добродетель; доблесть; качество (лат.)] преобразует всего лишь возможное в нечто виртуальное. Преимущественно здесь подразумевается возможность заставить компьютер работать *незаметно* (подобно нервной системе), чтобы с помощью перчаток, костюмов и т. д. возникала иллюзорная реальность, а в самом восприятии было уже невозможным различение иллюзии и реальности. Однако это лишь дополнительная возможность продемонстрировать то, что мозг работает как оперативно замкнутая система.

¹⁰ На это ссылалась уже одна из наиболее ранних рецензий на "Laws of Form", а именно: Heinz von Foerster, Gesetze der Form (1969), цит. по нем. переводу в: Dirk Baecker (Hrsg.), Kalkül der Form, Frankfurt 1993, S. 9-11.

Александр Антоновский

Аналитика времени: к трансформации «староевропейской семантики» в самоописаниях социальных систем

1. Проблема описания идентичности как проблема идентификации описателя

«Самоописания» – последняя часть главного труда Никласа Лумана «Общество общества». Но она заканчивает тем, чем ученые, как правило, начинают свои исследования: обзором смыслов, понятий, подходов, «предшествующих» или конкурирующих с авторским концептом. Зачем же понадобилось это возвращение, – ведь основные положения теории общества (коммуникативно-системный характер общества, эволюционный тип его развития, дифференциация социальных систем) уже сформулированы? И почему «самоописания»?

Луман совсем не случайно решил обратиться здесь к истории своей дисциплины, истоки которой он ищет в особой корреляции текстов об обществе и особенностей самого общества¹, в сопряжении *письменной* культуры и социальной структуры. Критерии исторических стадий развития общества, проблема идентификация общественных эпох, определенность исторического времени как медиума измерения общества – все это, оказывается, напрямую связано со спецификой предмета социологии. Ведь последняя кардинальным образом отличается от предметностей «сопредельных» дисциплин, в особенности от предметов биологии и психологии с их легко фиксируемыми определенностями времени «жизни» организма или «сознания». Так, в биологии, и с некоторыми оговорками² в психологии, границы идентичности их объектов жестко определены возможностью смерти. Это и позволяет любому наблюдателю решить, жив или мертв объект его наблюдения. Но что же делать с обществом? Какие трансформации должны произойти, чтобы одно общество рассматривать как исчезнувшее, а другое как родившееся? И трудности лишь возрастают, когда текстуальные – и системно-специфические – самоистолкования общества прямо противоречат друг другу в этом вопросе. Насколько *Священная Римская империя* все еще является «Римской», а насколько – «Священной»?

Выводы о «кончине», «закате», «угасании», «смерти» можно было делать применительно к первобытным племенам, отчасти – к великим цивилизациями прошлого, да и то всегда найдется возможность предположить, что культурная диффузия обеспечила трансляцию типов коммуникаций, артефактов, материальных и духовных практик во времени и пространстве, пусть даже эти соплеменники и цивилизации физически исчезли (потеряли название, территорию, а их дома и города были разрушены).

- 1 Избавиться от самообоснования не получается, ведь особенности общества могут реципироваться лишь в виде текстов. И зависимость социальной структуры («базиса») и самоописаний общества («надстройки») в любом случае выглядит самореференциально – как тексты, порождающие тексты.
- 2 В мысленных экспериментах ряда теорий искусственного интеллекта утверждается о возможности «записи»

Особенно актуальным этот вопрос воспроизводства идентичности и экспликации критериев идентичности становится в Новое время. Насколько радикально трансформировалось Российское общество после Петра I? В одних исторических текстах обнаруживаются утверждения, что ключевые предпосылки модернизации (армия европейского образца, мануфактуры, морские амбиции, возникновение монетарной экономики *etc*) явным образом были заложены еще в эпоху Алексея Михайловича. В других будет утверждаться, что феодально-аристократический фундамент российского общества сохранял свою силу до (и после) 1861 года, а общинно-крепостническое сознание господствовало и после 1917 г.

Эта проблема не допускает удовлетворительного решения, поскольку не удается выйти за пределы коммуникации, в данном случае – коммуникации исторических текстов. А значит, рассматривая критерии сохранения идентичности обществ (= коммуникативных систем), основной фигурой становится тот, кто выносит суждения о такой идентичности, т.е. наблюдатель, историк, сама историческая коммуникация, тексты, которые, впрочем, и сами, в конечном счете, составят историю и будут изучаться метанаблюдающей инстанцией, некой метаисторической наукой, скажем, историографией. Но к какой же дисциплине тогда относятся исследования этих – теперь уже историографических – текстов?

Итак, вопрос идентичности исторических эпох и обществ с необходимостью влечет за собой проблему идентичности наблюдателя, описывающего тексты о «специфических эпохах».

Есть ли выход из этого нагнетания метаописывающих метаинстанций и можно ли найти какую-то общую рамку обсуждения? Может следует признать то, что в любом случае невозможно покинуть пределы текста, а значит и общества: ведь текст, печатный или рукописный, – это все лишь специфическая форма письменной коммуникации, посредством которой в том числе и выстраивается общество. Общество через свои самоописания – без какой бы то ни было обязательности или необходимости – само решает, трансформировалось ли оно радикально, или осталось тем же самым, причем, не обращаясь к объективным (т.е. лежащим вне *текста-общества*) критериям. Общество словно не существует само по себе – вне формы своего текстуального выражения, неотличимо от его текстовых описаний с уже включенными в него идентификационными утверждениями. Ведь вне своих описаний общество нам недоступно, по крайней мере, в его прежних исторических формах.

Вопрос, следовательно, состоит не в том, каковы критерии идентичности общественного состояния, а в том, *кто и как* наблюдает (обозначает, отличает) эти критерии. Именно это и составляет – *эпистемологический* – базис подхода Никласа Лумана. Главный социологически релевантный вопрос о природе реальности меняется. Вопрос о природе социальной реальности (о природе консенсуса, социального порядка *etc.*) трансформируется в новый коренной вопрос социологии – о наблюдении и описании этой реальности. Наблюдение создает наблюдаемое в той мере, в какой эффекты наблюдения неизбежно сказываются на его предмете. Здесь вспоминаются и парадоксы квантовой физики, и самосбывающиеся пророчества Мертона, и тезис Матураны о том, что условием наблюдения живых систем является жизнь наблюдающего.

Собственно, и само это последнее произведение Лумана есть наблюдение над тем, как наблюдают наблюдатели; и именно этим рефлексивным вниманием к собственному метастатусу, требующему переосмысления природы социального, оно претендует на оригинальность и новизну. Но даже претендуя на роль последней и глобальной теории общества, она все-таки признает: она и себя обнаруживает в качестве предмета своих описаний – всего лишь как печатную массмедийную коммуникацию, пусть и в форме научной публикации, всего лишь как одну наряду с бесчисленными и равноправными другими. И поэтому, выражая глобальные притязания на единственно-адекватное постижение мирового общества, ей в то же время приходится и умерять свои амбиции, поскольку даже и она не способна вырваться из ограниченных рамок письменного текста, предложенного для прочтения, сравнения, трансформации. Единственным позволенным (и одновременно высшим) успехом реализации этого претенциозного проекта стало бы подсоединение к этому тексту его новых продолжений и приложений, высокоценное в научном мире *цитирование* его в других научных текстах, чем и обеспечивается системообразование, т.е. новое описание самоописаний.

Из вышеизложенного и проистекает такое внимание социологии к проблеме времени, к модернизации и в особенности к его семантике, т.е. к меняющимся во времени критериям идентичности тех или иных времен. Но эта зацикленность на поиске условий идентичности тех или иных общественных состояний, в конечном счете, на проблеме, которую в общество привносит само время, странным образом непременно оказывалось предметом критики в отношении структурного функционализма, к которому с оговорками можно отнести и Лумана. За это немало критиковали парсоновский функционализм и поставленный им по сути кантовский вопрос *об условиях возможности* «стабильного» действия. Ведь именно у Парсонса, учителя Лумана, время как условие возможности действия является ключевым измерением.³

За эти поиски условий сохранения состояния идентичности («стабилизационное сознание») структурно-функционалистскую социологию упрекала критически-ориентированная социологии, поскольку предполагалось, что фикса-

3 Парсонс, как известно, вложил теорию времени в свою AGIL-схему (схему четырех функций – условий возможности осуществления действия). Вспомним здесь ориентированное на *будущее* инструментальное измерение действия и консумматорное измерение действия, ориентированное на достигаемое лишь в *настоящем* фиксацию личностью завершенности действия. В первом – *инструментальном* – измерении можно констатировать ту или иную меру, в которой возможна трансляция из прошлого в будущее латентных (в настоящем) образцов или стандартов культуры, без чего «стабильность» действия было бы невозможно. С другой стороны, в этом же инструментальном измерении фиксируются процессы адаптации действия к внешней среде, инструментализация среды, подготовка внешнего мира действия для *будущей* консуммации. Наконец, только в *настоящем* может осуществиться и функция целедостижения, осуществляемая психикой во внешнем мире действия, которая как некий регистратор удовлетворенности только и может быть в состоянии «пережить» – всегда исключительно в настоящем – это состояние законченности осуществленного действия. Семантика времени – ключевая проблема структурного функционализма.

ция таких условий стабильности идеологически оправдывает современность и препятствует модернизации. Современное общество должно модернизироваться. Но как модернизировать то, что не только не допускает четкой идентификации во времени, но даже и непротиворечивого и непарадоксального описания?

2. Семантика как *периодически воспроизводимый* «культурный запас понятий»

Луман реконструирует смыслы прошлых описаний, образующих некий «культурный запас» общественно-значимых понятий, которые и получают название семантики. С одной стороны, семантика может описываться как множество форм (некий список возможных тематик коммуникаций), которые делают возможным отбор в коммуникации тех или иных смысловых содержаний. Если тема нашей коммуникации – социологическая теория, то и всякий отбор дальнейшего содержания обсуждения «завязан» на семантику этого понятия. Эти формы по тем или иным причинам сохраняются, а не утрачиваются в процессе общественной эволюции. Семантика включает в себя сконденсированные и снова и снова задействуемые смыслы, вокруг которых, словно вокруг некоего семантического «центра», организуются менее «притязательные» импликации этих смыслов. Набор тематик обсуждения – это всегда воспроизводимый, т.е. «культурный», базис, под которым легко угадывается парсоновское *latent pattern maintenance*.

Речь в этой связи может идти о любом *типизированном* смысле, который способен употребляться относительно независимо от конкретных ситуаций. Его функция состоит в том, чтобы сделать незнакомое и неожиданное сообщение сравнительно знакомым и ожидаемым, чтобы связать прошлое и будущее, понятное и новое, показать в будущем кое-что из прошлого (ведь даже когда утверждается, что в современности ничего не осталось из прошлого, как раз и требуется интенсивная референция к прошлому, его изучение на предмет отличности от современности). Именно благодаря тому, что семантика типизирует ситуацию, она нуждается в текстах: ее содержание составляют самые разные понятия или идеи, мировоззрения, научные теории, мнения, газетные публикации, – все, что способно принять текстовую форму и в этой форме повторно воспроизводиться. Функция семантики – сделать общество более восприимчивым к одним темам (принадлежащим к понимаемой в таком смысле культуре, запасу смыслов) и игнорировать весь остальной внешний мир.

Семантика имеет двухплоскостной характер, так как смысл «перерабатывается» на двух уровнях: на первом включает в себя все, что может стать темой коммуникации словно само по себе, как бы теперь сказали, без внимания к методологии его переработки (относительно случайно генерируемые темы и смыслы, пословицы, бранные выражения, идиомы, в которых тоже происходит некоторое как бы нерефлексивное самописание в виде своего рода «народной мудрости»). На втором уровне она интегрирует уже не только воспроизводимые смыслы и темы коммуникаций, но и сами процессы разработки и переработки коммуникационных тем. Здесь имеет место более «серьезные» и выверенные самоописания – научные теории, историко-культурные исследования и, особенно, *специаль-*

ные рефлексии в рамках самоописаний больших социальных систем – науки, религии, политики, искусства и т.д. Эти тексты и составляют ядро традиции.

Характер и содержание самоописаний в первую очередь коррелируют с двумя факторами: во-первых, с развитием и эволюцией коммуникативных медиа описаний (властью, истиной, верой и т.д.), а также медиа распространения коммуникации (письменностью, печатью, электронными средствами распространения описаний); и во-вторых, с появлением самостоятельных агентов описаний – отдифференцированных частей общества, социальных систем, организаций.

Семантика сегментированных обществ традировалась главным образом устно и соотносилась с ресурсами психических систем, главным образом – с памятью памятью сознания. В стратифицированных обществах – с появлением письменности – семантика сделала возможным предвосхищение будущих состояний и событий, их провоцирование и противостояние им, где главной опорой новых типов коммуникаций становятся письменные тексты. Но лишь появление книгопечатания сделало возможным отдифференциацию социальных систем и соответственно – их собственных самоописаний: системных научных, религиозных, политических рефлексий. Равно как и обусловило возникновение у этих систем свойств рациональности – способности осуществлять самонаблюдения, сопоставлять свой собственный системный характер и единство с системными свойствами иных сопредельных систем.

3. Измерения самоописаний

Луман берет на вооружение ранее развитый им «трехмерный» подход к коммуникации. В любом описании общества задействованы три измерения, в которых и «описываются» все коммуникативно-значимые события. Речь идет о предметном, временном, и социальном горизонтах-измерениях и их переменных: актуальном/периферийном, прошлом/будущем, индивидуальном/коллективном. Любое описание требует приписывать то или иное значение в рамках каждой из этих дистинкций: выбирать между тем, что фактически описывается, и тем, что остается за скобками описаний; локализовать описываемое в прошлом или в будущем; решать, в чьей перспективе лежит описание – описывающего наблюдателя или наблюдаемого наблюдателя.

(Семантики трансформируются «вдоль» этих измерений, так или иначе меняя полюса в рамках своих измерений: так, например, возникает особая «семантика революции». Этот способ самописания, во-первых, подразумевает такое различие прошлого и будущего, где и само это различие (т.е. современность) описывается как ориентированное на вариации, т.е. на будущее в рамках временного измерения; во-вторых, он «экстериоризирует» все внешнее: принимает лишь собственные описания и априорно отклоняет иные – внешние и «чуждые» описания в рамках измерения предметного. И в-третьих, революционные самоописания видят себя в качестве коллективного, а не индивидуального предприятия, т.е. выбирают полюс Альтер-ориентации в социальном измерении.)

В рамках социального измерения с переходом к дифференцированному обществу трансформируется семантика «инклюзии» – включения индивида в общество. Если применительно к сегментарному обществу можно было локализо-

вать индивида в одном сегменте и исключать из другого, выделять доступные для него места в структурах иерархий, то в дифференцированном обществе он в некотором смысле «присутствует» повсеместно: в религиозной и политической системах, в системе науки и образования, однако по отношению к обществу как таковому, его позиция отныне становится чрезвычайно неопределенной. Отныне он, подобно Богу Николая Кузанского, присутствует везде и нигде. С определенностью можно утверждать лишь то, что человек, его организм и психика (наряду с природой и другими живыми и неживыми системами) суть внешние миры системы общества.

В своей последней книге Луман анализирует самые разные семантики, претендовавшие на роль теории общества: от теории трансцендентального субъекта, семантики прав и свобод человека до теории классового общества и теории государства всеобщего благоденствия, но все это он называет «переходными» или «перехватывающими» семантиками, развиваемыми в то время, когда социальная структура – как фундамент семантики – еще не окончательно сформировалась в виде множества отдифференцировавшихся коммуникационных систем.

В староевропейской семантике основное значение получили понятия *каузальности*, *природы*, *необходимости*, *инвариантности* анализируемых объектов и процессов, *позиции* акторов, определяющие их мотивации и интересы. Но на современном этапе развития социологической теории эта семантика, по мысли Лумана, должна дополниться понятиями, в которых и при помощи которых осуществляется наблюдение второго порядка. Речь идет об относительно произвольном *приписывании каузальности* наблюдателями (что, впрочем, не отменяет саму причинность, но оказывается вынужденной – в силу огромных массивов причиняющих факторов по отношению даже к самому незначительному событию – стратегией наблюдателя), о *контингентности* (не-необходимом характере всякой коммуникации), о выявлении латентных функций и структур, различении своей и чужой реальностей через экспликацию «эпистемологических» барьеров, ограничивающих обзор (= реальность) наблюдаемого наблюдателя. Уже не наблюдение *мира* самого по себе определяет возможности его наблюдения, а *наблюдение* мира определяет возможности самого мира.

И все-таки и во всех эти «переходных» и современных семантиках доминирует *семантика времени*, семантика модернизации, семантика утопий и идеологий – начиная от идеалов Французской революции с ее семантикой *будущей* минимизации неравенства и вплоть до семантик устойчивого развития, где основной проблемой становится *модернизация* отстающих регионов, как будто они еще находятся в прошлом, а не «локализованы» в своей собственной современности. Здесь Луман продолжает парсоновскую традицию поиска временных оснований семантики описания и самоописаний общества. Причем последнее слово можно убрать, т.к. в мире нет ничего, кто бы умел описывать, кроме общества. (Если сознание и было бы способно к таким достижениям, оно не смогло бы поделиться своим описанием, не оформив его как коммуникативный вклад).

Всякое описание, являясь особым типом наблюдения, сталкивается с теми же парадоксами и процессами, что и простое наблюдение: с самореференцией, инореференцией, наблюдением как различием, переходом границ различения

и повторным вхождением (*re-entry*). Ведь описывая свой внешний мир (инореференция), концентрируясь на нем, «обозначая» его как тему своих описаний, любая система коммуникаций вынуждена отличать себя от него, от своих коммуникативных тем, в первую очередь от природы (экологический внешний мир) и человека (психический внешний мир), и, конечно, от любых других социальных систем (внутренние внешние миры общества).

Но именно благодаря этому самоотличению, т.е. отличению собственно коммуникативных описаний от того, что в них описывается и тематизируется, только и возникает сама описывающая система, которая это свое системообразование (самореференциальное подсоединение текстов друг к другу) поначалу словно не замечает – как «слепое пятно» всякого наблюдения.

Собственно именно так обстоит дело и в отношении самого «Общества общества». Четыре первые книги и были характерным примером текстового системообразования с инореференцией *общество*, и лишь пятая представляет из себя – *re-entry*, повторное вхождение и непрерывно осуществляемого, но до поры до времени нерелексируемого описания в поле зрения самого этого описания, т.е. в то, что с помощью этого описания первоначально и было обозначено как объект исследования, – в саму теорию общества. Самореференция реферируется как инореференция, само описание становится темой описания, в теорию общества входит и сама теория; при этом и в само анализируемое общество приходится включать его анализ, поскольку последний, в свою очередь, есть манифестация общества – лишь один из возможных коммуникативных вкладов наряду с другими.

И все-таки, как уже говорилось, у этого описания есть и своя специфичность: это описание, главным образом, временное; ведь общество описывает себя преимущественно как *современное*, а уже не как мировое, политическое, гражданское, христианское, либеральное. Может показаться, что это описание не по существу. Почему не «гражданское», не «либеральное», не «технологическое»? Разве не с этими описаниями главным образом и связываются позитивные самооценки общества? Но может быть, во многом и потому, что всего этого в обществе как раз и не хватает. Чем больше в обществе коммуникативно-системных достижений (знаний, прав, свобод, демократии, технологий), тем больше требуется знаний, прав, свобод и технологий, и чтобы обезопасить себя от последних – еще и еще больше технологий. Любое самоописание имеет ввиду некоторый недостаток, но этот столь разнообразный дефицит обнаруживает под собой общий знаменатель: дефицит времени. Время вступает в описание как ответ на рост сложности внешнего мира сложных социальных систем.

В обществе стало больше всего, и поэтому требуется больше всего: большее богатство предполагает большую бедность, и умножающаяся помощь бедным не уменьшает, а генерирует бедность. (Благодаря гуманитарной помощи растет население и пропорционально – число бедных и больных). Умножаемое знание означает в том числе и умножение знаний о том, что еще неизвестно. Но эта количественная степень сравнения системных достижений предполагает общий вопрос: больше или меньше, чем когда? Ответ возможен только один – больше или меньше, чем *прежде*. Семантика количества и недостатки произведенных

ресурсов в рамках коммуникативных систем (науки, политики, экономики *etc*) предполагает в качестве основания компаративистскую семантику времени. Причем время повторно вводится во временное измерение в форме вопроса ускорения: прежние «количественные» вопросы о массивах истин, денег, полномочий, сопоставимых с современным уровнем, теряют свою актуальность. Сравнивать следует не объемы знания и т.д., а прошлые и современные *скоро-сти* аккумуляции и переработки знаний, инвестиций, решений.

Так общество описывает себя как современное и связывает с этим позитивную оценку. Поэтому в содержаниях самоописаний наблюдателям приходится определяться и с тем, как они наблюдают и описывают время. Отсюда вытекает и специфическая рациональность. Рациональным признается все то что, соответствует «современной» семантике, а выходы за границы такой семантики, ориентации на прошлые ценности или стандарты словно естественным образом оказываются иррациональными. Но для этого и приходится (и в этом состоит замысел последней книги) возвращаться к прошлым семантикам или, что то же самое, реконструировать прошлых наблюдателей или описателей этих семантик.

4. Структура «Общества общества» и аутологическое самописание

Любое самописание всегда остается описанием в континууме трех смысловых измерений или горизонтов: предметного, социального, временного. Всякое социально-значимое событие, всякий текст, чтобы быть герменевтически-понятым, должны получить смысловую интерпретацию, т.е. подвергнуться анализу на предмет их встроенности, соответственно, в контекст времени, контекст той или иной тематики обсуждения, контекст собственного или чужого авторства. Все, что обсуждается, – актуально или не актуально для современности, актуально или неактуально тематически, принадлежит или не принадлежит тому, кто выносит суждение. Но парадокс состоит в том, что и сама концепция, анализирующая этот универсально-тройкий контекст любого самоописания, в свою очередь оказывается всего лишь описанием, и поэтому должна встраиваться в тот же самый контекст тех же самых смысловых измерений.

Отсюда вытекают *аутологические* парадоксы, которые должны быть прояснены, поскольку именно такая восприимчивость к парадоксам существенным образом отличает семантику системно-теоретического самоописания общества от иных типов – староевропейской – семантики.

В этом смысле теория *коммуникации* (первая книга «Общества общества») анализировала коммуникацию, разлагая ее на ее компоненты: сообщение Альтера (знаковое, текстовое содержание) и информацию (вменяемый сообщению, но актуально не данный его смысл). Но ведь и сама теория коммуникации входит в научную коммуникацию как один из указанных элементов, ведь и эта лумановская теория коммуникации есть всего лишь научное *сообщение*, предлагаемое в рамках ученой коммуникации и, следовательно, требует экспликации заложенной в нее латентной информации или смысла. А если бы этого не требовалось, можно было бы обойтись и первым томом.

Последняя книга («Самоописание») выступает попыткой извлечь из этого сообщения его смысл, информацию, интенцию, требующие сопоставления с

прочими, не системно-теоретическими самоописаниями общества и образующие горизонт иных возможностей, иных сообщений. Теория коммуникации, предложенная в первой книге, исследует *социальное* измерение, горизонт Эго/Альтер, но при этом она и сама предстает как интегрированная в социальное измерение, как сообщение, понятие которое в последнем томе пытается Альтер Эго – уже другой Луман. Этот другой Луман словно извлекает информацию из ранее им же самим предложенного сообщения, сравнивая ее с иными возможностями самоописаний, с иными семантиками общества, которые он отклоняет, но не может без них обойтись.

В свою очередь, теория *обобщенных символических медиа коммуникаций* (вторая книга «Общества общества») анализирует *средства* образования отдифференцировавшихся научных, массмедийных, политических, экономических и иных систем, а именно – истинность, информативную новизну, власть, деньги и т.д. Но при этом и сама данная теория реферируется посредством медиума истины, медиума информации, получает монетарное выражение в книжных магазинах и имплементируется в политических дискуссиях как властный ресурс. Социологическая теория коммуникации анализирует истину – как один из механизмов трансляции коммуникаций, – но она же и регулируется этим кодом или медиумом коммуникации. И свое утверждение о своей ориентированности на истину делает научным предложением, а значит предметом истинностной оценки, и – парадоксом.

Теория *эволюции коммуникаций* (третья книга «Общества общества») анализирует механизмы и структуру времени, задаваясь вопросом о *невероятном* характере *новых* типов коммуникаций, не объяснимых с точки зрения развития их *прошлых* типов, реконструирует эволюционные механизмы коммуникаций (принципы их внутренней изменчивости – мутации; трансформаций путем селекции; стабилизации типов коммуникаций, гарантируемой отдифференциацией социальных систем). Но ведь и сама социологическая теория эволюции явилась результатом эволюции коммуникаций и следствием возникновения системы науки; и эволюционная концепция социальной изменчивости, селекции и стабилизации сама подверглась селекции и, доказав свою «научность», в конечном счете *стабилизировалась* как непреходящее научное достижение. Понятие эволюции оказывается таким же – аутологически парадоксальным – результатом эволюции.

И наконец, предметное измерение социальной теории анализируется теорией *дифференциации коммуникации* (четвертая книга «Общества общества»). Предметом или темой социологической теории являются процессы системной дифференциации, возникновение мирового общества в виде социальных систем, организаций и интеракции. Социология описывает процесс обособления политики, религии, науки, любви, экономики, искусства внутри общества; физики, математики, биологии, социологии и т.д. внутри науки; теории коммуникации, теории эволюции коммуникаций, теории дифференциации коммуникаций внутри социологии. Но в конечном счете, и сам этот дифференциалистский подход обнаруживает себя как предмет описания теории дифференциации. И теория дифференции систем коммуникаций, в конечном счете, может быть понята как следствие процессов дифференциации коммуникаций.

5. Онтология – предметное измерения смысла в староевропейских семантиках

Одной из первоначальных семантик в области предметного измерения была онтология, или схема наблюдения *бытие/небытие*, приписывающая то или иное значение тому или иному – пусть даже гипотетическому – предмету наблюдения. Если признать универсальную применимость этой схемы, то следовало поставить вопрос и о том, на какой из сторон этой формы «локализован» тот, кто ее применяет, т.е. наблюдатель. Очевидно, что он пребывает лишь в «области» бытия, т.е. «существует», а область небытия, что бы под ней ни понималось, оказывается вне зоны его наблюдений.

Эта схема наблюдения, по мысли Лумана, проигрывает схеме наблюдения системной теории *система/внешний мир*, где наблюдатель собственно и представляет собой систему и, в свою очередь, локализован на внутренней стороне формы. Но поскольку система одновременно локализуется и во внешнем мире, обнаруживая там в том числе и себя, а внешний мир, со своей стороны, оказывается внутренне-произведенной конструкцией системы, то другая, «негативная» сторона указанного различения – в отличие от «небытия» – уже не ускользает от наблюдения и осмысления, но допускает некоторый модус обращения с ней, так называемый *кроссинг* – переход границы различения.

Тем, что мышление констатирует бытие, это мышление, по мысли Лумана, достигает своего естественного завершения. Со времени Парменида, и особенно после Декарта, аксиоматично, что вне бытия нет и мышления. Мышление непременно *есть*, пусть даже на основании простого факта сомнения в этом факте. И в этом смысле мышление «ограничено» бытием. Однако вторая сторона этой формы, абстрактное *небытие* или *ничто*, будучи инструментализирована в качестве средства наблюдения мира, тем не менее не получила сколь-нибудь ясного онтологического статуса. Ведь «небытия нет», но от него каким-то странным образом все-таки отлично бытие. Это *отличение* небытия не давало достаточной наглядности, не позволяло идентифицировать бытие, хотя именно для этого и было придумано, так что для такой идентификации приходилось вводить дополнительные идентификационные предикаты – например, «материя», «целое», «неделимое». Первичное различение мира на бытие и ничто давало какую-то опору мифической установке на целостность мира: «мир – всё, что есть». Однако эта форма различения и наблюдения мира (через его идентификацию как целого и неделимого) оказалась недостаточно убедительной.

Даже в «целостное бытие» в смысле Парменида все-таки оказалось возможным *повторно ввести* (re-entry) различения бытие и небытия. Ведь и внутри мира его части могут различаться в плане их существования. Кроме того они могли портиться, «коррумпироваться», постепенно как бы утрачивая свой статус – сначала «совершенных», а затем и существующих. Так, из мифически удостоверяемой мировой целостности «выделяются» отдельные части. Таковое «выделение» (из тела мира, общества или человека) всегда сопровождалось негативными предикациями. Со времени Аристотеля они называются «категориями», т.е. буквально «обвинениями» миру в том, что он потерял то единство, которое прежде гарантировалось первичным разделением бытия и небытия.

Излишне говорить, что за этой семантической схемой онтологии Луман разглядывает социально-структурное основание: речь идет о некоем «аллегорическом» самоописании разрушающихся сегментарных обществ, о «выделении» из равноправных сегментов, образующих прежде целое и неделимое общество, слоя аристократических семей, вынужденных так или иначе оправдывать свою «выделенность» и оберегать свой статус «совершенных» от коррумпирующего воздействия времени. Развитие семантики сопровождается и манифестирует изменения в социальной структуре.

Реконструируя онтологическую схему наблюдения, Луман применяет излюбленную и более широко значимую мыслительную фигуру, указывает на абстрактный инвариант системообразования. Вначале обособляется некий «реальный объект» (скажем, «тип поведения», «социальный слой», «тип коммуникаций» и т.д.), выделяющийся и отличающийся от других и от остального мира лишь тем обстоятельством, что он задействован в некоторых операциях или сам представляет такую операцию. Но эта отличенность, в свою очередь, требует отличия (*difference that makes a difference* – излюбленное выражение Грегори Бейтсона, восходящее к «исчислению форм» Дж. Спенсера-Брауна). И мы отличаем уже отличное прежде всего тем, что называем его, делая различие семантически эксплицитным.<...>

Но такое «второе различение» в свою очередь является операцией или коммуникацией, своим описанием обогащая прежний реальный мир, и тем самым – не успевая его описывать. Однако теперь предметом трансформации становятся уже сами название или имя, у которых совсем другие свойства и другие возможности вступать в осветленные состояния. Лишь за счет такого рода (всегда произвольных в смысле де Соссюра) перекомбинаций слов, предложений, текстов, возникают возможности трансформации также и «других сторон» лингвистических реалий или знаков: смыслов, означенных предметов, референций, социальных структур. Речь идет об очень своеобразном детерминизме, который ни в коем случае нельзя понимать как социальный редукционизм, ведь «произвольность» в обращении с семантикой, зависимость текстов исключительно от прошлых текстов, собственная эволюция идей, – все это предполагает независимость самоописаний общества от их референций, хотя эти референции, т.е. реально сложившиеся социальные структуры, и были первоисточником такой семантики.

Эта онтологическая схема бытия и небытия служила «базисом» для «надстройки» над ней когнитивной схемы, а именно – мышления как различения *истинного* (того, что есть) и *ложного* (того, чего нет). Причем само мышление не могло «локализоваться» вне бытия, должно было *быть*. Этой староевропейской схеме противоположна схема системно-теоретического наблюдения, состоящая в различении наблюдения и наблюдаемого. Наблюдение может осуществляться и вне наблюдаемого; наблюдению может подвергаться то, что как бы «не существует» для наблюдаемого наблюдателя, поскольку выходит за пределы его «сектора обзора» или является его «слепым пятном», а следовательно – и за пределы конструируемой им реальности. В предметном измерении прежней, староевропейской, семантики мышление мыслило бытие, не рефлексировав проблемы небытия и ложности; напротив, в системно-теоретической – и гораздо

более содержательной – семантике предметного измерения система наблюдает (мыслит) и внешний мир, и себя в этом внешнем мире; ей доступны и реальное, т.е. то, что локализовано в пределах их собственного ракурса, и как бы «не-реальное», прежде всего системные инструменты, коммуникативные различия (например, *истины* и *лжи*), делающие возможным подсоединение системных элементов друг к другу (например, научных предложений).

6. Семантика индивидуальности: социальное измерения смысла в староевропейских семантиках

Семантика индивидуальности не сразу становится мерилom социального измерения, и главным средством самоописания общества, а принадлежит, скорее, к так называемым «перехватывающим» семантикам. Первоначально смысл *индивидуальности* указывал на неделимые единицы, составляющие основание тех или иных примитивных социальных структур: классификации людей или семей – и гарантировал иерархизацию общества. Такой смысл может приписываться тому, кто составляет единицу в некотором поселении, племени, социальном сегменте, касте и т.д. (Еще Дюркгейм во многом рассматривал индивидуальность в этом смысле, полагая «классификацию людей» источником «классификаций вещей», т.е. источником когнитивных семантик). Впоследствии этот смысл меняется на прямо противоположный: происходит сдвиг от единичности и неделимости (как базиса воспроизводства коллектива, основы сходства его членов и как следствие – механической солидарности в смысле Дюркгейма) к уникальному и невоспроизводимому своеобразие. Теперь индивид, пусть даже прислуга или подсобный рабочий, в своей индивидуальности не должны подпадать под какую-либо классификацию. Как индивид подсобный рабочий уже не является подсобным рабочим. Ему отныне свойственно нечто, что трансцендирует эту его социальную дистинкцию; и именно в этом смысле индивидуальность становится базовым измерением «правильного» общества, несмотря на всю парадоксальность того, что стремление к уникальности оказывается самым распространенным и типичным свойством современного человека.

Современное общество описывает себя не только как «современное» (во временном измерении) и «дифференцированное» (в предметном измерении), но и как «*коллектив свободных индивидуальностей*» (в измерении социальном). В этом смысле индивидуальность становится горизонтом любой социальной ситуации или коммуникации. Ситуация может рассматриваться как стандартизированная, если не нарушены индивидуальные особенности, и прежде всего, как пишет Луман, «измеряемое свободой равенство индивидов».

Таким образом, *неповторимость* есть вторая (после традиционных *неделимости* и *единичности*) семантическая составляющая описания индивидуальности. В качестве третьей составляющей семантики индивидуальности может быть названа *личность* или *персональность*. <...>

И наконец, последним по счету, но при этом не менее значимым смыслом семантики индивидуальности становится *субъект: определяемый во времени* как лишенный начала и конца, бессмертный и вечный индивид. Семантика субъекта, по мысли Лумана, является переходной, поскольку в своей априорности

и трансцендентальности она претендовала на описания «мирового общества», структуры которого еще не приняли к моменту ее формулирования «современных» дифференцированных форм.

7. Временное измерение смысла: от староевропейской семантики к системно-теоретическим самоописаниям

Понять время значит понять, кто наблюдает время. Современное общество наблюдает себя и приписывает себе значение современного, связывая с этим обстоятельством позитивную оценку. Общество, таким образом, делит свою историю на прошлое, настоящее и будущее, на старое и новое. В староевропейской семантике время понималось онтологически: будущее и прошлое действительно «существуют», воспроизводятся, повторяются в отличие от эфемерного и текущего настоящего, выступающего всего лишь – почти пространственной – границей между прошлым и будущим.

Эта староевропейская семантика переосмысливается в теории социальных систем, где речь идет не о существовании объектов, природы, сущностей, идей, но лишь о различениях, осуществляемых наблюдателем. Следует анализировать не движение по оси времени, а наблюдателя, разделяющего мир на прошлое и будущее. Ведь все, что происходит, происходит в современности и одновременно, просто эта современность иногда получает индексы прошлого и будущего. Речь идет, очевидно, о совсем иной семантике времени. Время уже не предстает в виде прошлого, перетекающего в будущее через настоящее. Теперь это бесконечная смена моментов настоящего, непрерывная пульсация современности. В этой новой семантике выражены общие характеристики системно-теоретической эпистемологии: подлинно реальными могут быть лишь различения. К таковому относится и *настоящее* как различение прошлого и будущего.

Но если все, что происходит, происходит сейчас, моментально и одновременно, то ключевым различием времени оказывается дистинкция *одновременное/неодновременное*, коммуникативно-актуальное и *еще/уже*-неактуальное. Эта новая (и вызванная изменениями социальной структуры современного общества) семантика радикальным образом отличается от семантики староевропейской: с ее различениями *циклического/линейного, подвижного/неподвижного, начального/конечного*.

8. Социальная структура и семантика времени

Если требуется наблюдать наблюдателя, то и его временные различения, или семантику времени, следует выводить из специфики социальной структуры. Таким социально-структурным различием являлось, например, различие *полис/ойкос*, городской и сельской жизни. *Письменная* военная и гражданская история города как его самоописание подразумевало уникальность событий и, соответственно, линейность времени. Битвы при Марафоне не происходят периодически, тогда как сельскохозяйственная деятельность, репрезентировавшаяся в *устных* мифических *наблюдениях* (скажем, в мифах о пробуждающейся и умирающей природе) замыкается на природные циклы. В этом смысле можно утверждать, что циклическое время наблюдала система хозяйства, линейное же

время наблюдала система политическая (при всей их еще неоформившейся от-дифференциации). Дистинкция *подвижное/неподвижное*, в свою очередь, вытекала из теологических наблюдений системы религии, «наблюдающей» бога – неподвижного двигателя, приводящего в движение поднебесные сферы.

И временное различие *начальное/конечное* проистекало из наблюдения социальной структуры. *Начальное* – или *изначальное*, как, например, благородное происхождение аристократических семей – имело прежде определяющее значение, не зависело от заслуг и продолжало сказываться во всех коленах.

Однако трансформация социальных структур проявляется и самоописаниях общества, в новой семантике, где уже нечто *конечное, итоговое*, скажем, заслуги, теперь получают определяющее значение, а начала вещей и семей словно теряется в прошлом. Теряет значение то обстоятельство, кто являлся действительным родоначальником, кто придумал и учредил законы и институты. Важно лишь то, какое конечное значение они получают в случае их реализации, т.е. то, насколько они актуальны в настоящее время и к чему привело их функционирование.

В отличие от временных семантик прошлого, современное общество описывает себя при помощи временного различия *прежде/после*. Это базовое различие уже не основывается на онтологической логике, где господствует связка «есть» или «быть», где реальными полагались прошлое и будущее, а настоящие воспринималось как нечто неподлинное, поскольку оно течет, меняется, неустойчиво, все время проходит и значит – не может претендовать на роль сущего в платоновском смысле.

В системной логике различений, где реальны лишь различия (а система и есть различие системы и внешнего мира), напротив *прежде* и *после* суть функции от настоящего, фикции и конструкции, индексы, которые приписываются происходящим именно в данный момент событиям. Настоящее уже не сводится исключительно к своему пограничному статусу; теперь оно определяется как то, что требует принятия неотложных решений, поскольку «мгновенная», быстро проходящая структура современности такова, что решать приходится именно в данное мгновение, а завтра уже будет поздно. Настоящее понимается как кратчайший период времени, когда есть шанс не упустить возможности, а в противоположном случае можно остаться в прошлом (т.е. в том настоящем, которому будет приписан индекс прошлого). Настоящее в обществе, господствующие ожидания (= социальная структура) которого репрезентированы ориентациями на успех, определяется дистинкцией *успеть/опоздать*, дистинкцией *еще невозможно/уже невозможно*. Время определяет и предмет интереса, и контент коммуникации. (Если ученый желает *вовремя* успеть защитить диссертацию, он и тему возьмет менее объемную и менее фундаментальную).

Наиболее существенное в новой семантике времени (как медиума измерения коммуникации) составляет то обстоятельство, что оно словно по совместительству оказывается измерением смысла. Если кто-то в рамках устной речи произносит «теперь» или «в данный момент», то эти – как и все деиксисные – выражения привязаны во времени к *моменту* говорения и понятны или самопонятны лишь в момент произнесения. Не нужно уточнять, когда это «теперь» имеет место.

Однако в письменных описаниях это «теперь» способно субстантивироваться — как момент, мгновение. В письменных текстах это «теперь» теряет свою самопонятность, контекстуальную определенность временем устной беседы. Именно в этом состоит значение письменности для семантики времени. Поскольку это «теперь» постоянно проходит, вопрос об утрате времени, утрате настоящего, как чего-то подлинного и невосполнимого в современном обществе, больше всего ценящем настоящее, может формулироваться как вопрос об утрате смысла.

В самом общем виде смысл понимается в системной теории как смысл, который будущие события имеют по отношению к событиям прошлым, как принцип и основание коннекции системных операций, главным образом, коммуникаций и переживаний. Другими словами вопрос о смысле звучит так: какой смысл в том, что на смену прошлому приходит будущее?

Староевропейская семантика времени (скажем, в религиозно-теологических самоописаниях) пыталась дать ответ на вопрос о смысле утрачиваемого настоящего, связывающего прошлое и будущее, утверждая, что это «теперь» никуда не исчезает, что оно сохраняется в вечности бога, для которого все моменты времени, прошлого и будущего, даны одновременно (Августин). Настоящее не переходит в прошлое, с точки зрения теологии, поскольку прошлое никуда не исчезает, оно остается в бессмертной душе, ведь душа проста и, следовательно, бессмертна. Это решение сохранить настоящее, и следовательно, смысл прошедших событий, достигалось за счет отказа от принципа сложности наблюдателя. Такое решение, очевидно, оказалось столь же неподходящим для системно-теоретического самоописания во временном измерении, сколь неудачным было и лишение субъекта его внутренней дифференцированности в коллективно-личностном измерении самоописаний общества.

9. Заключение: самописание как социоэпистемологическая рефлексия и массмедийное событие

Мир в староевропейской семантике описывался как природа или творение и получал пространственную определенность: как множество сущностных форм бытия, как совершенство природы, как тяготеющий к завершению, покою на естественных местах, — и эти завершение и совершенство определялись распадением мира на пространственные сферы, внутри которых сохранялась возможность движения в заданных направлениях, вне которых «располагался» неподвижный двигатель — бог.

История и время, со своей стороны, описывались и переописывались — сначала с помощью понятия прогресса, потом полезности, пока, наконец, от понятия времени, в основе которого лежало понятие пространства (совершенства как завершения движения на своем естественном месте, соответствующем некоторой сущности, движение к которой и с необходимостью определялось этой сущностью), не приходят к переописанию времени и история не начинает пониматься эволюционно, как образующаяся под воздействием случайных, акцидентальных факторов. Это облегчается тем обстоятельством, что письменность теперь дает возможность включить в историю несколько историй нескольких социальных

систем. Ведь эта случайность, или контингентность, (как противопонятие к староевропейской необходимости) оказывается возможной благодаря тому, что историю словно «наполняют» – структурно-сопряженные, но закрыто оперируемые социальные системы, которые в своих рефлексиях возводят воображаемые конструкции единства своей истории и формулируют свои собственные семантики и самоописания, которые уже не допускают их редукцию друг к другу (скажем, политической рефлексии к рефлексии хозяйственной и т.д.).

Среди множества описываемых Луманом самоописаний важнейшее для нас значение получает самописание научное. В рамках системы науки социология берет на себя роль своего рода аналитической эпистемологии общества (вспомним «аналитический реализм» Т. Парсонса), анализирует (и деконструирует) философские (и научные) понятия: субъекта, объекта, целого и части, бытия, общества; показывает историю их семантики, принципы эволюции, но главное – развивает принцип зависимости социальных структур (ожиданий) и семантики и именно в этом обнаруживает принцип единства социологии как науки. И именно эпистемология оказывается рефлексивной инстанцией в социологии, обеспечивающей ее рефлексии, анализ ее собственных предпосылок, сопоставление ее самой и ее внешнего мира.

Можно говорить о новой попытке сформулировать принципы осмысленности научных понятий, о «квази-эмпирической» проверке той или иной научной семантики на предмет ее работоспособности, возможностей инструментализации, функциональности научных и философских понятий. Об осмысленности семантик можно утверждать постольку, поскольку они, не теряя в своей автономности, выступают словно «отражением» или самописаниями той или иной социальной структуры.

Итак, возможности осмысления научных и философских понятий открываются в области эпистемологии как рефлексивной инстанции, отдифференцировавшейся внутри социологии. Именно в ее рамках ставится ключевой социологически-релевантный вопрос о том, кто осуществляет *познание* (т.е. наблюдает = *различает/обозначает*). Но кто осуществляет познание и наблюдение? Если это *субъект*, то следует выяснить потенциал, адекватность, условия применения этого понятия, эволюцию его семантики, его силу и слабости в *функции общественного самоописания*, т.е. поставить вопрос об адекватности использования этой семантики для описания социальных структур. Здесь мы сталкиваемся с особым подходом к смыслу научных предложений. Критерии научности уже не определяются заданием условий истинности квантифицированных предложений, куда претендующие на осмысленность понятия входили бы как переменные. Осмысленность понятия или некоторой семантики определяется тем, как они фактически функционировали в той или иной коммуникации, в прошлых общественных самоописаниях (если рассматривать случай социологии); тем, что с их помощью удалось достичь, а чего нет. Так, например, семантика *субъекта* (точнее говоря, дистинкции *субъекта*, отличающего себя лишь от себя же – *Я* от не-*Я*) почти потеряла «рефлексивность применительно к первичным различениям», т.е. к фактическим различиям между реальными индивидами. И именно эта неспособность служить средством самоописания де-

лает его неадекватным – но не бессмысленным – понятием, ведь его фактический прототип, реальный человек или индивид, уже не может с помощью данного понятия осознать свои собственные свойства: собственную контингентность, единичность и уникальность. С помощью такой семантики субъект способен «встретить» вокруг себя лишь одного себя: в виде *не-Я*, в которое он, очевидно, входит как составная часть данной дистинкции.

Казалось бы, установив это обстоятельство, теперь можно было бы избавиться от неадекватной – для эффективных самоописаний – семантики субъекта. Но таковая делегитимация понятия субъекта, всегда остается лишь одним из возможных самоописаний, и к тому же в этом отрицании субъекта, в этом *Не-Я*, субъект сохраняется, а не исчезает. Отрицая субъект, различая в нем важность «*Не-Я*», будь это бессознательное, природа или общество, мы лишь подтверждаем самоописание, само различие, просто переходя от одной его стороны к другой. Делегитимируя субъект, мы лишь углубляем, подтверждаем различие. Мы наблюдаем общество, отличая его от сознания, но сознание (и все его корреляты как то – человек, личность, психическая система) от этого не исчезает.

В этом смысле все не-системно-теоретические самоописания сохраняют свою силу, пока они сохраняют свою силу, ведь они формулируются в рамках социологической рефлексии или эпистемологии, задача которой состоит в поисках и конструкции системного единства, а значит – как раз и требуют рефлексировать все то, от чего более широкая система должна себя отличать и дистанцироваться, от чуждых для системной теории семантик.

Это «повторное вхождение» чужих семантик в ракурс социологического рассмотрения является не единственной проблемой и угрозой для чистоты и адекватности правильного социологического описания. Мы надеемся, что русское издание книги «Общество общества» станет не только предметом коммуникации в социологии, но и массмедийным событием (а возможно – и событием в историях и рефлексиях других социальных систем, в первую очередь, политики). Ведь в современности лишь система масс-медиа способна осуществлять сколько-нибудь резонансные самоописания современного общества, выделяя информацию и превращая ее в избыточный (рефлексивный, т.е. требующийся для нового отбора) фон всякой новой информации. Лишь масс-медиа определяет, что на самом деле происходит, и в этом смысле получает значение социальной реальности. Но тогда – что же делать с социологией? Каков статус социологических самоописаний, статус всего лумановского предприятия и «Общества общества» его последнего и адекватного самоописания? Ведь социология, подобно грамматике, оказывается избыточной (для грамотного использования языка не требуются его грамматических описаний). А чтобы общество могло себя «как-то» наблюдать, достаточно и дежурных массмедийных самоописаний... Так что вопрос *возможно ли раскрытие «дежурного» через «избыточное»?* остается, как всегда, заданием для требовательного прочтения – наблюдения и (само)описания – мира.⁴

4 Статья написана при поддержке гранта РГНФ № 08-03-00239а, и гранта РФФИ № 09-06-00023-а

Никлас Луман «Общество общества»: кн. 1-4

кн. 1: Общество как социальная система

Предисловие: *Общество общества*

- I. Общественная теория социологии
- II. Предварительные методологические замечания
- III. Смысл
- IV. Различение системы и окружающего мира
- V. Общество как всеохватывающая социальная система
- VI. Оперативная замкнутость и структурные сопряжения
- VII. Познание
- VIII. Экологические проблемы
- IX. Комплексность
- X. Мировое общество
- XI. Притязания на рациональность

кн. 2: Медиа коммуникации

- I. Медиум и форма
- II. Медиа распространения и медиа успеха
- III. Язык
- IV. Тайны религии и морали
- V. Письменность
- VI. Книгопечатание
- VII. Электронные медиа
- VIII. Медиа распространения: резюме
- IX. Символически генерализованные медиа коммуникации I: *Функция*
- X. Символически генерализованные медиа коммуникации II: *Дифференциации*
- XI. Символически генерализованные медиа коммуникации III: *Структуры*
- XII. Символически генерализованные медиа коммуникации IV: *Самовалидация*
- XIII. Моральная коммуникация
- XIV. Воздействие медиа на эволюцию системы общества

кн. 3: Эволюция

- I. Творение, планирование, эволюция
- II. Системно-теоретические основания эволюции
- III. Неодарвинистская теория эволюции
- IV. Варьирование элементов
- V. Селекция медиумами
- VI. Рестабиллизация системы
- VII. Дифференциация варьирования, селекции и рестабиллизации
- VIII. Эволюционные достижения
- IX. Техника
- X. Эволюция идей
- XI. Эволюция подсистем
- XII. Эволюция и история
- XIII. Память

кн. 4: Дифференциация

- I. Системная дифференциация
- II. Формы системной дифференциации
- III. Инклюзия и эксклюзия
- IV. Сегментарные общества
- V. Центр и периферия
- VI. Стратифицированные общества
- VII. Отдифференциация функциональных систем
- VIII. Функционально дифференцированное общество
- IX. Автономия и структурное сопряжение
- X. Ирритации и ценности
- XI. Социальные последствия
- XII. Глобализация и регионализация
- XIII. Интеракция и общество
- XIV. Организация и общество
- XV. Протестные движения

научное издание

Никлас Луман Самоописания

[Общество общества. Книга 5]

Перевод с немецкого
под редакцией *О. Никифорова* и *А. Антоновского*

Оформление – *А. Ильичев*

Корректор – *А. Кефал*

Верстка – n01.letterra

М.: Издательство “Логос”:
e.mail: logospublishers@gmail.com ; www.logos.letterra.org
ИТДГК “Гнозис” (*дистрибуция*), t/f.: +7-499-2557757
Москва, Зубовский пр-д, 2-1; e.mail: gnosis@pochta.ru

Подписано в печать 20.04.09. Формат 60х90/16.

Отпечатано в ППП “Типография “Наука”

121099 Москва, Шубинский пер., 6

Печ. л. 20. Заказ № 672



НИКЛАС ЛУМАН

САМООПИСАНИЯ

socium **tr**

САМООПИСАНИЯ

socium.txt

ОБЩЕСТВО ОБЩЕСТВА

- I. Доступность общества
II. Не субъект и не объект
III. Самонаблюдение и самописание
IV. Семантика старой Европы I: Онтология
V. Семантика старой Европы II: Целое и его части
VI. Семантика старой Европы III: Политика и этика
VII. Семантика старой Европы IV: Традиция школы
VIII. Семантика старой Европы V: От варварства к самокритике
IX. Теории рефлексии в функциональных системах
X. Противоположности в медийной семантике
XI. Природа и семантика
XII. Темпорализации
XIII. Бегство в субъект
XIV. Универсализация морали
XV. Различение нации
XVI. Классовое общество
XVII. Парадокс идентичности и его разветвление посредством различения
XVIII. Модернизация
XIX. Информация и риск как формулы описания
XX. Масс-медиа и селекция самописаний с их помощью
XXI. Невидимизация: unmarked state наблюдателя и его сдвиги
XXII. Отрефлектированная аутология: социологическое описание общества в обществе
XXIII. Такназываемый постмодерн

РУБ

262,00

ЯННА ПЛОПІСАНІЯ

НИКЛАС ЛУМАН

sociumtxt



