

Владимир Фурс

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
В НЕПОПУЛЯРНОМ
ИЗЛОЖЕНИИ**

УДК 1:316.3
ББК 87.6
Ф 95

В. Фурс
Ф 95 Социальная философия в непопулярном изложении –
Мн.: Пропилеи, 2005. – 184 с.
ISBN

УДК 1:316.3
ББК 87.6

ISBN

© Оформление «Пропилеи», 2005

Содержание

Предисловие	4
Введение: «Критическая теория» – это больше, чем кажется на первый взгляд	9
Глава 1. Социальная философия «современности»	29
Глава 2. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критики	68
Глава 3. Пути «постхабермасианства»	119
1. Борьба за признание и моральный прогресс общества (А. Хоннет)	119
2. Парадоксы «постсоциалистического состояния» (Н. Фрэйзер)	144
Заключение	174
Литература	180

Предисловие

Книга написана в горизонте вопроса о том, что представляет собой социальная философия, коль скоро мы не довольствуемся пониманием ее как составной части общей системы философского знания – подсистемы, имеющей специальным предметом своего рассмотрения «общество» (принципы его устройства и развития и т. п.). Подобное тривиальное понимание представляется неудовлетворительным по целому ряду соображений.

Во-первых, трактуя социальную философию как региональную субдисциплину и соответственно этому представляя ее через сочетание «философии вообще» и «общества» как частной предметной области, мы определяем ее сугубо внешним образом. С одной стороны, неясной остается специфическая мотивация социально-философского мышления: дело выглядит так, что философы обычно в числе прочего рассматривают еще и общество (раз уж оно есть), вырабатывая при этом свои «социально-философские взгляды» (наряду с «гносеологическими», «антропологическими» и т. п.). С другой стороны, в предметном плане социальная философия вынужденно определяется на основе «вульгарного» представления о социальном, заимствованного у здравого смысла или наличного социально-научного знания и вербально закомуфлированного под философию («социальное *бытие*», «социальная *реальность*»). Неясным остается своеобразие социально-философской предметности, поскольку ее идентификация уже предполагает знание специфической для социальной философии «установки».

Во-вторых, в рамках тривиального понимания едва ли возможно убедительно ответить на вопрос: зачем еще нужна социальная философия, если уже есть хорошо развитая и интенсивно развивающаяся социологическая теория? Что, собственно, социальный философ может увидеть такого, что принципиально выходило бы за профессиональные горизонты социолога? В условиях, когда

опора на философско-историческое мышление с его грезами о «смысле мировой истории», «законах исторического развития» и т. п. может устроить только очень простодушных людей, шанс ответить на данный вопрос дает, на первый взгляд, ссылка на важность философской рефлексии относительно эпистемологических и/или «онтологических» оснований социально-научного знания. Тогда социальную философию можно было бы определить как систематически практикуемую метапозицию относительно «наивной» теоретической социологии. Неувязка, однако, состоит в том, что в социологии (по крайней мере, последних трех десятилетий) радикальная рефлексия на неявные метатеоретические допущения, принятые и устоявшиеся в социологической традиции, стала обычным делом. Даже если затрагиваемые при этом темы и называть «философскими», для их эффективной проработки, как оказалось, не нужны профессиональные философы – социологи и сами хорошо справляются.

В-третьих, тривиальное понимание социальной философии опирается на устоявшееся институциональное оформление философской деятельности. Благодаря этому социальная философия становится «до-тематически известной», и отмеченные выше неясности компенсируются интуитивной ясностью, внушенной инерцией массивных институтов: социальная философия – это то, чем занимаются сотрудники соответствующих научных и учебно-научных подразделений, а также прочие лица, защитившие диссертации по данной специальности; то, что излагается в одноименных учебных курсах и учебниках, публикуется в разделах журналов и т. п. Платой за подобную «экзистенциальную обеспеченность» социальной философии является ее превращение в один из элементов рутинного воспроизводства институциональных структур, потребностями которого в итоге предопределяются горизонты социально-философского мышления. Впрочем, этот тезис о предопределенности не следует доводить до демонизации институтов: будучи достаточно рыхлыми, они оставляют действующему лицу возможность для дистанции относительно выполняемой роли, и в нашем случае эта дистанция наполняется конкретным смыслом и становится продуктивной именно в связи с профессиональным отмежеванием от тривиального понимания социальной философии.

Как же можно определить – пока лишь предварительно и в виде идеальных ожиданий – социальную философию, понимаемую и практикуемую «нетривиально»? Таковая генерируется тем измерением философской деятельности, которое в той или иной мере присутствует в профессиональной философии, будучи поперечным ее интеллигибельному полю и придавая «живой смысл» ее институциональным формам. Это измерение может быть описано как опыт, отправной точкой которого становится скандальное ощущение: касание чего-то интеллектуально невидимого, что всецело профессионально затрагивает, но что явно невозможно изобразить посредством концептуальных схематизмов «ставшей» философии. Исполнение философского опыта состоит в приведении интеллектуально невидимого к «зримости» посредством выработки новых схем, заново переопределяющих саму философию в той или иной степени (а эта степень обратно пропорциональна степени конформности философского деятеля при концептуализации «невидимого», в принципе инородного профессиональным конвенциям).

Далее, нетривиально понимаемое выражение «социальная философия» обозначает не региональную подсистему, а специфически мотивированную «полную» философию, включающую также и «онтологическую», «эпистемологическую», «этико-антропологическую» и т. п. проблематику. Сказанное не означает, что социальная философия исчерпывает философию как таковую, – разумно предполагать многообразие видов философского опыта, но различие между ними коренится в различии не предметов, а мотиваций. «Философий» – причем достаточно разнородных – много, но именно поэтому не «философию социального» следует определять при помощи некоего предрешенного представления о «философии в целом», а, наоборот, анализ социально-философского опыта в его особенностях позволяет пролить некоторый свет на то, что вообще представляет собой актуальное философствование.

Специфическая мотивация «философии социального» в первом приближении раскрывается двусмысленностью генитива: это не только философия «о социальном», но и, прежде всего, философия «из социального». Она результируется, помимо прочего, в изображении общественной жизни, но это такая «теория общества», которая вырабатывается в контексте «социализации» самой философской установки. Природу и характер подобного «социаль-

ного воплощения» философии лучше раскрывать на конкретных примерах, а в общем плане его резонно связывать с требованиями наличной кондиции философской деятельности.

Как специфический философский опыт, организованный воспроизводимым движением «вызова и ответа», социальная философия в нетривиальном смысле – это вновь и вновь нерешенный вопрос, а «по состоянию на сегодняшний день» она может быть определена лишь «изнутри»: путем реконструкции ключевых черт этого опыта, отложившегося в авторских концепциях, которые получили признание в международном профессиональном сообществе.

Одним из ярких примеров подобным образом трактуемой социальной философии может служить то «коммуникативное» направление в современной критической теории, начало которого связано с работами Юргена Хабермаса 70-80-х гг., а сегодняшнее состояние представлено деятельностью Акселя Хоннета, Нэнси Фрэйзер, Шейлы Бенхабиб, Томаса Маккарти, Крэга Кэлхуна и др.¹

Соответственно в книге представлена типологическая реконструкция данной «парадигмы», выполненная путем анализа нескольких образцовых концепций. При этом заявленные в виде идеальных ожиданий предварительные характеристики «социальной философии в нетривиальном смысле» задают общий каркас интерпретации привлекаемого материала и масштаб критической оценки данной социально-философской версии.

Основной текст книги предваряется довольно обширным «Введением»: дело в том, что выражение «критическая теория» ныне очевидно неоднозначно, поэтому выявление многообразия вариантов понимания критической теории важно для уточнения предмета нашего рассмотрения. Первая глава посвящена анализу формирования коммуникативной парадигмы в работах Хабермаса. Нам

¹ Определение круга «основных» современных представителей с неизбежностью отчасти условно, поскольку, пока исследователи живы и работают, трудно точно определить степень их значительности. Кроме того, разграничения между теми, кто просто пишет о критической теории, теми, кто послушно работает в данной парадигме, и, наконец, теми, кто сам эту парадигму *формирует*, далеко не всегда однозначны. Джоел Андерсон, к примеру, предлагает значительно более обширный перечень (см.: Anderson, J. The “Third Generation” of the Frankfurt School // Intellectual History Newsletter. #22. 2000).

уже не единожды доводилось писать «о Хабермасе»; нетрудно заметить, что предложенный текст содержательно не повторяет прежнее. Кроме того, здешний «Хабермас» функционализирован соответственно общим установкам книги. Во второй главе прослеживается полемика Хабермаса и Фуко (а также «хабермасианцев» и «фукианцев»), существенно определившая эволюцию коммуникативной «парадигмы» критической теории к тому, что мы рискуем называть «постхабермасианством». В третьей главе реконструируются две влиятельные концепции, развитые в 90-х и позиционирующиеся в пространстве «между Хабермасом и Фуко»: Акселя Хоннета и Нэнси Фрэйзер. Сопоставление этих двух подходов, недавно столкнувшихся в остром противоборстве, позволяет представить широту «постхабермасианского» поля.

Фрагменты книги были опубликованы в виде журнальных статей (в журналах «Топос» (№ 7, 2002), «Логос» (№ 2, 2002; № 1, 2004), «Политические исследования» (№ 6, 2004)). В книге эти тексты в большинстве своем представлены в существенно переработанном и/или дополненном виде.

Введение.

«Критическая теория» – это больше, чем кажется на первый взгляд

Осмысленное употребление выражения «критическая теория» является непростым делом: его неоднозначность требует от вменяемого говорящего четкого определения того, что, собственно, имеется в виду, а его претенциозность¹ предполагает, что данное значение термина хорошо мотивировано. В этой связи очень полезно внимательное ознакомление с тем, с какой смысловой нагрузкой это выражение фактически используется сегодня в различных «языковых играх»: сообразуя собственное понимание критической теории с принятыми вариантами ее трактовки, мы удержимся от поспешно-неграмотных суждений и сэкономим на потугах изобретения «индивидуального языка».

Данное «Введение» представляет собой опыт описательной типологии вариантов сегодняшнего употребления выражения «критическая теория» с отсылкой к релевантным источникам – не только современным исследовательским работам, но и новой справочно-энциклопедической и учебной литературе. Само собой разумеется, в силу необъятности всего круга источников можно претендовать на получение картины, верной лишь в первом приближении, но даже приблизительное картографирование поможет сориентироваться и двигаться не наобум.

Начнем с констатации того обстоятельства, что идея «критической теории» обрела широкую популярность в широком диапазоне социально-гуманитарного знания в течение примерно последних двух десятилетий (преимущественно в англофонной академической среде) под воздействием двух основных факторов. Во-первых, это интенсивное развитие исследований, не вписывающихся

¹ В случае солидарности с установкой критической теории, ведь причислить себя к ней означает претендовать на привилегированное положение в символической иерархии относительно не только «профанов», но и всех прочих («некритических») теоретиков. Быть более критичным – значит быть более умным, более свободным, более креативным – короче: более совершенным.

в традиционную дисциплинарную таксономию и заявляющих о своем меж- или постдисциплинарном характере (феминистская и постколониальная «теория», area studies, «науки об информации и коммуникации» и проч.)². Во-вторых, в силу ряда трансформаций социетального характера меняются как соотношения между экономической деятельностью, медийными практиками, отправлением власти и культурным производством, так и режим коммуникации интеллектуалов с «наивными действующими лицами»; в результате происходят существенные изменения в самосознании интеллектуалов-«академиков»³. В частности, исследователю, претендующему на значимость своих усилий, вменяется дополнительный контур рефлексивной осмотрительности. Наряду с традиционной для любой академической деятельности «дисциплиной мышления», обеспечивающей достоверность получаемых результатов, исследовательская компетенция предполагает также рефлексии на социальную ситуацию самого ученого и политические импликации получаемого знания.

Эти две тенденции развития социально-гуманитарного знания – *трансдисциплинарности* и *рефлексивной политизации* – и образуют тот контекст, в котором термин «критическая теория» сегодня употребляется в самом общем плане. В частности, в «The Penguin Dictionary of Critical Theory» мы читаем: «Сегодняшнее изобилие теоретических дискурсов является в значительной степени результатом роста междисциплинарности в современных гу-

² Термины «постдисциплинарный» или «трансдисциплинарный» в данной связи представляются предпочтительными, так как в отличие от уже привычной «междисциплинарности», которая, скорее, лишь подтверждает «крепостное право» дисциплин над исследователями (например, историк именно как историк сотрудничает с социологом, философом, экономистом и т. п. в изучении «смежных проблем»), исследовательская идентичность формируется здесь достаточно свободно относительно дисциплинарных конвенций (ср.: Kellner D. Critical Theory, Marxism, and Modernity. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989. P. 7).

³ Майк Физерстоун, рассматривая процесс изменения профессионального самосознания «академиков» в социологическом ключе, связывает это изменение с интенсивным развитием специфического нового слоя «культурных посредников» (специалистов по рекламе и PR, стилистов и дизайнеров, социальных работников и т. п.), сплетающих знания и культурные ценности с рынком и играми власти (Featherstone M. Consumer Culture and Postmodernism. London: Sage, 1991. P. 43–47).

манитарных науках, а сама междисциплинарность может рассматриваться как результат коллапса, постановки под вопрос старых дисциплин. (...) Потребность в теории была также политической потребностью, рожденной пониманием того, что теории никогда не бывают политически невинными. Они выражают определенные политические предрассудки и воспроизводят их, даже если они отрицают это. (...) Задача данного словаря состоит в том, чтобы предоставить сведения о множестве теоретиков и теорий, относящихся к области литературы, философии, психоанализа, кино и визуальных искусств, историографии и сексуальной политики»⁴.

Нельзя не заметить странность употребления термина «критическая теория» в данном контексте: он не обозначает вообще никакой определенной теории или целостной исследовательской программы, а отсылает к многообразию (теоретических) дискурсов, очень разных по своему происхождению, содержанию, направленности и т. п. Эти дискурсы, перечисляемые обычно просто через запятую – марксизм, франкфуртская школа, психоанализ, постструктурализм, феминизм, постколониализм и др., – находятся в сложных и неоднозначных отношениях друг с другом (содержательной зависимости, взаимовлияния, конкуренции, взаимного наложения и т. п.) и сами не являются внутренне едиными. Видимость единства этой неопределенной туманности придает ее «метонимическая» связь с Франкфуртской школой, откуда и заимствуется сам термин: как известно, в программной статье 1937 г. «Традиционная и критическая теория» Хоркхаймер систематически разработал концепцию особого типа теоретического знания, ключевыми характеристиками которого были как раз междисциплинарность и практико-политическая «ангажированность». Конгениальность с установкой хоркхаймеровского проекта и служит основанием использования выражения «критическая теория» в качестве собирательного обозначения для многообразия дискурсов, несводимых воедино в предметно-тематическом, методическом и стилистическом планах.

В данном контексте употребления выражение «критическая теория» является систематически двусмысленным: оно использу-

⁴ Macey D. The Penguin Dictionary of Critical Theory. Penguin Books, 2000. P.v-vi.

ется одновременно в «широком» и «узком» смыслах. В том же словаре мы читаем: «Данный термин может использоваться достаточно свободно... для обозначения всего спектра теорий, которые занимают критическую позицию в отношении общества и гуманитарных наук или пытаются объяснить возникновение объектов своего познания. В намного более узком смысле он относится также к основной линии в деятельности франкфуртской школы и, в частности, к работам Адорно и Хоркхаймера»⁵. Причем соотнесение с франкфуртцами является здесь конститутивным: если оно исчезает, выражение «критическая теория» становится расплывчатым настолько, что вообще утрачивает свой специфический смысл и употребляется «несобственно» – как синоним критической позиции индивидуума в отношении наличной действительности, позиции, являющейся одним из атрибутов современной рациональности вообще⁶.

Как отмечает Майкл Пэйн, такие движения, как феминизм, постколониализм, мультикультурализм и исследования расизма, на практике разделяют общую идею критической теории независимо от того, как они оценивают деятельность франкфуртской школы. В свою очередь, выявляя доминирование сексизма, колониализма, этноцентризма и расизма в различных социальных и гуманитарных науках, каждое из этих движений заявляет именно свой критический проект как наиболее эффективное средство разоблачения идеологических механизмов, участвующих в производстве знания на «изнаночной» стороне «просвещения»⁷.

Резюмируем: *используемый в самом общем плане, термин «критическая теория» является иносказательным обозначением тенденций трансдисциплинарности и рефлексивной политизации, отличающих современное социогуманитарное знание, и отсылает к разнородной совокупности дискурсов, в которых данные тенденции находят свое воплощение.* Видимость определенности этой дискурсивной туманности может придавать ее ассоциация с cultural

⁵ Macey D. The Penguin Dictionary of Critical Theory. P. 74.

⁶ Lemert Ch. Series Editor's Preface // Calhoun C. Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference. Oxford UK & Cambridge US: Blackwell, 1995. P. ix.

⁷ Payne M. Introduction. Some Versions of Cultural and Critical Theory // A Dictionary of Cultural and Critical Theory / Ed. by M. Payne. Oxford UK; Cambridge USA: Blackwell, 1998. P. 9.

studies, благодаря которой критическая теория «в широком смысле» предстает как своего рода бриколерская методология «культурных исследований». Последние получили развитие в англоязычном мире в 60-90-х гг. в контексте более общего движения университетов к новым видам полидисциплинарного анализа. Поэтому не случайно то, что их приверженцы находятся в оппозиции к истеблишменту традиционных университетских дисциплин, а сами «культурные исследования» институционализируются, как правило, в виде центров и лабораторий, а не кафедр и факультетов⁸.

Лейтмотивом cultural studies является рассмотрение культурных феноменов в аспекте организующих их отношений господства и подчинения, связанных с гендерными, классовыми, расовыми и т. п. различиями. При этом культурные формы и процессы рассматриваются как динамические силы, а не как вторичные образования, зависящие от институциональных форм или от политической или экономической организации⁹.

Однако устоявшейся единой программы «культурных исследований» не существует – это многообразие исследовательских практик, осуществляемых исходя из различных позиций, в локально обусловленных социокультурных контекстах и обстоятельствах академической деятельности. Объектами изучения при этом выступают столь разномастные «дискурсы», как реклама, архитектура, городской фольклор, кино, мода, популярное чтиво, фотография, молодежные субкультуры, литература, создаваемая женщинами и рабочими, телешоу и пр. Лишь полисемия слова «культура» позволяет использовать ярлык «культурных исследований» для собирательного обозначения сложных перегруппировок в самых различных академических полях, на деле никак не образующих единого процесса. Отсюда явствует, что любое повествование о развитии «культурных исследований», изображающее его как эволюцию некой связной программы, является фикцией. Вместе с тем, поскольку все смелые начинания нуждаются в собственных «мифах происхождения», генеалогия, возводящая бескрайние поля

⁸ Cultural Studies: United States // John Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism / Ed. by M. Groden and M. Kreiswirth. Baltimore: John Hopkins University Press, 1994. P. 179–182.

⁹ Green M. Cultural Studies // A Dictionary of Cultural and Critical Theory / Ed. by M. Payne. P. 125–126.

сегодняшних «культурных исследований» к Бирмингемскому центру, имеет свой резон¹⁰.

Таким образом, *связка с «культурными исследованиями» не добавила определенности «критической теории в широком смысле», поскольку в данном случае одна дискурсивная туманность «определяется» через другую.*

Однако в сегодняшнем словоупотреблении от рассмотренного понятия критической теории (которое резонно назвать «*небулярным*») можно отличить ряд других, обладающих более узким и определенным значением. Прежде всего, это стоящее несколько особняком «*омонимическое*» понятие: термин «критическая теория» используется здесь в значении, не имеющем существенного соотношения ни с франкфуртцами, ни с установкой социального критицизма вообще. Под «критической теорией» здесь имеется в виду теоретически насыщенная литературная критика, рассматривающая литературу не столько в понятийной перспективе авторских намерений, сколько в плане идеологической, риторической, эстетической структуры текста и культуры, в которой он был произведен. Автор одного из популярных современных пособий Луис Тайсон так разъясняет начинающим литературоведам важность «критической теории»: абстрактная теория, по видимости не имеющая ничего общего с нашим живым интересом к литературе и нашим повседневным миром, только и делает возможной проницательную интерпретацию литературных текстов. Знакомство с теорией позволяет понять, что даже наши «непосредственные» и «естественные» интерпретации литературы «заражены» теорией: они основаны на определенных допущениях, которые имеют теоретический характер и были незаметно усвоены нами. Иными словами, не-теоретических интерпретаций вообще не существует. Критическая теория представляет собой прекрасное средство для понимания литературы благодаря тому, что она показывает нам мир и нас самих в новом свете и тем самым усиливает нашу способность мыслить логически и креативно.

В терминологическом плане «критическая теория» и «литературная критика» могут как различаться, так и отождествляться: «Вообще говоря, литературная критика пытается объяснить нам

¹⁰ Green M. Cultural Studies. P. 124.

литературное произведение: его производство, его значение, его организацию, его эстетические характеристики.(...)

Критическая теория (или *теория литературы*), в свою очередь, пытается объяснить исходные допущения и ценности, на которых основываются различные формы литературной критики.

Строго говоря, когда мы интерпретируем литературный текст, мы осуществляем литературную критику; когда же мы рассматриваем критерии, на которых основывается интерпретация, мы занимаемся критической теорией. В буквальном смысле литературная критика представляет собой приложение критической теории к литературному тексту, неважно при этом, эксплицирует ли данная критика теоретические допущения, определяющие интерпретацию. Широкое признание того, что литературная критика не может быть отделена от теоретических допущений, является в действительности одной из причин тому, что слово *критика* часто используется таким образом, как если бы оно включало и слово *теория*¹¹.

Далее, очень часто, говоря «критическая теория», подразумевают «франкфуртская школа и Хабермас (как ее ведущий современный продолжатель)». Отметим, что такое понимание фигурирует в двух основных версиях, различающихся смысловой нагрузкой союза «и»; первая из них вписывает Хабермаса во франкфуртскую школу, которая тем самым фактически отождествляется с критической теорией как таковой. Например, в учебнике «Философия в XX веке» под редакцией Хюгли и Любке глава «Критическая теория» имеет характерный подзаголовок: «Философские концепции франкфуртской школы и ее окружения» (при этом «окружение» понимается настолько широко, что в него попадает даже Карл-Отто Апель). Общая ориентация критической теории (=франкфуртской школы) здесь характеризуется следующим образом: «Название “франкфуртская школа” в самом общем плане обозначает мышление, которое, неся на себе отпечаток (идей. — В. Ф.) Карла Маркса, тем не менее не является догматически марксистским. Говоря более точно, оно относится к философии, которая делает предметом рассмотрения общественные отношения со-

¹¹ Tyson L. *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1999. P. 6–7.

временности, а также принимает во внимание свою собственную общественную обусловленность. Этот анализ общественных отношений должен преодолевать формы мышления, в которых общество лишь стабилизируется в том виде, в каком оно существует; в качестве «критической теории» власти и господства он должен указывать возможный путь к эмансипации от существующего и быть в этом отношении практичным»¹².

Вторая версия определения «критическая теория – это франкфуртская школа и Хабермас» является не столь упрощенной, как первая, и отчасти учитывает принципиальный разрыв с франкфуртцами, выраженный как в самом содержании философии Хабермаса, так и в его недвусмысленных самоопределениях. Концепции основных представителей франкфуртской школы и Хабермаса рассматриваются здесь как две последовательные формы критической теории. Один из вариантов подобной трактовки предложен в «Учебнике критической теории» под редакцией Дэвида Расмуссена: «Критическая теория – это метафора для определенного вида теоретической ориентации, которая обязана своим происхождением Канту, Гегелю и Марксу, своей систематизацией – Хоркхаймеру и его коллегам в Институте социальных исследований во Франкфурте, а своим развитием – последователям, особенно группе, возглавляемой Юргеном Хабермасом. Термин “критическая теория” является как общим, так и специальным. В общем смысле он отсылает к тому критическому элементу в немецкой философии, начало которого связано с гегелевской критикой Канта. В более специальном смысле он связывается с той ориентацией в отношении философии, которая в двадцатом столетии нашла свое выражение во Франкфурте»¹³. Как видим, своеобразный «франкфуртоцентризм» в понимании критической теории сохраняется и здесь, хотя Расмуссен и пытается интерпретировать ее динамику в более широком контексте немецкой философской традиции.

Употребление выражения «критическая теория» в значении «франкфуртская школа и Хабермас» в целом является достаточно

¹² Figal G. Die Entwicklung der Frankfurter Schule // A. Ньгли, P. Льбке (Hg.). Philosophie im 20. Jahrhundert. Bd. 1. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmBH, 1992. S. 311–312.

¹³ Rasmussen D. M. (ed.). The Handbook of Critical Theory. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1996. P. 11.

мотивированным, в частности, тем, что сама модель критической теории впервые получила систематическую разработку в программных работах Хоркхаймера, что разработка современных параметров «критической социальной науки» являлась одним из лейтмотивов теоретического поиска Хабермаса, а также недолгой принадлежностью Хабермаса к Институту социальных исследований в качестве ассистента Адорно. Вместе с тем при ближайшем рассмотрении обнаруживается ряд неувязок, делающих это расхожее словоупотребление лишь условно-приемлемым. А именно: оно *основано на трех некорректных допущениях*. Во-первых, современная форма критической теории отождествляется с деятельностью «хабермасианцев». Во-вторых, допускается фундаментальная содержательная преемственность между франкфуртской школой и современным социально-философским критицизмом, что неверно даже в отношении Хабермаса. Последний провозгласил «новое начало» проекта «критической теории общества», будучи мотивирован к этому уже совершенно иным метафилософским и социально-культурным контекстом; у его теории коммуникативного действия (как версии критической теории) иные идейные истоки и принципиально иное содержание, чем у «школьников». Так что о преемственности в данной связи можно говорить лишь в смысле общего сходства установок, но не в смысле существенных предметно-содержательных заимствований. Наконец, в-третьих, предполагается, что уж с самими-то франкфуртцами все просто и ясно – это «критическая теория в узком и собственном смысле слова», ее классическая форма, служащая прообразом для всех более поздних начинаний подобного рода. Однако при более внимательном рассмотрении в понятии критической теории франкфуртской школы обнаруживается двусмысленность как «синхронического», так и «диахронического» плана. В структуре института довольно отчетливо различались «центр» (Хоркхаймер, Адорно, Маркузе, Лёвенталь и Поллок) и «периферия» (Фромм, Беньямин, Нойманн, Кирххаймер)¹⁴. Причем «периферийными» исследователями были развиты (или хотя бы намечены) альтернативные модели критиче-

¹⁴ Или «внутренний» и «внешний» круг «школы», см. об этом: Honneth A. Kritische Theorie: Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition // Ders. Die Zerrissene Welt des Sozialen: Sozialphilosophische Aufsätze. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.

ского анализа, некоторые из которых (в первую очередь имеются в виду, конечно же, идеи Бенямина) востребованы в настоящее время, в то время как концепции «центральных» представителей уже заняли свое место в музее интеллектуальной истории. В «диахроническом» плане критическая теория франкфуртской школы столь же «неоднозначна»; прежде всего, резко различны две ее «исторические фазы». Первая воплощена, главным образом, в программных работах Хоркхаймера 30-х гг. (ее отличительные черты: модифицированная марксистская критика капитализма, установка на союз философии с эмпирическим социально-научным знанием, позитивная перспектива социальной эмансипации), вторая нашла наиболее яркое выражение в «Диалектике просвещения» (критика современной рациональности как таковой в ее познавательном и социально-культурном проявлениях средствами философско-исторического эссеизма; изображение негативной диалектики прогресса, приведшей в исторический тупик). Таким образом, *применительно к франкфуртской школе вполне можно говорить о нескольких «критических теориях», несводимых воедино*¹⁵, если же о франкфуртской модели критической теории говорится в единственном числе, то во избежание двусмысленностей следует конкретизировать, какая именно из ее «ипостасей» имеется в виду.

Все эти неувязки, очевидные при внимательном рассмотрении, все же не означают неправомерности употребления выражения «критическая теория» в значении «франкфуртская школа и Хабермас», но лишь определяют границы его осмысленного применения. Данное понимание критической теории следует, по-видимому, назвать «учебным», хотя оно представлено и не только в учебниках. По своей сути оно *сродни дидактически оправданным упрощениям, помогающим рубрицировать оригинальные идеи и концепции, наклеивая на них этикетки принадлежности к тем или иным «измам» («течениям», «школам» и т. п.), и тем самым рисовать удобную для восприятия общую картину развития и современного состояния философской мысли.* Представления, вхо-

¹⁵ В этой связи вполне резонным является вопрос: а была ли вообще «школа»? Альбрехт Веллмер, следуя Лео Лёвенталю, указывает, что данный термин в точном смысле применим лишь к послевоенному периоду деятельности Хоркхаймера и Адорно во Франкфурте (Wellmer A. Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999. S. 224).

дящие в эту картину, являются не ложными, а «условно-истинными»: для простоты изображения допускается, что дело обстоит именно так, хотя специалисты понимают: не совсем так, а места-ми даже и совсем не так.

Далее в нашем ряду, вслед за «омонимическим» и «учебным» понятиями, можно выделить еще несколько вариантов употребления термина «критическая теория» с довольно четко очерченным значением. Общим для этих вариантов является их бытование в современном социальном мышлении, реагирующем на «вызовы меняющегося мира» и пытающемся теоретически осмыслить происходящее, т. е. речь идет о «критической *социальной* теории» в ее актуальных версиях. Вследствие своего «рабочего» характера эти варианты понимания критической теории еще почти не отложились в словарях и учебниках, но их легко можно извлечь из текстов самих современных теоретиков.

Прежде всего, констатируем наличие «социологической» версии критической социальной теории. Таковая возникла в контексте пересмотра ряда базовых допущений, аксиоматизированных социологической традицией, и поиска новых режимов концептуализации социальной жизни в передовой социологии последних примерно трех десятилетий. Ярким примером в этой связи может служить позиция Энтони Гидденса, который связывает актуальность идеи критической теории в конце XX в. с реалиями общества «позднего модерна». Эта связь уже была нами обстоятельно рассмотрена¹⁶, поэтому здесь мы обратим внимание лишь на внутреннюю структуру гиденсовского варианта. Важно прежде всего то, что, отказываясь от детерминистского изображения истории, «критическая теория без исторических гарантий» уже не вправе настаивать на необходимом единстве теории и практики. Собственно говоря, любой научный анализ современной социальной жизни с ее высоким динамизмом раскрывает темпоральность существующих институтов и тем самым порождает понимание их исторической изменчивости и открытости для дальнейших трансформаций. «Иначе говоря, любой социальный анализ имплицитно является социальной критикой и имеет трансформативные импли-

¹⁶ См.: Фурс В. Н. Критическая теория позднего модерна Энтони Гидденса // Социологический журнал. 2001. №1.

кации для того, что он описывает»¹⁷. Эти импликации могут служить основанием для критико-теоретической позиции, но сами по себе они еще не указывают на то, как эти внутренние возможности изменения могут быть реализованы и следует ли их вообще реализовывать. Поэтому «реалистический» компонент находит дополнение в «утопическом» компоненте: критическая теория сочетает социально-научную интерпретацию имманентных изменений с нормативными моделями «хорошего общества». Гидденс подчеркивает смысловой зазор, существующий между двумя компонентами: из того, что есть, нельзя вывести то, что желательно. И именно потому, что история не обладает объективной телеологией, не может быть привилегированных субъектов положительного общественного изменения и, в частности, нет никаких оснований считать такими субъектами обделенные и подавляемые группы.

Политический проект, обосновываемый критической теорией, – это политика «по ту сторону разделения на левых и правых», а вдохновляющий этот проект «утопический» компонент критической теории в содержательном плане представляет собой «светлую» сторону амбивалентного «позднего» модерна.

Позицию, довольно близкую гидденсовской, занимает Ульрих Бек: реалии общества «второго» модерна требуют коренного пересмотра представлений о социальной жизни, сложившихся в эпоху модерна «первого». В этом контексте критическая теория становится по существу синонимом необходимой самокритики «общества риска»¹⁸. И, казалось бы, напрашивается вывод о том, что «критическая теория» – это эпистемическая форма, которую естественным образом принимает современная передовая социология (социологическая теория). Увы, не все так просто. Возьмем пример Пьера Бурдьё: уж каких только ложных посылок и дихотомий прежнего социологического мышления он ни преодолел, а вот поди ж ты – недвусмысленно отказывается от чести быть причисленным к «критической социологии» или «критической теории»¹⁹.

¹⁷ Giddens, A. *The Nation-State and Violence. (A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 2)* Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1987. P. 337

¹⁸ См.: Beck, U. *Die Erfindung des Politischen: Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993

¹⁹ Bourdieu, P., Wacquant, L. *An Invitation to Reflexive Sociology.* Cambridge: Polity Press, 1992. P. 192-193

Последняя, по его мнению, отягощена интеллектуалистскими иллюзиями «большой теории», тогда как сам Бурдьё вовсе не стремится к построению общей теории социального мира. Предложенный им социоанализ реализуется как изучение различных социальных полей, специфику и границы которых можно определить лишь эмпирическим исследованием.

Кроме того, «социология социологии», трактуемая Бурдьё как необходимое предусловие подлинной социологической практики, является, как это ни парадоксально на первый взгляд, жестом деполитизации социологического мышления. Выявление в работе объективации скрытых интересов, инвестированных исследователем, и выгод, которые она ему сулит, — это, по Бурдьё, средство достижения более полной объективности. Пафос радикальной рефлексивности — строгая научность социологической практики, а не погружение ее в «объемлющие» социально-политические или этические проекты. «Да, я решительный, упрямый, абсолютистский сторонник научной автономии...», — заявляет Бурдьё²⁰. Условием образования социальной науки является отказ удовлетворять социальный спрос на инструменты манипуляции и легитимации. Социологии не следует оправдывать свое существование служением каким-то внешним ей целям; она должна, прежде всего, отстаивать свою автономию и самостоятельно определять свою значимость и свои функции.

Строгая социальная наука обладает лишь имманентной политической действенностью: она дает шанс узнать о том, в какую игру на деле играем, и уменьшить степень манипуляции нами силами тех полей, в которые мы вовлечены. Социология позволяет нам разглядеть площадки, на которых мы действительно пользуемся определенной степенью свободы, и локализовать тем самым точки приложения ответственного действия²¹, но что же нам делать на этих площадках, следует решать уже без помощи социологии.

Так что же мы наблюдаем в кругу передовых социологов? Одни «новаторы» позиционируются как критические теоретики, а другие нет. Значит ли это, что дело здесь определяется сугубо индивидуальными предпочтениями или все же можно заметить какую-то регулярность? Обратимся за подсказкой к Зигмунту Бауману —

²⁰ Bourdieu, P., Wacquant, L. *An Invitation to Reflexive Sociology*. P. 187.

²¹ Ibid. P. 196–197.

социологу, по своему интеллектуальному стилю очевидно отличающемуся как от Гидденса, так и от Бурдьё.

Pace Бурдьё, Бауман убежден как раз в том, что социология никогда не выиграет «войну за независимость», более того, такая победа означала бы ее собственную кончину. Социология – это продолжающийся диалог с человеческим опытом, и она имеет будущее именно потому, что ближе всех других академических дисциплин подходит к охвату человеческого опыта в его полноте²². Поскольку же отличительной чертой человеческого состояния является моральность, часто звучащие требования «этической нейтральности» социологии Бауман считает самообманом. Быть моральным – значит делать выбор в условиях неопределенности, зная, что вещи могут быть хорошими или плохими и что они могут быть иными, нежели есть сейчас, но не зная при этом, *какие* именно вещи хороши, а *какие* плохи. Отсюда происходит этика как социальная попытка (моральность человека, по Бауману, до-социальна) наделить некоторые из альтернатив предпочтением. Тому же служит и культура: она уменьшает фактор случайности в человеческом существовании путем придания некоторым видам выбора предпочтительности перед другими. Культуру часто понимают как начало инерции, а не изменения; «культура» синонимична «привычкам», «рутине», «предрассудкам». Но, по убеждению Баумана, термин «культура» обозначает тот факт, что человеческий мир никогда не является окончательно «ставшим», сформировавшимся. И если использовать понятие культуры в указанном смысле, тогда социальная теория, всерьез считающаяся с культурой, должна быть «критической». Термин «критическая теория» не следует использовать для обозначения какой-то определенной «школы». Критическая теория отодвигается в сторону и помещается в отдельную папку с надписью «такая-то школа» тогда, когда основное течение в социологии занято моделированием и подтверждением монотонности социетального самовоспроизводства. По существу же критическая теория – это такая разновидность теоретизирования, в которой эксплицитно проговаривается то, что неявно предполагается самой природой нашего культурного способа существования. Если вдуматься в сущность культуры как основополагающего че-

²² Bauman Z., Tester K. Conversations with Zygmunt Bauman. Cambridge: Polity Press, 2001. P. 40.

ловеческого способа бытия, выражение «критическая теория» кажется плеоназмом вроде «масла масляного»: социальная теория, которая стремится соответствовать своему объекту, не может быть никакой иной, кроме как «критической»²³.

На первый взгляд, позиция Баумана кажется регрессией от социологии к своеобразной «моральной метафизике»: социологическая концепция основывается на представлении о трансгисторической «человеческой природе». Однако, присмотревшись повнимательнее, мы обнаруживаем, что моральность как «конститутивная черта человеческого существования» не так уж вневременна: она недвусмысленно скоррелирована у Баумана с феноменом «современности», появляющимся тогда, когда разваливается «старый порядок» нерелексивного самовоспроизводства. И баумановские социологические рефлексии обстоятельно раскрывают человеческие последствия «амбивалентного» развертывания «современности» и ее сегодняшних видоизменений («постмодерн», «глобализация», «текущая современность»).

Именно эта последняя констатация позволяет резюмировать (без претензии на окончательность приговора): *«думающая» социология принимает форму критической теории в тех случаях, когда передовая мысль включает в свой состав контур глобальной «диагностики времени» и соотносится с так или иначе трактуемым «смещением современности»*. Именно это соотношение помещает позицию социолога в «объемлющий» этико-политический контекст и делает нормативную перспективу органичным элементом социологической точки зрения. Подчеркнем, что в данных случаях речь идет о «стихийной» критической теории, самопроизвольно возникающей в академической социологии вследствие ее внутренних трансформаций без определяющего влияния традиции франкфуртской школы или левых политических проектов.

Далее, еще одно существенно отличное от «социологического» понимание критической социальной теории мы обнаруживаем в современной левой мысли, ярким примером которой является постмарксистская стратегия. К постмарксизму в широком смысле можно было бы отнести множество концепций, радикально порывающих с марксистской ортодоксией. А в узком и «собственном»

²³ Bauman Z., Tester K. Conversations with Zygmunt Bauman. P. 33.

смысле слова «постмарксизм» – это самоназвание теоретической и политической позиции, заявленной Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф в книге «Гегемония и социалистическая стратегия» (1985). В контексте упадка марксистской мысли, последовавшего за подъемом 60-х – начала 70-х, Лакло и Муфф предприняли «деконструктивное» перепрочтение марксистской традиции, определяя ее заново и одновременно выходя за ее пределы. В результате постмарксизм представляет собой интересную интеграцию теоретических перспектив западного марксизма, постструктурализма (Деррида, Фуко) и психоанализа Лакана на общей платформе антиэссенциализма и с преобладанием социально-политического акцента. В «Предисловии» ко второму изданию книги (2001) авторы констатируют, что намеченная ими интеллектуальная и политическая перспектива оказалась вполне сообразной реалиям и проблемам конца XX в. Принимая во внимание характер этой «сообразности», мы рискуем определить постмарксистскую версию критической социальной теории как *политическую философию, переопределяющую левый политический проект после коллапса госсocialизма и в условиях неолиберальной гегемонии.*

Трактовка постмарксизма как политической философии кажется слишком узкой: ведь в его рамках была предложена также и определенная социальная онтология. Однако обратим внимание на крайний анти-эссенциализм последней и на то, что тезис «общество не существует» разворачивается в изображение не просто «контингентной», а именно политической артикуляции социального поля²⁴. Политическое, вовсе не локализуясь в «надстройке», первично относительно социального, так что социальное само по себе существует только как «рутинизация и забвение» своего политического происхождения (в этой связи, по-видимому, правомерно говорить о подчеркнутом анти-социологизме постмарксистской точки зрения). Так что постмарксизм – это все же политическая философия, правда, такая, которая предполагает расширение политического далеко за пределы политики в «конвенциональном смысле».

В противостояниях постмодернистов и неомодернистов постмарксизм позиционируется посередке: Лакло и Муфф солидарны

²⁴ Laclau E. New Reflections on the Revolution of Our Time. London; New York: Verso, 1990. P. 36.

с убеждением в «незавершенности проекта модерна», но, в отличие от Хабермаса, убеждены в необходимости избавиться от эпистемологической перспективы Просвещения: последняя стала помехой для понимания новых форм политики, характерных для сегодняшних обществ. И постмодернизм следует воспринимать именно как констатацию кризиса одного частного проекта в рамках модерна — просвещенческого проекта самообоснования²⁵. Эта «срединная» позиция постмарксизма (как бы между Хабермасом и Лиотаром) хорошо просматривается в центральном понятии гегемонии: условием возникновения отношений такого типа является то, что некоторая *особенная* социальная сила принимает на себя функцию репрезентации *всеобщности*, радикально с ней несоизмеримой. Постмарксистский подход противостоит как допущению какой-либо всеобщности в социальном поле, которая не была бы опосредована гегемонией, так и пониманию частичностей как просто сосуществующих без какого-то универсализирующего опосредования. Такая «контаминированная» универсальность, во-первых, существует в постоянном неразрешимом напряжении между всеобщностью и частичностью и, во-вторых, ее функция не приобретена неведи, а всегда обратима.

Постмарксизм понимается авторами как новая теоретическая опорная точка для левой политики в ситуации последнего десятилетия XX и начала XXI в. После краха госсocialизма и перед лицом, по видимости, «полной и окончательной» исторической победы либерализма левая идея съезжилась до робкого «левоцентризма» или вообще растворилась в идеологии «третьего пути». Постмарксизм в этой связи претендует на обоснование радикально-демократической альтернативы объективности глобального капитализма, предполагающей глубокое преобразование существующих отношений власти. При этом налично существующие либеральные демократии понимаются не как враг, которого нужно победить в целях создания некоего совершенно нового общества. Проблема состоит не в системообразующих общественных ценностях, откристаллизовавшихся в принципах свободы и всеобщего равенства, а в системе власти, которая переопределяет и ограничивает действие этих ценностей. Соответственно речь идет о распростра-

²⁵ Mouffe Ch. The Return of the Political. London; New York: Verso, 1993. P. 12.

нении борьбы за равенство и свободу на более широкий спектр социальных отношений путем гегемониального связывания воедино множества «особенных» видов борьбы – антикапиталистической, антирасистской, антисексистской и др. Проект «радикальной и плюральной демократии» – это программно-политическая ипостась постмарксизма.

Ну и, наконец, третий вариант понимания критической социальной теории воплощен в работах Хабермаса и (пост)хабермасианцев, позволяющих говорить о целостной и эволюционирующей «парадигме». Поскольку основная часть книги посвящена рассмотрению категориальных разверток именно этого понимания, здесь мы ограничимся лишь указанием (с опорой на самоопределения «видных представителей») факторов возникновения данной «парадигмы». Во-первых, это преодоление «модели сознания» в постметафизической философии XX в. В результате предпосылкой любого философствования, претендующего на актуальность, является признание того, «что разум должен рассматриваться как телесно воплощенный, культурно опосредованный, переплетенный с социальной практикой и что укорененность и разнообразие основных категорий, принципов, процедур и тому подобного означает, что критика разума должна осуществляться в связке с социальным, культурным и историческим анализом»²⁶. В контексте современных метафилософских дискуссий, отмечает Маккарти, критическая социальная теория предстает как перспективная стратегия осуществления критики подобного «не-чистого» (*impure*) разума. Во-вторых, это повышение внимания к повседневным коммуникативным практикам в современном социально-научном знании. Благодаря этому критическое осмысление общественной жизни получило возможность избавиться от модели труда как покорения природы, на которой была односторонне заиклена франкфуртская школа, и тем самым концептуализировать *социальный* способ организации общества. Именно на этом пути открывалась перспектива продуктивного взаимодействия философской рефлексии с полидисциплинарным социальным исследованием – взаимодействием, которое было программно провозглашено Хоркхаймером,

²⁶ McCarthy Th. *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, Mass.; London: MIT Press, 1993. P. 1.

но на деле так никогда и не было реализовано из-за ограниченности «инструментально-трудовой» модели концептуализации социальной жизни²⁷. Наконец, в-третьих, это социально-культурный кризис «современности», требующий коренного переосмысления модерна. В этой связи критическая социальная теория заявляется как такая интеллектуальная стратегия, которая, с одной стороны, отрицает провиденциализм в понимании динамики социальной жизни и признает проблемы, рожденные Просвещением. С другой стороны, удерживаясь от постмодернистской «огульности» в диагностике времени, она пытается практиковать имманентную и дифференцированную критику модерна²⁸.

Данную версию критической социальной теории по праву можно назвать «*социально-философской*» (в обозначенном в «Предисловии» «нетривиальном смысле»): здесь речь идет о внутренней трансформации («социализации») целостной философской установки.

Подведем итоги наших разысканий. Мы убедились в том, насколько по-разному может пониматься критическая теория. При чем «может» не только в смысле возможности выбора между различными вариантами, но и в смысле правомерности всех имеющихся вариантов: прагматическое убеждение и в данном вопросе разумнее эссенциалистской веры. *Неразумно полагать, что существует некая «критическая теория сама по себе», по степени соответствия которой можно ранжировать различные версии ее понимания*: так мы лишь догматически фиксируем собственную ограниченную версию. Разумнее принимать, что *если выражение «критическая теория» фактически понимается так-то и так-то и это понимание носит систематический характер в опреде-*

²⁷ Honneth A. Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985. S. 115–118.

²⁸ Во-первых, отмечает Крэг Кэлхун, постмодернизм обычно включает в себя псевдоисторическое провозглашение эпохального перехода, которое на деле блокирует анализ условий и перспектив изменений, фактически происходящих в современных обществах. Во-вторых, апеллируя преимущественно к дискурсивным формам, постмодернисты игнорируют включенность культуры в социальные практики. В-третьих, имплицитно релятивизм, постмодернистская теория по существу обесмысливает саму идею критики (Calhoun C. Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference. Oxford UK; Cambridge USA: Blackwell, 1995. P. xx-xxi).

ленном кругу «пользователей», то этого уже и достаточно для оправданности данной версии, хотя с точки зрения наших собственных критериев она и может выглядеть странной. К примеру, понятие, которые было названо «омонимическим», континентальные философы, вероятно, сочтут «неправильным», но едва ли они убедят в своей правоте американских литературоведов. Другое дело, что важно по возможности точно определять контекст, в котором то или иное понятие фактически «работает» и отрываясь от которого оно по существу обесмысливается: если, например, пытаться использовать «небулярное» понятие критической теории так, как будто в нем действительно имеется в виду какая-то очерченная теория, оно неизбежно становится миражным. Так что едва ли возможно вменяемо практиковать «современную критическую теорию в широком смысле». Что касается «учебного» понятия, то именно нарочитая упрощенность определяет его эффективность в педагогической практике (например, при преподавании современной философии студентам нефилософских специальностей).

Относительно «критической социальной теории» подчеркнем, что все выделенные версии – «социологическая», «политико-философская» и «социально-философская» – представляются довольно обособленными: у каждой своя мотивационная история и своя «забота», ни одна для своего возникновения не нуждалась в других. Правда, есть и сходства; прежде всего, это осмысление «смещения современности» и неомодернистская позиция. Но первое объяснимо скорее приоритетностью данной темы для социальной мысли 80–90-х гг. в целом, а вторая – тем простым фактом, что сама идея критики предполагает признание «горизонта модерна» и поэтому критика, явно отрицающая последний, впадает в перформативное противоречие с самой собой. Во всех трех версиях чувствуется также присутствие тени Маркса, хоть и довольно разреженной. Но странным было бы скорее отсутствие этой тени в социально-критической мысли. Так что сходств явно недостаточно для того, чтобы трактовать выделенные версии как различные проявления некоего сущностного ядра. Больше оснований воспринимать их в качестве трех самостоятельных образований (что, конечно же, не исключает их связывания в порубежных «языковых играх»), и одним из этих образований является предмет нашего дальнейшего рассмотрения.

Глава 1.

Социальная философия «современности»

Следует отметить, что уже адекватное именование «экземпляра», избранного в качестве отправного пункта нашего анализа, далеко не очевидно и требует специальных исследовательских усилий. Известно, что после серьезного пересмотра своих представлений 60-х гг. Хабермас в 70-е осуществлял наработку новых теоретических оснований, завершившуюся синтезом двухтомной «Теории коммуникативного действия» (1981). На первый взгляд, именно так и следует обозначать социально-философскую концепцию «зрелого» Хабермаса, но при более внимательном рассмотрении оказывается, что на деле в книге представлена не одна (и единая) теория – некоторая «теория действия», – а целый комплекс теорий, выполненных в «коммуникативной» парадигме: (мета)философская теория рациональности, теория общества и изображение парадоксов и патологий общественной и культурной модернизации¹. При этом остается еще неясным, почему «коммуникативно-теоретический» подход должен охватывать именно указанные теории и устанавливать взаимосвязь между ними, а значит, в прояснении нуждается специфическая мотивация самого этого подхода.

Определенная ясность достигается при постановке в центр внимания заявления Хабермаса о реактуализации франкфуртской программы «критической теории общества», заявления, глубоко встроенного в архитектуру «Теории коммуникативного дейст-

¹ «Основное понятие коммуникативного действия... открывает доступ к трем тематическим комплексам, которые пересекаются друг с другом: прежде всего, речь идет о понятии коммуникативной рациональности, которое... противостоит когнитивно-инструментальной редукции разума; далее, о двухступенчатом понятии общества, которое... связывает парадигмы жизненного мира и системы; и, наконец, о теории модерна, которая объясняет тип социальных патологий, все более зримо проявляющихся сегодня...» (Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. S. 8).

вия». В первом томе «Рациональность действия и общественная рационализация» Хабермас разрабатывает формулу «модернизация – это рационализация», отсылая к линии Вебер – Лукач – Адорно, и показывает, что общественная рационализация понималась здесь на основе понятия целерационального действия, внушенного рамками «философии сознания». В заключительном четвертом разделе «От Лукача к Адорно: рационализация как овещнение» он обращается к систематическому разбору концепций Адорно и Хоркхаймера и резюмирует: программа критической теории, предложенная в рамках франкфуртской школы, потерпела неудачу не случайно – причина заключается в исчерпанности парадигмы «философии сознания». «Я покажу, – заявляет Хабермас, – что коммуникативно-теоретическая смена парадигмы позволяет вернуться к тому начинанию, которое в свое время было *прервано* критикой инструментального разума; эта смена парадигмы делает возможным возобновление *оставленных* задач критической теории общества»². Соответственно во втором томе «К критике функционалистского разума» Хабермас разворачивает идею о том, что переход от когнитивно-инструментальной к коммуникативной рациональности позволяет придать новую жизнь формуле «модернизация – это рационализация» и в корне по-новому выстроить концепцию овещнения. Последняя глава заключительного раздела второго тома носит название «Задачи критической теории общества».

Итак, можно утверждать, что значимость «коммуникативной» парадигмы связана именно с «новым началом» критической теории общества, перспектива которого является стержневой для всей книги и интегрирует ее основные тематические пласты. Однако при внимательном рассмотрении этот тезис о реактуализации обнаруживает симптоматическую двусмысленность: что именно предлагается возобновить – проект критики капитализма на основе союза эмансипационной философии с эмпирическим социально-научным знанием, развитый в программных работах Хоркхаймера 30-х гг., или же критику современной рациональности средствами негативистской философии истории, нашедшую наиболее яркое воплощение в «Диалектике просвещения»? Какую именно из двух принципиально различных и несоединимых в рамках цело-

² Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. S. 518.

стной теоретической позиции стадий развития критической теории франкфуртской школы? Ответ парадоксален: в строгом смысле, ни одну, ни другую, но вместе с тем как бы и обе сразу. Хабермаса «возобновляемая критическая теория» выглядит как кентавр, составленный из частей «ранней» и «поздней» франкфуртской школы: заявляется интеграция философского знания с социально-научным (социологическим), но нацелена она на схватывание и критическое изображение феномена «современности» (модерна). И этот кентавр возможен в качестве целостной теоретической позиции только при том условии, что фактически предлагается вовсе не продолжение дела франкфуртской школы в новых условиях, а оригинальная модель критической рефлексии, возникающая в ответ на наличные «вызовы» и обретающая облик посредством достаточно свободного комбинирования форм, заимствованных из подходящей традиции.

С учетом сказанного мы считаем возможным назвать эту модель «критической теорией “современности” (модерна)», полагая, что именно такое обозначение, а вовсе не «теория коммуникативного действия» – название *Hauptwerk* Хабермаса – фиксирует специфический смысл его «зрелой» социально-философской концепции. Дальнейший анализ последней покажет, что такая трактовка вполне соответствует собственному пониманию Хабермаса, но следует отметить, что такое самопонимание оформилось далеко не сразу. В частности, в «Теории коммуникативного действия» речь идет преимущественно о процессах модернизации, а не о феномене «современности» как таковом, отсюда – и неясности в существе заявленной критической теории. Впрочем, в интересующем нас плане своего рода дополнением к книге служит речь «Модерн – незавершенный проект», с которой Хабермас выступил в 1980 г., т. е. практически параллельно с выходом двухтомного труда.

Основные положения этой речи, имеющие характер программных заявлений, намечают целый ряд ключевых элементов «критической теории “современности”», впоследствии получивших развертку и обстоятельную проработку. Во-первых, недвусмысленно мотивировано обращение Хабермаса к теме «современности»: оно представляет собой полемическую реакцию на широко распространенное умонастроение, нашедшее свое оформление в теориях «постмодерна», «постпросвещения», «постистории». Во-вторых,

«современность» трактуется весьма обобщенно: идея модерна тесно связана с развитием европейского искусства; однако феномен «современности» в его полноте попадает в поле зрения лишь тогда, когда мы не ограничиваемся эстетическим измерением. В-третьих, «современность» имеет характер некоего всеобъемлющего жизненного «проекта», намечающего перспективу разумной организации человеческой практики: «Проект модерна, сформулированный в XVIII столетии философами Просвещения, состоит именно в том, чтобы неуклонно развивать объективирующие науки, универсалистские основания морали и права и автономное искусство в их своенравии (Eigensinn), и одновременно с этим высвобождать накапливающийся таким образом когнитивный потенциал из его рафинированной формы и использовать для праксиса, т. е. для разумной организации жизненных отношений»³. Никким образом не ограничиваясь сферой философских идей, «современность» как проект находит свое реальное воплощение в процессах общественной и культурной модернизации. В-четвертых, развертывание «проекта модерна» внутренне противоречиво и порождает собственные патологии, являющиеся теневой стороной поступательной рационализации человеческой жизни. Общественная модернизация, движимая императивами экономического роста и повышения эффективности государственного администрирования, вторгается в коммуникативную структуру исторических жизненных миров; рационализация культуры сопряжена с обособлением абстрактных моментов разума (познавательного, нормативного и эстетического) и отрывом соответствующих «экспертных культур» от повседневного опыта. Тем самым, в-пятых, в самой внутренней перспективе «проекта модерна» появляются мотивы для его многоплановой критики. Здравая позиция, однако же, должна состоять не в поспешном прощании с «современностью», а в таком ее критическом осмыслении, которое намечает перспективы практической нейтрализации ее патологий.

Но даже с учетом этих дополнений, почерпнутых из речи о модерне, принципиальные черты социально-философской концеп-

³ Habermas J. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt // Kleine politische Schriften I-IV. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. S. 453.

ции Хабермаса лишь программно намечены, и без ответа остаются вопросы первостепенной важности: новая «критическая теория» и «современность» связаны пока лишь внешним образом, и неясно, как сама социально-критическая философия размещена относительно той «современности», которую она делает главным предметом своего внимания; неясно также, чем мотивировано убеждение в незавершенности «проекта модерна» и что представляет собой основополагающая система координат заявленной «новой критической теории», позволяющая веско оспорить постмодернистскую диагностику времени.

Средством ответа на первый вопрос служит развернутая реконструкция «философского дискурса модерна», которую Хабермас осуществляет в первой половине 80-х⁴. Реконструируемая традиция, адекватным сегодняшним продолжением которой Хабермас считает свое собственное предприятие (обозначенное нами как «критическая теория “современности”»), возводится им уже не к франкфуртской школе, а к Гегелю. Речь идет о дискурсе, в котором «современность» становится философской темой; Гегель, по определению Хабермаса, был первым философом, разработавшим «ясное понятие модерна», поэтому именно к его идеям следует обратиться для того, чтобы понять, что исходно означала внутренняя связь между «современностью» и рациональностью, которая сегодня поставлена под вопрос.

Характеризуя «философский дискурс модерна» в его первичном виде, Хабермас, с опорой на Гегеля, проясняет три последовательно связанных вопроса.

Первый из них состоит в следующем: почему философия вообще обращается к толкованию специфики «модерного состояния», причем таким образом, что «современность» становится конститутивной философской темой? Ответ следует из того, что «современность» характеризуется специфическим осознанием времени: современный мир, как мир «новый», отграничивается от «старого» тем, что он открыт будущему, и начало эпохи вновь и вновь повторяется с каждым моментом настоящего, рождающим из себя но-

⁴ В изображение Хабермасовой трактовки «философского дискурса модерна», предложенной им в одноименной книге 1985 г., нами включены некоторые емкие формулировки из его более поздней работы «Концепции модерна».

вое. Именно настоящее, как продолжающееся обновление, как воспроизводящийся разрыв с прошлым, наделяется в рамках модерна исключительным достоинством. Взгляд, ориентированный в будущее, обращается из настоящего в прошлое, которое, таким образом, определяется как «предыстория», связанная с настоящим цепью единой судьбы. Мимолетная точка настоящего обретает значение благодаря тому, что она каждому поколению заново служит в качестве отправного пункта для постижения исторического времени в целом.

Этот современный опыт времени, указывает Хабермас, коренным образом затрагивает философию. Прежде философская теория должна была давать истинное представление о сущности мира – о всеобщих, необходимых и вечных чертах реальности самой по себе. «Но коль скоро философия должна осуществлять рефлексию на свое собственное местоположение в истории, то теория – постижение истины – получает временную характеристику. В посюстороннем горизонте настоящего, которое является источником преходящих, случайных и особенных событий, контекст обоснования пересекается с контекстом открытия. Если истинные философские прозрения все же вправе претендовать на независимую от контекста значимость, то философия должна пронизать это тревожащее настоящее и приводить его к понятию. Она может преодолевать границы исторического состояния, из которого берет начало сама философская мысль, лишь посредством того, что схватывает в понятии “современность” как таковую. Гегель был первым философом, сформулировавшим эту новую потребность “схватить в мысли” свое время»⁵. Таким образом, «современность» тематизируется философией не как рассматриваемый извне предмет, а исходя из того, что в качестве специфического темпорального опыта она изнутри организует само философствование. Дискурс модерна характеризует радикальная историческая саморефлексия философии. Придавая разворачивающейся во времени истории философское значение, он связывает воедино вневременное и преходящее и тем самым кардинальным образом изменяет характер философствования.

⁵ Habermas J. Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen // Ders. Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998. S. 198.

Вопрос *второй*: почему философское осмысление «современности» принимает форму рациональной критики (того, что есть фактически, наличного в его «неразумии») и чем эта критика руководствуется? Отталкивание от прошлого, утратившего свое руководящее значение, поясняет Хабермас, ведет к возникновению экзистенциально обостренного сознания ответственности за продолжение процесса, утратившего свою естественность. Мерила, которыми руководствуется «современность», уже не могут следовать образцам, заимствованным у других эпох: «модерн должен создать свою нормативность из самого себя»⁶. Коль скоро модерн определяется в противопоставлении к традиции, то, удостоверяя себя, он находит опору в разуме, эту традицию разлагающем. Философское «схватывание своего времени в мысли» осуществляется силами универалистского и активного разума Просвещения.

А направляющим началом рациональной критики является ключевая нормативная идея модерна – идея автономии, заключенная в принципе субъективности. Хабермас подчеркивает, что Гегель вырабатывает многомерную трактовку принципа субъективности: нормативное самопонимание модерна характеризуется не только идеей познавательного-теоретического «самосознания» (и критической установкой относительно унаследованного знания), но также моральной идеей «самоопределения» и эстетической идеей «самоосуществления», в совокупности задающими развертку идеи автономии. По Гегелю, это нормативное содержание модерна коренится в структуре самого разума, отображенной кантовскими «Критиками». Соответственно принцип субъективности воплощается не только в научно-познавательной, но также в морально-правовой и в художественно-эстетической сферах.

Наконец, *третий* вопрос: почему рациональная критика включает самокритику «современности», причем такую, которая осуществляется при помощи теории общества? Своеобразие опыта времени объясняет тему «кризиса», отличительную для самоудостоверения «современности». Модерное сознание обнаруживает себя стоящим перед вызовом проблем, которые набрасываются из постоянно расширяющегося горизонта возможного и все менее

⁶ Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985. S. 16.

предсказуемого будущего на все менее стабильное настоящее. Соответственно этому, в опыте «современности» обнаруживается внутренняя двойственность.

Гегель ставит вопрос о том, достаточно ли принципа субъективности в качестве источника таких нормативных ориентаций, которые были бы пригодны для критики разорванности современного мира. «В прошлом религия была по существу способом нравственной интеграции общественной жизни, а в настоящем религиозная жизнь поколеблена Просвещением. Однако при этом обнаруживается, что принцип субъективности неспособен заменить в сфере разума объединяющую силу религии. Одновременно религиозная ортодоксия вследствие бездумного сопротивления абстрактному Просвещению свелась к позитивности, которая лишает религию ее связующих энергий»⁷. Таким образом, культура Просвещения, по мнению Гегеля, представляет собой лишь абстрактную противоположность позитивной религии. Поэтому в культурных и общественных областях, в которых воплощается принцип субъективности, Гегель обнаруживает все тот же «позитивизм»: «“Позитивность” отчуждающих институций и овещненных социальных отношений разоблачает принцип субъективности как принцип репрессии, которая отныне выступает завуалированным насилием самого разума»⁸.

Гегелевская «Философия права» и была, в трактовке Хабермаса, попыткой концептуализировать это двойственное воплощение разума в обществе, т. е. в социальных порядках семьи, рыночной экономики и национального государства. «Сфера социального – то, что мы сегодня называем «обществом», – именно с точки зрения диалектики Просвещения раскрылась как та в высшей степени двусмысленная область явлений, которая требует критического толкования. Поэтому философия нуждается в теории общества, которая в рамках философской установки диалектики Просвещения собственными методами осуществляет свою исследовательскую программу диагностики времени»⁹.

⁷ Habermas J. Konzeptionen der Moderne. S. 202.

⁸ Ibid. S. 203.

⁹ Habermas J. Konzeptionen der Moderne. S. 204–205.

Таким образом, резюмирует Хабермас, Гегель – это первый мыслитель, для которого модерн стал конститутивной философской проблемой. Он определил в качестве основной задачи философии «критическое самоудоверение модерна» (удоверение модерна в себе самом, включающее его самокритику) и показал, что эта задача должна решаться путем раскрытия внутренней диалектики «современности». В концепции Гегеля впервые была намечена понятийная констелляция «современности», рациональности и исторической диалектики, тем самым он и положил начало «философскому дискурсу модерна». Однако, как указывает Хабермас, сам же Гегель в конце концов и разрушает эту констелляцию. Рациональность рассудка, который является собственным достоянием модерна и признается в качестве единственного источника обязательности, должна быть расширена до разума. Однако этот разум в итоге оказывается настолько всемогущим, что решает исходную проблему самоудоверения модерна не просто хорошо, а «чересчур хорошо»: фактически он занимает место провидения. Таким образом, гегелевская философия удовлетворяет потребность «современности» в критическом самообосновании лишь за счет лишения критики остроты.

Поэтому Гегель, образцово поставив проблему самоудоверения модерна (и тем самым положив начало специфической форме философствования), сам эту проблему не решил. Послегегелевская динамика философского дискурса «современности» определяется, по Хабермасу, образованием трех основных «философских партий». С одной стороны в споре о модерне находятся младогегельяницы, которые радикализируют гегелевский проект философской самокритики «современности», так или иначе уповая на революционную практику. С другой – правогегельяницы, которые основываются на гегелевском убеждении в том, что разумная субстанция государства и религии может и должна компенсировать нестабильность гражданского общества. И с третьей – Ницше, разоблачающий драматургию разума в целом и трактующий разум как одно из средств воли к власти. Из этих партий только младогегельяницы, освободившие идею философской самокритики «современности» от груза гегелевского понятия разума, явились действительными продолжателями его начинания. Две другие партии, участвующие в споре о модерне, разрушили внутреннюю взаимосвязь между

«современностью» и рациональностью и поэтому стали, в трактовке Хабермаса, отправными точками «вырожденных» линий развития философского дискурса модерна.

В рамках младеггелянской линии «классическое понятие модерна», первоначально определенное Гегелем, было с помощью социально-теоретических средств развито далее Марксом, Максом Вебером и западным марксизмом от Лукача до Адорно. Однако в итоге эта традиция запуталась во внутренней противоречивости критики современной рациональности, основанной на предпосылках «философии сознания». Отталкиваясь от этой констатации (уже знакомой нам по «Теории коммуникативного действия»), Хабермас заключает, что критическое самопонимание модерна требует ныне иного подхода в трактовке разума. Такую перспективу открывает «лингвистический поворот» в постметафизической философии XX в., а основные черты намечает конвергенция идей Хайдеггера и Витгенштейна: «Классическая концепция модерна, как мы видели, была развита на предпосылках философии сознания. В результате лингвистического поворота менталистское понятие разума, центрированного в субъекте, было заменено детрансцендентализованным понятием ситуированного разума. Этим был проложен путь к постклассической критике модерна»¹⁰. Таким образом, резюмирует Хабермас, проект самокритического удостоверения «современности» может получить продолжение на основе другого понятия разума: воплощенного в языке и «ситуированного»¹¹.

Однако непосредственной реакцией на раскрытие предпосылочности разума стали постструктуралистская «тотальная критика разума» и постмодернистское преодоление «современности», опирающиеся на реактуализацию идей Ницше. Реконструкция, предложенная Хабермасом в «Философском дискурсе модерна», служит демонстрации того, что эта «ницшеанская» радикальная критика, вопреки своей внешней привлекательности и сегодняш-

¹⁰ Habermas J. Konzeptionen der Moderne. S. 221–222.

¹¹ Нет необходимости останавливаться здесь на трактовке Хабермасом развития постметафизической философии, кризиса типа философской рациональности, основанного на «модели сознания» и перехода к модели языковой коммуникации. См. об этом: Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса. Мн.: Экономпресс, 2000. С. 19–48.

ней популярности, принципиально ущербна. Недialeктическая критика современного принципа субъективности ведет к отречению от того нормативного содержания, которое этим принципом вводилось: отбрасывается нормативное предвосхищение самосознательной практики, в которой солидарное самоопределение всех могло бы быть связано с аутентичным самоосуществлением каждого отдельного человека. Однако именно эти нормативные интуиции скрыто направляют саму тотальную критику разума и «современности», так что постструктуралистско-постмодернистская критика самопротиворечива: она основана на неявном признании того, что в явной форме ниспровергается. Кроме того, тотальный характер критики делает ее невосприимчивой к внутренней двойственности «проекта модерна» и неспособной изобразить действительные парадоксы и патологии общественной и культурной модернизации.

Хабермас отмечает, что именно вызов постструктуралистской критики разума позволяет определить перспективу, исходя из которой им реконструируется развертывание философского дискурса «современности»¹². Следует, однако, подчеркнуть, что социально-философская концепция Хабермаса мотивирована интерференцией различных «вызовов». Уже в речи о «незавершенном проекте модерна» Хабермас обозначил три сегодняшние разновидности консерватизма, противостояние которым он считает актуальным. Реальным поводом для возникновения этих вариантов консерватизма являются апории, характеризующие развертывание «современности» в измерениях культурного модерна и общественной модернизации. «Староконсерваторы», движимые ностальгией по утраченному субстанциальному единству, отрицают «современность» в целом и выступают за возврат к до-модерным формам жизни; в последнее время «староконсерватизм» получил дополнительный импульс благодаря обострению экологических проблем. «Неоконсерваторы» приветствуют развитие современной науки как средства обеспечения технического прогресса, капиталистического роста и рационального управления, но стремятся заглушить взрывной потенциал культурного модерна, отказывая научной рациональности в выполнении функций жизненной ориентации и освобождая политику от требований нравственного оправдания.

¹² Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 7.

Наконец, «младоконсерваторы», опираясь на опыт эстетического модерна, обосновывают позицию радикального антимодернизма (во Франции, указывает Хабермас, эта линия ведет от Батая через Фуко к Деррида).¹³ Подобное картографирование консерватизма вполне соответствует картине, представленной в «Философском дискурсе модерна», где Хабермас еще добавляет, что именно постлегелевская ситуация является в определенном смысле модельной: в сегодняшних столкновениях воспроизводится конфигурация тогдашних «философских лагерей». С одной стороны (структурно – в младогегельянском лагере) позиционируется сам Хабермас, с другой – располагаются старо- и неоконсерваторы, примыкающие к правогегельянской линии, и с третьей – «младоконсерваторы», позиция которых восходит к Ницше¹⁴.

Таким образом, следуя собственной трактовке Хабермаса, можно сказать, что его социально-философская концепция, основанная на убеждении в незавершенности «проекта модерна», возникает в ответ на вызов своеобразной «консервативной констелляции», т. е. мотивирована в каком-то смысле политически. Это важный тезис, но он нуждается в разъяснении, которое мы можем почерпнуть, в частности, из книги «Новая необозримость» (1985) – сборника работ, содержащих «политически акцентированные дополнения к философскому дискурсу модерна»¹⁵.

Конститутивным свойством современного осознания времени является, по Хабермасу, внутренне напряженное единство исторического и утопического измерений, лишь на первый взгляд кажущихся взаимоисключающими. Утопические энергии здесь включены в само историческое сознание: они проявляются в набрасывании альтернативных возможностей жизни, имеющих реальную почву в историческом процессе; в свою очередь, этот «перевес ожиданий» сдерживается скептическим противовесом фактического исторического опыта.

Однако особенностью наличной ситуации является порожденная самим модерном «необозримость»: многообещающий горизонт будущего уже не просматривается, он «надвинулся» и определяется

¹³ Habermas J. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. S. 463–464.

¹⁴ Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 57–88.

¹⁵ Ibid. S. 8.

главным образом негативно – угрозами всеобщим жизненным интересам. Непосредственной реакцией на этот фактический опыт стали попытки вообще освободить историческое сознание от груза завышенных ожиданий, генерируемых «современностью». Социальные утопии, начиная с XIX в. вплетенные в историческое мышление, будили ожидания, которые казались вполне реалистическими. Науку, технику и планирование они представляли в качестве надежных инструментов разумного контроля над природой и обществом, но именно эти упования разрушаются сегодня практическими очевидностями. Поэтому не удивительно, что востребованы и влиятельны теории, утверждающие, что именно утопическая компонента «современности» приводит ее к саморазрушению: автономия оборачивается зависимостью, эмансипация – подавлением, рациональность – неразумием.

По мнению Хабермаса, ситуация «необозримости» свидетельствует не об исчерпании утопических энергий вообще, а о том, что достигла своего завершения одна вполне определенная утопия, которая в прошлом кристаллизировалась вокруг веры в потенциал общественного труда. Вся организация буржуазного общества несла на себе отпечаток абстрактного труда (в этом были едины столь несходные классики социальной теории, как Маркс и Вебер); соответственно этому, и утопические ожидания были ориентированы на сферу производства и связывались с освобождением труда от внешнего определения и совпадением самостоятельности с материальной жизнью. Указывая на то обстоятельство, что утопия «общества труда» в значительной мере определила политические реалии XX в., Хабермас имеет в виду не только советский коммунизм, но и социал-демократический реформизм в массовых демократиях Запада, хотя этот последний проект социального государства, утвердившийся после Второй мировой войны в западных странах, впитал в себя также наследие буржуазных движений эмансипации и традиции демократического правового государства. И вот к середине 70-х гг. стали очевидными границы проекта социального государства, без того чтобы просматривалась приемлемая альтернатива. Таким образом, заключает Хабермас, новая необозримость характеризует ситуацию, в которой идея социального государства, в значительной степени основанная на утопии общественного труда, утрачивает способность намечать будущие возмож-

ности лучшей и более безопасной совместной жизни¹⁶.

Разрешение ситуации видится Хабермасу на пути рефлексивизации проекта социального государства: здесь темой становится то, что было скрытой предпосылкой утопии общественного труда, – коммуникация, производящая социальную солидарность. С введением этой темы утопические акценты смещаются с понятия труда на понятие коммуникации и изменяется характер утопического измерения, поскольку преодолеваются две иллюзии в самопонимании «современности». Одна из них связывала счастье и социальное освобождение с ростом производства и увеличением человеческого могущества; в результате проекты рациональных форм жизни переплетались с планами господства над природой и мобилизации общественных сил. Но еще более важным является преодоление другой – «методической» – иллюзии, ориентировавшей утопические энергии на представление жизненных возможностей в виде конкретной формы жизни, эмпирически достижимой в более или менее отдаленном будущем: это, по Хабермасу, и есть утопия «в дурном смысле слова»¹⁷.

Таким образом, «политические дополнения к философскому дискурсу «современности»» позволяют интерпретировать убеждение в незавершенности «проекта модерна» как, прежде всего, отстаивание динамического сплетения утопических предвосхищений и фактического исторического опыта. Причем сплетения, имеющего философскую и политическую ипостаси: современный опыт времени является и порождающей структурой философского дискурса, и той средой, в которой движется наше политическое мышление и разворачиваются политические споры¹⁸. Хабермасова «современность» – это «средний термин», связывающий воедино философскую рациональность и политическую злобу дня. Ясно, что такое связывание работает в обоих направлениях: как позволяет философии предметно включиться в политические дискуссии, так и открывает перспективу имманентной политизации философии. В рамках нашего исследования интерес представляет именно по-

¹⁶ Habermas J. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien // Ders. Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985. S. 147.

¹⁷ Ibid. S. 162.

¹⁸ Ibid. S. 141.

следнее: не выстраивание «политической философии», определяемой по своему предмету (по рассмотрению «политических проблем»), а внутреннее превращение самого философствования в специфическую политическую практику. Выдвижение «незавершенного проекта модерна» в противостоянии «консервативной констелляции» (заметим, сводящей воедино политический и философский консерватизм) представляет собой не что иное, как акт учреждения подобной «философской политики».

Перспективу сегодняшнего продолжения традиции философского дискурса модерна Хабермас, как уже отмечалось, связывал с «неклассической концепцией “современности”»: именно последняя задает основополагающую систему координат заявленной Хабермасом «новой критической теории». Как представляется, «классическая концепция модерна» включает минимум три измерения: *рациональность* (универсалистский разум, противопоставляемый нерerefлексивным «предрассудкам», и основанный на рациональном познании контроль над силами природы и общественными процессами), *субъективность* (автономная индивидуальность как субъект мышления и действия, противопоставляемая гетерономной растворенности индивидуума в той или иной общности) и *историчность* (всемирно-историческая телеология прогресса, охватывающая рост рациональности и эмансипацию). И разработанная Хабермасом «неклассическая концепция модерна» может быть систематически изображена как последовательное переосмысление указанных измерений. Соответственно она включает: 1) радикально постметафизическую концепцию рациональности – «профанной» и имеющей социально-политическую определенность коммуникативной рациональности; 2) неклассическую модель субъективности, основанную на интересубъективистской трактовке Я-идентичности, и 3) нетелеологическую трактовку историчности, развитую в концепции социальной эволюции. Кратко опишем эти слагаемые «неклассической концепции модерна».

Хабермас разрабатывает такую модель рациональности, в которой последняя вписывается в повседневную коммуникативную практику, опосредованную использованием естественного языка. Основопологающим тезисом Хабермасовой философии языка – «универсальной» или «формальной прагматики», – почерпнутым из теории речевых актов, является тезис о перформативности речи.

Речевым актом, помимо того что высказывается определенное содержание (пропозициональная часть), выполняется некоторое вполне реальное действие, нечто совершается (перформативная часть). Тем самым темой рассмотрения становится имманентная действительность речи, которая нечто создает. Причем речь может быть действительной двояким образом: во-первых, если она используется как средство для достижения воздействия на слушателя в интересах говорящего. Это, по существу, монологическое использование речевых выражений, обеспечивающее «перлокутивные эффекты». Во-вторых, речь может использоваться коммуникативно в собственном смысле слова – для достижения взаимопонимания. Тогда речевые акты создают «иллокутивные эффекты», обладающие связывающей участников силой: производится intersubjektive согласие.

Хабермасом именно такая коммуникативная практика помещается в центр рассмотрения; соответственно опорным концептом формальной прагматики становится «взаимопонимание» (*Verständigung*). Это практика связного обмена речевыми актами, изображаемая как динамический процесс, направленность которого задается различием минимального и максимального смысла «взаимопонимания». Первый предполагает, что участники коммуникации обоюдно понимают значение используемых ими языковых выражений, тогда как второй – достижение между участниками специфического согласия, являющегося «телосом» процесса взаимопонимания. Согласие достигается по поводу «притязаний на значимость» (*Geltungsansprüche*), содержащихся в речевом акте говорящего, и состоит в признании этих притязаний слушателями. Самым очевидным примером притязаний на значимость является истинность; скажем, перформативный аспект речевого акта «снег белый» реконструируется так: «настоящим утверждается, что высказывание “снег белый” истинно», т. е. речевым актом выдвигается притязание на истинность определенного пропозиционального содержания. Позиция формальной прагматики состоит, однако, в том, что спектр значимости к истинности не сводится, более того, именно подобное сведение лежит в основе той «когнитивистской редукции разума», которая возобладала в западной философской традиции и на преодоление которой нацелена модель коммуникативной рациональности. По подсказкам философии языка

Карла Бюлера – в каждом акте языковой коммуникации некто говорит кому-то о чем-то – Хабермас выделяет три основных притязания на значимость: наряду с предметной истинностью (*Wahrheit*) также нормативную правильность (*Richtigkeit*) и субъективную искренность (*Wahrhaftigkeit*). Задавая принципиальную многомерность речевого акта, эти притязания на значимость представляют собой «прагматические универсалии», хотя они, конечно же, в разной степени выражены в различных типах речевых актов и в многообразии прагматических ситуаций. Способность строить свои и воспринимать чужие речевые выражения в трехмерном пространстве притязаний на значимость образует «коммуникативную компетенцию» участников.

Итак, «телосом взаимопонимания» является производство согласия – интерсубъективной общности, основанной на признании притязаний на значимость, выдвигаемых участниками коммуникации¹⁹. Ясно при этом, что, поскольку осмысленная реакция слушателей строится по типу да/нет, т. е. поскольку претензии, содержащиеся в речевых актах говорящих, могут быть как приняты, так и отклонены, коммуникативное достижение согласия само по себе является довольно рискованным предприятием. Вместе с тем следует принимать во внимание, что в практиках повседневной коммуникации эта интерсубъективная общность отчасти рутинно воспроизводится на основе «фоновой консенсуса» (*Hintergrundkonsens*), предсуществующего между участниками и слуша-

¹⁹ Следует подчеркнуть, что для данной модели коммуникативных практик «телеология согласия» имеет принципиальное значение. Опираясь на основополагающий тезис семантики истины Фреге (значение предложения понимают тогда, когда знают условия, при которых это предложение является истинным), Хабермас в первом приближении констатирует наличие внутренней связи между значением и значимостью. Двигаясь в русле прагматического поворота в теории значения, позволяющем преодолеть когнитивистские абстракции, Хабермас обобщает понятие условий истинности до условий значимости языкового выражения вообще (наряду с объективной истинностью они включают также нормативную правильность и субъективную искренность). Тогда фундаментальный тезис формально-прагматической теории значения гласит: мы понимаем речевой акт тогда, когда знаем условия, делающие его приемлемым. Притязание на значимость основывается на потенциале оснований, которыми это притязание при необходимости может быть подкреплено. Основания интерпретируют условия значимости и тем самым принад-

щего охранительным противовесом для риска разногласия. Но вот коль скоро этот фоновый консенсус поколеблен и в отношении хотя бы одного притязания на значимость выдвигается сомнение в его состоятельности, «наивная» коммуникация продолжаться далее не может, и в этой «точке бифуркации» возможны либо переход от коммуникативного действия к стратегическому (предполагающему использование речи для воздействия говорящим на слушателя в собственных интересах), либо переход к «дискурсу».

Дискурс, в трактовке Хабермаса, представляет собой аргументативный способ достижения согласия. Причем дело состоит не просто в использовании аргументов, а в том «ненасильственном принуждении лучшего аргумента», которое определяется формаль-

лежат к тем условиям, которые делают притязание на значимость достойным intersubjektiven признания, а соответствующее выражение – приемлемым. Иными словами, уже простое понимание языковых выражений требует восприятия притязаний на значимость, и языковому взаимопониманию в целом (даже в минимальном смысле) присуща рационально мотивирующая сила. Уже ближайшая иллюкутивная цель говорящего – быть понятым – указывает на более отдаленную цель – принятие заявленного слушателем притязания. Следует также отметить, что философия языка Хабермаса претерпела определенную эволюцию, в ходе которой эта телеологическая модель языкового взаимопонимания под воздействием критики была несколько смягчена. В частности, «телос взаимопонимания», который в работе «Что такое универсальная прагматика?» (1976) приписывался Хабермасом языку в целом, в более позднем тексте «Рациональность взаимопонимания» (1996) связывается уже лишь с коммуникативным (в узком и специфическом смысле) использованием языковых выражений. Кроме того, в этом же позднем тексте Хабермас вводит различие между «сильным» и «слабым» модусами взаимопонимания, стараясь интегрировать в свою концепцию коммуникативное несогласие. Согласие (Einverständnis) в сильном смысле имеет место только тогда, когда участники могут принять некоторое притязание на значимость исходя из одних и тех же оснований. А взаимопонимание (Verständigung) в более широком и ослабленном смысле достигается также и тогда, когда один участник видит, что его партнер в свете своих предпочтений при данных обстоятельствах имеет хорошие основания для заявленного намерения, но сам он в свете собственных предпочтений не должен их принимать, т. е. основания, которые хороши для него без того, чтобы другой участник коммуникации должен был принимать эти основания в свете собственных предпочтений. В этом последнем случае согласие достигается лишь относительно серьезности намерений говорящего, но по существу дела каждый остается при своем мнении (Habermas J. Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität // Ders. Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999. S. 116–117).

ными свойствами дискурса и служит критерием рационального согласия. Необходимо, чтобы сама организация дискурса (как теоретического, так и практического) допускала поступательную радикализацию рефлексии участников на предпосылки «наивной» коммуникации. В качестве первого ее шага Хабермас обозначает сам переход к дискурсу как надлежащую реакцию на неприятие выдвинутых притязаний на значимость. Тогда вторым шагом является занятие участниками «теоретической позиции»: оправдание проблематизированного притязания исходя из некоторой достаточно общей системы представлений. Соответственно третий шаг позволяет, заняв уже метатеоретическую позицию, оценить приемлемость представляемых оппонентами альтернативных «теорий» и модифицировать первоначально принимавшиеся собственные обобщенные допущения. Наконец, четвертый шаг, радикализируя метатеоретическую позицию, позволяет осуществить «рефлексию на систематические изменения моделей оправдания».

Как считает Хабермас, если мы имеем возможность проходить в дискурсе указанные ступени рефлексии, то возможна рациональная мотивация принятия спорного притязания на значимость, т. е. достижение рационального согласия. Повседневная коммуникативная практика внутренне рефлексивна, так что в процессы взаимопонимания встроено расслоение на действие и дискурс, представляющий собой рефлексивный контур действия. И дискурс не «выше» коммуникативного действия уже потому, что предметное согласие достигается именно в плоскости последнего и именно в нее следует вернуться из дискурса после согласования предпосылок выдвигаемых притязаний на значимость. Рациональный характер согласия определяется передвижением от коммуникативного действия к дискурсу, по ступеням последнего, и от дискурса обратно к коммуникативному действию.

Если предположить, что структура коммуникации обеспечивает полную свободу такого передвижения, то можно говорить об «идеальной речевой ситуации»: «Идеальной я называю такую речевую ситуацию, в которой коммуникация не нарушается не только случайными внешними воздействиями, но и принуждениями, которые следуют из структуры самой коммуникации. Идеальная речевая ситуация исключает систематические искажения коммуникации»²⁰. Таким образом, разумный консенсус может быть от-

личен от ложного согласия в конечном счете только посредством соотнесения с идеальной речевой ситуацией. Но каков статус последней? Ясно, что трактовка ее в качестве эмпирически достижимого состояния была бы утопией «в дурном смысле». «Идеальная речевая ситуация», полагает Хабермас, – это допущение, которое с неизбежностью делается самими участниками коммуникации. Ведь их притязания на значимость подобны двуликому Янусу: они выдвигаются и получают фактическое признание «здесь и сейчас», но содержание притязаний «трансцендирует» любые локальные контексты, поскольку заявленная в них значимость (будь то предметная истинность, нормативная правильность или субъективная искренность) выходит за пределы фактических обстоятельств места и времени и наличного круга участников коммуникации и подразумевает возможность универсального расширения дискурса. Благодаря этой двойственности притязаний на значимость в фактической коммуникации содержится момент безусловности или, иначе говоря, коммуникативная практика взаимопонимания представляет собой динамическое единство реального и идеального.

Идеальная речевая ситуация, контрфактически предвосхищенная участниками в реальном процессе коммуникации, выступает как действенная фикция: это предвосхищение позволяет с фактически достигнутым согласием связывать притязание на его рациональный характер. Заявленная универсальная значимость служит виртуальным основанием фактического согласия, тем самым предвосхищение идеальной речевой ситуации задает критический масштаб, сообразно которому любое фактически достигнутое согласие может ставиться под вопрос и перепроверяться. Местоположением коммуникативной рациональности являются именно эти «прагматические идеализации», осуществляемые участниками повседневной коммуникации.

Модель коммуникативной рациональности (в ее Хабермасовой версии) изменяет самопонимание философии в двух основных моментах. Первое изменение можно назвать «профанированием философской рациональности»: философия, сохраняя свою универсалистскую установку, утрачивает экстраординарность и

²⁰ Habermas J. Wahrheitstheorien // Ders. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984. S. 177.

погружается в «профанный» контекст коммуникативных практик. Философия в ее роли «хранителя рациональности» не занимает привилегированной позиции относительно «профанов», поскольку первично рациональна сама повседневная коммуникация, а философия, действуя в реконструктивной установке, лишь систематически переводит в явную форму то неявное know-how, которым уже обладают сами участники коммуникации. Хабермас исповедует более радикальный контекстуализм, нежели Карл-Отто Апель и Вольфганг Кульман, настаивающие в своей – «фундаменталистской» – версии модели коммуникативной рациональности на необходимости ее предельного обоснования в рамках «трансцендентальной языковой игры философии». В этой связи Хабермас недвусмысленно заявляет: «Не имеется никаких метадискурсов, понимаемых в том смысле, что дискурс более высокого порядка мог бы предписывать правила подчиненному дискурсу. Игры аргументации не образуют иерархии. Дискурсы принципиально открыты»²¹. Формула модификации философской рациональности, предложенной Хабермасом, может выглядеть так: «прагматизация вплоть до отказа от трансцендентализма, но с сохранением универсализма». Подчеркнем еще раз, что модель коммуникативной рациональности претендует на учет, наряду с познавательным, также нормативного и экспрессивного аспектов разума, преданных забвению «западным логоцентризмом».

Второе изменение состоит в том, что в рамках модели коммуникативной рациональности философствование получает социально-политическую определенность. «Идеальная речевая ситуация» определяется через устранение «систематически искаженной коммуникации» и, таким образом, требует для своего описания социально-политических терминов. Структурное принуждение, искажающее коммуникацию, воплощается в несимметричных отношениях между участниками, ограничивающих право одних проблематизировать притязания на значимость, выдвигаемые другими, в закрытости круга участников коммуникации, «сговоре за счет третьих» и т. п. «Я придерживаюсь представления о том, – заявляет Хабермас, – что общественные патологии могут быть поняты как

²¹ Habermas J. *Entgegnung* // Honneth A., Joas H. (Hrg.). *Kommunikatives Handeln*. 3. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002. S. 350.

формы проявления систематически искаженной коммуникации. (...) Макросоциологические отношения власти отражаются в той микрофизике власти, которая встроена в структуры искаженной **коммуникации**»²². Таким образом, модель коммуникативной рациональности открывает перспективу трансдисциплинарного философско-социального синтеза, в котором средствами социологической теории разворачиваются прозрения коммуникативной философии языка.

Концепция субъективности, образующая второе измерение Хабермасовой неклассической трактовки «современности», тезисно может быть представлена следующими тремя пунктами. Во-первых, она основана на перформативном использовании понятия индивидуальности. Тем самым индивидуальность мыслится не как свойство, которое приписывается человеку из перспективы внешнего наблюдения, а как его собственное достижение: отдельный человек сам определяет себя в качестве самостоятельного субъекта. Когда говорится об индивидуальности, речь идет о представлении самого себя, посредством которого выдвигается притязание на признание незаменимой идентичности Я, проявляющейся в осознанном образе жизни. Индивидуальная идентичность должна пониматься как жизненный проект, заявляемый в перформативной установке и претендующий на признание других. А самосознание, опосредующее этот проект, – это не отношение познающего субъекта к самому себе, а этическое самоуверие вменяемого лица, практическое самопонимание компетентного субъекта речи и действия.

Во-вторых, развитая Хабермасом концепция субъективности основана на интерсубъективистской трактовке Я-идентичности. Находясь в интерсубъективно разделяемом горизонте жизненного мира, отдельный человек проектирует себя как тот, кто ручается за относительно четко установленную непрерывность истории своей жизни; и в будущем он хотел бы, в свете своей обретенной индивидуальности, опознаваться как тот, кем он себя сделал.

Подобное самопонимание, выраженное в целостности жизненного проекта, требует подтверждения со стороны других – фактических или потенциальных – участников взаимодействия; таким

²² Habermas J. *Entgegnung*. S. 342, 372

образом, прочность структур Я-идентичности коренится в отношениях взаимного признания. «Никто не обладает своей идентичностью как собственностью. (...) Самость этического самопонимания не является абсолютно внутренним достоянием индивидуума. То Я, которое в моем самосознании кажется чем-то сугубо собственным, не может обеспечиваться лишь моими собственными силами и лишь для меня одного – оно не «принадлежит» мне. Напротив, это Я обладает интерсубъективным ядром, поскольку процесс индивидуализации, из которого оно происходит, проходит через сеть опосредованных языком интеракций»²³.

В-третьих, динамический характер Я-идентичности коррелирует с динамическим единством идеального и реального в процессах языкового взаимопонимания. Хабермас развивает этот тезис, используя понятийный аппарат, предложенный в символическом интеракционизме Дж. Г. Мида, в частности, различение двух ипостасей Я-идентичности: «Ме» («конвенциональное Я») и «I» («импульсивное Я»). «Ме» складывается как продукт интериоризации «обобщенного другого», усвоения действующим лицом обобщенных поведенческих ожиданий со стороны социального окружения. В отличие от этой инстанции, «I» предстает инстанцией спонтанности, которая обнаруживает себя двояким образом: как инстинктивными побуждениями, подлежащими социальному контролю, так и творческими инновациями, перестраивающими застывшие рамки контроля.

В динамике Я-идентичности «Ме» предстает как консервативная сила, эта инстанция привязана к налично существующему. Она воспроизводит в себе утвердившиеся формы жизни и институты. Рассмотренное как инстанция морального сознания, «Ме» руководствуется конвенциональными нормами тех или иных сообществ. Напротив, «I», в трактовке Хабермаса, представляет собой инстанцию постконвенционального морального сознания, которое руководствуется универсальными принципами и, тем самым, дестабилизирует все и всякие частные системы правил. Постконвенциональную Я-идентичность характеризует идеализированное единство всеобщности и индивидуальности. С одной стороны, она со-

²³ Habermas J. Individuierung durch Vergesellschaftung // Ders. Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988. S. 209.

держит в себе безусловное притязание на уникальность и незаменимость, которая порывает с усредняющими конвенциональными нормами. С другой стороны, этой идеализированной индивидуальности отвечает идеализированное коммуникативное сообщество, поскольку постконвенциональная Я-идентичность может стабилизировать себя лишь в предвосхищении симметричных отношений невынужденного взаимного признания. «Идеализированное допущение универалистской формы жизни, в которой каждый может принимать перспективу любого другого и может рассчитывать на взаимное признание всеми, делает возможным обобществление индивидуированного существа – индивидуализм как оборотную сторону универсализма»²⁴.

Таким образом, человек идет к своему Я «окольным путем» – через других, причем как через усвоение ожиданий наличных других, так и через контрфактически предполагаемый универсальный дискурс. Это значит, что человеческое Я, взятое в целом, «коммуникативно эксцентрично»: оно обладает интересубъективным ядром как своего рода смещенным центром тяжести. А динамическое напряжение между претензиями пост-конвенциональной Я-идентичности и наличными общественными формами («свернутыми» в структуры «конвенционального Я») разрешается в историческом времени.

Третье слагаемое «неклассической концепции модерна», обеспечивающее переосмысление историчности, образует у Хабермаса теория социальной эволюции. Исходным пунктом в определении последней является ее принципиальное отличие от теории исторического процесса. Прорабатывая вопрос о соотношении теории социальной эволюции с историческим исследованием и историописанием, Хабермас подчеркивает, что историческое исследование, в той мере, в какой оно осуществляется в установке типологического сравнения социальных структур, выполняет важную эвристическую функцию при формировании эволюционных теорем. Историческое исследование выполняет также незаменимую техническую функцию при фактической проверке этих теорем. Однако теория социальной эволюции, в свою очередь, не вправе брать на себя руководство историописанием. Если положения

²⁴ Habermas J. Individuierung durch Vergesellschaftung. S. 226–227.

теории эволюции применяются к построению всеобщей истории, то возникают смешанные (теоретико-нарративные) формы, являющиеся в высшей степени сомнительными. Коль скоро теоретические положения проецируются на историю человечества, то формальные предпосылки исторического повествования (единства и непрерывности) приобретают субстанциальный (и тем самым — дезориентирующий) смысл: «Тогда дело представляется так, как будто *тотальность* истории является предметом нарративно переписанной теории эволюции и как будто эволюция осуществляется в родовом субъекте, носителе *непрерывно* протекающей *родовой истории*. Поскольку мы в качестве действующих субъектов всегда находимся в провинциальном положении относительно будущего (так как история «еще не завершена»), то теория *развития*, предстающая как теория *истории*, предлагает невыполнимое — предсказывать исторические процессы (и принимать на себя роль «пророчества»))»²⁵. Всемирная история не теоретизируема, и любая попытка перевести теорию эволюции в нарративный план приведет к воссозданию телеологической философии истории.

Отмежевание концепции социальной эволюции от теории исторического процесса основывается у Хабермаса на отличении рационально реконструируемой логики развития общественных структур от динамики развития их эмпирических субстратов. Происходит ли вообще переход к новым структурам, а если происходит, то когда, и зависит ли от случайных обстоятельств — это эмпирический вопрос. Необратимость характеризует рационально реконструируемую последовательность ступеней развития, а не случайные по своей природе исторические процессы; соответственно регрессивное движение вполне возможно и часто имеет место в истории. Непригодность теории социальной эволюции в качестве основы для предвидения будущего определяется также тем, что логика развития может реконструироваться только для таких структур и компетенций, которые доступны для нас на сегодняшнем уровне развития нашего общества.

Предметное своеобразие теории социальной эволюции опре-

²⁵ Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976. S. 247.

деляется тем, что она реконструирует развитие нормативных структур, организующих коммуникативные отношения действующих лиц. «...Я убежден в том, что нормативные структуры не просто следуют линии развития процесса воспроизводства и подчиняются модели системных проблем, а имеют *собственную историю*. (...) Я бы даже выдвинул тезис о том, что развитие этих нормативных структур является инициатором социальной эволюции, поскольку новые принципы общественной организации означают новые формы социальной интеграции, а они, в свою очередь, только и делают возможными использование наличных или создание новых производительных сил, равно как и рост общественной сложности»²⁶. В плане развития нормативных структур прогресс измеряется не решением технических задач и не выбором правильных стратегий, а интересубъективностью взаимопонимания, и этот прогресс может быть конкретизирован как рост рациональности. Ведь рационализация действия сказывается и на нормативных структурах, поскольку действие может быть рационализировано не только в техническом аспекте используемых средств, но и в морально-практическом аспекте вменяемости субъекта и способности оправдания норм действия. Рационализация означает здесь преодоление принуждения, скрытого в структуре коммуникативных отношений, той систематически искаженной коммуникации, в которой взаимопонимание поддерживается лишь как видимость.

Реконструкция Хабермасом развития нормативных структур опирается на допущение гомологии, имеющей место между формированием практического «Я» и социальной эволюцией. «Структуры языково созданной интересубъективности, которые могут прототипически изучаться на элементарных речевых действиях, – полагает Хабермас, – одинаково конститутивны для систем как общества, так и личности. Общественные системы могут пониматься как сети коммуникативных действий; личностные системы могут рассматриваться в аспекте владения языком и дееспособности. Когда общественные институты и компетенции действия социализированных индивидуумов изучаются в своих всеобщих характеристиках, имеют дело с одними и теми же структурами сознания»²⁷. Когнитивная психология выделила доконвенциональную,

²⁶ Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. S. 31, 35

конвенциональную и постконвенциональную стадии развития индивидуального морального сознания, и эти же стадии могут быть прослежены в развитии морально-правовых представлений общества. Используя понятийный аппарат психологии развития, Хабермас изображает социальную эволюцию как циклическую взаимосвязь индивидуальных и общественных «процессов научения» – инновативных актов, приводящих к формированию структур практического сознания (общества «учатся», конечно, лишь в переносном смысле). С одной стороны, развитие личностей происходит в общественных рамках, с другой – индивидуальные достижения должны закрепиться в культурных образах мира, для того чтобы стать социально влиятельными и определять процессы «научения» общества. «В конструктивистском смысле общество может учиться, поскольку оно принимает эволюционные вызовы, с которыми не справляется имеющийся в распоряжении потенциал регуляции, и противостоит им посредством *институционализации* изобилия индивидуального инновативного потенциала (уже латентно имеющегося в распоряжении в картинах мира)»²⁸. В этом состоит первый шаг учреждения новой формы социальной интеграции, и только эта форма, в которой выражается новый уровень обучения, делает возможным дальнейший рост системной сложности.

Хабермасова концепция социальной эволюции, с одной стороны, явно противостоит функционализму, как ограниченному подходу, рассматривающему эволюцию с точки зрения роста сложности и оставляющему вне поля зрения процессы научения, обладающие действительной объяснительной силой. С другой стороны, именно раскрывая развитие нормативных структур как первичное измерение социальной эволюции, она позволяет интегрировать понятийный аппарат функционального анализа: системные проблемы, проявляющиеся в нарушениях общественного воспроизводства, трактуются как вызовы, требующие перехода к новому уровню социальной интеграции путем институционализации более высокого уровня научения, уже достигнутого и закрепленного в культурных образах мира.

В чем же находит свое применение теория социальной эволю-

²⁷ Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. S. 12–13.

²⁸ Ibid. S. 235.

ции, коль скоро она не вправе претендовать ни на раскрытие логики исторического процесса, ни на предвидение общества будущего? По мнению Хабермаса, ее прагматику образует критический дискурс. Эволюционно-теоретические суждения о современных обществах служат диагностике проблем развития и тем самым прочерчивают не перспективу дальнейшего хода истории, а перспективу действия. Теория социальной эволюции позволяет анализировать проблемы развития современной общественной системы, раскрывая ее структурные возможности, которые еще не институционализированы и, не исключено, никогда не получают институционального воплощения, но знание о которых служит формированию коллективной воли.

«Неклассическая концепция модерна», тезисно изображенная выше, служит опорным элементом социально-философской концепции Хабермаса. Во-первых, благодаря ей получает опору убеждение Хабермаса в незавершенности «проекта модерна». Во-вторых, она позволяет аргументированно противостоять постмодернистской критике как основанной на абсолютизации устаревшего образа «современности». И в-третьих, она задает базовую систему координат для предметно-содержательного наполнения идеи критической теории «современности» как сегодняшнего продолжения традиции философского дискурса модерна.

Обратим внимание на то обстоятельство, что взаимосвязь измерений этой системы координат представляет собой своеобразный цикл мотивации-фундирования. Генеральное направление переосмысления «современности» задает метафилософский контекст: кризис философской рациональности и перспектива ее «коммуникативной» модификации (вспомним недвусмысленное заявление Хабермаса в «Философском дискурсе модерна»: именно переход к иному понятию разума открывает возможность неклассической концепции «современности»). Модель коммуникативной рациональности, развитая средствами философии языка, мотивирует разработку неклассической концепцией субъективности, показывающей, как в повседневном взаимодействии формируется «коммуникативно-эксцентричная» Я-идентичность. В свою очередь, концепция субъективности антропологически фундирует философию языка (в частности, двуединство идеального и реального в процессах взаимопонимания опирается на динамическую струк-

туру «Я»). Модель коммуникативной рациональности имплицитно включает также социальную макродинамику, связанную с «систематическими искажениями коммуникации», и подсказывает теории социальной эволюции акцент на развитии нормативных структур; от концепции субъективности идет подсказка трактовать социальную эволюцию как гомологичную личностному развитию. В свою очередь, теория социальной эволюции «ситуирует» коммуникативную рациональность и постконвенциональную Я-идентичность, укореняя их в историческом контексте современного общества. Этот цикл мотивации-фундирования и организует выстраивание предметного содержания социально-философской концепции Хабермаса как специфической теории общества. Выделим основные моменты этого процесса.

Первый шаг состоит в разработке двух фундаментальных понятий – коммуникативного действия и жизненного мира – в единстве формально-прагматической и социологической перспектив. Термин «коммуникативное действие», используемый Хабермасом зачастую просто как синоним языковой коммуникации, ориентированной на достижение взаимопонимания (см. выше о «наивном» коммуникативном действии и дискурсе), в более «нагруженном» смысле обозначает один из видов социальной интеракции. Понятие коммуникативного действия, имеющее основополагающее значение для построения Хабермасовой теории общества, разрабатывается им, прежде всего, по подсказкам философии языка. Именно формально-прагматическая перспектива позволяет ввести принципиальное различие между двумя типами языково опосредованной интеракции: стратегическим и коммуникативным действием.

А именно: фиксируется различие между *непосредственной* иллюкутивной целью говорящего, состоящей в том, чтобы слушатель понимал его выражение, и *перспективной* целью, состоящей в том, чтобы слушатель признал его выражение как значимое и принял тем самым обязательства, действенные для протекания интеракций. Иллюкутивный успех в узком смысле слова состоит в понимании, тогда как в *широком* смысле – в согласии, обладающем координирующей действенностью. В стратегическом действии понимание языковых выражений используется не как механизм координации действия – здесь участники интеракции, каждый из которых ориентирован на свой собственный успех, оказывают взаим-

ное воздействие друг на друга. Коммуникативное же действие характеризуется тем, что координация действия должна удовлетворять условию безоговорочно коммуникативно достигнутого согласия.

Разумеется, оба типа действия предполагают наличие у акторов способности к целеполаганию и целенаправленным действиям, равно как и заинтересованности в исполнении своих собственных планов действия. Вместе с тем формально-прагматический анализ успешных речевых актов позволяет показать, что в коммуникативном действии структура использования языка, ориентированного на взаимопонимание, подчиняет себе телеологическую элементарную структуру действия вообще и налагает на действующих лиц ограничения, при которых они должны занимать перформативную установку, более насыщенную предпосылками, чем объективирующая установка стратегически действующих лиц. Иллокутивные цели взаимопонимания не могут быть определены независимо от языкового средства взаимопонимания; языковой «медиум» и внутренне присущий ему «телос» взаимопонимания не соотносятся друг с другом внешним образом как «средство» и «цель». «Цели», которые говорящий преследует в языке и которые могут быть достигнуты лишь сообщая с «альтер эго», принципиально отличаются от тех состояний, которые достигаются эгоцентрическим преследованием собственных интересов: иллокутивный успех может быть достигнут лишь кооперативно и не находится в распоряжении какого-либо отдельного участника интеракции. Говоря предельно упрощенно, коммуникативное действие – это солидарный тип социальной интеракции, тогда как стратегическое представляет собой согласованное взаимодействие «эгоистов».

Введение понятия коммуникативного действия в формально-прагматической перспективе дополняется у Хабермаса его социологическим фундированием: в социологической традиции выделяются три основные линии в осмыслении действия, основанные, во-первых, на модели отношения действующего к внешнему миру, во-вторых, на сообразности действия нормам и, в-третьих, на самоизображении действующего. Затем показывается частичный характер соответствующих понятий телеологического, регулируемого нормами и драматургического действия, тогда как понятие коммуникативного действия обосновывается в качестве интегриру-

ющего.

Еще более важное значение это взаимодействие формально-прагматической и социологической перспектив получает при проработке второго фундаментального понятия Хабермасовой теории общества. Понятие жизненного мира первоначально вводится через продумывание предпосылок коммуникативного действия и направляется формально-прагматической перспективой.

Поскольку коммуникативно достигаемое согласие зависит от позиции да/нет, занимаемой участниками относительно выдвигаемых притязаний на значимость, в механизм взаимопонимания встроен постоянный риск разногласия. В этой связи именно включенность коммуникативного действия в жизненный мир обеспечивает надежность взаимопонимания в качестве механизма координации социального взаимодействия: эксплицитные акты взаимопонимания выполняются на фоне совместно разделяемых убеждений. Как видим, понятие жизненного мира первично вводится как своего рода расширение формально-прагматического понятия «фоновое консенсуса», служащего основанием беспроблемного течения «наивной» коммуникации. Дело изображается так, что участники коммуникативного действия, согласуя планы действия посредством механизма взаимопонимания, движутся в горизонте общего для них жизненного мира, обладающего качествами интуитивно известного, непроблематического и холистского смыслового фона. Конкретная ситуация социального взаимодействия образует фрагмент жизненного мира, выделенный в связи с определенной темой.

При такой трактовке понятие жизненного мира вводится как имманентное планам действия и актам интерпретации самих участников интеракции. Однако из перспективы участников коммуникативного действия дорефлексивно «со-данный» жизненный мир как целое остается недоступным тематизации. Он попадает в поле зрения только тогда, когда мы становимся как бы за спиной действующих лиц и принимаем теоретически сконструированную перспективу, изображающую общество как символически структурированный жизненный мир в единстве трех его компонентов: культуры (запаса знаний, из которого участники коммуникативного действия обеспечиваются интерпретациями), общества (легитимных

порядков, благодаря которым участники коммуникативного действия регулируют свою принадлежность к солидарным группам) и структур личности (компетенций, позволяющих отдельному человеку выступать субъектом речи и действия и сохранять при этом собственную идентичность)²⁹.

Эта новая перспектива позволяет рассматривать самих участников коммуникативного действия как в качестве авторов осмысленных действий, позволяющих справляться с теми или иными ситуациями, так и в качестве продуктов культурных преданий, солидарных групп и процессов социализации. Благодаря включенности в жизненный мир коммуникативная ситуация предоставляет ресурсы, существенно предопределяющие действие: образцы интерпретации, солидарности ценностно интегрированных групп и компетенции социализированных индивидов. Таким образом, коммуникативное действие предстает как элемент циклического процесса: с одной стороны, действующий является продуктом культурных преданий, солидарных групп и процессов социализации, а с другой – компоненты жизненного мира можно трактовать как сгущения и отложения производства в коммуникативном действии культурных образцов, легитимных порядков и вменяемых акторов. Смена перспективы позволяет определить коммуникативное действие в качестве посредника в символическом воспроизводстве жизненного мира: последний воспроизводится в той мере, в какой выполняются три функции, превышающие перспективу действующих лиц: продолжение культурных традиций, интеграция групп посредством норм и ценностей и социализация подрастающих поколений.

Разъясняя свой подход, Хабермас подчеркивает принципиальность для его теории общества этой «философско-социологической двуплановости» понятия жизненного мира. *Формально-прагматический* анализ жизненного мира как фундаментальной фоно-

²⁹ Следует отметить, что термин «общество» систематически используется Хабермасом в трех различных смыслах: во-первых, в общетеоретическом смысле, как синоним «символически структурированного жизненного мира»; во-вторых, в более узком смысле для обозначения одного из компонентов жизненного мира («легитимных порядков»); в-третьих, в эволюционном плане, в частности применительно к современному типу общества, предполагающему разделение жизненного мира и «системы».

вой предпосылки коммуникативного действия позволяет объяснить самопонятность, нормальность и естественность, с которыми из перспективы действующих субъектов осуществляется формирование социальной материи ниже уровня явных конфликтов. Но только со сменой методологической установки, благодаря чему воспроизводство жизненного мира тематизируется *социологически*, в поле зрения попадают циклические процессы, осуществляющиеся посредством коммуникативного действия. Только переключение с «точки зрения Гумбольдта» на «точку зрения Парсонса» позволяет показать, каким образом структурные компоненты жизненного мира, выступая ресурсами коммуникативного действия, *делают возможным* то, что участники взаимодействия понимают как свои собственные спонтанные акты. Этот второй аспект, в котором общество предстает как «предоставление возможностей», ускользает от эмпирического описания, и в этом плане общество может быть тематизировано только тогда, когда социологическое понятие жизненного мира примыкает к формально-прагматическому. Методологически решающим шагом является именно это принципиальное сцепление социологически описываемых компонентов жизненного мира (культура, общество, личность) с формально-прагматически описываемыми предпосылками коммуникативного действия (фоновое знание, формы солидарности и компетенции)³⁰.

Изображение общества как символически структурированного жизненного мира позволяет выйти за пределы мыслительных схем как теории социальных систем, так и «философии субъекта». Компоненты жизненного мира не представляют собой системы, образующие друг для друга «окружающую среду». Жизненный мир как символически структурированная смысловая взаимосвязь, пронизывающая различные формы воплощения, образуется из взаимного скрещения всех трех компонентов. С точки зрения «философии субъекта» общество концептуализировалось как состоящее из частей целое. Но жизненный мир не является какой-то организацией, к которой отдельные люди принадлежат как ее члены, или неким вместилищем, в котором индивидуумы заключались бы как части целого. Повседневная коммуникативная практика, в которой

³⁰ Habermas J. *Entgegnung*. S. 369–370.

центрирован жизненный мир, питается взаимодействием культурного воспроизводства, социальной интеграции и социализации, и это взаимодействие, в свою очередь, коренится в коммуникативной практике.

Определение Хабермасом коммуникативного действия и жизненного мира в качестве «взаимодополнительных» основных понятий теории общества, на первый взгляд, представляет собой лишь проявление традиционного для социологической теории дуализма систем координат действующего лица и общественного целого. Однако в концепции Хабермаса эта подчеркиваемая взаимодополнительность служит вписыванию модели коммуникативной рациональности в процессы эволюционной динамики и, соответственно, изображению рационализации как внутренней тенденции общественного развития (что может быть изображено как второй шаг при построении теории общества).

Хабермас подчеркивает, что различие между коммуникативным действием и жизненным миром не поглощается единством более высокого порядка. Напротив, оно даже углубляется в той мере, в какой воспроизводство жизненного мира не просто рутинно осуществляется посредством коммуникативного действия, а препоручается актам интерпретации самих участников. Различением фонового взаимопонимания и согласия, которое должно выработываться самими действующими лицами, в коммуникативно структурированном жизненном мире задается направленная динамика: с ходом времени бремя его воспроизводства переносится с одного полюса на другой. В свою очередь, коль скоро общественное воспроизводство все в меньшей мере гарантируется традициями, а все в большей мере должно обеспечиваться кооперативными актами участников коммуникативного действия, то изменяется организация жизненного мира: его всеобщие структуры абстрагируются от специфического содержания множества целостных форм жизни. Последние, помимо «семейного сходства», характеризуются теперь также универсальными структурными свойствами, которые впечатываются в них посредством воспроизводящего их коммуникативного действия, и значение этих структур исторически возрастает. Эта тенденция служит ключом к рационализации жизненного мира и постепенному высвобождению потенциала рациональ-

ности, заключенного в коммуникативном действии³¹.

Благодаря рассмотрению в динамическом плане циклического процесса, задаваемого взаимодополнительными понятиями коммуникативного действия и жизненного мира, идея коммуникативной рациональности выводится далеко за пределы процессов намеренного формирования согласия и распространяется на структуры «онтологического пред-взаимопонимания» в жизненных мирах современных обществ. Тем самым напряжение между идеальным и реальным, раскрытое в практиках взаимопонимания в повседневной жизни, может быть сформулировано в социально-исторических терминах, причем без использования философско-исторических допущений.

Описание Хабермасом рационализированного жизненного мира представляет собой переописание «разумной практики», уже знакомой нам по традиции философского дискурса модерна: самосознание предстает в форме культурной рефлексивности, самоопределение – в обобщенных нормах и ценностях, самоосуществление – в прогрессирующей индивидуализации социализированных субъектов. Но разумный потенциал общественной практики здесь уже не связывается с саморефлексией общественного макросубъекта (как это имело место в рамках классической концепции модерна). Нарастание моментов рациональности, характеризующих практику субъектов (т. е. рост критического сознания, автономного формирования воли и индивидуального самоосуществления), осуществляются в среде все шире и тоньше сплетаемой сети языково произведенной интерсубъективности. Таким образом, резюмирует Хабермас, теория общества позволяет показать, что нормативное содержание модерна закреплено в самом устройстве современных жизненных миров, спонтанно генерирующих утопический горизонт «разумной практики».

Однако для изображения средствами теории общества внут-

³¹ В плане социальной динамики Хабермас систематически использует термин «жизненный мир» в единственном и во множественном числе. С одной стороны, он подчеркивает неустранимую множественность содержательно своеобразных «исторических жизненных миров», и эта множественность не охватывается никаким единством высшего порядка. С другой – жизненные миры модернизированных обществ характеризуются общностью структурных черт, и именно совокупность этих формальных свойств обозначает термин «жизненный мир» в единственном числе.

ренней диалектики «современности», ориентирующей критический дискурс (что представляет собой третий шаг при построении теории общества), модели поступательной рационализации жизненного мира недостаточно; для этих целей Хабермас использует идею разделения жизненного мира и «системы», корнящегося в различении социальной и системной интеграции. Это различие первоначально вводится как имеющее аналитический характер и основанное на оппозиции коммуникативного и стратегического действия. Механизмы общественной интеграции вообще создают из интеракций общественный порядок, но принципиальное различие в способе их работы может быть установлено через отсылку к структурам действия. В то время как механизмы социальной интеграции привязаны к *ориентациям* действия, системные механизмы интегрируют *последствия* действия (будь то преднамеренные или нет). Таким образом, социально-интегративные механизмы внутренне связаны со структурой действия, ориентированного на взаимопонимание, тогда как механизмы системной интеграции связаны со структурой стратегического действия.

В то же время в полной мере своеобразие этих типов общественной интеграции определяется при учете специфики посредников, используемых для сплетения множества действий. «Медии регуляции» (деньги и власть) выделяются как «специальные коды» из обыденного языка, представляющего собой всеобщий посредник социального взаимодействия. Поэтому их интегрирующее действие выпадает из того горизонта, внутри которого осмысленно движутся участники коммуникации. И если порядки общества, созданные на пути социальной интеграции, остаются интуитивными для самих участников (хотя и присутствуют преимущественно в форме дорефлексивного фонового знания), то порядки, созданные системной интеграцией, контринтуитивны.

Эти два типа общественной интеграции, первоначально введенные лишь как аналитически различные перспективы рассмотрения, применительно к современным обществам получают субстанциальные коннотации, что позволяет говорить о по-разному структурированных областях самой общественной реальности. Домодерные формы организации труда и господства еще были погружены в жизненный мир, тогда как в обществе модерна образуется третья область социального – над областью простых интеракций

и поверх области организационных форм, вплетенных в жизненный мир. Обособляются медийно (деньгами и властью) регулируемые общественные подсистемы, в которых взаимосвязи интеракций, выходящие за горизонт жизненного мира, сгущаются во «вторую природу» нормативно нейтральной социальности. Будучи непрозрачной для самих участников социального взаимодействия, последняя воплощает в себе «функциональный разум». Разъединение системы и жизненного мира внутри современных жизненных миров ощущается как *овещнение* форм жизни. Вместе с тем, поскольку медийно регулируемые подсистемы через специализацию языка как всеобщего медиума вычленяются из общественных компонентов жизненного мира, жизненный мир остается объемлющим концептом порядка.

Рассмотренные в эволюционном плане, функциональные подсистемы возможны благодаря рационализации жизненного мира, позволяющей институционализироваться посредникам регуляции. Ближайшим образом эти подсистемы разрушают традиционные формы жизни домодерного общества, однако их собственная динамика оказывает обратное воздействие на рационализированные формы жизни современных обществ, сделавших их возможными, в той мере, в какой процессы монетаризации и бюрократизации вторгаются в ядро культурного воспроизводства, социальной интеграции и социализации.

Изображение диалектики и раскрытие патологий общественной и культурной модернизации, осуществленные средствами теории общества, ориентируют философию, ставшую «социальной». В сфере культуры ее миссия состоит в посредничестве между обособившимися формами экспертного знания, в воссоздании таким образом внутреннего единства распавшихся моментов разума (познавательного, нормативного и выразительного) и в связывании его со структурами повседневного сознания. В общественно-политической области работа философии направлена на содействие установлению нового баланса сил между социально-интегративными и системно-интегративными механизмами и, в частности, взаимному опосредованию коммуникативной и административно применяемой власти.

Подытоживая наше рассмотрение, можно констатировать, что

социально-философская концепция Хабермаса в своем существе представляет собой ответ на сочетание двух основных «вызовов». Первым из них послужило изменение «кондиции» философствования вследствие развития философской мысли XX в. (прежде всего, имеются в виду герменевтическая философия после «онтологического поворота», позднеаналитическая философия, совершившая «прагматический поворот», и постструктуралистская радикализация семиологической программы). Возникла радикальная неопределенность в самом существовании философии, требующая от нее – во избежание схоластического вырождения – нового позиционирования.

Ответ Хабермаса на этот «вызов», конечно же, не представлял собой неделимого акта чистого творчества. Он в значительной мере предreshался и канализировался определенным набором профессиональных убеждений, имевших для Хабермаса аксиоматический характер. Во-первых, это его приверженность традиции рационализма, благодаря чему проблемная ситуация в философии интерпретируется именно как исторически преходящий кризис философской рациональности. Соответственно надлежащая реакция должна состоять в противостоянии «тотальной критике разума» (представленной, в первую очередь, постструктурализмом и радикальным контекстуализмом) и разработке новой модели рациональности. Во-вторых, это убеждение в том, что в настоящее время философия языка в известном смысле занимает место «первой философии». Поэтому-то перспектива обновления философской рациональности связывается Хабермасом именно с переходом от «модели сознания» к «модели языка». В-третьих, это убеждение в том, что феномен «современности», возникнув в конкретных обстоятельствах места и времени, тем не менее обладает универсально значимым содержанием. Именно это единство исторически случайного и непреходящего делает «современность» подходящей опорой для позиции умеренного контекстуализма, сохраняющего универсалистские притязания философии без их трансцендентального обоснования. И, в-четвертых, это убеждение в практико-политической значимости современного философствования. Данное убеждение содержит в себе «волю к политизации» философии, которая, вообще говоря, не обязательно продуктивна. Но в нашем случае она сыграла эвристическую роль, позволив Хабермасу вос-

принимать проблемную ситуацию в философии в связке с другим сегодняшним «вызовом» – чередой глубоких изменений в западных обществах начиная с рубежа 60–70-х гг. XX в., трансформирующих все «политическое тело» и требующих переосмысления понятия политического. В силу еще целого ряда «пред-убеждений» (в разговоре о которых здесь мы не видим особой необходимости) этот второй «вызов» прочитывается Хабермасом как исчерпание утопических энергий, связанных с формой «общества труда», а ответ на него связывается с формой «общества коммуникации», придающей новую жизнь радикально-демократической политике. Именно бинокулярность восприятия проблемной ситуации подсказывает Хабермасу искать выход из кризиса философствования на пути особым образом понимаемой социальной философии; она же стоит за многими идиомами последней (например, усмотрением философско-политического двуединства современного опыта времени и утверждением о внутренней взаимосвязи философского рационализма и политического прогрессизма).

Социально-философская концепция Хабермаса в ее основном содержании может быть систематически понята как «творческий ответ» на проблемную ситуацию в философии, организованный (по меньшей мере) четырьмя указанными «пред-убеждениями». Отправной точкой формирования этой концепции послужила связка двух утверждений: о незавершенности «проекта модерна» и о реактуализации эпистемической формы франкфуртской «критической теории общества», а ее развертывание питалось и направлялось напряжением, заключенным в сочетании этих основополагающих тезисов. Именно на этом пути Хабермасом были выстроены основные элементы его социально-философской концепции: реконструкция философского дискурса модерна, неклассическая концепция «современности» и теория общества, изображающая патологии общественной и культурной модернизации и ориентирующая философскую критику.

Глава 2.

Полемика Хабермаса и Фуко и идея критики

Полемика понимается здесь расширительно: речь идет не только о высказываниях, непосредственно адресованных Хабермасом и Фуко друг другу, но, прежде всего, о полемике «латентной»: противостоянии двух моделей критики, образовавшем своего рода силовое поле для самоопределения современного социально-философского критицизма. Помимо этого, состязание двух харизматических лидеров нашло свое дополнение и развитие в баталиях последователей, толкующих и защищающих положения своего мэтра и развенчивающих притязания противного (лже)апостола критики. Следуя перипетиям таким образом трактуемой «контроверзы», мы увидим, как оригинальная «срединная» идея критики возникла из обобщающей рефлексии на противосто(яние/борство) позиций Хабермаса и Фуко и содержательно развивалась в зависимости от хода дискуссий между фукианцами и хабермасианцами.

1) Фуко о социально-критической функции современной философии, о франкфуртской школе и Хабермаса

Как известно, очная публичная дискуссия между Хабермасом и Фуко не имела места, хотя они встречались и беседовали в Париже; семинар, который планировался в Америке в начале 80-х и замыслом которого было как раз полемическое столкновение этих двух философов, так и не состоялся. Вместе с тем их заочная полемика оказалась достаточной для того, чтобы рассматривать эти две концептуальные позиции в принципиальной взаимосвязи и в общем для них контексте. По объему сказанного Хабермас намного превзошел своего оппонента; вместе с тем высказывания Фуко в поздних интервью, сравнительно немногочисленные и достаточно

отрывочные, вполне достаточны для представления его позиции по интересующим нас вопросам.

Обращение Фуко в 70-х гг. к проблематике власти и особенно развитие концепции дисциплинарной власти привели к тому, что его генеалогический проект стал восприниматься как оригинальная попытка ответа на основной вопрос «Диалектики просвещения»: как произошло, что модерное стремление к знанию сулило свободу и просвещение, но породило также господство и варварство? Собственные высказывания Фуко свидетельствуют о том, что подобное восприятие совсем не лишено оснований.

Начнем с того, что, по его мнению, критико-политическая «озабоченность» принципиальна для современной философии: «Я полагаю, что отношения между философией и политикой являются непрерывными и фундаментальными»¹. Начиная с эпохи развития современного государства и политического управления обществом, важной функцией философии является надзор над властными эксцессами политической рациональности. В своей критической ипостаси философия воистину является тем, что вновь и вновь ставит под вопрос все явления господства, в какой бы области и в какой бы форме они ни были представлены – политической, экономической, сексуальной, институциональной².

Причем власть для нас, отмечает Фуко, является не только теоретическим вопросом, но вопросом, который является частью нашего опыта: достаточно вспомнить две патологические формы власти, наложившие глубокий отпечаток на историю XX в., – фашизм и сталинизм. И важно понимать, что эти «болезни власти» не являются чем-то уж совершенно из ряда вон выходящим. Ведь они задействовали в расширенном виде те механизмы, которые имеются в наличии и в большинстве других обществ. Более того, несмотря на внутренне присущее им безумие, они в значительной мере использовали идеи и приемы нашей политической рациональности. Фуко констатирует: «Отношение между рационализацией и эксцессами политической власти является очевидным»³. Столь же очевидной является и близость данной констатации с концеп-

¹ Foucault M. L'ŷthique du souci de soi comme pratique de la liberté // Dits et écrits: 1954–1988. Tome IV: 1980–1988. Paris: Gallimard, 1994. P. 721.

² Ibid. P. 729.

³ Foucault M. Le sujet et le pouvoir // Dits et écrits. Tome IV. P. 224.

цией «Диалектики просвещения». Однако Фуко отмечает, что, несмотря на это созвучие, его собственная исследовательская деятельность разворачивалась совершенно независимо от того течения немецкой мысли, которое, начинаясь от Вебера, вело к критической теории: «Поразительно то, что Франция совершенно не была или очень плохо и очень косвенным образом была знакома с веберовским течением мысли, что она очень плохо знала критическую теорию и практически полностью игнорировала франкфуртскую школу. Помимо прочего, это ставит определенную историческую проблему, которая меня увлекает и которую я никак не могу разрешить: общеизвестно, что многие представители франкфуртской школы прибыли в Париж, чтобы найти здесь убежище, и они очень скоро уехали, возможно, даже раздраженные, как некоторые говорили, и в любом случае опечаленные тем, что больше не находят отклика. Затем наступил 1940 год, но они уже уехали в Великобританию и Америку, где нашли действительно намного лучший прием. Взаимопонимание между франкфуртской школой и французским философским мышлением, которое могло бы установиться через историю наук, а следовательно, и через вопрос об истории рациональности, не сложилось. И могу Вас уверить, что, когда я был студентом, я никогда не слышал, чтобы кто-то из моих преподавателей произносил название франкфуртской школы.

(...)

Несомненно, если бы я мог знать о франкфуртской школе, если бы я узнал вовремя, это избавило бы меня от большого количества работы, есть много глупостей, которых я бы не сказал, и много окольных путей, которых я бы не прошел, пытаясь следовать своему собственному чутью, в то время как дороги уже были открыты франкфуртской школой»⁴.

Отмечая созвучие своей установки с установкой франкфуртцев и признавая важность и ценность их работ, Фуко подчеркивает, что сам он предлагает существенно иной способ анализа отношений между рационализацией и властью: «Я полагаю, что слово “рационализация” является опасным. То, что следует делать, так это скорее анализировать особенные рациональности, чем все вре-

⁴ Foucault M. Structuralisme et poststructuralisme // Dits et écrits. Tome IV. P. 438–439.

мя ссылаться на прогресс рациональности вообще»⁵. Благоразумнее не рассматривать в общем плане рационализацию общества или культуры, а анализировать процессы во множестве областей, каждая из которых отсылает к определенному фундаментальному опыту: безумие, болезнь, смерть, преступление, сексуальность и т. д. Фуко подчеркивает, что, когда он говорит об отношениях власти и формах рациональности, которые их упорядочивают и ими управляют, он вовсе не имеет в виду некоей Власти с большой буквы, которая бы господствовала над ансамблем социального тела и навязывала бы ему свою рациональность. Речь идет об отношениях власти, которые являются множественными и многообразными по форме: «Это обозначение определенного поля анализа, а вовсе не отсылка к некоей одной-единственной инстанции»⁶.

Спрашиваемый об отношении к концепции Хабермаса, Фуко обозначает два основных пункта расхождения между двумя программами критической рефлексии, связанных с аисторизмом мышления Хабермаса и утопическим характером его проекта: «Меня очень интересует то, что делает Хабермас; я знаю, что он несколько не согласен с тем, что я говорю, — я же немного более согласен с тем, что говорит он, — и тем не менее есть кое-что, что всегда составляет для меня проблему, а именно: когда он наделяет отношения коммуникации столь важным значением, и, прежде всего, функцией, которую я бы назвал “утопической”. Идея, что будет возможно такое состояние коммуникации, в котором игры истины смогут циркулировать беспрепятственно, без ограничений и принудительных воздействий, представляется мне относящейся к порядку утопии. Это значит не видеть, что отношения власти сами по себе не являются неким злом, от которого следует освободиться; я полагаю, что невозможно никакое общество без отношений власти, если понимать их как стратегии, посредством которых индивидуумы пытаются руководить, определять поведение других. Таким образом, проблема состоит не в том, чтобы пытаться растворить их в утопии коммуникации, обладающей совершенной прозрачностью, а в том, чтобы обеспечить себя правовыми нормами, техниками управления и моралью, *этосом*, практикой относи-

⁵ Foucault M. Le sujet et le pouvoir. P. 225.

⁶ Foucault M. Structuralisme et poststructuralisme. P. 450.

тельно самих себя, которые позволяют играть в этих играх власти с возможным минимумом господства». Проблема Хабермаса, отмечает Фуко, в конце концов состоит в том, чтобы найти трансцендентальный способ мысли, который противопоставляется любой форме историзма. Самого себя Фуко в сравнении с Хабермасом определяет как историста и ницшеанца⁷.

2) Критика Хабермасом «теории власти» Фуко

Хабермас, не без оснований претендующий на статус ведущего модернизатора «критической теории общества», к интервенциям Фуко относится с подчеркнутой непримиримостью: он убежден, что предложенный Фуко ход мысли ведет в ложном направлении и что фукианская модель критики в принципе несостоятельна. Наиболее развернуто и аргументированно Хабермас выражает свою позицию в «Философском дискурсе модерна» (хотя к данному вопросу неоднократно возвращается и впоследствии⁸). Контекст рассмотрения концепции Фуко определяется общей полемической тональностью книги: ««Модерн – незавершенный проект»: с речью под таким названием я выступил в сентябре 1980 при получении премии имени Адорно. Эта тема, спорная и многоаспектная, с тех пор не оставляла меня. В ходе рецепции французского неоструктурализма ее философские аспекты стали достоянием общественного сознания – как и лозунг «постмодерна» в связи с книгой Ф. Лиотара. В этой связи вызов, брошенный неоструктуралистской критикой разума, образует перспективу, из которой я пытаюсь поступательно реконструировать философский дискурс модерна»⁹. Хабермас стремится развенчать ряд влиятельных концепций, относимых им к разряду «тотальной критики разума». Он исходит из того, что современный кризис философской рациональности вызван истощенностью «философии сознания», и его ос-

⁷ Foucault M. Dits et écrits. Tome IV. P. 726–727, 280.

⁸ См., напр.: Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's *What Is Enlightenment?* // Kelly M. (ed.). Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate. Cambr., Mass.; London: MIT Press, 1994. P. 149–154; Concluding Remarks // Calhoun C. (ed.). Habermas and the Public Sphere. Cambr., Mass.: MIT Press, 1992. P. 466.

⁹ Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1985. S.7.

новой полемический тезис состоит в том, что анти-рационалистическое преодоление «философии сознания» является иллюзорным и ведет к неустранимым внутренним противоречиям. Соответственно положительная альтернатива должна состоять не в отказе от нормативного содержания модерна, а в новой актуализации того критического дискурса, который модерну был изначально присущ. Как нетрудно догадаться, по мнению Хабермаса, перспективу такого нового начинания открывает его модель коммуникативной рациональности.

Концепции Фуко в книге отводится особое место: ее рассмотрению посвящено целых две главы, композиционно она стоит последней в ряду критикуемых позиций (вслед за концепциями Ницше, Хоркхаймера и Адорно, Хайдеггера, Деррида, Батая), а непосредственно за ней (также в двух главах) идет представление собственной позиции Хабермаса. В содержательном плане Хабермас также отмечает преимущество «теории власти» Фуко (а также адорновской «теории управляемого мира») перед критикой модерна Хайдеггером и Деррида¹⁰. Таким образом, *Хабермас воспринимает Фуко как главного соперника на том поле, которое он считает своим*.

Уже в своих штудиях по истории безумия, отмечает Хабермас, Фуко разрабатывает тот тезис о внутреннем родстве гуманизма и террора, который и придает остроту его критике модерна. «Рождение психиатрической клиники и клиники вообще является примером той формы дисциплинизации, которую Фуко позже будет описывать как модерную технологию власти вообще. Архетип закрытого исправительного учреждения (Anstalt), который Фуко первоначально открывает в приюте, получившем функции клиники, повторяется в образах фабрики, тюрьмы, казармы, школы и военного училища. В этих тотальных институтах, которые стирают самобытные разграничения до-модерной жизни и превращают исключительный случай интернирования в норму интерната, Фуко усматривает памятники победы регламентирующего разума. Последний подчиняет себе уже не только безумие, но также и природные потребности отдельного организма, равно как и все обще-

¹⁰ Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 391-392.

ственное тело»¹¹. В исправительных учреждениях обретает системообразующую силу объективирующий и проверяющий, аналитически расчленяющий, контролирующий и всепроницающий *взгляд*. Это взгляд разумного субъекта, который утратил все интуитивные связи со своим окружением, разрушил все мосты интересубъективного взаимопонимания и для которого – в его монологической изоляции – другие субъекты доступны лишь в позиции объектов безучастного наблюдения. Ту же самую модель, отмечает Хабермас, Фуко обнаруживает и у наук о человеке. Поэтому совсем не случайно эти науки – не только клиническая психология, но также педагогика, социология, политология и культурная антропология – легко могут выступить в роли технологий власти, которые находят свое модельное выражение в закрытом исправительном учреждении. Они оборачиваются формами терапии и социальной техники и тем самым оказываются самым эффективным средством новой – дисциплинарной – власти, отличающей модерн. На примере рождения психиатрической клиники из гуманистических идей Просвещения Фуко впервые демонстрирует то «двойное движение освобождения и порабощения», которое он снова и снова обнаруживает в реформах систем исполнения наказаний, воспитания, здравоохранения, социального попечения и т. п.

С начала 70-х гг. тема власти становится центральной для Фуко, который вводит различие между археологией знания, раскрывающей конститутивные для истины правила исключения в дискурсах, и генеалогическим прослеживанием властных практик, определяющих исторически изменчивые условия значимости дискурсов. Роль разоблачения разума археолого-генеалогическое предприятие может выполнить лишь постольку, поскольку оно само строится на иных предпосылках, нежели современные гуманитарные науки. Поэтому Фуко подчеркивает методологическое своеобразие генеалогической историографии, идею которой он заимствует у Ницше. Фуко хочет преодолеть (а) *характерное для модерна презентистское сознание времени*: следует покончить с наделением привилегированным статусом современности, которая выделяется под давлением проблемы ответственной встречи будущего и которая нарциссически связывает себя с прошлым. Фуко откре-

¹¹ Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 287–288.

щивается от историографии, которая не способна оторваться от своей исходной ситуации и используется для фиктивной стабилизации идентичности, которая на деле расщеплена. Поэтому-то генеалогии и следует доискиваться не единого «происхождения», а случайных «начал» дискурсивных формаций, анализировать фактическое многообразие историй их появления и тем самым разлагать мнимую идентичность самого историографического субъекта и его современников.

Отсюда следует (б) методическое требование *прощания с герменевтикой*: генеалогия служит не пониманию, а разрушению и рассеиванию той взаимосвязи истории воздействий, которая мнимо связывает историка с предметом, с которым он вступает в коммуникацию лишь затем, чтобы в нем снова найти самого себя. Герменевтический аппарат служил редукции сложности, которую интерпретатор приспособлял к самому себе и подчинял своему собственному провинциальному горизонту понимания. Напротив, генеалогист подходит к археологически раскопанным документам «извне», чтобы объяснить их происхождение из случайных схваток, поражений и побед.

Основные понятия философии субъекта определяли не только присущий модерному историческому сознанию способ доступа к предметной области, но и само понимание истории. Поэтому Фуко хочет (в) *покончить с глобальной историографией*, которая неявно наделяет историю макросознанием. История в единственном числе должна снова быть расформирована, и не просто в многообразии нарративных историй, а в плюрализм беспорядочно всплывающих и снова погружающихся в небытие дискурсивных островов. Первым делом критического историка является растворение ложных непрерывностей: он не выстраивает никаких телеологических взаимосвязей, не интересуется масштабными каузальностями, не стремится к синтезам и налагает запрет на принципы эволюции и прогресса.

Вместе с тем в фукианском генеалогическом предприятии, как считает Хабермас, налицо глубокое противоречие между декларациями и фактическим положением дел. Употребление опорного для генеалогии понятия власти характеризуется *систематической двусмысленностью*: «А именно, с одной стороны, оно обретает невинность дескриптивно применяемого понятия и служит *эмпири-*

ческому анализу технологий власти, который в методическом плане не слишком отличается от функционалистски действующей и исторически ориентированной социологии знания. С другой стороны, понятие власти сохраняет... также и смысл *конститутивно-теоретического* основного понятия, который только и придает эмпирическому анализу технологий власти его значение критики разума и обеспечивает генеалогической историографии ее разоблачающее действие»¹². И именно эта систематическая двусмысленность объясняет, но никоим образом не оправдывает то парадоксальное сочетание позитивистской установки и критического притязания, которое отличает работы Фуко. Он на деле предлагает внутренне несогласованную позицию «трансцендентального историзма», парадоксально совмещающую провозглашенный номинализм с латентным трансцендентализмом. Возникновение и исчезновение дискурсов генеалогист объясняет при помощи бесчисленного многообразия событий и одной-единственной базовой гипотезы: единственное, что остается неизменным в процессах рождения и смерти, есть власть, которая в бесконечной череде анонимных побед выступает под все новыми масками. «То, что прежде должна была совершать синтетическая сила трансцендентального сознания для единого и всеобщего универсума предметов возможного опыта, этот синтез ныне разлагается в бессубъектной воле власти, действующей в случайных и неупорядоченных восхождениях и нисхождениях (*Auf und Ab*) дискурсивных формаций»¹³.

¹² Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 317–318.

¹³ Ibid. S. 298. См. также: «Фукианская радикальная историография остается в слабом смысле “трансцендентальной” постольку, поскольку трактует предметы историко-герменевтического понимания смысла как конституированные – как объективации в каждом случае лежащей в основе и структуралистски постигаемой дискурсивной практики. Старая история имела дело со смысловыми тотальностями, которые она раскрывала из внутренней перспективы участников; в этой перспективе то, что соответствующим образом *конституирует* такого рода дискурсивный мир, не попадает в поле зрения. (...) Если участники понимают себя в качестве субъектов, которые соотнесены с предметами вообще в соответствии с универсальными критериями значимости, не будучи в состоянии выйти за пределы проницаемого горизонта своего мира, приходящий извне археолог заключает в скобки это самопонимание. Восходя к правилам конституции дискурса, он удостоверяется в границах соответствующего дискурсивного универсума...» (Ibid. S. 296).

Таким образом, власть у Фуко выступает как трансцендентально-историческое основное понятие историографии, ориентированной на критику разума. Однако эта позиция не открывает выхода из рамок философии субъекта уже потому, что само понятие власти почерпнуто из репертуара этой философии. В соответствии с основополагающими представлениями последней субъект может установить отношения к миру в принципе лишь двух типов: когнитивное, регулируемое истиной суждений, и практическое, регулируемое успехом действий. Власть есть то, чем субъект в рамках практических действий воздействует на объекты. При этом успех зависит от истинности суждений, на которых основывается план действия: власть зависит от истины. Эту зависимость власти от истины Фуко, полагает Хабермас, просто переворачивает в зависимость истины от власти. Благодаря этому власть уже не должна основываться на компетенциях субъекта познания и действия – она становится бессубъектной. Но понятийной стратегии философии субъекта не удастся избежать простым переворачиванием в отношении между ее основными понятиями. Поэтому все апории, которые Фуко ставил в вину философии субъекта, вновь обнаруживаются в его основном понятии власти, позаимствованном у этой философии.

«Счастливый позитивизм» генеалогии основывается на трех редукциях, имеющих серьезные методологические последствия: смысловое понимание интерпретатора, участвующего в дискурсах, сводится к объяснению дискурсов из перспективы этнографического наблюдения; притязания на значимость функционалистски редуцируются к эффектам власти; должное натуралистически сводится к сущему (проблематика оправдания критики исключается в пользу свободного от ценностей исторического объяснения). Хабермас считает уместным говорить именно о редукциях, поскольку существенно важные аспекты смысла, истинностной значимости и нормативности не поглощаются властными практиками – затемненные и вытесненные, они возвращаются и заявляют о себе; в результате Фуко запутывается в апориях, пытаясь объяснить, что, собственно, представляет собой генеалогическая историография. «Мнимая объективность познания оказывается поставленной под вопрос (1) посредством невольного *презентизма* историографии, которая остается привязанной к своей исходной си-

туации; (2) посредством неизбежного *релятивизма* анализа, который, будучи соотнесен с современностью, может пониматься лишь как зависимое от контекста практическое предприятие, и (3) посредством произвольной *партийности* критики, которая не может удостоверить свои нормативные основания»¹⁴.

К (1): Хабермас считает, что тот презентизм, в котором Фуко обвинял герменевтически оснащенное историческое сознание и на преодоление которого претендовал, в полной мере присущ самому генеалогическому проекту. Генеалогический историограф не должен действовать как герменевт, т. е. не должен пытаться сделать понятным мышление и действие людей из связности традиции. Он должен объяснить горизонт, в пределах которого подобные проявления вообще могут появляться как осмысленные, из *лежащих в основе* практик. Источником смысла оказываются сами по себе бессмысленные практики, изучаемые историком путем внешнего наблюдения. Для этого якобы не нужно герменевтического «предпонимания», а достаточно представления об истории как лишенного какого-либо «высшего» смысла процесса смены дискурсивных универсумов, общим свойством которых является лишь то, что все они представляют собой «протуберанцы» власти. Однако вопреки этому самоопределению генеалогической историографии уже первое знакомство с книгами Фуко показывает, что и радикальный историк технологий власти, и практик господства может их объяснить лишь в сравнении друг с другом, а никоим образом не каждую из самой себя как отдельную целостность. При этом точки зрения, под которыми он предпринимает эти сравнения, неизбежно связаны с его собственной герменевтической исходной ситуацией. Это обнаруживается, в частности, в том, что Фуко не может избавиться от стереотипов деления на эпохи, которое имплицитно соотнесено с современностью. Формации власти прошлых эпох постоянно отсылают к той дисциплинарной власти, которую Фуко считает судьбой нашей современности. Таким образом, явно отвергаемый и неявно разделяемый презентизм — это неизбежная апория образа мысли, стремящегося к объективизму, но невозможного без имплицитной диагностики времени.

¹⁴ Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 325.

К (2): Исследования Фуко, указывает Хабермас, запутываются в той самой автореферентности, которой он намеревался избежать путем натуралистической трактовки притязаний на значимость. Генеалогия призвана сделать доступными эмпирическому анализу практики власти в их конститутивных для дискурса функциях. В такой перспективе рассмотрения притязания на значимость объясняются той функциональной ролью, которую они играют в самоутверждении соответствующего дискурсивного универсума. Получается, что смысл притязаний на значимость заключается в тех властных эффектах, которыми они обладают. Однако если принять это основоположение теории власти, то, обращенное на сам генеалогический проект, оно разрушает основания предлагаемого исследования – притязание на истинность, которое сам Фуко естественным образом связывал с генеалогией. Ведь претензия на выявление властной подоплеки знания предполагает наделение генеалогии привилегированным положением в плане притязаний на истинность: она видит то, что скрыто от других. Но собственное притязание генеалогии на истинность релятивизируется тезисом о том, что нет дискурса, свободного от власти. Фуко полагает, что он может опираться на альтернативное – «подавленное», дисквалифицированное – знание, актуализация которого помогает разоблачить властные эффекты научного истеблишмента. Однако любая оппозиция уже движется в горизонте власти, на преодоление которого она претендует, и в случае успеха превращается в форму господства, которая, в свою очередь, вызывает к жизни уже следующую форму оппозиции. Тот, кто побеждает теоретический истеблишмент сегодняшнего дня и разрушает существующую иерархию знания, сам образует истеблишмент дня завтрашнего, учреждающий и охраняющий новую иерархию.

К (3): Фуко не удалось избежать и той криптонормативности, которая, по его мнению, присуща гуманитарным наукам, заявляющим о ценностной нейтральности. Генеалогическая историография должна, дескать, в строго дескриптивной установке проникнуть за пределы дискурсивных универсумов, в рамках которых только и можно спорить о нормах и ценностях. Нормативные притязания на значимость она заключает в скобки точно так же, как и истинностные, и воздерживается от постановки вопроса о том, могут ли какие-то дискурсивные или властные формации быть

предпочтительнее других. При этом самого себя генеалогист определяет как диссидента, противостоящего дисциплинарной власти в гуманистическом облачении. Фуко предлагает стратегию критики, отличную от марксистской критики идеологии: дисциплинарная власть поселяется скорее в телах, чем в головах людей. В форме биовласти она подвергает тела незримому нормализующему принуждению, не нуждаясь в каком-либо нормативном оправдании. Она функционирует, не используя окольных путей «ложного сознания», где ее могла бы засечь критика идеологии. При этом у внимательного читателя не могут не возникнуть вопросы: а почему бы вообще не отдаться власти? Почему бы и не поспособствовать нормализации, закрепляя ее научным дискурсом? Проблема в том, что разоблачение и критика неизбежно имплицитно нормативные основания, от определения которых Фуко эксплицитно отказывается¹⁵.

Таким образом, полагает Хабермас, *Фуко не смог удовлетворительно решить проблемы, которые возникают в связи с понимающим подходом к предметной области, автореференциальным отрицанием универсальных притязаний на значимость и нормативным оправданием критики.*

Отсюда вытекают не только методологические, но и эмпирические проблемы: Фуко рисует крайне одностороннюю картину социальной жизни. Заикливание на карательных практиках ведет к ложному обобщению о паноптизме как характеристике всей структуры общественной модернизации. Вне поля зрения остается развитие нормативных структур, ведущее, в частности, к гарантиям свободы в правовом государстве. Из генеалогии вытеснены основополагающие понятия, позволяющие осмыслить символическое предструктурирование систем действия, социальное значение межличностной коммуникации, включенной в контекст жизнен-

¹⁵ Хабермас с удовольствием цитирует статью Нэнси Фрэйзер, название которой «Фуко о современной власти: эмпирические прозрения и нормативная путаница» вполне применимо для обобщенного выражения его собственного восприятия генеалогии: «Почему борьба предпочтительнее подчинения? Почему следует сопротивляться господству? Только с введением нормативных понятий определенного рода Фуко мог бы ответить на этот вопрос. Только с введением нормативных понятий он мог бы объяснить, что плохого в современном режиме власти/знания и почему нам следует противостоять ему» (Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 333).

ного мира. Именно апории теоретической позиции Фуко, полагает Хабермас, предопределили избирательную односторонность генеалогической историографии: в ущербности эмпирического исследования отразилась нерешенность фундаментальных методологических проблем.

Столь «свирепый» характер Хабермасовой критики, как представляется, напрямую связан с оценкой им принципиального отношения Фуко к «проекту модерна»: «Фуко не намерен продолжать тот оппозиционный дискурс, который с самого начала модерна был его самокритикой; он не хочет как-то усовершенствовать языковую игру современной политической теории (с основными понятиями автономии и гетерономии, моральности и легальности, освобождения и подавления) и обратить ее против патологий модерна – он хочет *подорвать* модерн и его языковую игру»¹⁶. Как с прискорбием констатирует Хабермас, в течение последнего десятилетия радикальная критика разума стала едва ли не модой, и Фуко он недвусмысленно причисляет к законодателям этой моды.

Вместе с тем радикальная критика модерна и рациональности является, как считает Хабермас, не только путаной и противоречивой, но и непродуктивной, так как она неспособна построить дифференцированную картину происходящего: просвещение и манипуляция, силы производства и силы разрушения, то, что гарантирует свободу, и то, что ее лишает, истина и идеология – все эти моменты сливаются воедино. Подобная критика не восприимчива к высшей степени амбивалентному содержанию культурной и общественной модернизации. Ведь даже с современным принципом субъективности, который столь безоговорочно отвергается «постмодернистами» и который действительно нуждается в критическом переосмыслении, связаны не только коннотации опредмечивания и господства, но и перспектива сознательно осуществляемой практики, в которой солидарное самоопределение всех должно связываться с подлинным самоосуществлением каждого индивида, т. е. идеалы самосознания, самоопределения и самоосуществления, которые сами по себе вовсе не изжили себя и скрыто направляют в том числе и саму «постмодернистскую» критику.

¹⁶ Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 332.

Так что, резюмирует Хабермас, ницшеанская радикальная критика разума показала свою несостоятельность не только в плане критики метафизики, так и в плане теории власти. И только смена парадигмы от субъект-центрированного к коммуникативному разуму открывает возможность нового начинания того критического дискурса, присутствие которого изначально характеризовало модерн.

3) Первоначальная версия «срединной» идеи критики

Как явствует из изложенного, восприятие концепций Фуко и Хабермаса как наиболее значительных стратегий критической социальной рефлексии, развитых в современной философии и соперничающих друг с другом, является совершенно правомерным. Внешнее восприятие в данном случае полностью совпадает с собственными определениями ситуации, данными Фуко и Хабермасом. Более того, это восприятие складывалось под воздействием предложенных последними определений; причем первоначально безраздельно доминировали суждения Хабермаса, которые объемом высказанного, систематичностью изображения и наступательным характером совершенно заглушили немногочисленные и разрозненные высказывания Фуко. Не удивительно поэтому, что первоначально понятие критической социальной теории на основе обобщения полемики Фуко и Хабермаса было предложено «хабермасианцами» Акселем Хоннетом и Томасом Маккарти¹⁷. Обозначение их «партийной принадлежности» не случайно заключено в кавычки: находясь в зоне влияния позиции Хабермаса и во многом разделяя ее основоположения, Хоннет и Маккарти вовсе не являются догматическими эпигонами – они стремятся стать «над схваткой», занять рефлексивную метапозицию в отношении обоих альтернативных подходов. Именно это обстоятельство, собственно говоря, и позволяет им обосновать оригинальное понятие современной критической теории в своих индивидуальных и одновре-

¹⁷ Honneth A. Kritik der Macht: Reflexionstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1985; McCarthy Th. Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory. Cambr., Mass.: MIT Press 1991 (последняя книга является сборником работ, опубликованных во второй половине 80-х).

менно перекликающихся трактовках, которые мы и рассмотрим ниже.

3.1) Хоннет: развитие критической теории благодаря действительному обращению к анализу повседневной социальной жизни

Подзаголовок книги «Критика власти: Ступени рефлексии критической теории общества», как указывает Хоннет, говорит о том, что целью исследования является реконструкция истории определенной теоретической установки, выполненной с систематической точки зрения. Подобная реконструкция мотивирована, в первую очередь, отнюдь не историческим интересом, а стремлением построить собственную модель общественного конфликта в коммуникативной парадигме; реконструкция истории критико-теоретической установки является подготовительным этапом решения актуальной исследовательской задачи.

Хоннет подчеркивает то обстоятельство, что, когда Хоркхаймер в 30-х гг. XX в. связывал специфику провозглашаемой им теории с наличием рефлексии на контекст ее собственного возникновения и использования, он тем самым формулировал не только методологическое требование, но и определенную предметно-содержательную задачу. Подобная саморефлексия требует «социологического» анализа, способного предложить такое изображение общественного развития, которое включало бы измерение практической критики как условия возможности критического познания. Только при том условии, что внутри самой взаимосвязи общественных процессов обнаруживается стремление к эмансипации, которым может руководствоваться также и сама критическая теория как научное предприятие, последняя вправе представлять себя в качестве рефлексивного момента социального развития. Иными словами, необходимо найти способ теоретического осмысления той сферы, в которой должны корениться критерии самой критики; осмысление феномена социального оказывается, таким образом, пробным камнем для критики власти и вполне может стать для нее камнем преткновения. «...Поэтому сегодня ключевую проблему для критической теории общества представляет собой вопрос о том, как должны быть устроены категориальные рамки анализа, который наряду со структурами общественного господства позво-

лил бы понять также и социальные ресурсы для их практического преодоления»¹⁸.

Исходя из этой сегодняшней потребности, Хоннет систематически реконструирует историю критической теории общества как процесс поступательного научения. Ясно, что такой подход предполагает наличие масштаба, который позволил бы изобразить историю как направленный процесс и говорить о прогрессе в развитии данной теоретической установки. В качестве путеводной нити эксплицитно избираются основные допущения коммуникативной концепции Хабермаса; вследствие этого развитие критико-теоретической установки реконструируется как движение, шаг за шагом ведущее к осмыслению повседневной социальной жизни, в которой, по убеждению Хоннета, только и может быть укоренена сегодня критика общественного господства.

В предложенной реконструкции наряду с «ранней критической теорией» и позицией Хабермаса в качестве третьей привлекаемой концепции выступает «теория власти» Фуко. Последняя включается Хоннетом в изображение истории критико-теоретической установки не только потому, что она может рассматриваться в качестве дополнительной к подходу Хабермаса в плане их отношения к модели «Диалектики просвещения»: можно сказать, что, в то время как Хабермас осуществил ее коммуникативно-теоретическое снятие, Фуко фактически предложил ее негативную радикализацию. Основная мотивация Хоннета является все же не ретроспективной, а «перспективной»: расчет был на то, что из контраста между фукианской концепцией власти и коммуникативным подходом Хабермаса может возникнуть плодотворное напряжение, избавляющее от абсолютизации рамок Хабермасовой теории общества¹⁹.

Реконструкция, выполненная Хоннетом, показывает, что история критической теории от хоркхаймеровских программных работ до поздней философии Адорно была отмечена фундаментальным изъяном – *неспособностью концептуализировать социальный способ организации обществ*. Неудивительно, что ранний

¹⁸ Honneth A. Nachwort zur Taschenbuchausgabe // Ders. Kritik der Macht. 2. Aufl. Frankfurt / M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1994. S. 381–382.

¹⁹ Honneth A. Ibid. S. 383.

Хоркхаймер оставил вне поля зрения весь спектр повседневной социальной практики, поскольку унаследованная от марксизма модель материального производства, лишь внешним образом дополненная психоанализом, не позволяла ему категориально раскрыть какое-либо иное измерение действия, помимо измерения общественного труда. Впоследствии, в «Диалектике просвещения», Адорно и Хоркхаймером была осуществлена коренная нормативная переоценка понятия общественного труда: он стал трактоваться уже как акт изначального подчинения природы и как исходная точка того процесса постепенного разрушения цивилизации, который находит свое завершение в тоталитарной тирании фашизма. Формы социального господства при этом прямо и непосредственно оказываются внутриобщественными производными деятельности распоряжения, подчиняющей природу; социальные действующие лица, подчиненные общественному господству, предстают, по аналогии с инструментализированной природой, как пассивные жертвы.

Таким образом, модель критического социального исследования, лишь внешним образом соединяющая политическую экономию и психоанализ в горизонте спекулятивной философии истории, совершенно теряет из виду внутреннюю социальную конституцию общества, образованную повседневной практикой социальных групп. Причем это относится как к социально-интегративным актам, на которые группы способны благодаря кооперативным усилиям интерпретации, совершаемым их членами, так и к конфликтам в отношениях между морально противоречащими друг другу групповыми убеждениями. В результате складывается явно упрощенное представление о том, что позднекапиталистические общества воспроизводятся вообще независимо от коммуникативно выработанных норм действия их членов, поскольку эти общества путем управления процессами социализации закрепляют образцы конформного поведения непосредственно в природе индивидуальных потребностей.

Исходная программная идея Хоркхаймера и поздняя теория общества Адорно обозначают, по мнению Хоннета, начальную и конечную ступени классической эпохи критической теории, в рамках которой продуктивный контакт с социальными науками так никогда и не был установлен, поскольку преобладание односто-

ронней философии истории не оставляло места для анализа социального действия. Место социологического вопроса о видах социальной интеграции и социального конфликта в определенном обществе занимал вопрос о влиянии индивидуального субъекта влечения и экономического воспроизводства общества друг на друга. И хотя сочинения Хоркхаймера и, в еще большей степени, творческое наследие Адорно до сих пор вызывают интерес и стали предметом многочисленных интерпретаций, классическая критическая теория в неизменном виде может использоваться в качестве теоретического инструмента анализа современных обществ лишь безоглядными эпигонами.

Хоннет подчеркивает то обстоятельство, что «в западногерманских дискуссиях франкфуртская школа настолько прочно монополизировала идею критической теории общества, что продуктивное усвоение каких-либо альтернативных традиций в течение длительного времени было затруднено...». В частности, огульная и неточная «критика позитивизма», охватившая также прагматизм, структурный функционализм и социологию Дюркгейма, сделала невозможным продуктивный диалог с американской и французской социологическими традициями и блокировала развитие социологически релевантной ориентации в рамках критической теории. Поэтому *«любая попытка недогматического дальнейшего развития критической теории общества» возможна лишь посредством выхода за пределы традиции, представленной Хоркхаймером и Адорно* и такой теоретической переориентации, которая позволяла бы адекватно определить *своеобразие социального*²⁰.

В 60-е и 70-е гг., указывает Хоннет, успешные попытки подобного изменения ориентации совершаются исходя из двух очень различных позиций, общим для которых является то, что они отказываются от философско-исторической модели покорения природы и все же пытаются ответить на центральные для критической теории вопросы о способе господства и форме интеграции позднекапиталистических обществ: концепции Фуко и Хабермаса по праву воспринимаются сегодня как конкурирующие версии недогматического продолжения классической критической теории. Обе теории характеризует стремление поставить на место пред-

²⁰ Kritik der Macht. Frankfurt / M.: Suhrkamp Verlag, 1985. S. 118, 119.

ставление, в соответствии с которым общество изображается как продукт актов инструментально действующего родового субъекта, такую теоретическую модель, для которой исходными являются характеристики социального взаимодействия. Правда, этот общий для них отказ от философско-исторически истолкованного понятия труда, открывающий путь к области социальных феноменов, оставшейся неосвоенной классической критической теории, является едва ли не единственным общим знаменателем, к которому можно привести социальную теорию Мишеля Фуко и Юргена Хабермаса, поскольку они рассматривают поле социального взаимодействия с противоположных точек зрения. Фуко открывает сферу интеракций и конфликтов, систематически игнорировавшуюся Хоркхаймером и Адорно, благодаря тому что он пытается свести возникновение общественного господства к процессу стратегических взаимодействий между субъектами. Но такая трактовка, как считает Хоннет, не смогла стать основой для рефлексивного обоснования критических притязаний фукианской «теории власти». В результате Фуко ограничился разработкой разновидности функционалистского подхода к анализу социального, в которой отсутствуют нормативные привязки, жизненно важные для критики. Этот дефицит фукианской «теории власти» устраняет Хабермас, разработавший понятие коммуникативного действия: последнее позволяет и объяснить генезис власти, и эксплицировать нормативный горизонт социального действия, с которым рефлексивно соотносятся критерии «критики власти»²¹.

В свою очередь, в концепции Хабермаса сопричастствуют две социально-теоретические ориентации, которые Хоннет считает явно неравнозначными: одна объясняет общественное развитие из абстрактной логики рационализации, а другая (предпочтительная) — из конкретной логики социальной борьбы. И как раз привлечение концепции Фуко в качестве дополнительной к теоретической позиции Хабермаса позволяет акцентировать более продуктивную составляющую последней: ведь Фуко в своей «теории власти» изображает интеракции именно как социальную борьбу («стратегические игры»). Таким образом, трактовка концепций Фуко и Хабермаса как альтернативных и взаимодополнительных версий со-

²¹ Honneth A. Nachwort zur Taschenbuchausgabe. S. 384–385.

временной критической теории позволяет Хоннету, солидаризируясь главным образом с идеями Хабермаса, все же не замыкаться в его теоретическом горизонте и открывает перспективу не-догматического продолжения «критики власти».

3.2) Маккарти: современная критическая теория как социальная критика «нечистого» разума

В отличие от Хоннета, который вводит понятие современной критической теории в связи с задачей анализа социальных патологий сегодняшнего дня и поэтому рассматривает его сугубо в контексте традиции социального критицизма, Маккарти мыслит более крупными категориями. Он связывает данное понятие с широким контекстом современных дискуссий, центрированных темой самоопределения философского мышления в ситуации «после Философии». Маккарти полагает, что *в условиях глубокого кризиса философской рациональности современная версия критической социальной теории открывает перспективу дальнейшего развития постметафизической философии*. Поэтому актуальность современной критической теории связывается Маккарти не с «критикой власти», а с «критикой разума»²². Соответственно обоснование данного понятия предполагает включение его в более широкую традицию: метафилософская составляющая критической со-

²² Следует отметить, что в отличие от хоннетианской, трактовка критической теории у Маккарти достаточно сложна, причем различные ее аспекты, как правило, аналитически специально не выделяются, более того, различие этих аспектов терминологически не закреплено. Выражение «критическая теория» используется им для обозначения не только установки социального критицизма, но и всего широкого спектра современной метафилософской критики старой модели философской рациональности, в котором он различает две противоборствующие ориентации – «деконструкцию» и «реконструкцию» (именно в этом контексте употребления он говорит о «критической теории» Рорти или Деррида). Далее, выражение «критическая социальная теория» (critical social theory) в зависимости от контекста может относиться к хоркхаймеровской «критической теории общества» (kritische Gesellschaftstheorie), Хабермасовой версии социального критицизма, основанной на теории коммуникативного действия, собирательно обозначать концепции Фуко и Хабермаса как разновидности социальной критики «нечистого» разума, отвечающие пост-Философской кондиции, наконец, обозначать искомую модель социально-философского критицизма, преодолевающего односторонности «деконструкции» и «реконструкции».

циальной теории возводится Маккарти к кантовской критике метафизики на основе выяснения природы, масштаба и границ разума.

Идеи разума, полагал Кант, необходимы для мышления, поскольку они обеспечивают принципы его систематизации; тем не менее в опыте ничто не может им соответствовать. Это означает, что в теоретической сфере единственно правомерным является регулятивное их применение, поскольку, трактуемые в качестве конститутивных, они дают повод для иллюзий спекулятивной метафизики. Поскольку источник этих иллюзий заложен в самой природе нашего мышления, их раскрытие вовсе не означает их полного устранения: они представляют собой постоянные возможности для ложных и обманчивых суждений. Сегодняшние метафилософские споры, в трактовке Маккарти, можно считать разногласиями по поводу того, как поступать с этими идеями разума: являются ли они иллюзиями логоцентристского мышления, которое следует неустанно деконструировать, или они суть неизбежные предпосылки рационального мышления и действия, которые следует бережно реконструировать?

Конечно, кантовская концепция разума претерпела сегодня значительные изменения. Современные авторы согласны в том, «что разум должен рассматриваться как инкарнированный (*embodied*), культурно опосредованный, переплетенный с социальной практикой и что укорененность и разнообразие основных категорий, принципов, процедур и тому подобного означают, что критика разума должна осуществляться в связке с социальным, культурным и историческим анализом»²³. Вместе с тем среди современных авторов имеются резкие разногласия по поводу того, какую форму должна принять критика подобного «нечистого» разума. На одной стороне находятся те, кто вслед за Ницше и Хайдеггером атакуют концепции разума и рационального субъекта как таковые; на другой – те, кто вслед за Гегелем и Марксом стремятся придать им социоисторическую форму. В этой бескомпромиссной борьбе Маккарти видит опасность утраты того «бифокального», объемного видения идей разума, которое было характерно для Канта. При этом все же предпочтительной платформой для компромисса (сочетания «деконструкции» и «реконструкции») в совре-

²³ McCarthy Th. *Ideals and Illusions*. P. 2.

менных метафилософских дебатах Маккарти считает позицию «реконструкции» – социально-практический аналог кантовской критики, в котором осуществляется «определенное отрицание», а не «абстрактная негация» разума.

В соответствии с этой позицией рациональные практики (включая теоретические) для их адекватного понимания должны рассматриваться в их социокультурном контексте; в этом смысле критика «нечистого» разума является частью изучения культуры и общества. Как критическое устремление, она нацелена на то, чтобы усилить и трансформировать наше понимание самих себя таким образом, чтобы это имело практические последствия. Подобная социоисторическая критика «нечистого» разума была живой возможностью постметафизического мышления, начиная с левогегельянцев. И особое место в развитии этой установки занимала идея «критической теории общества», развитой Хоркхаймером: он предлагал «продолжение философской критики разума посредством социальных, культурных и исторических исследований»²⁴. Однако, при всей привлекательности общей идеи, в случае с Хоркхаймером мы имеем дело с моделью критики, явно нежизнеспособной в современном философском климате. Источником проблемы являются остатки гегелевской спекулятивной диалектики самосознания духа, изначально присутствовавшие и в марксизме. Для последнего образцом служила гегелевская идея примирить разум и действительность через модель самосознания мирового разума. В концепции Маркса самосознание лишь приняло форму социального субъекта трудовой деятельности, опредмечивающего себя в мире, который представляет собой его собственный продукт, но не находится под его сознательным контролем. Это отчужденный мир, который может быть снова присвоен посредством критико-революционной деятельности; данная спекулятивная модель отчуждения в модифицированной форме сохраняется и у Хоркхаймера, что и делает конкретное содержание его концепции «критической теории общества» уже неактуальным.

Однако линия социоисторической критики «нечистого» разума не завершается франкфуртской школой – программа критичес-

²⁴ Hoy D., McCarthy Th. *Critical Theory*. Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1994. P. 31.

кой теории была разработана на новых основаниях и представлена в обновленной форме Хабермасом. В трактовке Хабермаса социальная критика обосновывается уже не всемирно-исторической диалектикой самоотчуждения родового субъекта, а реконструктивным исследованием компетенции субъектов речи и действия, что делает Хабермасову модель соответствующей сегодняшней «пост-Философской» кондиции. Кантовские идеи разума предстают здесь в форме прагматических предпосылок повседневной коммуникации; результатом такого переосмысления является перенос напряжения между реальным и идеальным в область конкретной социальной практики. Идеализированные допущения, принятия которых мы не можем избежать, когда пытаемся прийти к взаимопониманию, действительно участвуют в организации фактической коммуникации и наряду с этим являются контрфактическими в том смысле, что обладают нормативным «избытком значения».

Подтверждением тезиса Маккарти о том, что именно социальная форма критики «нечистого» разума может стать основой для нового соединения «реконструктивного» и «деконструктивного» аспектов, является констатируемая им близость между программой критической теории, разработанной Хоркхаймером и ныне представленной в обновленном виде Хабермасом, с одной стороны, и фукианской генеалогией власти/знания – с другой. Маккарти выделяет следующие моменты общности между двумя программами: во-первых, в обеих предлагаются радикализированные версии продолжения кантовской программы критики разума, который трактуется как существенно интегрированный в культуру и общество, вовлеченный в отношения власти, руководствующийся исторически изменчивыми критериями. Критика разума в не-фундаменталистской форме имеет дело со структурами и правилами, которые являются надындивидуальными, но понимаются уже не как трансцендентальные, а социокультурные по своему происхождению. Соответственно, во-вторых, обе программы отвергают картезианский образ автономного сознания: «десублимация» разума осуществляется параллельно с децентрацией рационального субъекта. В-третьих, и критическая теория общества, и генеалогия исходят из идеи первенства практического над теоретическим; теория знания по существу становится частью теории общества, включенной в практические контексты. В-четвертых, обе программы

отмежевываются от герменевтики, с которой они разделяют первые три момента. Учитывая фактор власти, оба подхода не считают возможным некритически опираться на предструктуры понимания участников социальных взаимодействий. Критика в качестве необходимого элемента включает объективирующую дистанцию анализа; поэтому важную роль в обеих программах играют генетические и функциональные объяснения того, каким образом и почему рациональный характер некоторых практик стал чем-то само собой разумеющимся. В-пятых, эта ориентация на объяснение не означает непосредственного использования методов институционализированных социальных наук, поскольку сами эти науки еще нуждаются в критическом рассмотрении. Обе программы характеризует критическое отношение к той роли, которую социально-научное «экспертное» знание играет в процессе «рационализации» общества. Наконец, в-шестых, обе формы критики, представляющие собой скорее продолжающиеся практические устремления, чем закрытые теоретические системы, нацелены на изменение нашего понимания самих себя практически значимым образом.

Таким образом, резюмирует Маккарти, генеалогию Фуко и критическую теорию общества от Хоркхаймера до Хабермаса следует располагать достаточно близко друг к другу на карте современной философии: «Общим для них является то, что суть философского предприятия, критика разума, находит здесь свое продолжение в определенных формах социокультурного анализа, выполняемого с практическим намерением обретения критической дистанции относительно убеждений и практик, которые определяют нашу жизнь и которые считаются рациональными»²⁵.

Тем не менее Маккарти, конечно, прекрасно понимает, что при всех моментах существенного сходства то, что разделяет две программы, также является принципиальным: понимание рациональности, отношение к общезначимым обобщениям, модерным идеалам эмансипации и т. п. Поэтому отношения между генеалогией и критической теорией общества, занимающими соседние территории в современном теоретическом мире, являются скорее воинственными, чем миролюбивыми и кооперативными. В этой связи Маккарти, стремясь прояснить возможность сближения двух под-

²⁵ McCarthy Th. *Ideals and Illusions*. P. 48.

ходов, предпринимает критику как абстрактного отрицания, так и безоговорочного утверждения разума; и основной заряд его критики адресован, как нетрудно догадаться, «деконструктивной» стратегии критики разума.

Он подчеркивает, что тот акцент, который представители негативистской ориентации в критической теории делают на частном, изменчивом и случайном, есть вполне объяснимая реакция на традиционное философское устремление к всеобщему, вневременному и необходимому. Беда, однако, состоит в том, что мыслители, претендующие на постметафизический статус, фактически впадают в своего рода негативную метафизику. Один ряд сущностей, являющихся продуктом гипостазирования, просто заменяется на другой: единое на множественное, всеобщее на частное, тождество на различие, разум на «иное разума», логическая сущность языка на гетерологическую сущность речи и т. д. Поскольку принципиальной чертой этих негативных метафизик является абстрактное отрицание понятийного аппарата рационалистической традиции, то идея разумного воздействия на наличную форму социальной жизни начинает казаться наивной, устаревшей и, коротко говоря, безнадежно современной; в результате деконструкция разума имплицитует довольно сомнительную политику.

Нельзя, однако, не заметить, что «постмодернистские» критики обычно основывают свою позицию на допущениях, специфичных как раз для того модернистского мировоззрения, которое они стремятся подорвать. Радикальные критики рационализма как такового в качестве само собой разумеющегося принимают расколдование мира, которому именно этот рационализм и стал причиной, возможность рефлексивной постановки под вопрос традиционных убеждений и ценностей и оспаривания предписанных индивидуальных и групповых идентичностей. Более того, ценности, на которых базируется их критика, обычно содержат множество явно модернистских предпочтений плюрализма, разнообразия, терпимости, взаимного уважения и т. п. Иными словами, радикальная критика модерна велась в пределах явно модернистского горизонта, и это дает надежду переформулировать эту критику, избавляя от внутренней противоречивости, и использовать ее для построения более самокритичной версии современного самосознания.

Важно отметить, что Маккарти, в целом солидаризируясь с основными идеями Хабермаса, свою задачу видит не в ее безоговорочной защите перед лицом «деконструктивистов», а в определении возможности выработки более сбалансированного подхода в силовом поле между противостоящими позициями. В этой связи он подвергает сдержанной, но принципиальной критике также и модель Хабермаса: последний, считает он, прав в перенесении критики разума на уровень повседневной социальной практики и в поиске идей разума среди прагматических предпосылок коммуникативного взаимодействия. Однако его трактовка коммуникативной рациональности еще сохраняет некоторые черты трансцендентализма, что чревато опасностью догматического гипостазирования разума. Коммуникативную рациональность следует переинтерпретировать так, чтобы модельным случаем коммуникации было не достижение согласия относительно некоторого пропозиционального содержания, а взаимопонимание позиций, между которыми сохраняется разногласие. Тогда допущение «контекстуальной трансцендентности» рациональных предпосылок коммуникации в полной мере проявит свой критический потенциал: универсалии коммуникации обеспечивают, прежде всего, неограниченную открытость любого содержания для критики и пересмотра в свете альтернативных позиций. При условии такой модификации Хабермасовой модели коммуникативной рациональности, полагает Маккарти, и целый ряд деконструктивистских тем и техник, освобожденных от своих тотализирующих претензий, мог бы быть интегрирован в прагматический подход к коммуникации и служить противоядием для глубоко укоренившегося в нас стремления гипостазировать идеи разума.

4) «Восстание фукианцев»

Полемика Хабермаса и Фуко – на первый взгляд, достаточно неожиданно – не отошла в прошлое и не стала лишь эпизодом интеллектуальной истории 80-х²⁶: препятствием для ее продолжения не стала даже смерть Фуко в далеком 1984-м – его сторону в споре

²⁶ «... Очевидно сохраняющееся значение дискуссии Фуко и Хабермаса в современном философском ландшафте этической, политической и социальной теории» (Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate / Ed. by M. Kelly. Cambridge, Mass.; London: MIT Press, 1994. P. 10). «Состязание меж-

весьма небезуспешно представляют многочисленные последователи.

Отличительной особенностью этого нового витка дискуссии стал отчетливо выраженный наступательный характер действий фукианцев, потребовавших кардинального «перераспределения ролей» для устранения несправедливых асимметрий в отношении между конкурирующими позициями. Во-первых, асимметрия состоит уже в том, что Хабермас посвятил обстоятельному критическому разбору концепции Фуко две главы в «Философском курсе модерна», на что Фуко по причине своей безвременной смерти просто не смог ответить. Таким образом, стороны представлены крайне неравновесно даже в отношении объема высказанного. Во-вторых, позиция Фуко представлена искаженно: Хабермас выносит окончательный приговор, опираясь, прежде всего, на «Надзирать и наказывать», тогда как Фуко в конце 70-х – начале 80-х гг. существенно дополнил и скорректировал свои более ранние представления. Соответственно устоявшийся образ фукианской позиции должен быть скорректирован в свете самоопределений «позднего Фуко». Наконец, в-третьих, принципиальная однобокость состоит в том, что дискуссия в целом интерпретируется преимущественно в терминах концепции Хабермаса. В результате кажется само собой разумеющимся, в частности, вменять Фуко в вину отсутствие нормативного оправдания критики, даже не задаваясь вопросом о том, в какой мере такое универсалистское оправдание, естественное для Хабермаса, действительно необходимо для того, чтобы практиковать критику. Но если переинтерпретировать дискуссию в фукианских терминах, то уже Хабермасова версия критической теории может предстать в очень невыгодном свете.

Соответственно «восстание фукианцев», давшее основной импульс второму витку полемики, было направлено на то, чтобы,

ду практиками критической рефлексии, разработанными Мишелем Фуко и Юргеном Хабермасом, является источником продолжающихся дискуссий в социальной и политической философии» (Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory / Ed. by S. Ashenden and D. Owen. London: Sage Publications, 1999. P. 1). Нелишне отметить, что в сентябре 2001 г. Франкфуртским институтом социальных исследований была проведена конференция «Фуко: промежуточное подведение итогов рецепции», проблемным горизонтом которой являлся как раз диалог между различными моделями социально-критической рефлексии.

во-первых, более полно и корректно представить концептуальную позицию Фуко и, во-вторых, опираясь на это уточнение, отвести основные критические замечания Хабермаса как основанные преимущественно на недоразумении и не попадающие в цель.

Вообще говоря, любая претензия на «полное» представление позиции Фуко ставится под вопрос тем, что наш автор – убежденный сингулярист, стремящийся к изучению отдельных случаев и избегающий отвлеченных теоретических положений, тем более образующих доктринально завершенную систему. Разумеется, «чистое», т. е. концептуально не нагруженное, описание – это идеологическая фикция, и Фуко делает довольно сильные обобщения, но всегда контекстуально связанные – они служат тому, чтобы прочертить горизонт аналитической работы с конкретным материалом в данный период. И если подобные обобщения вырезать из разных текстов и попытаться просто смонтировать в единую «критическую теорию Фуко», то не избежать полного фиаско.

Кроме того, «повороты» в траектории исследовательской эволюции Фуко столь круты, что предшествующие этапы пути в результате их осуществления предстают уже совсем иначе, а прежние концептуальные обобщения требуют существенной коррекции. В этой связи обычно говорят, по меньшей мере, о «трех Фуко»: первый является автором «археологии знания», второй – «генеалогии власти», наконец, третий – «эстетик существования». И если переход от первого ко второму еще можно трактовать как дальнейшее развитие прежней исследовательской позиции за счет учета дополнительной «независимой переменной» – власти, то переход к третьему требует пересмотра привычного представления о Фуко – «могильщике» категории субъекта – как поспешного и одностороннего. Поэтому «восставшие фукианцы», требующие неискаженного изображения позиции Фуко, избирают ретроспективный ракурс: опорной точкой становится для них корпус текстов, объединенных лейблом «The Final Foucault»²⁷, где Фуко, обозревая совокупность сделанного, реагируя на односторонние толкования своих прежних работ или отвечая на вопросы интервьюеров относительно основных мотивов и этапов своей деятельности, давал та-

²⁷ Cp.: *Philosophy and Social Criticism. Special Issue: The Final Foucault*. Boston: Allen Press, 1987.

кие формулировки, которые и стали окончательной версией его самоопределения.

Центральное место среди поздних текстов Фуко занимает небольшая работа «Что такое Просвещение» (1984), соотносящаяся с одноименной работой Канта 1784 г. Фуко отмечает, что Кант определял Просвещение как процесс, освобождающий нас от несовершенности. Под последним понимается такое состояние нашей воли, в котором мы принимаем власть кого-то другого над своим поведением в тех областях, где следует использовать собственное разумение: «Фактически он описывает Просвещение как тот момент, в который человечество собирается использовать собственный разум, не подчиняясь никакому авторитету...»²⁸. В трактовке Фуко этот небольшой текст Канта располагается на стыке критической рефлексии (нашедшей свое монументальное воплощение в трех «Критиках») и рефлексии исторической (воплотившейся в философско-исторических сочинениях) и представляет собой рефлексии Канта по поводу актуальности своей собственной работы. Новым моментом Фуко считает установленную Кантом тесную внутреннюю связь между своими систематическими работами о познании, размышлениями об историческом процессе и рефлексивном анализе того конкретного момента, в который он мыслит. Именно восприятие настоящего момента (во всей его единичности и исторической новизне) в качестве задачи для философского мышления, намеченное Кантом, Фуко считает наброском современной установки (*l'attitude de modernité*)²⁹.

Фуко отмечает, что модерн привыкли понимать как некую эпоху, сменяющую премодерную и, возможно, в свою очередь уступающую место постмодерной. Однако сам Фуко считает предпо-

²⁸ Foucault M. Qu'est-ce que les Lumières? // Dits et Écrits. IV: 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994. P. 567.

²⁹ В другом своем тексте, относящемся к тому же периоду, Фуко, ссылаясь на ту же работу Канта, трактует ее как первую постановку вопроса «кто суть мы, сегодняшние?», в корне отличающегося от картезианского вопроса о вневременном «Я». Кантовский вопрос связывает мыслящего с его наличной исторической ситуацией, и именно этот вопрос отныне становится первостепенным в философии. Традиционный аспект «универсальной философии» не исчезает, но в лучших образцах современного философствования подчиняется «критическому анализу мира, в котором мы живем» (*Le sujet et le pouvoir* // Dits et Écrits. IV. P. 231–232).

читительным иное понимание: «современность» (*modernité*) представляет собой не некий исторический период, а определенную позицию. «Под позицией я имею в виду определенный вид отношения к актуальности; добровольный выбор, совершаемый какими-то людьми; наконец, способ мыслить и чувствовать, а также способ действовать и вести себя, который одновременно выражает определенную принадлежность и представляет себя как задачу»³⁰. Это то, что греки называли «этосом». Тогда специфический «этос», заключенный в Просвещении и унаследованный от него, — это непрерывная критика нашего исторического бытия. Критика, воплощающаяся в серии исторических исследований, направленных на установление действительных границ необходимого и выявление того, что на самом деле уже не является необходимым для конституции нас в качестве автономных субъектов.

Тогда более развернуто философский «этос Просвещения» может характеризоваться, во-первых, как «лиминальная позиция» (*attitude limite*): следует находиться на границах. «Критика — это именно анализ границ и рефлексия на них. Но если кантовский вопрос состоял в том, чтобы знать, от перехода каких границ познание должно отказаться, то мне кажется, что сегодня критический вопрос должен быть превращен в вопрос позитивный: какова доля в том, что дано нам как универсальное, необходимое, обязательное, того, что является необходимым и случайным и что обязано своим существованием произвольным ограничениям? Коротче говоря, речь идет о том, чтобы преобразовать критику, осуществляемую в форме необходимого ограничения, в практическую критику, осуществляемую в форме возможного пересечения (границ. — *В. Ф.*)»³¹. Такая критика не является трансцендентальной (как у Канта), она является генеалогической в своей конечности и археологической в своем методе. Она стремится продлевать, насколько это возможно, не имеющий завершения «труд свободы».

Во-вторых, эта историко-критическая позиция должна также быть позицией экспериментальной, соответственно подобная «критическая онтология самих себя» должна порывать со всеми проектами, претендующими на глобальный охват. «Таким образом, я

³⁰ Foucault M. Qu'est-ce que les Lumières? P. 568.

³¹ Ibid. P. 574.

охарактеризовал бы философский *этос*, внутренне присущий критической онтологии нас самих, как историко-практическое испытание границ, которые мы можем пересечь, и, следовательно, как нашу работу над самими собой в качестве свободных существ»³².

В-третьих, важно надлежащим образом учитывать два момента. С одной стороны, теоретический и практический опыт, который мы осуществляем относительно границ и их пересечения, сам всегда является ограниченным и, следовательно, должен осуществляться снова и снова, никогда не достигая завершенности. С другой стороны, эта работа характеризуется своей «ставкой», своей гомогенностью, своей систематичностью и своей общностью. «Ставкой» является вопрос о том, как развязать все более плотные узы власти. Гомогенность связана с анализом практических ансамблей. Систематичность в том, что эти ансамбли берутся из трех больших областей: отношений господства над вещами, отношений воздействия на других и отношения к самим себе. Соответственно фиксируются три специфические оси анализа: знание, власть и этика. Наконец, общность состоит в том, что изучение исторических единичностей является способом прояснения общих вопросов. Отметим в этой связи то принципиально важное обстоятельство, что сингуляризм Фуко не означает номинализма: общие и систематические соображения не являются для него пустыми словами – они конститутивны для его модели критицизма, только эти общность и систематичность имеют фоновый характер и не отличаются в законченную теоретическую систему.

Таким образом, «критическая онтология нас самих» – это не теория и не доктрина, а именно определенный «этос»: такая форма философской жизни, в которой критика того, чем мы являемся, представляет собой исторический анализ пределов, которые нам установлены, и опыт их возможного преодоления³³. Подобная критика представляет собой терпеливый труд, который придает форму нетерпению свободы.

³² Foucault M. Qu'est-ce due les Lumières? P. 575.

³³ «Одна из моих целей, – заявляет Фуко в одном из интервью, данном в 1982 г., – состоит в том, чтобы показать людям, что большое количество вещей, которые являются частью их ближайшего окружения (*paysage familier*) и которые они считают универсальными, являются продуктом определенных и очень конкретных исторических изменений. Все мои исследования направлены про-

Подобное самоопределение философской позиции Фуко (оказавшееся последним) позволяет преодолеть недоразумения, связанные с его поздним «возвращением к субъекту». Недоразумения здесь могут возникнуть лишь при условии непонимания рабочего характера пресловутого тезиса Фуко о «смерти человека» (как и всех прочих генерализаций; см. выше). «Позднему Фуко» пришлось немало потрудиться во имя преодоления превратного понимания его позиции, вызванного, в значительной мере, его собственными формулировками. По ясному и недвусмысленному заявлению, конечная цель его работы состояла вовсе не в изучении феноменов власти: «Скорее я пытался создать историю различных способов субъективации человеческих существ в нашей культуре... (...) Таким образом, не власть, а субъект является тем, что составляет общую тему моих исследований»³⁴. Фуко допускает, что он использовал недостаточно адекватные формулировки, возможно, создающие превратное впечатление, но заявляет, что вовсе не был против идеи субъекта. Он был лишь против того, чтобы исходить из некоторой готовой, предустановленной теории субъекта и, опираясь на нее, рассматривать, к примеру, вопрос о том, как та или иная форма познания становится возможной. Интерес Фуко состоял как раз в выяснении того, как именно человек конституировался в качестве определенной исторической формы субъекта, посредством каких практик: «Скорее, я отвергал определенную *априорную* теорию субъекта для того, чтобы быть в состоянии выполнить анализ отношений, которые могут иметь место между конституцией субъекта (или различными формами субъекта) и играми истины, практиками власти и т. п.»³⁵ Субъект, убежден Фуко, – это не субстанция, а форма, и эта форма имеет исторически изменчивую конституцию.

Выделение темы социально-исторической конституции субъективности в качестве лейтмотива мышления Фуко позволяет ему связно представить причудливую, на первый взгляд, траекторию

тив идеи всеобщих необходимостей в человеческом существовании. Они подчеркивают произвольный характер институтов и показывают нам, каким пространством свободы мы располагаем и каковы те изменения, которые мы можем осуществить» (*Vérité, savoir et soi // Dits et Écrits. IV. P. 778–779*).

³⁴ Foucault M. Le sujet et le pouvoir. P. 222–223.

³⁵ Foucault M. L' *éthique du souci de soi* comme pratique de la liberté // *Dits et Écrits. IV. P. 718*.

своей исследовательской эволюции и заявить, что впечатление бунтарского разрыва с философской традицией, возникающее от чтения его работ, является поверхностным: «Проблемы, которые я изучал, – это три традиционные проблемы. 1) Какие отношения мы поддерживаем с истиной через научное знание, каковы наши отношения к этим “играм истины”, которые так важны в цивилизации и в которых мы являемся одновременно субъектами и объектами? 2) Какие отношения мы имеем с другими через эти странные стратегии и отношения власти? Наконец, 3) каковы отношения между истиной, властью и самостью (soi) ?

Я хотел бы завершить это вопросом: что может быть более классическим, чем эти вопросы, и более систематическим, чем переходить от первого вопроса ко второму и к третьему, для того чтобы вернуться к первому?»³⁶

Книга «Надзирать и наказывать» внушала явно одностороннее представление: победа дисциплинарной власти казалась полной и бесповоротной. Фуко потребовалось, прежде всего, представить свое понимание власти более расчлененно, аналитически выделяя в этом феномене несколько различных аспектов. Он признавал, что, начав заниматься проблемой власти, не всегда говорил о ней достаточно четко и употреблял надлежащие слова. Сейчас же (в 1984 г.) он достиг намного более ясного видения всей сложности проблемы и считает целесообразным различать отношения власти как стратегические игры между свободными лицами (игры, состоящие в том, что одни пытаются детерминировать поведение других, на что другие отвечают, пытаясь не дать определять свое поведение или же пытаясь в свою очередь определять поведение первых) и состояния господства, представляющие собой то, что обычно и имеется в виду под властью. А между этими двумя феноменами – играми власти и состояниями господства – мы имеем технологии «управления» (этот термин Фуко использует в очень широком смысле, имея в виду как те способы, которыми руководят домохозяевами, равно как и те, благодаря которым руководят организациями). В своем анализе власти Фуко обращается ко всем трем уровням: стратегическим отношениям, техникам управления и состояниям господства³⁷.

³⁶ Foucault M. *Virtutii, povuoir et soi* // Dits et Écrits. IV. P. 782–783.

Так что, когда говорится о власти, вовсе не имеется в виду некая всемогущая и непобедимая инстанция, но всегда — та или иная разновидность отношений власти. В этом смысле в человеческих отношениях, какой бы характер они ни носили, власть всегда присутствует, прежде всего в смысле стратегических игр: имеется в виду отношение, в котором один человек пытается руководить поведением другого. Но эти отношения бесконечно многолики, более того, они не установлены раз и навсегда, а, напротив, изменчивы и обратимы. «Следует заметить также то, что отношения власти могут там иметь место только в той мере, в какой субъекты являются свободными. Если один из двух (участников отношения) находился бы полностью в распоряжении другого и становился бы его вещью, объектом, на котором он мог бы осуществлять бесконечное и неограниченное насилие, там не было бы отношений власти»³⁸. Таким образом, заявляет Фуко, нет никаких оснований приписывать ему идею о том, что власть является всеобъемлющей системой господства, которая контролирует все и не оставляет никакого места для свободы. Заключение «если власть вездесуща, то нет никакой свободы» неверно: если отношения власти охватывают все социальное поле, то именно потому, что повсюду имеется свобода.

Именно этот момент оказался в центре внимания «третьего Фуко», во взглядах которого действительно произошла существенная перестановка акцентов, как бы он от этого ни отнекивался. Произошла переориентация в рассмотрении темы участия субъекта в «играх истины»: последние связываются уже не с карательными практиками, а с практиками самоформирования субъекта. Этот вид практик Фуко считает уместным называть аскетическими практиками, при том что аскетизм понимается в очень широком смысле: не только в смысле морали отречения, но вообще в смысле упражнения «самости над собой» (*soi sur soi*), посредством которого пытаются сформировать, изменить себя и достичь определенного способа существования³⁹. Такая «работа над собой» и является практикой свободы, вполне совместимой с тезисом о вездесущности власти. И этика, оказавшаяся в центре внимания позднего Фуко,

³⁹ Foucault M. L' *éthique du souci de soi* comme pratique de la liberté. P. 709.

³⁷ Foucault M. L' *éthique du souci de soi* comme pratique de la liberté. P. 728.

³⁸ Ibid. P. 720.

определяется им как «рефлексивная практика свободы»: «Свобода является онтологической предпосылкой этики. Но этика – эта рефлексивная форма, которую принимает свобода»⁴⁰.

Обращение к поздним работам мэтра позволило фукианцам, прежде всего, дезавуировать внушенное Хабермасом представление о Фуко как «постмодернисте». Как указывают Хьюберт Дрейфус и Пол Рабинов, работа «Что такое просвещение?» недвусмысленно ограничивает Фуко от постмодерных «анти-мыслителей». Хабермас ставит Фуко в один ряд с Деррида; конечно, Фуко не рассматривал язык как средство ненарушенной коммуникации, так что гнев Хабермаса легко понять. Но ведь Фуко не предавался также и свободной игре автореференциальных означающих, он использовал тексты именно как путеводную нить к другим социальным практикам. В результате Фуко оказался между двух огней тенденциозной критики: «В то время как представители немецкой философской традиции подвергают Фуко критике за произвольность и необоснованность, французские пост-философы (и их последователи в американской литературной критике) – за недостаточную степень произвольности»⁴¹. *На деле оба – как Хабермас, так и Фуко – противостоят постмодерным «анти-мыслителям»: в отличие от последних всерьез принимая идею просвещения, они воплощают два противостоящих друг другу, но одинаково правомерных варианта положительного переосмысления философской жизни на основе связывания разума с историческим моментом.* При этом Фуко еще противостоит и обеим «тотализующим позициям»: как «антимыслителям» с их беспредельной игрой означающих, так и героическим защитникам модерна на основе универсальной теории.

Как подчеркивает Дэвид Хой, ссылаясь на ту же позднюю работу Фуко, специфика фукианского критицизма связана со стремлением избежать «шантажа», характерного для традиционного понимания разума: дескать, необходимо раз и навсегда определить

⁴⁰ Ibid. P. 712.

⁴¹ Dreifus H., Rabinow P. What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?' // Foucault: A Critical Reader / Ed. by D. Hoy. Oxford: Blackwell, 1986. P. 112.

ся – либо быть безоговорочно за разум, либо же стать иррационалистом. Подобный «шантаж» делает в принципе невозможной «точечную» критику рациональности, которая сама вполне может иметь рациональный характер. Генеалогия вовсе не отрицает рациональность как таковую уже потому, что имеет дело с последней не как с универсальной абстракцией: Фуко исследует многообразие конкретных форм рациональности, вплетенных в фоновые сети столь же конкретных практик. Задача генеалогии состоит не в том, чтобы показать, что формы рациональности в действительности являются иррациональными, и суть фукианских историографий состоит вовсе не в том, чтобы разрушить разум: «Напротив, они напоминают нам о том, что допущения разума о своей собственной необходимости и универсальности могут быть иллюзией, игнорирующей свое историческое образование в прошлом, свою ненадежность в настоящем и свою недолговечность в будущем»⁴². Такое напоминание служит делу человеческой свободы: ведь формы жизни, установленные во имя разума, легко могут окопестенеть и превратиться в безальтернативную и деспотичную необходимость. Работа генеалогиста направлена на то, чтобы показать, что наши допущения относительно блага и справедливости на деле не имеют того трансцендентального статуса, которым мы их в силу привычки наделяем. Таким образом, *генеалогия противостоит не разуму как таковому, а лишь опасному самодовольству разума, протекающему из его недостаточной самокритичности.*

По поводу второго пункта, т. е. неадекватности критики Хабермаса «фукианцами», отмечается, прежде всего, что радикальная историзация всех форм рациональности как раз и является у Фуко основным средством повышения самокритичности разума. И брошенный Хабермасом упрек в презентизме следует решительно переопределить: дело не в том, что генеалогист, обращаясь к изучению прошлого, остается некритически привязан к собственной современности. Майкл Келли напоминает: для Фуко модерн характеризует не столько определенный исторический период, сколько специфическую позицию – непрерывную критику нашей собственной исторической эпохи. Модерн определяется не крити-

⁴² Hoy D. Critical Theory and Critical History // Hoy D., McCarthy Th. Critical Theory. Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1994. P. 147.

ческим отношением к прошлому, а критическим отношением к собственному настоящему. Вполне естественно, что объектом, контекстом и основанием философской рефлексии у Фуко оказывается как раз наше настоящее в его практическом и дискурсивном проявлениях. Только в этом смысле можно говорить о «презентизме» Фуко, но это никакой не скрытый дефект, а совершенно осознанная и принципиальная позиция.

Подобный «презентизм» никак не предполагает «релятивизма» в смысле априорного отрицания универсалий, он лишь позволяет раскрыть исторический характер *любых* универсалий разума и тем самым избавиться от *мнимых* универсалий⁴³. Но такая позиция представляет собой скорее последовательный историзм в трактовке универсалий: она критична лишь в отношении того статуса внеисторической необходимости, которым универсалии по привычке наделяются; но даже этот статус генеалогия не заведомо отрицает, а лишь подвергает обоснованному сомнению путем отыскания их скрытого генезиса. Если угодно, такую позицию можно, конечно, окрестить и «релятивизмом», но оный разрушителен вовсе не для разума, а только для догматизма – пленника собственных некритических постулатов.

Наконец, упрек в «криптонормативности» «критики власти» Фуко держится лишь на убеждении в том, что критика вообще возможна лишь в том виде, в каком ее практикует сам Хабермас. Дэвид Оуэн указывает на то обстоятельство, что «поздний Фуко» проводит четкое аналитическое разделение власти и господства, позволяющее различить научно-объективистский и критико-либертинажный аспекты генеалогических разысканий. Вообще говоря, генеалогия власти показывает исторический генезис той или иной формы и позволяет проследить ее утверждение в качестве само собой разумеющейся и «разумной». Но это «ученое» раскрытие случайной природы мнимо вневременных необходимостей становится фактором освобождения и мотивирует опыт трансгрессии этой формы лишь в том случае, если последняя предстает как форма господства, т. е. практически переживается нами в качестве стесняющей наше самоформирование. Критический интерес «второго

⁴³ Kelly M. Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique // Critique and Power. P. 384.

порядка», надстраивающийся над «объективистским» интересом «первого порядка», связан с нашей способностью использовать шансы на управление самими собой. Таким образом, генеалогия – это одновременно и самозабвенность ученых разысканий, и конститутивный элемент «практики свободы»: «Рассмотренная в качестве этической практики, генеалогия ориентирует наше мышление на имманентный идеал, представляющий собой не что иное, как (бесконечный) процесс развития и осуществления нашей способности к управлению самими собой»⁴⁴. Уже хорошо зная о принципиальной уклончивости Фуко в плане окончательной формулировки собственных общих принципов, мы не удивимся тому, что соотношение этих двух аспектов генеалогии ее создателем жестко не определено: они соотносятся, смотря по обстоятельствам.

Вопреки видимости, отчасти внушенной и самим автором «Надзирать и наказывать», индивиды вовсе не являются тотально подвластными существами: власть, глаголет «The Final Foucault», вообще возможна только там, где есть свобода, а где есть господство, там всегда присутствует и сопротивление. И для Фуко свобода – вовсе не «криптопредпосылка», поскольку он совершенно эксплицитно определяет свободу в качестве онтологической предпосылки этики. Как ехидно отмечает Йэн Флеминг, тем, кто критикует Фуко за то, что он не предложил более внятного обоснования свободы, следует начинать свою критику с Канта⁴⁵. Что же касается содержательного определения норм, направляющих сопротивление, то Фуко считает это практическим вопросом, который бессмысленно пытаться решить раз и навсегда на основе отвлеченно-теоретических соображений. В этой связи Майкл Келли напоминает о том, что позиция Фуко состоит в осуществлении *локальной критики*: генеалогия фокусируется на притязаниях множества локальных и прерывных практик, равно как и имманентных им «дисквалифицированных» видов знания, противостоящих господству легитимного стиля практик и единообразной теории. «Давая слово» этому множеству репрессированных дискурсов, ге-

⁴⁴ Owen D. Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy // Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory / Ed. by S. Ashenden and D. Owen. P. 36.

⁴⁵ Hacking I. Self-Improvement // Foucault: A Critical Reader / Ed. by D. Hoy. P. 239.

неалогия способствует расширению и «либерализации» совокупного пространства дискурсивности, без того чтобы имелся в виду некий идеал практики и дискурса, полностью свободных от господства. Так что и с нормативными основаниями у Фуко все в порядке, просто модель критики у него совсем не такая, как у Хабермаса. Но кто, собственно, сказал, что именно версия Хабермаса должна восприниматься в качестве образца? – задиристо вопрошают фукианцы.

5) Перераспределение ролей в дискуссии и новые черты социального критицизма

Внеся кардинальные коррективы в (про-)Хабермасово одностороннее представление позиции Фуко и отведя основные обвинения в адрес последней как основанные на непроблематическом принятии основных установок самого Хабермаса, фукианцы не ограничиваются реабилитацией своего мэтра и сами переходят в решительное наступление. И теперь уже позиция Хабермаса активно переинтерпретируется в понятийной перспективе генеалогической модели социальной критики и, как нетрудно догадаться, предстает в весьма неприглядном виде.

В противоположность Фуко, последовательно вписывающего разум в историю, Хабермас, как отмечает Дэвид Хой, видит принципиальную задачу современной философии в построении «единственно верной» концепции рациональности, основываясь на которой можно исчерпывающим образом разоблачить иррациональность как других концепций, так и наличных форм социальной практики. Несущей опорой его изображения процесса социальной эволюции является аксиома, согласно которой разум воплощен в поступательных процессах обучения. Хабермас заимствует эволюционные модели, которые Пиаже разработал применительно к развитию познавательных способностей детей, а Колберг – к их моральному развитию, и опрометчиво распространяет их на развитие обществ. Корень зла лежит в некритически позаимствованной идее универсальной компетенции, которая формируется в процессах обучения и затем имплицитно организует исполнение всех действий индивидуумов. Соответственно Хабермас разрабатывает теорию социального развития как процесса обучения посредством решения проблем, процесса, неуклонно ведущего в одном-единст-

венном направлении. При этом еще и предполагается, что эта компетенция может быть раскрыта и четко сформулирована универсалистской «реконструктивной теорией» в виде согласованного комплекса правил. В результате социально-философская концепция Хабермаса остается по существу трансценденталистской: «Хотя эта философия коммуникации порывает с традиционной философией во многих пунктах, она разделяет с последней, по крайней мере, одно устремление, а именно желание показать, что разум может рационально обосновать сам себя, и в связи с этим противится любому сомнению в возможности достижения согласия относительно притязаний, которые обладают универсальной значимостью»⁴⁶.

И оборотной стороной универсалистской трактовки компетенций действия неизбежно оказывается догматизм коммуникативной философии Хабермаса, на фоне которого генеалогическая модель, как отмечает Келли, выглядит особенно выигрышно: цель генеалогии состоит как раз в том, чтобы помочь нам осознать опасности подсознательного процесса социализации, в ходе которого мы чему-то обучились, но от чего в свете открытий генеалогии можем захотеть и «отучиться». В отличие от теории социальной эволюции Хабермаса, в которой все безальтернативно предопределено, генеалогия позволяет нам осознать опасности, заключенные именно в том, что мы толком не знаем, что приобрели. И человеческая свобода вполне допускает сознательный отказ от схем мысли и действия, ставших в результате эволюции нашей «второй природой».

Келли признает, что Хабермас не является совсем уж пещерным трансценденталистом и догматиком – скорее можно констатировать *безнадежную попытку сочетать несовместимое: универсалистскую теорию с идеей ее социально-исторической обусловленности*. Ведь, отмежевываясь от Апеля, Хабермас отказывается от идеи предельного обоснования в философии и признает, что «идеализирующие предпосылки» коммуникативного действия (в первую очередь, симметричность взаимного признания притязаний на значимость) возникают в определенный исторический момент (в эпоху модерна) и, таким образом, являются не априор-

⁴⁶ Hoy D. Critical Theory and Critical History. P. 173.

ными, а историчными. Столь же историчной по своей природе оказывается и сама философия коммуникативной рациональности. Но затем Хабермас делает принципиальное для его концепции утверждение, которое совершенно перечеркивает все его многочисленные «правильные» тезисы: хоть рациональные предпосылки коммуникации в своем существовании и имеют историческое происхождение и в этом смысле зависят от контекста, их значимость объявляется безусловной и трансцендирующей любой контекст⁴⁷. То же самое относится им и к модерну как таковому: хоть этот тип социальной жизни и возник лишь несколько столетий назад, он не является лишь одной из многих исторических традиций, которые мы можем принимать или отвергать по своему усмотрению: по своей значимости модерн универсален, а значит, неизбежен, необратим и неизменен.

Эта антиисторическая идея универсально значимой коммуникативной компетенции оборачивается у Хабермаса еще одним грехом – образом «идеальной речевой ситуации», т. е. состояния полного развития компетенции, которая к тому же проявляется в условиях отсутствия каких-либо искажений коммуникации механизмами власти. Именно этот образ «рациональной коммуникации вне власти» делает явным безнадежно утопический характер концепции Хабермаса, неспособной служить моделью действенного социального критицизма. И если соотносить философию коммуникативной рациональности и генеалогию с франкфуртским прообразом критической теории, то можно, как полагает Дэвид Хой, утверждать, что Хабермас, скорее, откатывается назад – к скрыто апологетической «традиционной теории», тогда как подлинным наследником критических интенций франкфуртской школы оказывается именно генеалогическая историография Фуко⁴⁸.

Жестокая ирония Великого Равновесия – свирепая критика Хабермаса бумерангом вернулась обратно: в ответ на обвинения концепции Фуко в «презентизме», «релятивизме» и «криптонормативности» он сам получил «трансцендентализм» (в смысле абсолютистского а-историзма), «догматизм» и «утопизм». И если Хабермас констатировал внутреннюю противоречивость фукиан-

⁴⁷ Kelly M. Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique. P. 388.

⁴⁸ Hoy D. Critical Theory and Critical History. P. 166–167.

ской позиции, делающей генеалогию власти несостоятельной стратегией социальной критики, то и его собственная коммуникативная модель, с помпой заявленная именно в качестве «критической теории сегодня», была развенчана как безнадежно консервативная «теоретическая теория», лишь декорированная под новейшие веяния.

Именно эта «логика бумеранга» объясняет карикатурный характер некоторых версий обобщающей рефлексии на противостояние двух моделей социальной критики, которые предлагались с учетом «перераспределения ролей». В частности, Дэвид Оуэн предлагает явно предвзятые формулировки сущности альтернативных подходов: «Мы можем обобщить специфический для Хабермаса способ ориентации мышления так: критика ориентирует коммуникацию на идеал *коммуникативного сообщества* (трансцендентный идеал); она выражает эту ориентацию в коммуникации в терминах *просвещения* (проекта, стремящегося примирить реальное и идеальное), в котором *публичное использование коммуникативной свободы* подвергает себя регулятивным ограничениям перформативной согласованности, т. е. *универсальным правилам рациональной аргументации* (законного применения разума). (...) Мы можем обобщить позицию Фуко следующим образом: генеалогия является примером такой ориентации мышления, где мышление направлено на *деятельность самоуправления* (имманентный идеал) и выражает эту ориентацию в терминах *просвещения* (процесса становления иными, чем мы есть), в котором *публичное использование разума* направлено на *постановку под вопрос современных пределов необходимого* (агональное использование разума)»⁴⁹.

Догматический законник Хабермас нужен здесь вообще лишь затем, чтобы выгодно оттенить состязательный и креативный характер мышления оуэновского кумира — Фуко. Карикатурность изображения оппонента воспроизводится до смешного точно: как Хабермас утверждал, что Фуко на деле не справился с преодолением «философии субъекта» и впал в скрытый трансцендентализм, так и мстительные восстановители справедливости отплачивают Хабермасу тем же: «...Из фукианской перспективы теория Хабермаса принадлежит к тому же общему классу субъект-центрированной философии, наподобие феноменологии и экзистенциализма,

⁴⁹ Owen D. Orientation and Enlightenment. P. 29, 37.

несмотря на то что форма субъекта здесь скорее процедурна, чем субстантивна»⁵⁰. Нельзя не отметить, что второй виток дискуссии, связанный с «восстанием фукианцев», при всей значительности результатов несет на себе также и следы эскалации брани: «трансценденталист!» – «сам трансценденталист, да еще в шляпе!»

И тем не менее действительным результатом дискуссий 90-х стала не замена хабермасианской тенденциозности на фукианскую, а более точное и сбалансированное представление о продуктивной стратегии социального критицизма. Если вынести за скобки полемический запал, то для любого непредвзятого участника стало ясно, что Хабермас не трансценденталист, а Фуко не антирационалист, что позиции этих мыслителей обозначают крайние точки в спектре современного социального критицизма, что каждая из этих позиций по-своему резонна и по-своему недостаточна. Концепции Хабермаса и Фуко полярны и взаимодополнительны, и действительный вопрос состоит уже не в том, какую из них выбрать в качестве непререкаемого образца, а в том, как практиковать критическую теорию в промежутке между Сциллой теории коммуникативного действия и Харибдой генеалогии. Подчеркнем, что речь идет вовсе не о каком-то «синтезе» этих моделей (представляется достаточно очевидным, что они несоединимы), а о создании оригинальных концепций в рефлексивно-критическом соотношении с полярными образцами. Ясно, что при этом критические теоретики могут тяготеть преимущественно к какому-то из этих полюсов, но в любом случае занимают позицию между ними.

В частности, Маккарти, в принципе солидаризируясь с коммуникативной моделью, в 90-е гг. акцентирует свое расхождение с ее Хабермасовой версией. Действительно, «чистая» генеалогия является мифом: в своих исторических исследованиях Фуко рутинно использовал различные схемы, концептуальные каркасы и т. п., которые по уровню общности вполне сопоставимы с предложенными Хабермасом, и это указывает на то, что критицизм всегда основывается на определенном комплексе макросоциальных и макроисторических представлений: «Мы постоянно сталкиваем-

⁵⁰ Tully J. An Essay on Critique and Genealogy // Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory / Ed. by S. Ashenden and D. Owen. P. 112.

ся с вопросами о том, как происходящее в одной области социальной жизни, или части мира, или одном периоде истории, воздействует на то (или испытывает воздействие от того), что происходит в других»⁵¹. Преимущество позиции Хабермаса состоит в том, что он эксплицирует эти представления и приводит их в логически связную концепцию. Изъян же Хабермасовой версии состоит в ее чрезмерно абстрактной философичности. Соответственно Маккарти предлагает осуществить радикальную «прагматизацию» идеи коммуникативной рациональности с опорой на этнометодологию Гарфинкеля. В трактовке последнего наши повседневные действия являются рефлексивно подотчетными, причем отчеты о собственных действиях вносят свой вклад в определение смысла ситуаций, в которых они даются. Они представляют собой не просто комментарии «второго порядка» к практическим сценам, существующим независимо от них, а являются интегральной частью этих сцен и рефлексивно перестраивают их. Рефлексивный характер подотчетности рутинных практик означает, что резоны и приведение оснований принадлежат к самой ткани социальной интеракции.

Иными словами, этнометодология позволяет показать, что рациональность коренится в рутинных основаниях повседневной деятельности, и нет нужды связывать ее с гипостазированием (квази-)априорных предпосылок коммуникации. При условии подобной прагматизации «коммуникативная рациональность может быть понята темпорально (как непрерывное достижение), прагматически (которое никогда не абсолютно, но всегда только для практических целей) и контекстуально (в постоянно меняющихся обстоятельствах), *не отказываясь* при этом от трансцендентности (она основывается на притязаниях на значимость, которые выходят за пределы частных контекстов, в которых они были выдвинуты) или идеализации (и основывается на прагматических предпосылках, которые функционируют как регулятивные идеи)»⁵².

Универсалии коммуникации могут и должны определяться исключительно в процессуальных терминах. «Убеждение универ-

⁵¹ McCarthy Th. Rejoinder to David Hoy // Hoy D., McCarthy Th. Critical Theory. Oxford, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994. P. 220.

⁵² McCarthy Th. Philosophy and Critical Theory // Hoy D., McCarthy Th. Critical Theory. P. 72.

сальной аудитории» никогда не может быть ничем иным, кроме ориентации на дискурсивный процесс, по существу не имеющий завершения. Универсалистское притязание следует понимать не как догматическое утверждение какого-то содержания, а, напротив, как приглашение к критическому соучастию, как полную открытость для критики. Идея рационально мотивированного консенсуса подразумевает вовсе не предопределенность согласия (как нередко представлялось самому Хабермасу), а взаимную заинтересованность в таком диалоге, который позволяет координировать принципиально расходящиеся позиции.

По убеждению Маккарти, именно идея коммуникативной рациональности отвечает реалиям плюралистического мира, где солидарность уже не может основываться на унаследованных традициях и на некритической приверженности своим формам жизни. В этой связи Маккарти апеллирует к урокам современных дискуссий в антропологии. Эта наука не только была рождена колониализмом, но и закрепляла его самым способом когнитивной репрезентации незападных народов. Не удивительно, что в постколониальной ситуации оспаривание устоявшихся форм кросс-культурной коммуникации стало столь важным для интеллектуалов «третьего мира»: асимметрии репрезентации учреждают и воспроизводят асимметрии власти. Поэтому «кризис репрезентации» в современной антропологии в конечном счете может быть преодолен лишь путем такой межкультурной коммуникации, которая была бы действительно децентрализованной и многоголосой. А преодоление этноцентризма, жизненно важное в современном плюралистическом мире, требует практики мультикультурного универсального дискурса.

Как показывает пример гендерных исследований и исследований меньшинств, когда прежде подчиненные группы могут говорить собственным голосом, происходят заметные изменения в текстах о них, и эти новые типы текста могут помочь в формировании новых норм публичного дискурса. И если налицо существенные расхождения в мнениях, устремлениях, желаниях, нормах и ценностях людей, которые тем не менее должны жить вместе, и поскольку невозможен «взгляд ниоткуда», который позволил бы нейтрально рассудить эти расхождения, тогда в конечном счете нет альтернативы поиску или выработке общего основания для раз-

личных «взглядов из определенной точки». И единственный разумный путь к этой цели идет через взаимное понимание и симметричное обсуждение различий на основе принципа общечеловеческой солидарности. В этой связи Маккарти подчеркивает «необходимость для критической теории занять последовательно глобальную перспективу, так чтобы поместить общепринятую проблематику национального государства в более широкое сплетение взаимосвязанных историй и таким образом сочетать ясное историческое сознание того, кто мы есть и кем хотим быть, со столь же основательным компаративным сознанием. В той мере, в какой последнее развито в рамках критического диалога, оно будет сформировано различными видами опыта, перспективами и ресурсами тех, чья человеческая полноценность так или иначе отрицалась. Только в культуре и институтах, воплощающих подобную космополитическую идею, безграничные притязания разума могут наконец доказать, что они являются чем-то большим, нежели европоцентристские иллюзии»⁵³.

Дэвид Хой, тяготея, напротив, к генеалогическому полюсу, использует очень сходную аргументацию: предлагаемая им «генеалогическая герменевтика» обнаруживает свою действенность именно в условиях сегодняшнего плюралистического мира. Следуя установкам своего мэтра, он не считает, что следует исходить из некоей теории, которая предшествует критике и делает ее возможной, поскольку в рамках такой стратегии едва ли возможно избежать догматического перерождения критицизма: ведь при таком подходе сама «базисная» теория иммунизирована от критики. Критическое разоблачение следует определять не в традиционных эпистемологических терминах как «раскрытие реальности», а, прежде всего, в модальном плане как «деконструирование необходимости». Целью критики является не достижение какой-то определенной цели: генеалогическая критика позволяет людям понять, что они могут быть кардинально иными, чем они есть, и тем самым помогает им открыть для себя новые возможности в своей ситуации⁵⁴.

⁵³ McCarthy Th. *Philosophy and Critical Theory*. P. 93.

⁵⁴ Hoy D. *Critical Theory and Critical History*. P. 207.

Однако Хой отказывается и от крайнего сингуляризма фукианской генеалогии, он признает значение макросоциальных «рамочек», которые обуславливают социальное действие «за спиной» участников. Для того чтобы учесть это обстоятельство в своей версии критики и при этом не впасть в грех теоретизма, он дополняет «чистую» генеалогию идеями философской герменевтики Гадамера: с герменевтической точки зрения социальные агенты всегда включены в социальный фон. Принципиально важно, что действующие лица не могут сделать этот фон полностью эксплицитным для себя и не нуждаются в этом; именно это обстоятельство делает макротерию невозможной и ненужной. Но никакая отдельная часть фона в принципе не является недоступной для рефлексии и интерпретации. Генеалогические истории достигают этого герменевтического эффекта посредством контраста между сегодняшними и прошлыми практиками, а также между практиками «своими» и «чужими».

Генеалогическая герменевтика призывает к расширению наших интерпретаций и их обогащению благодаря открытости другим интерпретациям. Различия между интерпретациями могут признаваться без всякой необходимости их устранять. В какой именно мере различия могут быть терпимы – это эмпирический вопрос без ответа, поскольку нет никакого априорного определения того, как все это происходит или должно происходить: «генеалогическая герменевтика стремится быть последовательной, но не пытается быть систематичной»⁵⁵.

Весьма показательно, что Хой для обоснования продуктивности своей версии использует тот же «аргумент к этноцентризму», что и Маккарти, только он считает, что именно в универсалистской модели трудно избежать этноцентризма. Ведь последний «означает не просто заявление о том, что мы всегда видим вещи в нашей собственной перспективе или что наши интерпретации всегда вытекают из нашей традиции. (...) Что является этноцентрическим, так это принятие в качестве исходного допущения того, что мы становимся все менее связаны контекстом и все более универсальными»⁵⁶. Тезис Маккарти о том, что только универсалистская

⁵⁵ Hoy D. Critical Theory and Critical History. P. 178.

⁵⁶ Ibid. P. 204–205.

позиция делает возможной солидарность в мультикультурной среде, Хой считает неправомерным: идея «солидарности со всем человечеством» слишком абстрактна, чтобы быть практически действенной. Солидарность должна начинаться где-то ближе к дому, что вовсе не означает, что она основана на исключении иных: будучи исходно локальной, она может расширяться, коль скоро мы расширяем наши интерпретации путем коммуникации с другими. Но нет оснований постулировать универсальную солидарность в качестве конечной точки этого процесса.

Отмечая наличие множества сходств между генеалогической герменевтикой и концепцией коммуникативной рациональности в ее «прагматизированной» версии, Хой вместе с тем констатирует сохранение принципиального зазора между двумя моделями критики, которые он обозначает как оппозицию монизма и плюрализма в трактовке истины и нормативных ориентиров. Причем критический плюрализм находится в оппозиции не только к монизму, но также и к нигилизму. Плюрализм вовсе не утверждает, что «все сойдет» и не противостоит разуму, а лишь стремится избежать остошения разума⁵⁷.

Сохранение принципиальных разногласий, несмотря на существенное сближение позиций, делает крайне сомнительным предположение их полного схождения в какой-то точке в будущем. Существование этих разногласий между двумя моделями критики может быть сведено к «спору об универсалиях»: камнем преткновения становится здесь двусмысленность, изначально заложенная в идее «критической теории». Как очень точно подмечает Хой, «критичность» и «теоретичность» тянут в разные стороны. Действительно: или мы тяготеем к построению теории, определяющей и тем самым ограничивающей критику, или же наша критика дискредитирует все универсалии, но при этом и сама утрачивает определенность. Можно до бесконечности всё и вся «ставить под вопрос», но само по себе это пустое занятие: критикой оно становится лишь тогда, когда ясно (хотя бы интуитивно), что данные универсалии воплощают в себе общественное господство.

Представляется достаточно очевидным, что эта антиномия имеет лишь чисто вербальное решение: дескать, следует строить

⁵⁷ Hoy D. Critical Theory and Critical History. P. 201.

не «теоретическую», а действительно «практическую» теорию, т. е. такую, которая была бы имманентна практике; лишь в этом случае она не будет догматически перерождаться и вместе с тем сможет придать критике определенность. Вопрос, однако, состоит как раз в том, как именно этого добиться (в частности, что такое практика помимо той или иной теории практики)? Но ясно и то, что уже признание этой дилеммы в качестве принципиальной создает продуктивное «силовое поле», позволяющее генерировать оригинальные версии критики, основанной на «слабой» теоретической позиции. И в этих усилиях концепции Хабермаса и Фуко оказываются не только ценными ориентирами, но и точками отталкивания.

Весьма интересна в этой связи инициатива Крэга Кэлхуна, которую можно назвать попыткой своеобразной «социологизации» критической теории. Вообще говоря, подобная возможность заключалась уже в хоркхаймеровской идее альянса философской критики с эмпирическим социальным исследованием, да и теория коммуникативного действия Хабермаса в равной степени принадлежит как к истории философии, так и к истории социологии, но все же критическая теория изначально и по существу является социально-философским проектом. Кэлхун считает, что критическая теория сама заслуживает критики за свой универсалистский крен и за неспособность надлежащим образом принять во внимание социальную значимость культурных различий. Социально-философская критика обычно руководствуется унифицированным представлением о подлинно человеческом состоянии, которое некритически заимствуется из западной интеллектуальной традиции⁵⁸.

Как Вебер признавался в своей «немузыкальности» в вопросах религии, так можно, считает он, говорить и о «немузыкальности» критической теории хабермасовского образца в плане межкультурных различий, что значительно снижает ее продуктивность в современной ситуации. В этой связи правомерно ставить вопрос о дальнейшем развитии проекта критической теории за счет использования концептуальных ресурсов, наработанных в других традициях. Прежде всего, имеется в виду постструктуралистская теория. Правда, отмечая значение концепции Фуко, Кэлхун пред-

⁵⁸ Calhoun C. *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*. Oxford, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1995. P. xviii.

почитает использовать идеи Бурдье в силу их большей «социологичности». Критицизм должен сохранять социально-теоретическую обобщенность постановки вопроса с чувствительностью к феноменам различия и многообразия. Принципиально важной в этой связи Кэлхун считает наработку исторически специфичных генерализаций силами социологии. При таком подходе критическая теория сможет учесть перспективный характер своих обобщений и исторический контекст собственного возникновения⁵⁹.

Критическую теорию, резюмирует Кэлхун, следует рассматривать не как «школу», а как определенный режим интеллектуальной деятельности, который предполагает осуществление критики в четырех смыслах: в первую очередь, это критическое столкновение теоретика с современным ему социальным миром, которое исходит из убеждения в том, что существующее положение дел не исчерпывает всех возможностей, и открывает позитивные перспективы для социального действия. Критическая теория осуществляет «де-натурализацию» реалий социального мира. Во-вторых, необходима критическая рефлексия на исторические и культурные условия (как индивидуальные, так и социальные), от которых зависит интеллектуальная деятельность теоретика. В-третьих, осуществляется постоянная постановка под вопрос ключевых категорий и концептуальных каркасов, используемых самим теоретиком, и раскрытие их исторического характера. В-четвертых, необходимо критическое столкновение с другими версиями социального объяснения, которое не только устанавливает их сильные и слабые стороны, но раскрывает их перспективный характер (обусловленность неявными предпосылками), обогащая тем самым наше видение вещей⁶⁰. Эту абстрактную характеристику, данную Кэлхуном, вполне можно рассматривать как предварительное определение параметров искомой «слабой» теоретической позиции. Конкретным же воплощением «срединной» идеи критики стали «пост-хабермасианские» концепции Хоннета и Фрэйзер, рассматриваемые в следующей главе.

⁵⁹ Calhoun C. *Critical Social Theory*. P. 10–11.

⁶⁰ Ibid. P. 35–36.

Глава 3.

Путиами «постхабермасианства»

§1. Борьба за признание и моральное развитие общества (А. Хоннет)

С начала 90-х гг. XX в. немецкий философ Аксель Хоннет представляет оригинальную концепцию «борьбы за признание», охватывающую целый ряд актуальных тем современного философского и социального мышления: самоопределения философии в меняющемся мире, формирования субъективности, обеспечения целостности личности во фрагментированной социальной среде, природы социального конфликта и механизмов интеграции высокоразвитых обществ, нормативного обоснования демократии и др. Значимость этой концепции выходит далеко за рамки немецкой философской жизни: работы Хоннета, в большинстве своем переведенные на английский язык, обеспечили ему статус авторитетного исследователя, работающего на переднем крае современной транснациональной философии.

Тематическое богатство концепции «борьбы за признание», будучи ее достоинством, однако же и затрудняет определение ее специфического основного содержания. Показательно, что один из участников симпозиума, посвященного Хоннету, Хайдегрен, трактует его теоретическую позицию как своеобразную «констелляцию» антропологии и морали признания, социальной философии различных форм признания и концепции демократии как рефлексивной формы социальной кооперации¹. Подобная трактовка, подчеркивающая многомерность концепции «борьбы за признание», все же оставляет без ответа вопрос о том, что, собственно, связывает все эти различные субдисциплинарные элементы.

¹ Heidegren C.-G. Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition // Inquiry. #45. 2002

На наш взгляд, дело обстоит скорее так, что в теоретической оптике Хоннета в значительной мере расплавлены перегородки, разделяющие философскую антропологию, социальную теорию, политическую философию, и это обстоятельство делает задачу анализа его концепции не только особенно сложной, но и особенно интересной.

Устройство этой оптики может быть в первом приближении определено указанием на то обстоятельство, что Хоннет осуществил своеобразный «антропологический поворот» в современной критической теории. Еще в 1980 г. Хоннет совместно с Хансом Йоасом опубликовал книгу «Социальное действие и человеческая природа», где авторы пытались выработать теоретические рамки, в которых «исторический материализм мог бы быть основан на антропологической реконструкции специфически человеческих способностей к действию»². В этой связи они критиковали Хабермасов подход к переосмыслению исторического материализма, предполагающий жесткое отделение рационально реконструируемой логики развития нормативных структур от исторического хода событий. Впоследствии, в 1993 г., т. е. уже после выхода в свет книги «Борьба за признание», содержащей систематическое изложение его основной концепции, Хоннет сам определял существо предложенного им подхода как такое дальнейшее развитие основанной Хабермасом коммуникативной парадигмы в критической теории, которое заменяет универсальную прагматику определенной антропологической концепцией³.

Хоннет воспринимается как фигура, являющаяся символическим центром сегодняшнего продолжения традиции «критической теории общества» – ведущим представителем «третьего поколения франкфуртской школы»⁴ (причем как в плане дальнейшего идейного развития, так и в плане институциональной преемственности: в 1996 г. он «унаследовал» кафедру Хабермаса, а с 2001 г.

² Honneth A., Joas. H. Social Action and Human Nature. Cambridge, New York: Cambridge Univ. Press, 1988. P. 26.

³ Honneth A. Die soziale Dynamik der Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie // Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000. S. 101.

⁴ См., напр.: Anderson J. The “Third Generation” of the Frankfurt School // Intellectual History Newsletter. #22. 2000.

является директором Института социальных исследований). Следует отметить, однако, что сам Хоннет отказывается от этой чести, высказывая обоснованное сомнение в самом существовании такого феномена, как «третье поколение франкфуртской школы»⁵.

Ссылки на статус «ведущего постхабермасианца» недостаточны для определения существа теоретической позиции Хоннета: главное ведь состоит в том, для ответа на какие значимые вопросы он задействует коммуникативную парадигму в критической теории, конкретизируя и видоизменяя ее соответствующим образом. Отправным пунктом для Хоннета послужило понятие «сознания несправедливости» (*Unrechtsbewußtsein*), введенное им в статью «Моральное сознание и социальное классовое господство» (1981), где он впервые наметил тип рефлексии, позже развитый в теорию признания⁶. В контексте недавней полемики с Нэнси Фрэйзер он с ретроспективной продуманностью определил принципиальный смысл этого исходного элемента своей концепции. Обращение к результатам исторических и социологических исследований протестных движений низших слоев общества⁷ показывает, что в основе социального протеста лежит не столько ориентация на положительно сформулированные моральные принципы, сколько ощущение несоответствия общества интуитивным представлениям о справедливости, выражающим неписаную социальную мораль. Это обстоятельство можно интерпретировать таким образом, что любой общественный порядок должен, с точки зрения его членов, отвечать целому ряду нормативных представлений, возникающих из сплетения интеракций в повседневной жизни. Соответственно этому опыт социального страдания обладает нормативным ядром: дело в том, что обманываются или травматически нарушаются те ожидания людей, которые они считают правомерным адресовать обществу, и об эту моральную субстанцию обманутых ожиданий может разбиваться легитимность общественных установлений⁸.

⁵ Critical Theory in Germany Today. An Interview with Axel Honneth // *Radical Philosophy*. # 65. 1993. P. 36.

⁶ Honneth A. Vorbemerkung // *Das Andere der Gerechtigkeit*. S. 8.

⁷ Хоннет опирался, в частности, на работы Эдварда Томпсона и Баррингтона Мура.

⁸ Honneth, A. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser // Fraser N., Honneth A. Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003. S. 152.

Подобным образом трактуемое «сознание несправедливости» – это не просто явление из области психологии моральных чувств, выступающее периферийным дополнением теории общества (или вообще избыточное в «несентиментальных» версиях последней). Для Хоннета оно становится ключом к специфическому ракурсу восприятия социальной жизни и интрепретации процессов общественного воспроизводства. Именно в этих целях и задействуется «критическая теория общества» – как та эпистемическая форма, которая, при условии соответствующих доработок, способна обеспечить концептуализацию социального, делающую «сознание несправедливости» своим отправным пунктом.

Говоря об актуальности идеи критической теории, Хоннет меньше всего имеет в виду воскрешение франкфуртской школы, зашедшей в тупик негативистской философии истории и фактически прекратившей свое существование в начале 70-х. «Под «критической теорией общества» здесь подразумевается такая разновидность социально-теоретического мышления, которая разделяет с изначальной программой франкфуртской школы и, возможно, с традицией левогегельянства в целом определенную форму нормативной критики: а именно такую, которая способна одновременно сообщить о дон научной инстанции, в которой, как эмпирический интерес или моральный опыт, внетеоретически закреплена ее собственная критическая точка зрения»⁹. Эта методическая установка старой критической теории, полагает Хоннет, сохраняет свое значение и в настоящее время, однако любая попытка ее реактуализации сталкивается с необходимостью ответить на вопрос о том, как должны быть устроены категориальные рамки анализа, позволяющего наряду со структурами общественного господства зафиксировать и социальные ресурсы для их практического преодоления. Исходная проблема заключается в определении такого ракурса видения социальной реальности, который вновь сделал бы зримым в ней момент «внутримировой трансценденции», но уже на новых теоретических основаниях.

Для определения этих оснований Хоннет осуществил реконструкцию развития критической теории, позволившую ему кос-

⁹ Honneth A. Die soziale Dynamik der Mißachtung. S. 88–89.

венным образом наметить контуры собственного подхода¹⁰. Наиболее продуктивным основанием для современного обновления традиции ему видится теоретическая точка зрения, развитая и представленная Хабермасом. Первым шагом в ее разработке стал переход от марксистской парадигмы материального производства к парадигме коммуникативного действия, благодаря чему было показано, что условия общественного прогресса заключены не в общественном труде, а в социальной интеракции. Исходя из этого, второй шаг привел к построению универсально-прагматической философии языка, раскрывающей нормативные предпосылки, которые образуют потенциал рациональности коммуникативного действия. На этом был основан третий шаг – разработка теории общества, позволяющая изобразить процесс общественной и культурной модернизации и объяснить социальные патологии развитых обществ¹¹.

В предложенной Хабермасом модели реактуализации идеи критической теории ту сферу, которая обладает потенциалом эмансипации и к которой поэтому вправе апеллировать критика для удостоверения своей нормативной точки зрения в социальном мире, образуют повседневные коммуникативные практики. С таким подходом Хоннет в принципе солидарен, однако, с его точки зрения, версия коммуникативной парадигмы, основанная на философии языка, имеет существенные внутренние недостатки. И главный из них обнаруживается, как только мы задаемся вопросом о том, какие моральные опыты участников должны соответствовать этой критической точке зрения в самой социальной действительности. У Хабермаса нормативная перспектива критики крепится к эмансипационному процессу рационализации жизненного мира, но этот процесс осуществляется как бы «за спиной» самих участников социального взаимодействия. Ясно, что подобное понимание неприемлемо для Хоннета, избравшего отправной точкой критического осмысления социального мира моральный опыт действующих лиц. Поэтому он ставит вопрос о дальнейшем развитии созданной Хабермасом коммуникативной парадигмы, выводящем ее

¹⁰ Honneth A. Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

¹¹ Honneth A. Die soziale Dynamik der Mißachtung. S. 94.

за узкие рамки, предписанные философией языка, и позволяющем более «не отождествлять нормативный потенциал социальной интеракции с языковыми условиями взаимопонимания, свободного от господства»¹².

Для того чтобы нащупать опорные точки такого развития, Хоннет, расширяя горизонт критической теории далеко за пределы «школьного», осуществляет полемическое сопоставление «теории коммуникации» Хабермаса с «теорией власти» Фуко. В последней, полагает Хоннет, осуществлена весьма продуктивная концептуализация сферы социальных интеракций и конфликтов, объясняющая возникновение общественного господства из процессов стратегического взаимодействия субъектов. И хотя фукианский подход характеризуется более существенными изъянами, чем хабермасианский, использование «модели борьбы» в качестве контрапункта «модели взаимопонимания» позволяет зафиксировать принципиальную двойственность, заключенную в «коммуникативном» подходе Хабермаса и ведущую по существу к двум различным теориям общества: одна объясняет общественное развитие из абстрактной логики рационализации, тогда как другая – из динамики социальных противоборств, которая структурно заложена в моральном напряжении социальных интеракций. Первая возможность главным образом и была реализована Хабермасом, тогда как более продуктивной Хоннету представляется, разумеется, вторая.

Реконструкция развития критической теории позволила Хоннету первоначально наметить искомое понятие социального (оно связывается с интеракциями, чреватými конфликтами¹³) и определить направление дальнейшего движения: проработку идеи «морально мотивированной социальной борьбы». Необходимо выработать определения, достаточно абстрактные для того, чтобы охватить многообразие различных притязаний и привязать их к некоему нормативному ядру. Этим целям служит основополагающее допущение концепции Хоннета: интегральную нормативную предпосылку коммуникативных действий следует усматривать в приобретении социального признания; субъекты социального взаимо-

¹² Honneth A. Die soziale Dynamik der Mißachtung. S. 98.

¹³ Honneth A. Nachwort zur Taschenbuchausgabe (1988) // Kritik der Macht. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994. S. 389.

действия встречаются друг с другом в горизонте взаимных ожиданий признания себя в качестве моральных и общественно ценных лиц. Соответственно этому критико-теоретическая трактовка социальной несправедливости должна руководствоваться ожиданиями субъектов относительно социального признания своей личной целостности: «Субъекты воспринимают институциональные процессы как социальную несправедливость тогда, когда они видят, что этими процессами оказывается пренебрежение теми аспектами их личности, на признание которых они считают себя имеющими право»¹⁴. Для дальнейшего развития коммуникативной парадигмы критической теории необходимо взамен Хабермасовой универсальной прагматики разработать модель социального признания, способную систематически изобразить весь спектр нормативных предпосылок интеракции.

В качестве основы для разработки такой модели Хоннет использует концепцию «борьбы за признание», намеченную Гегелем в работах Йенского периода (1801–1806), прежде всего в «Системе нравственности» и «Йенской реальной философии». Основное содержание этой концепции Хоннет резюмирует в трех тезисах: 1) Отправной точкой гегелевской модели является утверждение о том, что образование практического Я зависит от отношений взаимного признания между субъектами: только при том условии, что оба индивидуума находят друг у друга подтверждение своей самодетельности, они могут достигнуть понимания самих себя как автономно действующих и индивидуализированных лиц. 2) Исходя из интересубъективистских предпосылок, Гегель утверждает существование различных форм взаимного признания. Эти формы должны различаться по степени автономии, которая становится возможна для субъекта благодаря признанию. Гегель намечает последовательность отношений признания (любовь, право, нравственность), в которой отдельные лица все в большей мере взаимно подтверждаются в качестве автономных и индивидуализированных субъектов. 3) В последовательности трех форм признания утверждается наличие логики процесса образования, который проходит через различные уровни моральной борьбы. Субъекты в ходе образования своей идентичности на достигнутом уровне включе-

¹⁴ Honneth A. Die soziale Dynamik der MiЯachtung. S. 156.

ния в сообщество с необходимостью вступают в конфликт, результатом которого является признание их притязаний на автономию, прежде не имевших социального подтверждения¹⁵.

Эти продуктивные идеи Хоннет кладет в основание собственной модели. Однако концепция признания раннего Гегеля осталась незавершенным фрагментом: отказавшись от своего первоначального намерения философски реконструировать строение нравственной общности в виде иерархической последовательности форм борьбы за признание, Гегель перешел к разработке системы философии сознания. Более того, гегелевская концепция признания основывалась на спекулятивных допущениях, несовместимых с требованиями постметафизического мышления и инородных для любой эмпирически релевантной теории общества. Интерсубъективистские интуиции раннего Гегеля следует переосмыслить в постметафизических теоретических рамках, и подходящую опору для этого предприятия Хоннет находит в «социальном бихевиоризме» Мида, где на натуралистических основаниях была развита мысль о том, что субъекты своей идентичностью обязаны опыту интерсубъективного признания.

На основе наблюдения за детской игровой деятельностью Мид выделил механизм развития, лежащий в основе формирования индивидуальной идентичности: отдельный человек научается понимать самого себя из перспективы ожиданий своего партнера по интеракции; он интериоризирует и синтезирует эти ожидания в своем практическом Я, выступающем как инстанция внутреннего контроля его поведения. Причем с расширением круга партнеров по интеракции повышается уровень обобщенности нормативных ожиданий поведения, которые отдельный человек должен предвосхищать в себе: от ориентации на «конкретных других» своего ближайшего окружения он переходит к ориентации на «обобщенного другого», абстрактно представляющего нормы кооперативного поведения в обществе, основанном на разделении труда.

Научаясь прилагать к своему действию нормы «обобщенного другого», человек достигает идентичности социально признанного члена общества, позволяющей ему участвовать в нормативно

¹⁵ Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992. S. 110–112.

регулируемых интеракциях. Ведь интериоризированные нормы сообщают ему как о том, какие ожидания он может легитимно адресовать другим, так и о том, какие обязанности он законным образом должен выполнять относительно их. Однако объяснение того, что происходит при формировании практического Я, включает, наряду с моментом нормативного контроля поведения, также учет креативных отклонений, с которыми мы часто реагируем в нашем повседневном действовании на социальные обязанности. Поэтому в структуре Я-идентичности Мид выделяет две инстанции: «Ме» как продукт интериоризации социальных норм, позволяющий человеку контролировать свое поведение, сообразуясь с общественными ожиданиями, и «И», охватывающее совокупность внутренних импульсов, которые получают выражение в непроизвольных реакциях индивидуума на требования социального окружения. Моральное формирование идентичности с простой интериоризацией перспективы «обобщенного другого» не заканчивается, потому что человек постоянно ощущает в себе внутреннее давление, выражающееся в притязании на индивидуальность и побуждающее ставить под сомнение свое собственное «Ме».

Это внутреннее напряжение между интериоризированной социальной волей и притязанием на индивидуальность в структуре Я-идентичности ведет к моральному конфликту между субъектом и его общественным окружением. И действенное разрешение этого конфликта возможно посредством специфического акта идеализации: если субъект хочет реализовать требования «И», то должен предвосхитить сообщество, в котором притязание на индивидуальность было бы правомерным. Ведь с оспариванием intersubjektivно значимых норм исчезает и тот партнер по внутреннему диалогу, который прежде позволял субъекту оправдывать свое действие. Поэтому на место «обобщенного другого» налично существующего сообщества должен прийти таковой некоего грядущего общества, в котором индивидуальные притязания «презуптивно» встретят согласие. «Существование Ме вынуждает субъекта в интересах своего I выступать за новые формы социального признания»¹⁶. «Ме» воплощает конвенциональные нормы, которые субъект, исходя из самого себя, должен постоянно пытаться рас-

¹⁶ Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte. S. 132.

ширить для того, чтобы стало возможным социальное выражение креативности и импульсивности его собственного Я. Предвосхищение расширенных отношений признания образует систему нормативных ожиданий, движущих общественное развитие в направлении поступательной индивидуализации.

Таким образом, «социальный бихевиоризм» Мида, в прочтении Хоннета, обеспечивает социально-психологический базис для спекулятивной гегелевской концепции «борьбы за признание» и позволяет сделать ее путеводной нитью построения нормативно окрашенной теории общества. В основание такой теории общества следует положить интересубъективистскую трактовку личности, показывающую, что возможность ненарушенного практического отношения к самому себе зависит от опыта социального признания. А ее центральная установка должна состоять в объяснении процессов общественных изменений на основе нормативных притязаний, структурно связанных с отношением взаимного признания.

Развертывание Хоннетом собственной модели «борьбы за признание» в одноименной книге 1992 г. включает последовательное выполнение четырех шагов: 1) определяются основные формы признания и показывается, что им соответствуют различные измерения личности и различные сферы социальной интеракции; 2) фиксируются виды социального опыта, являющиеся отрицательным эквивалентом соответствующих форм признания – формы социального пренебрежения (*MiЯachtung*); 3) понимание опыта пренебрежения в качестве мотивационного источника общественных конфликтов направляет разработку концепта социальной борьбы как борьбы за признание; 4) предлагается формальный концепт нравственности, служащий нормативным ориентиром критической оценки наличных институциональных структур общества и конкретных проявлений социальной борьбы.

1) В качестве основных форм признания Хоннет выделяет любовь, право и солидарность (непосредственно опираясь на гегелевскую триаду: любовь, право, нравственность). Любовь в трактовке Хоннета не ограничивается сексуальными отношениями, термин предлагается употреблять в более общем и нейтральном смысле: «Под отношениями любви здесь следует понимать все первичные отношения, коль скоро они состоят из чувственных связей

между различными лицами по образцу эротических отношений двоих, дружбы или отношений между родителями и детьми»¹⁷. Любовь представляет собой первичную форму взаимного признания постольку, поскольку субъекты здесь взаимно утверждают и подтверждают друг друга в конкретной природе своих потребностей, в качестве «нуждающихся» существ. Признание имеет характер чувственного отношения и необходимым образом связано с телесным существованием «конкретных других». По Гегелю, любовь – это «бытие самим собой в другом», и эмпирические исследования первичных социальных отношений, показывает Хоннет, обнаруживают в любви именно этот баланс индивидуального самоутверждения и симбиотического самоотречения.

Своеобразие отношений любви связано с переживанием симпатии и привлекательности другого человека; это переживание не находится в свободном распоряжении индивида и тем более не может произвольно переноситься на партнеров по интеракции за пределами социального круга первичных отношений. Поэтому любви присущ неустранимый элемент морального партикуляризма, и все же именно в ней по праву можно усматривать структурное ядро нравственности в целом: эта симбиотически питаемая связь закладывает основу для индивидуального доверия самому себе, которое является необходимой предпосылкой автономного участия в публичной жизни. Глубинный слой чувства безопасности, формируемый интересубъективным опытом любви, образует психическую основу для развития более абстрактных форм положительного отношения индивида к самому себе.

Что касается второй формы признания, права, то опора на работы Гегеля и Мида позволяет Хоннету предложить следующую общую формулу: только из нормативной перспективы «обобщенного другого», которая научает нас признавать других членов общества как уже являющихся носителями прав, мы можем понимать самих себя как лиц права в том смысле, что мы можем быть уверены в социальном исполнении определенных наших притязаний.

Конкретизируя этот тезис в социально-историческом плане, Хоннет отмечает, прежде всего, новый характер отношений пра-

¹⁷ Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte. S. 153

вового признания в эпоху модерна. Применительно к правовым отношениям в традиционных обществах можно говорить о том, что признание отдельного человека в качестве правового лица здесь еще сплавлено с признанием его общественной ценности, которая предопределяется принадлежностью индивида к той или иной словесной группе. Разложение этой взаимосвязи в ходе исторического процесса ведет к подчинению правовых отношений требованиям постконвенциональной морали: в обществах современного типа индивидуальные права отделяются от конкретных ролевых ожиданий, поскольку ими в равной мере наделяется в принципе каждый человек. Правовое сообщество, поскольку его легитимность зависит от идеи рационального согласия между равноправными индивидуумами, основано на допущении моральной вменяемости всех своих членов.

Третья форма признания связана с уважением социальной ценности индивидуума, и ее своеобразие проявляется при рассмотрении исторического изменения, произошедшего с переходом от традиционных к современным обществам. В первых те свойства, на которые ориентируется социальная оценка, суть свойства не индивидуума, а культурно типизированной статусной группы. С переходом к современному происходит не только уже отмеченное отделение правовых отношений от иерархического порядка признания социальной ценности, но и этот последний подвергается структурному изменению.

В традиционном обществе сословные образцы поведения могли определяться в известной степени объективно: получая закрепление в религиозных и метафизических традициях, они определялись как своего рода метасоциальные величины. Соответственно с утратой потусторонней основы своей культурной самоочевидности эти образцы социально ценного поведения уже не могут восприниматься наподобие объективной системы координат.

При переходе к современному происходит индивидуализация представления о том, кто вносит вклад в осуществление общественных целеустановок: определение социальной ценности ориентируется уже не на коллективные свойства, а на индивидуальные способности человека, развитые им в ходе своей жизни. В поле борьбы за признание своей социальной ценности человеческий

субъект вступает отныне как величина, индивидуализированная ходом своей жизни.

Тем самым открывается простор для различных способов личностного самоосуществления, а культурные ориентиры для определения общественного вклада отдельного человека характеризуются неустранимым ценностным плюрализмом. Понятие чести сужается в своем объеме и перемещается в сферу приватного; в публичном пространстве общества ему на смену приходит категория авторитета, под которой подразумевается та степень общественного признания, которую отдельный человек заслуживает тем, что своей специфической формой самореализации он вносит известный вклад в претворение в жизнь абстрактно определенных целей общества¹⁸.

Совокупность отношений, связанных с признанием социальной ценности субъектов, Хоннет подводит под категорию «солидарности»: это такая форма отношений, в которой субъекты участвуют в жизни друг друга посредством того, что симметричным образом признают ценность друг друга. Отношения такого рода могут называться «солидаристскими», поскольку они пробуждают не только пассивную терпимость по отношению к индивидуальным особенностям других лиц, но и заинтересованное соучастие в них.

Структура отношений признания может быть обобщенно представлена в виде таблицы.

2) Установление зависимости формирования индивидуума от социального признания позволяет выявить специфический вид нанесения ущерба человеческому существу, который обозначается Хоннетом как «пренебрежение»: поскольку позитивный образ самого себя, которым обладает человек, основывается на возможности его постоянного удостоверения другими людьми, с опытом пренебрежения связана опасность травмы, нарушающей личную идентичность¹⁹.

Основные виды пренебрежения резонно выделять соответственно формам признания. Тогда следует начинать с той разновидности пренебрежения, которая затрагивает уровень телесной це-

¹⁸ Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte. S. 204.

¹⁹ Ibid. S. 212–213.

формы признания	любовь	право	солидарность
измерение личности	природа потребностей и аффектов	моральная вменяемость	особенности и способности
способ признания	эмоциональная инвестиция (Zuwendung)	когнитивное уважение (kognitive Achtung)	уважение социальной ценности (soziale Wertschätzung)
вид положительного отношения к себе	доверие самому себе	самоуважение	сознание собственной ценности
сферы социальной интеракции	первичные отношения	правовые отношения	отношения в ценностных сообществах и между ними

лостности индивидуума: те практические формы нанесения телесного ущерба, в которых человека насильственно лишают возможности свободно распоряжаться своим телом, представляют собой элементарный вид личного оскорбления. Это наиболее глубокое деструктивное вторжение в практическое отношение человека к самому себе. Специфика травматического нарушения личности при попытке или изнасиловании связана не с чисто телесной болью, а определяется соединением боли с переживанием того, что находишься в безраздельной власти другого субъекта. Этот тип пренебрежения наносит ущерб доверию к способности автономно распоряжаться собственным телом, обретенному благодаря опыту любви; тем самым утрачивается доверие к себе и к миру. Интеграция телесных и душевных качеств, обретенная индивидом, насильственно нарушается воздействием извне.

Пренебрежением второй разновидности субъекту наносится ущерб тем, что он структурно исключается из пользования некоторыми правами в общественной жизни. Под «правами» здесь понимаются те индивидуальные притязания, на социальное исполнение которых человек вправе рассчитывать, поскольку он, как полноценный член сообщества, равноправно участвует в его институциональных порядках. Если лицу систематически отказыва-

ют в подобных правах, это означает, что за ним моральная вина признается в меньшей мере, чем за другими членами общества. Поэтому с опытом исключения из пользования правами связана утрата самоуважения, т. е. способности относиться к самому себе как к равноправному партнеру по интеракции со всеми окружающими людьми.

Третьей разновидностью пренебрежения является социальное унижение, т. е. умаление статуса индивидуума, под которым подразумевается ценность, социально признанная за его стилем самосуществления в данном обществе. Социальное унижение имеет место, когда иерархия ценностей в том или ином обществе устроена таким образом, что отдельные формы жизни систематически недооцениваются. Этот вид отказа в признании влечет за собой утрату позитивной личной самооценки.

3) Негативные эмоциональные реакции, сопровождающие опыт пренебрежения, могут выступать в качестве аффективной побудительной основы, мотивирующей борьбу за признание. В связи с этим Хоннет считает важным выработать понятие социальной борьбы, которое опирается не на интересы ее участников, а на практическое сознание несправедливости. В современном социально-политическом мышлении, как правило, если внимание обращается на моральные основания общественной интеграции, то борьба остается вне поля зрения, если же в центре внимания оказывается именно социальная борьба, то не учитывается должным образом ее моральная мотивация. Опираясь на гегелевский прообраз и в недвусмысленном противостоянии традиции, идущей от Макьявелли через Гоббса к Ницше, Хоннет предлагает наделить социальную борьбу структурообразующей силой в моральном развитии общества.

Борьба проистекает из того обстоятельства, что наличие признания открывает новые возможности развития идентичности. Правда, не все сферы признания заключают в себе моральное напряжение, достаточное для инициации общественных конфликтов. Борьбу можно назвать «социальной» в той мере, в какой ее цели могут выйти из горизонта индивидуальных намерений и быть обобщены настолько, чтобы стать основой коллективного действия. Отсюда следует, что любовь, как самая элементарная форма признания, не включает в себе морального опыта, способного сфор-

мировать социальный конфликт: отношения признания здесь ограничены кругом первичных отношений. Но вот в свете принципа моральной автономии или представлений об общественно ценной деятельности личный опыт пренебрежения вполне может интерпретироваться как нечто такое, что потенциально затрагивает и других субъектов. Как в сфере правовых отношений, так и в ценностных сообществах индивидуальные целеустановки открыты для социальной генерализации. Соответственно под социальной борьбой Хоннет предлагает понимать практический процесс, в котором индивидуальный опыт пренебрежения толкуется как типическое переживание целой группы лиц таким образом, что он в качестве руководящего мотива действия может превратиться в коллективное требование о расширении отношений признания²⁰.

Предложенное понятие социальной борьбы объясняет мотивы социального сопротивления моральным опытом, возникающим из нарушения фундаментальных ожиданий признания. Эти ожидания устанавливают общественные модели признания, сообразно с которыми субъект может считать себя одновременно автономным и индивидуализированным существом. Если общество обманывает такие нормативные ожидания, это вызывает моральный опыт пренебрежения. Такие чувства нанесения ущерба могут стать мотивационной основой коллективного сопротивления при том условии, что субъект способен артикулировать их в рамках интересубъективного толкования, типичных для целой группы лиц. Тем самым возникновение социальных движений зависит от существования коллективной семантики, позволяющей интерпретировать личный опыт обманутых ожиданий как нечто такое, что затрагивает не только отдельного человека, но и целый круг других субъектов. Субкультурные горизонты толкования позволяют образовать из приватного опыта пренебрежения моральные мотивы для коллективной борьбы за признание.

Если в более привычной модели общественного конфликта мотивация борьбы связывается с групповыми интересами и ограниченностью ресурсов, то в предложенной модели речь идет о борьбе за интересубъективные условия целостности личности. Впрочем, модель конфликта, основанная на теории признания, по

²⁰ Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte. S. 260.

мнению Хоннета, не заменяет, а скорее дополняет утилитаристскую. Вопрос о том, в какой мере тот или иной конкретный социальный конфликт следует утилитаристской логике, а в какой – логике образования моральных реакций, должен решаться эмпирическим путем. Вместе с тем, поскольку привычная фиксация на мотивации интереса сделала социальное мышление маловосприимчивым к общественному значению моральных чувств, то предложенная модель конфликта может выполнять функцию не только дополнения, но и известной коррекции наших представлений: моральные чувства не следует понимать лишь как эмоциональное «сырье» социальных конфликтов.

4) Модель борьбы за признание Хоннет считает возможным трактовать не только как средство объяснения механизмов социальной борьбы, но и как рамку критической интерпретации процесса общественного развития. Однако для этой цели необходимо еще осуществить теоретическое оправдание нормативной точки зрения, которой подобная критическая интерпретация могла бы руководствоваться. Изображение социальной борьбы как направленного процесса требует гипотетического предвосхищения конечного состояния, из перспективы которого возможны упорядочение и оценка частных событий, в частности прогрессивных и регрессивных мотивов социальной борьбы.

В роли такого предвосхищения в концепции Хоннета выступает «формальный концепт нравственности», определяющий совокупность интерсубъективных условий возможности свободного индивидуального самоосуществления. Определения таких условий возможности должны быть достаточно формальными, для того чтобы они не были привязаны к конкретному содержанию частных представлений о благой жизни. С другой стороны, они должны быть достаточно содержательными для того, чтобы ссылка на них говорила об условиях самоосуществления нечто большего, чем кантовское указание на индивидуальную автономию.

Именно основные формы признания, считает Хоннет, могут пониматься как те интерсубъективные условия, при которых человеческие субъекты могут достигать все новых форм позитивного отношения к самим себе. Взаимосвязь, существующая между опытом признания и отношением к самому себе, возникает из интерсубъективной структуры личностной идентичности. Степень по-

зитивного отношения к себе возрастает с каждой новой формой признания, которое отдельный человек может отнести к себе как к субъекту: в опыте любви заключены возможности доверия к себе, в опыте правового признания – самоуважения и, наконец, в опыте солидарности – позитивной самооценки. Любовь, право и солидарность обеспечивают те условия внешней и внутренней свободы, от которых зависит процесс невынужденной артикуляции и реализации индивидуальных жизненных целей²¹.

Таким образом, формальный концепт нравственности охватывает качественные условия самоосуществления, которые можно отличить от многообразия особенных форм жизни постольку, поскольку они образуют универсальные предпосылки личной целостности субъектов. Выступая в роли гипотетического предвосхищения общественного состояния, в котором выполнены интересующие условия личной целостности, формальный концепт нравственности служит нормативным ориентиром для критического восприятия наличных общественных порядков и конкретных видов социальной борьбы. При этом этот нормативный ориентир критики рефлексивно привязывается Хоннетом к наличной исторической ситуации: «Формальный концепт нравственности утрачивает свою вневременность, попадая в герменевтическую зависимость от современности (Gegenwart), за пределы которой никогда нельзя выйти»²².

Именно это важное положение о рефлексивной соотносительности социально-критической точки зрения с современной ситуацией, первоначально лишь декларированное Хоннетом, ведет его к проработке идеи морального прогресса общества. Хоннет отмечал, что в книге «Борьба за признание» им специально не обсуждался вопрос о том, следует ли трактовать три формы признания как константы человеческой природы или же как результат исторических процессов. Хотя право и солидарность и рассматривались в контексте перехода к современным формам социальной жизни, общий тон рассуждений подразумевал скорее то, что основные ипостаси признания образуют универсальные условия формирования субъективности. В работах последних лет им проводится

²¹ Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte. S. 279.

²² Ibid. S. 280.

более четкое различие между антропологическими универсалиями и случайным историческим генезисом. Хотя человеческая форма жизни как таковая характеризуется тем, что индивиды могут стать членами общества и обрести положительное отношение к себе только посредством взаимного признания, форма и содержание признания изменяются в соответствии с общественной дифференциацией нормативно регулируемых сфер действия²³. Формы признания не могут быть просто выведены из философско-антропологической теории личности; скорее наоборот: лишь анализ исторически выделившихся общественных сфер признания придает конкретный смысл обобщению относительно intersубъективной «природы» человека.

Нормативные ожидания признания, имеющиеся у субъектов, не представляют собой антропологической константы, а являются продуктом социально-исторического формирования. Они опираются на принципы, которые закреплены в соответствующих «порядках признания» – исторически сложившихся институционализациях различных форм взаимного признания. Такая трактовка требует интерпретации социальной эволюции как процесса формирования морального порядка современного общества. Эволюционный процесс в изображении Хоннета²⁴ ведет к общественному выделению различных форм признания и высвобождению потенциала морального развития, заложенного в соответствующей сфере социальной интеракции.

Уже в сословном социальном порядке домодерных обществ могут быть идентифицированы те установки попечения и любви, без которых невозможно формирование личности ребенка. Однако эта аффективная форма признания перестает быть лишь имплицитно осуществляемой практикой лишь тогда, когда детство институционально выделяется как специфическая фаза жизненного цикла. Параллельно с этим происходит аналогичный процесс обретения любовью как формой признания самостоятельного значения: отношения между полами постепенно освобождаются от воздействия экономических и социальных обстоятельств. Брак, не-

²³ Honneth A. Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions // Symposium on Axel Honneth and Recognition. Inquiry. # 45. 2002. P. 501.

²⁴ Honneth A. Umverteilung als Anerkennung. S. 162–176.

смотря на сохранение социальных перегородок, уже понимается как институциональное выражение особенного вида интересубъективности, основанного на отношениях любви. Вследствие обоих этих процессов – обретения детством самостоятельного значения и утверждения брака по любви – институционализируется первая форма признания.

Наряду с этим, с образованием современного общественного порядка разрушается сплав правового уважения и уважения социальной ценности, бывший моральным фундаментом традиционных обществ. Правовое признание отделяется от иерархического порядка ценностей таким образом, что отдельный член общества в принципе наделяется правовым равенством относительно всех других. Изменение нормативных структур, связанное с этой институционализацией идеи правового равенства, революционизирует моральный порядок общества: индивидуум в качестве правового лица может претендовать на уважение в такой же мере, как и все другие члены общества. Причем исторические реконструкции правового развития современных обществ свидетельствуют о поступательном расширении основных прав индивида. Институционализация либеральных свобод открыла перспективу инновационного процесса, приведшего к оформлению еще двух классов субъективных прав: прав политического участия и социальных прав. Таким образом, можно сказать, что взаимное признание в качестве лиц права означает в настоящее время нечто намного большее, нежели в начале современного правового развития: субъект, получающий правовое признание, уважается не только в своей абстрактной способности ориентироваться на моральные нормы, но и в том намного более конкретном смысле, что он заслуживает необходимого для этого уровня жизни.

Изменение порядка социальных статусов с переходом к современной форме общества было не менее революционным, чем одновременное развитие в сфере правовых отношений: под влиянием наделения профессиональной деятельности религиозным значением образуется культурный лейтмотив «индивидуальных достижений». Эта последняя сфера признания, связанная с определением общественного значения индивидуальной деятельности, исходно организуется иерархическим образом, имевшим идеологический характер: что и в какой мере может считаться «произво-

дительностью», определяется в ценностной системе координат, центром которой служит хозяйственная деятельность экономически независимой буржуазии мужского пола.

Таким образом, формирование современного общества в социально-моральном плане можно изобразить как процесс институционального выделения трех сфер признания. В этом процессе глубоких исторических трансформаций учреждаются три различные формы социального отношения, в каждой из которых члены общества могут рассчитывать на особый вид взаимного признания. Члены общества, постепенно преодолевая деформирующее воздействие классового и гендерного неравенства, учатся соотноситься с самими собой в трех различных установках и понимать себя в качестве индивидов со специфическими нуждами, в качестве автономных правовых лиц и в качестве деятелей, обладающих ценными для общества способностями и свойствами. Исторически выделившиеся три сферы социальных отношений специфичны тем, что они содержат нормативные принципы, обосновывающие различные формы взаимного признания: любовь, принцип равенства и принцип продуктивности. Соответственно три сферы признания в отличие от других структурных образований, сложившихся в современной общественной форме, представляют собой области нормативно насыщенной интеракции и в своей взаимосвязанной совокупности образуют социально-моральный порядок современного общества.

Причем общественное выделение основных форм признания — это, в трактовке Хоннета, не просто историческая данность, но проявление направленного процесса развития — прогресса в нормативном смысле, открывающего новые возможности самореализации. С институциональным выделением форм признания увеличиваются возможности для развития индивидуальности, если под этим понимать возможность в большей мере увериться в своеобразии собственной личности, основываясь на социальном согласии. С каждой вновь возникающей сферой взаимного признания раскрывается еще один аспект человеческой субъективности, которым отдельный человек может наделить себя интерсубъективным образом. Наряду с ростом индивидуализации Хоннет в качестве критерия прогресса указывает рост социального включения — поступательное вовлечение субъектов в круг полноценных членов

общества, повышающее моральный уровень общественной интеграции.

И все же, демонстрируя социально-историческую обусловленность основных форм признания и тем самым довольно радикально контекстуализируя свою концепцию «борьбы за признание», саму зависимость субъективности от опыта признания Хоннет считает своего рода антропологической универсалией: социальное признание образует необходимое условие формирования автономного субъекта. «Я действительно исхожу из предположения о том, что нам следует понимать автономию и самоосуществление как всеобъемлющий “телос” нашей человеческой формы жизни, в терминах которого может ориентироваться наша внутренняя критика»²⁵. При этом об автономии и самоосуществлении говорится в максимально абстрактном и культурно неспецифичном смысле: имеется в виду лишь заинтересованность человеческого существа в свободном определении и исполнении собственных желаний и намерений. Столь абстрактный концепт автономии, полагает Хоннет, вполне совместим с принятием культурно-исторического многообразия способов осуществления этого «телоса» отношения к самому себе, свободного от господства и принуждения.

Допущение Хоннетом «телоса» автономии свидетельствует о том, что его концепция «борьбы за признание», заявленная как преодоление абстрактного рационализма теории коммуникативного действия Хабермаса, все же сохраняет – пусть и в существенно ослабленной форме – универалистскую претензию последней. В классификации, предложенной одним из участников симпозиума, посвященного концепции Хоннета, Коппиненом, различаются, прежде всего, внешняя и внутренняя (имманентная) стратегии критики. Если первая требует от социальной действительности соответствия некоторым абстрактно сконструированным стандартам, то вторая опирается на нормативные ожидания, разделяемые самими участниками социального взаимодействия. В свою очередь, имманентная критика подразделяется на простую, опирающуюся на явно выраженные (артикулированные в публичном дискурсе или даже кодифицированные в соответствующем обществе) нормативные стандарты, и реконструктивную, апеллирующую к имплицит-

²⁵ Honneth A. Grounding Recognition. P. 516.

ным нормам социального взаимодействия. Наконец, реконструктивная критика может практиковаться в слабой или сильной форме: первая ограничивает значимость этих норм контекстом их бытования, тогда как вторая претендует на выявление универсально значимого содержания имплицитных общественных норм. Так вот, версии критической теории, предложенные Хабермасом и Хоннетом, при всех очевидных и весьма существенных различиях между ними, относятся Коппиненом именно к последней разновидности критики. И Хоннет согласен с такой характеристикой: только концепция прогресса, содержащая универсалистский элемент, позволяет критике выйти за исторически преходящие рамки нормативных стандартов наличного общества²⁶.

Концепция Хоннета — это «работа в развитии». Значительный интерес к теме признания в современной философии и гуманитарных науках и вытекающая отсюда многозначность самого термина потребовали от Хоннета в последние годы немалых усилий, направленных на то, чтобы точнее определить и отстоять свою позицию. Соглашаясь с тем, что недостаточно лишь использовать формулы основателя идеи «борьбы за признание» Гегеля, Хоннет ставит перед собой задачу более тщательной проработки концепта признания в плане теории действия и эпистемологии. В частности, дискуссии по поводу его концепции требуют ответа на целый ряд трудных вопросов²⁷. Во-первых, следует определить, представляет ли акт признания сопутствующий элемент других действий или же самостоятельное действие? Более предпочтительным Хоннету представляется второй вариант: акт признания воплощает специфическую установку (утверждение другого субъекта) и едва ли может быть сведен к побочному продукту действий, направленных на какие-то другие цели; он не исчерпывается лишь словами и прочими символическими выражениями, а представляет собой целостное поведение. Но тогда необходимо четко определить место взаимного (не-)признания в многообразии социальных интеракций. Во-вторых, следует прояснить, является ли признание скорее атрибутивным или рецептивным актом, т. е. что имеет мес-

²⁶ Honneth A. Grounding Recognition. P. 517–518.

²⁷ Honneth A. Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt: Suhrkamp, 2003. S. 7–8.

то в признании: наделение признаваемого субъекта определенными качествами или же лишь подтверждение уже имеющихся качеств? Разумной представляется срединная позиция, сочетающая в трактовке признания умеренный конструктивизм с умеренным эссенциализмом, но как ее развернуть во внутренне согласованную концептуальную модель? В-третьих, как непосредственное продолжение второго вопроса, возникает и вопрос о том, зависит ли автономия субъектов от социального признания целиком или лишь частично? Публичное подтверждение в признании, намечает направление поиска ответа Хоннет, необходимо для действенной реализации автономии, которой субъекты потенциально обладают в соответствии с моральным порядком общества.

Вполне возможно, что дальнейшее развитие концепции «борьбы за признание» приведет Хоннета к модификации ее первоначального основного содержания²⁸. Вместе с тем лейтмотивом теоретических поисков Хоннета остается изображение социальной жизни в весьма специфическом ракурсе. Концепция «борьбы за признание» представляет собой один из образцов нетривиально понимаемой социальной философии: именно своего рода «социализация» самой философской установки делает возможным оригинальный ракурс видения общественной жизни. И перспективу подобной социальной философии для Хоннета, как и для Хабермаса, открывает использование эпистемической формы «критической теории общества». Реактуализация старого проекта франкфуртской школы имеет в обоих случаях именно этот эвристический смысл.

Специфика концептуализации Хоннетом социальной жизни определяется, прежде всего, тем, что признание понимается им как целостный социально-моральный феномен. В «субстанциальном» плане феномен признания интегрирует этико-антропологическое

²⁸ Во всяком случае, Хоннет уже склонен отказаться от того, чтобы, опираясь на «социальный бихевиоризм» Мида, усматривать потенциал протеста против общественно установленных форм признания в «импульсивном Я» («I»). Сотносясь с психоаналитическими штудиями, он апеллирует скорее к симбиотическому опыту раннего детства: сохраняя влияние на протяжении всей жизни, он порождает у индивида потребность отрицать независимость партнеров по интеракции и иметь их в своем распоряжении (Grounding Recognition. P. 503–504).

и социологическое измерения, представляя их как две ипостаси единого целого: всем трем формам признания соответствуют, с одной стороны, аспекты личности, а с другой – области социальной интеракции. Внутреннее напряжение, заключенное в феномене признания, определяет его политическое значение: рассмотренные в динамическом плане, отношения признания выступают порождающим основанием морально мотивированной социальной борьбы, изменяющей общественный порядок. Таким образом, социально-философская оптика концепции Хоннета позволяет интегрировать этико-антропологическую, социально-теоретическую и политико-философскую понятийные перспективы.

Модель «борьбы за признание», представленная Хоннетом, может применяться для анализа современной социальной жизни в целом ряде направлений. Одно из них намечает проработка «морали признания», показывающей существование различных источников моральной ориентации: всем им следует воздавать должное, но они не образуют иерархического порядка. Между моральными обязательствами, вытекающими из соответствующих форм признания, существуют внутренние напряжения, чреватые драматическими коллизиями, и каждый человек постоянно сталкивается с задачей установления и поддержания баланса между различными обязательствами. Так что проблема морального выбора представляет собой не последовательное применение единого морального принципа, а потенциально конфликтную интеграцию различных моральных точек зрения. Это направление было отчасти реализовано Хоннетом применительно к анализу конфликтной социально-моральной динамики современной семьи²⁹. Далее, модель «борьбы за признание» значима для анализа демократического развития современных обществ: она раскрывает социальные предпосылки демократического формирования воли. Соотносясь с идеями Джона Дьюи, Хоннет показывает, что демократия – это не только политический, но и социальный идеал и может трактоваться как рефлексивная форма общественной кооперации. Демократическое формирование воли – это ответ на вопрос о том, как разре-

²⁹ См.: Honneth A. Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen // Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.

шить общие социетальные проблемы³⁰. Разумеется, концепция Хоннета, указывающая на опыт пренебрежения как на мотивационное основание социальной борьбы, может эффективно применяться также и для анализа конкретных протестных движений в современных обществах.

Однако следует отметить, что концепт «сознание несправедливости», послуживший отправным пунктом для теоретического поиска Хоннета, отсылает, прежде всего, не к наличию тех или иных ущемленных групп, а к общему опыту социального неблагополучия в современных высокоразвитых обществах, природа которого состоит в рассогласовании планов личности и общества в «постфордистскую» эпоху: общество в своих институциональных порядках типически переживается как инородное целям личностного самоосуществления. И в этом общем плане морально мотивированная социальная борьба означает практическое неприятие индивидами самодостаточности институциональных структур: их формальная легитимность еще должна быть приведена в соответствие с нормативными ожиданиями членов общества. Возможно, именно этот мотив концепции «борьбы за признание» особенно интересен в постсоветском контексте: он вполне созвучен нашему собственному опыту общественного неблагополучия и помогает понять условия формирования «хорошего общества».

§ 2. Парадоксы «постсоциалистического состояния» (Н. Фрэйзер)

Всемирный крах социалистического проекта «естественно» повлек за собой упадок социально-критической мысли. Социалисты, бывшие прежде прогрессистами, перешли в оборону и консервативно переродились: их претензии на статус авангардной политической силы сменились скромной ролью защитников институтов социального государства. В «политическом воображаемом» западных обществ произошла определенная натурализация либеральных принципов как одержавших окончательную историческую победу. Тем самым внушается невозможность постановки под вопрос установившегося общественного порядка в целом: нео-

³⁰ См.: Honneth A. Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart // Ibid.

либеральная гегемония навязывает новую версию «одномерного мышления», в котором радикальные альтернативы заведомо блокированы.

Помимо идеологического давления, социально-критическое мышление сталкивается и с эпистемологическими ограничениями: после работы, проделанной постструктурализмом и неопрагматизмом, весьма сомнительной становится сама возможность сильной теоретической позиции. Наблюдаемая пролиферация частичных критических дискурсов сочетается поэтому с ослаблением притязаний на «общую» критическую теорию. Нэнси Фрэйзер – видная представительница (пост)феминизма и современной американской политической философии, – идя вразрез с идеологической и академической модой, развивает оригинальную версию критической социальной теории. Эта обстоятельно развитая концепция, предлагающая критическое восприятие «позднего капитализма» в социалистически-феминистской перспективе, и является предметом рассмотрения в настоящей статье.

Критико-теоретическая позиция Фрэйзер восходит к питательной среде американского академического радикализма. Обращаясь к политической и интеллектуальной истории своего поколения, Фрэйзер указывает на приход в академическую сферу ветеранов широкого спектра движений за социальную справедливость – от борьбы за гражданские права и против империализма до борьбы за сохранение окружающей среды и права сексуальных меньшинств; в результате сложилась левая академическая контркультура. Академические радикалы занимают промежуточную и опосредствующую позицию: они выступают одновременно оппозиционным крылом в институционализированной ученой среде и экспертным крылом оппозиционной общественности во внеакадемических социальных движениях. Критические публичные интеллектуалы, являющиеся как экспертами, так и политическими активистами, производят дискурсы, наводящие мосты между наукой и политикой и учреждающие новые – гибридные – арены борьбы³¹.

³¹ Fraser N. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. P. 11.

Системообразующей особенностью позиции Фрэйзер является интеграция феминистской критики с установкой критической теории (капиталистического) общества. Последнюю Фрэйзер трактует в самом общем и исходном смысле (используя формулировку Маркса из письма Арнольду Руге) как «самопрояснение борьбы и желаний эпохи». Соответственно этому критическая социальная теория оформляет свою исследовательскую программу и вырабатывает концептуальный каркас, сообразуясь с целями и практической деятельностью тех оппозиционных движений, с которыми она (пусть небезоговорочно) солидаризируется. И если борьба против подчинения женщин фигурирует среди наиболее важных в настоящее время, то критическая теория должна пролить свет на характер и основы этого подчинения. Причем подчинение женщин не является лишь одной из частных тем наряду с другими: именно обращение к гендерной проблематике открывает перспективу не dogматического развития «общей» критической теории. Вопреки традиционному андроцентрическому представлению, подчеркивает Фрэйзер, концепты «рабочего», «потребителя», «заработной платы» не являются чисто экономическими. Обладая неявным гендерным подтекстом, они являются «гендерно-экономическими». Аналогичным образом концепт гражданина не является чисто политическим. Поэтому, с одной стороны, «критическая теория капиталистических обществ нуждается в гендерно чувствительных категориях»³², а с другой – способность осмыслить наличную ситуацию и перспективы женского движения должна служить критерием для определения состоятельности той ли иной версии критической теории.

Платформой для интеграции феминизма и социализма для Фрэйзер является вопрос о границах политического. В капиталистических обществах с мужским господством политическое нормально определяется в противопоставлении экономическому и домашнему или личному. Соответственно этому можно выделить два комплекса институтов, деполитизирующих социальные дискурсы: это, во-первых, семейные институты – возглавляемая мужчиной нуклеарная семья и, во-вторых, институты официальной экономической капиталистической системы (оплачиваемые рабо-

³² Fraser N. Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory. P. 36–37.

чие места, рынки, механизмы кредита, частные предприятия и корпорации). И те и другие институты обеспечивают натурализацию вполне определенных социальных интерпретаций, которые, интернализируясь подчиненными группами, воспроизводят их ущемленное положение. Например, мужское насилие трактуется как внутрисемейное дело, и этот феномен относится к компетенции семейного права, социальной работы, социальной психологии отклоняющегося поведения; тем самым воспроизводятся структуры гендерного господства и подчинения. Аналогичным образом вопросы демократии на рабочих местах капсулируются как управленческие и относятся к сфере действия трудового права, индустриальной социологии и управленческой науки; тем самым воспроизводятся структуры классового господства и подчинения.

Этому воспроизводству гендерного и классового неравенства Фрэйзер противопоставляет оппозиционную политизацию: процессы, посредством которых некоторые вопросы и темы вырываются из обеих областей «приватного» и становятся центрами публичного оспаривания. Вопрос о границах политического сам является политическим вопросом, и одна из основных ставок социального конфликта в позднекапиталистических обществах состоит именно в определении этих границ. Поэтому Фрэйзер стремится расширить трактовку политического таким образом, что она охватывала некоторые материи, обычно относимые к культурному, личному/домашнему и экономическому.

Основным элементом первоначального наброска «феминистски-социалистической критической теории», представленного Фрэйзер в книге «Непокорные практики» (1989), являются «политики интерпретации потребностей». Наивно полагать, что не важно, кто и в свете чьих интересов определяет человеческие потребности: не только удовлетворение потребностей, но и их интерпретации политически опротестовываются, и ставкой политического противоборства является право устанавливать авторитетные интерпретации. Ставя под вопрос институциональную логику процессов интерпретации потребностей, Фрэйзер предлагает модель социального дискурса, в центре внимания которой находятся «социокультурные средства интерпретации и коммуникации»³³. Эти

³³ Fraser N. Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory. P. 164–165.

средства стратифицированы и организованы в структурном соответствии с социетальными образцами господства и подчинения. Некоторые формы дискурса институционализированы в центральных дискурсивных аренах поздекапиталистических обществ (парламенты, академическая среда, суды, масс-медиа), некоторые заключены в анклавов субкультурных социолектов. В изображении Фрэйзер разговор о потребностях предстает как арена борьбы, на которой группы с неравными дискурсивными и недискурсивными ресурсами борются за установление своих интерпретаций человеческих потребностей в качестве законных и/или господствующих.

Этот ранний набросок собственной концепции еще очень эклектичен: указывая на появление множества парадигм политической и культурной критики – новых разновидностей западного марксизма, фукианского историзма, деконструкции, постмодернизма, многообразия феминистской теории, – Фрэйзер заявляет о разработке подхода, интегрирующего «полезные» измерения каждой из этих критических парадигм и избегающего их «слабостей».

Разработка жизнеспособной критической стратегии предполагала, прежде всего, продуманную реакцию на вызов постструктурализма и неопрагматизма, отрицавших саму возможность сильной теоретической позиции. Соотносясь с полемикой между хабермасианством и фукианством, персонифицированными в феминистской критике Шейлой Бенхабиб и Джудит Батлер, Фрэйзер ищет решение в выстраивании собственной позиции в продуктивном напряжении между полюсами универалистской и сингуляристской моделей критики.

Дискуссия между Бенхабиб и Батлер, начавшаяся с темы «феминизм и постмодернизм», перешла к обсуждению сравнительных достоинств Хабермасовой «критической теории общества» и постструктурализма, используемых в качестве основания феминистской критики.

Бенхабиб³⁴ сводит постмодернизм к трем основным констатациям – «смерть субъекта», «смерть истории» и «смерть метафизики» – и полагает, что сильные трактовки этих тезисов неприемлемы, так как они подрывают саму возможность критической пози-

³⁴ См.: Benhabib S. *Feminism and Postmodernism* // *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge, 1995.

ции, в частности феминистской. А именно: сильная формулировка тезиса о «смерти субъекта» вообще устраняет идею субъективности; тем самым упраздняются идеалы автономии, рефлексивности, ответственности, которые необходимы для перспективы практического изменения наличного положения дел. Сильно понимаемая «смерть истории» отрицает идею социальной эмансипации, поэтому нельзя просто заменить монокаузальные и эссенциалистские нарративы истории радикально контекстуалистской позицией. «Смерть метафизики» не должна доводиться до отказа от философии вообще, поскольку философия обеспечивает прояснение и упорядочение нормативных принципов, которые не могут быть получены простой отсылкой к фактически преобладающим нормам нашей культуры.

Таким образом, заключает Бенхабиб, сильные формулировки постмодернистских тезисов делают невозможной теорию, которая подвергает критическому рассмотрению наличные общественные условия в свете определенных нормативных принципов. Образцом такой критической теории Бенхабиб считает концепцию Хабермаса, вполне совместимую со слабой версией основных постмодернистских констатаций: «смерть субъекта» означает здесь отказ от идеи самопрозрачного индивидуального субъекта, «смерть истории» – отказ от исторической телеологии, а «смерть метафизики» – принятие стандартов постметафизического мышления.

В свою очередь, Батлер³⁵ сосредоточивает свое внимание не на том, что нам нужно от философии для того, чтобы проводить политику эмансипации, а на политических импликациях утверждений о том, что для политики эмансипации нужны философские допущения. Само убеждение в том, что политика зависит от определения нормативных оснований, скрывает неявную приверженность определенному виду политики. Задача современной социальной теории состоит в том, чтобы ставить под вопрос любое дискурсивное движение, подающее себя как само собой разумеющееся. Ставя вопрос о том, что представляет собой авторское «Я», Батлер не просто констатирует помещенность «Я» в историю, а подчеркивает, что сама конституция «Я» представляет собой исторический продукт. Дело здесь не в отрицании идеи субъекта, а в

³⁵ См.: Butler J. Contingent Foundations // Ibid.

том, как понятие субъективности используется: в том, кто становится субъектом и что становится с теми, кто исключен из этой конструкции. Таким образом, если Бенхабиб задается вопросом о философских предпосылках политики эмансипации, то Батлер ставит вопрос о политических эффектах утверждения таких предпосылок.

Бенхабиб представляет исследовательскую перспективу, ориентированную на универсальные притязания на значимость, имплицитные интерессубъективной коммуникации, и обосновывающую дискурсивную этику и процедурную концепцию демократической публичности. Батлер представляет исследовательскую перспективу, ориентированную на множественность случайных, исторически специфичных, властно нагруженных дискурсивных режимов, конструирующих субъектные позиции, в которых возможны различные инновации.

Таким образом, резюмирует Фрэйзер, Бенхабиб и Батлер персонифицируют хабермасианский и фукианский подходы в феминизме, тогда как продуктивная парадигма феминистской теоретической работы должна быть выработана в пространстве между крайностями хабермасианства и фукианства³⁶.

Основное расхождение Фрэйзер с хабермасианством Бенхабиб состоит в идее ситуированного социального критицизма. Бенхабиб считает последний недостаточным, что очевидным образом не согласуется с защитой ею же идеи ситуированного субъекта³⁷. неясно, как, собственно говоря, ситуированный субъект может практиковать не-ситуированную критику? Фрэйзер настаивает на том, что сама установка критики должна пониматься в привязке к определенной культурно-исторической ситуации и что общие нормы, к которым она апеллирует, не являются вневременными. Социальная критика вполне возможна без философии, если под философией понимать аисторический, трансцендентальный дискурс, претендующий на определение критериев для всех прочих дискурсов.

Основное расхождение с фукианством Батлер связано у Фрэйзер с защитой нормативного содержания идеи субъекта. Батлер

³⁶ Fraser N. False Antitheses // Ibid. P. 72.

³⁷ Benhabib S. Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. New York: Routledge, 1992.

характеризует субъекта как «постоянную возможность определенного процесса переозначивания». Хотя сам субъект представляет собой продукт предыдущего процесса сигнификации, он способен к ресигнификации, тем самым он репрезентирует «собственную способность власти быть переделанной». Батлер следует тезису Фуко о том, что практики субъективации являются вместе с тем практиками подчинения. Но так ли необходимо, чтобы формирование одного субъекта речи приводило других к молчанию? И если такие исключения имеют место, то всегда ли они плохи (например, в случае расистских или сексистских дискурсов)? Можно ли провести различие между справедливыми и несправедливыми разновидностями исключения? Далее, термин «переозначивание» у Батлер несет позитивную смысловую нагрузку, но разве невозможны репрессивные или реакционные переозначивания? Строго говоря, «переозначивание» – это изменение ради самого изменения, и данный концепт не является удачным заменителем «критики» именно потому, что в нем отсутствует нормативный момент. Батлер солидаризируется с идеей радикальной демократии, но это лишь риторический жест, не подкрепленный концептуальным аппаратом.

Таким образом, в позиции Батлер Фрэйзер усматривает ту самую «нормативную путаницу», которую она прежде констатировала у Фуко³⁸. Батлер понимает освобождение женщин как освобождение от идентичности, поскольку идентичности внутренне присуще подавление. Отсюда следует, что именно деконструктивная критика (де-реифицирующая идентичность) является наиболее предпочтительным режимом феминистской теории, тогда как нормативная, реконструктивная критика неизбежно является нормализующей и подавляющей. Это явно односторонняя точка зрения, поскольку феминистская теория должна быть в состоянии делать нормативные суждения и предлагать эмансипационные альтернативы. Феминизм нуждается как в деконструкции, так и в реконструкции, дестабилизации фиксированных значений и проекции утопической надежды.

³⁸ См.: Fraser, N. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions // *Unruly Practices*. P. 17–34.

Сама Фрэйзер предлагает стратегию ситуированной критики, определяющей нормативную перспективу и не боящейся теоретических обобщений. Она подчеркивает размах и сложность феноменов, выступающих предметом рассмотрения в феминизме. Гендерное господство является социально всепроникающим, оно пронизывает политическую экономию и политическую культуру, государственные аппараты и публичные сферы, но также и домохозяйства, сети родства и весь диапазон институтов, охватывающих гражданское общество. Она действует на всех площадках культурного и идеологического производства, включая массовую культуру, академическую среду, оппозиционные субкультуры. Гендерная борьба распространяется на повседневную жизнь, сексуальность, воспроизводство, желание, вкус и привычки. Она формирует личные и коллективные идентичности, социальную близость и социальные антагонизмы. Поэтому для того, чтобы вообще осознать, против чего и за что выступает феминизм, необходим подход, который был бы одновременно гибким и мощным. Нужны концептуальные рамки, которые восприимчивы к особенностям, но одновременно способны охватить весьма масштабные объекты исследования (например, такие, как глобальная экономика), связать между собой различные элементы социальной жизни, не ограничиваясь констатацией их специфичности. Измерение означивания не ограничено той или иной сферой или областью (культурой или «жизненным миром»), оно пронизывает все социальное поле. Вместе с тем означивание остается лишь одним из измерений социальности. «Одна из наиболее важных – и наиболее трудных – задач для феминистской теории состоит в том, чтобы связать дискурсивный анализ гендерных сигнификаций со структурным анализом институтов и политической экономики»³⁹. Наконец, феминизм нуждается в концептуальных моделях, способных представить эмансипационные альтернативы и придать феминистскому анализу характер нормативно ориентированной критики господства и несправедливости.

Именно исходя из тезиса о взаимодополнительности хабермасианской и фукианской перспектив критики, Фрэйзер вырабатывает

³⁹ Fraser N. False Antitheses. P. 160

вает собственную версию критической социальной теории. Ее развертывание можно логически реконструировать как последовательное выполнение четырех основных шагов: 1) Идея ситуированной критики в общем плане обосновывается посредством проработки концепции сложно и конфликтно организованного публичного пространства, в котором укореняется позиция самого критического теоретика. 2) Предлагается определенная «диагностика времени»: наличная социально-историческая ситуация с ее проблемами и противоречиями определяется как «постсоциалистическое» состояние. 3) Отталкиваясь от критического осмысления «постсоциалистического» состояния и опираясь на спонтанно возникающие протестные дискурсы, Фрэйзер обосновывает оригинальную критико-теоретическую стратегию – «перспективный дуализм». 4) В соответствии с установкой «перспективного дуализма» осуществляется содержательное развертывание фрэйзеровской версии критической теории, включающей рассмотрение вопросов моральной философии, социальной теории и политической праксеологии.

1) Для оправдания идеи ситуированной критики Фрэйзер использует Хабермасову концепцию публичности, интерес к которой стимулировал английский перевод книги «*Strukturwandel der Öffentlichkeit*» (1962), вышедший только в 1989 г. Как отмечает Крэг Кэлхун, вопрос о публичной сфере – это вопрос одновременно о нормативных основаниях и о фактической истории, и именно такая постановка вопроса в давней книге Хабермаса оказалась востребованной социально-политической мыслью 90-х. Реконструкция исторической категории публичной сферы позволяет вывести из нее нормативный идеал⁴⁰. В своих более поздних работах 70–80-х гг. Хабермас для нормативного обоснования критики обратился к реконструкции универсальных характеристик человеческой коммуникации. В результате нормативный идеал приобрел те черты вневременности, за которые теория коммуникативного действия и подвергалась обоснованным упрекам. Тогда продуктивным оказывается обращение к исходным позициям Хабермаса как бы

⁴⁰ Calhoun C. Introduction // Habermas and the Public Sphere / Ed. by C. Calhoun. Cambridge, Mass: MIT Press, 1992. P. 39.

«через голову» его более поздней универсалистской теории. Заимствуется сама постановка вопроса: Хабермас предпринял историко-критическое рассмотрение буржуазной (*bürgerliche*) публичной сферы посредством выявления как ее внутренних напряжений и факторов, ведущих к ее деградации, так и эмансипационного потенциала, заключенного в ней. Хабермас акцентирует специфически историческое (сугубо современное) понимание публичности: в отличие от античной оппозиции публичного и частного имеется в виду как раз публичная сфера частных лиц. Современное понимание публичности предполагало возможность противопоставления государства и общества. Когда образованная элита осознала себя в качестве публики, члены этой элиты стали рассматривать себя в качестве оппонента публичной власти. Принципиальным моментом Хабермас считает также то, что буржуазная публичная сфера институционализировала не определенный комплекс частных интересов и не просто оппозицию государства и общества, а практику рационально-критического дискурса относительно политических материй. С этим обстоятельством и связан эмансипационный потенциал публичной сферы: обладая функциями легитимации, она воплощает тип социальной интеграции, свободной от господства.

Именно поэтому Фрэйзер убеждена: «Хабермасова идея публичной сферы незаменима для критической социальной теории и демократической политической практики»⁴¹. Вместе с тем та форма, в которой эта идея была разработана Хабермасом, является, по убеждению Фрэйзер, неудовлетворительной и поэтому нуждается в коррекциях и дополнениях. Ущербность позиции Хабермаса состоит, прежде всего, в том, что он проследил эволюцию одной определенной исторической формы – «буржуазной публичной сферы» и ограничился констатацией ее упадка в условиях массовой демократии государства всеобщего благосостояния.

Перспективу критического переосмысления концепции публичности, развитой Хабермасом, открывает для Фрэйзер обращение к альтернативной историографии публичной сферы⁴². Эти истори-

⁴¹ Fraser N. Rethinking the Public Sphere. P. 111.

⁴² В первую очередь: Eley, G. Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century // Habermas and the Public Sphere. P. 289–376; Ryan M. P. Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825–1880.

ческие исследования убедительно свидетельствуют о том, что для буржуазной публичной сферы конститутивный характер имели практики исключения. В этой связи можно говорить о своеобразной «иронии истории»: публичный дискурс, провозглашающий общедоступность, рациональность и вынесение за скобки социальных различий, сам разворачивался как стратегия общественного разграничения. Разумеется, это обстоятельство не компрометирует фатально саму идею публичности, но требует создания более дифференцированной картины, поскольку на деле отношения между публичностью и социальным статусом оказываются более сложными, чем это представлялось Хабермасу.

Кроме того, проблема состоит не только в том, что Хабермас идеализировал либеральную публичную сферу, но также и в том, что он фактически проигнорировал другие – небуржуазные публичные сферы, конкурирующие с либеральной как общественно доминирующей. В этой связи нельзя не отметить идеологический характер провозглашаемого универсализма: буржуазной общественности была свойственна претензия быть общественностью как таковой («the public»). Но практически одновременно с буржуазной возникло множество оппозиционных ей «общественностей»: националистическая, пролетарская, народно-крестьянская, женская и т. п. То есть с самого начала имелось множество видов общественности, причем отношения между буржуазной и альтернативными «общественностями» всегда были конфликтными. Альтернативные объединения протестовали против исключающих норм, утверждаемых буржуазной общественностью, вырабатывали альтернативные стили политического поведения и альтернативные нормы публичной речи. В свою очередь, буржуазная общественность подавляла эти альтернативы и вполне осознанно стремилась ограничить доступ к участию в публичном дискурсе. Поэтому необходимо осуществить своего рода «гештальт-переключение», существенно меняющее образ публичной сферы: «Мы не можем больше исходить из того, что буржуазная концепция публичной сферы была лишь нереализованным утопическим идеалом; это было так-

Baltimore: John Hopkins University Press, 1990; Warner M. The Letters of Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth Century America. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

же и маскулинистское идеологическое понятие, функцией которого была легитимация возникающей формы классового господства»⁴³.

Ревизионистская историография публичных сфер показывает, как представители подвластных социальных групп – женщины, рабочие, цветные, геи и лесбиянки – приходят к выводу о преимуществах образования альтернативных объединений общественности. Фрэйзер предлагает «называть их *низшими оппозиционными объединениями общественности* (*subaltern counterpublics*), чтобы указать на то, что они представляют собой параллельные дискурсивные арены, где члены подвластных социальных групп создают и распространяют альтернативные дискурсы, для того чтобы сформулировать оппозиционные интерпретации своих идентичностей, интересов и потребностей»⁴⁴.

Сказанное вовсе не означает, что низшие оппозиционные объединения общественности всегда хороши: они вполне могут иметь антидемократический и антиэгалитарный характер. «И тем не менее, – констатирует Фрэйзер, – поскольку эти оппозиционные объединения общественности возникают в ответ на практики исключения в рамках господствующей общественности, они способствуют расширению дискурсивного пространства»⁴⁵. Причем в конечном счете понятие оппозиционной публики направлено против сепаратизма в его различных проявлениях: оно противопоставляется разделению публичного пространства на изолированные анклавы. Дискурсивное взаимодействие предполагает надежду каждого участника неограниченно распространять свой дискурс. Фрэйзер отмечает, что Хабермас хорошо схватывает этот аспект значения «общественности», когда говорит, что насколько бы ни была ограниченной общественность в своем эмпирическом проявлении в данное время, ее члены контрфактически понимают себя

⁴³ Fraser N. Rethinking the Public Sphere. P. 116.

⁴⁴ Fraser N. Ibid. P. 123. Выражение «subaltern counterpublics» образовано Фрэйзер путем соединения двух терминов, предложенных представителями феминистского критицизма в сходных проблемных контекстах, см.: Spivak G. Can the Subaltern Speak? // *Marxism and the Interpretation of Culture* / Ed. Cary Nelson and Larry Grossberg. Chicago: University of Illinois Press, 1988. P. 271–313; Felski R. *Beyond Feminists Aesthetics*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

⁴⁵ Fraser N. Rethinking the Public Sphere. P. 124.

как часть потенциально более широкой – и в принципе безграничной – общественности.

Далее, по Хабермасу, публичная сфера – это дискурсивная арена, на которой «частные лица» обсуждают «общие дела». Вопрос, однако, заключается в том, что именно относить к общему, а что к частному делу? Определение значения «публичного» на деле является результатом борьбы и ставкой в борьбе. Фрэйзер подчеркивает, что только благодаря феминистскому давлению вопрос о домашнем насилии был признан не «внутренним делом» семьи, а системной характеристикой общества, основанного на господстве мужчин, и перешел, таким образом, в рубрику «публичного». Риторика приватного, апеллирующая к логике рыночной экономики, основанной на частной собственности, или к интимности отношений в семье, функционирует идеологически, обеспечивая ограничение публичной сферы таким образом, что это ущемляет интересы подчиненных социальных групп. Это значит, что критическая теория должна быть крайне осмотрительной в использовании понятий «приватного» и «публичного», поскольку они вовсе не являются нейтральными обозначениями сфер общества, а представляют собой социокультурные классификации и риторические ярлыки. Участие в публичной жизни может быть хитро ограничено концепциями частного дела (экономического или семейного), ограничивающими масштаб публичных дискуссий и закрепляющими отношения классового или гендерного господства. Поэтому можно утверждать, что не существует никакой «естественно данной», априорной границы публичного пространства: «То, что будет считаться предметом общей заботы, будет решаться именно посредством дискурсивного соперничества»⁴⁶.

Таким образом, в результате выполненного Фрэйзер «гештальт-переключения» публичная сфера общества видится сложным и гетерогенным образованием, пронизанным социальным противоборством. Будучи областью дискурсивного взаимодействия, она не является царством «свободной от насилия» рациональности, а организована властными асимметриями. И вместе с тем имплицитно идеал неограниченной общественности, намечает перспективу социальной эмансипации. Погружаясь в эту напряженную поли-

⁴⁶ Fraser N. Rethinking the Public Sphere. P. 129.

тико-дискурсивную среду, критическая теория обретает ситуационно-историческую плотность.

2) Общий горизонт политической мысли настоящего времени, по мнению Фрэйзер, обозначает выражение «постсоциалистическое» состояние. При этом термин «постсоциалистическая» берется в кавычки, чтобы подчеркнуть, что данная кондичия не просто констатируется, но становится предметом критической рефлексии как включающая существенные идеологические элементы.

Фрэйзер выделяет три конститутивные черты «постсоциалистического» состояния. Во-первых, это отсутствие какого-либо вызывающего доверие образа альтернативы капиталистическому общественному порядку. Вследствие коренных перемен после 1989 г. не только коллапсировали фактически имевшиеся формы государственного социализма, но и в значительной степени был дискредитирован сам идеал, вдохновлявший борьбу за социальные трансформации в последние полтора столетия. Историческая перспектива прогрессивного социального изменения представляется крайне сомнительной. Используя известное выражение Хабермаса, можно констатировать «исчерпание утопических энергий» (левого толка): эта формула является вполне адекватной, несмотря на значительное умножение разного рода протестных движений. Она указывает на то, что в настоящее время нет приемлемого общепрогрессистского представления о справедливом социальном порядке, которое могло бы занять место социализма. Соответственно политическая критика вынуждена ограничивать свои притязания и оставаться лишь «оппозиционной», двигаясь по существу вслепую.

Во-вторых, «постсоциалистическое» состояние характеризует сдвиг в грамматике выдвигаемых политических притязаний. Для настоящего периода характерны претензии на признание отличия той или иной группы при одновременном упадке притязаний на социальное равенство. Это явление наблюдается на двух уровнях. На поверхности наблюдается расцвет «политик идентичности» и отодвижение вопросов классовой борьбы на задний план. Этот факт является проявлением более глубокого смещения в политическом воображаемом, прежде всего, в том, как видится справедливость. Социальные субъекты уходят от социалистической политической

имажинерии, где справедливость центрировалась мотивом перераспределения, к постсоциалистической, в которой центральной проблемой справедливости является признание. Соответственно наиболее характерными социальными движениями являются уже не классы, защищающие свои интересы, борющиеся против экономической эксплуатации и добивающиеся перераспределения, а культурно обделенные группы, ценностные сообщества, защищающие свою идентичность и добивающиеся признания. Результатом такого смещения является отделение культурной политики от социально-экономической и уход последней в тень.

Переориентация с перераспределения на признание является интегральным продуктом нескольких тенденций недавнего времени. Сначала постфордизм разрушил послевоенную парадигму, в которой именно вопросы перераспределения стояли на первом месте, и стимулировал дискуссии о социально-культурном статусе: «расе», поле и сексуальности, этничности и религии. Посткоммунизм в бывшем «втором мире» отбросил экономический эгалитаризм и развязал новые битвы за признание, прежде всего, связанные с вопросами национальности и религии. Наконец, проблема культурного признания обострилась в связи с глобализацией, дающей опыт небывалого приближения иных форм жизни.

В-третьих, «постсоциалистическое» состояние характеризуется возрождением экономического либерализма. Обратной стороной смещения политического центра тяжести к вопросам признания и забвения вопросов социального равенства является поступательная маркетизация социальных отношений глобальным капитализмом, эрозия системы социальной защиты, ухудшение жизненных шансов огромных масс людей. Наблюдается повсеместный рост неравенства, причем не только в размерах заработка, но и в доступе к чистой воде и воздуху, в возможностях получения образования и медицинской помощи, в степени защищенности от физического насилия, но неолиберализм подавляет всякую критику политической экономии.

Отсюда следует резюмирующая характеристика «постсоциалистического» состояния: «Отсутствие какого-либо вызывающего доверие всеобъемлющего проекта эмансипации несмотря на разрастание фронтов борьбы; общее отъединение культурной политики признания от социальной политики перераспределения; ото-

движение на задний план притязаний на равенство перед лицом агрессивной маркетизации и обостряющегося материального **неравенства**»⁴⁷.

Критическая рефлексия должна сопротивляться идеологическому давлению, редуцирующему горизонт возможностей к простому воспроизводству «постсоциалистического» состояния. Для того чтобы такая позиция стала возможной, необходимо, прежде всего, дистанцироваться от модного недоверия к нормативному, программному, «тотализующему» мышлению: требуется не просто коалиция множества частичных требований, а опора на интегративный, холистский подход. Кроме того, критико-теоретический подход, соотнесенный с фактичностью «постсоциалистического» состояния, должен быть «бивалентным», интегрирующим социально-экономическое и культурное измерения. Его основными задачами являются, «во-первых, выяснение различия между культурой и экономикой; во-вторых, осмысление их взаимодействия в утверждении несправедливости и, в-третьих, изображение того, каким образом в качестве необходимого условия исправления несправедливостей претензии на признание могут быть интегрированы с претензиями на распределение во всеобъемлющем политическом проекте»⁴⁸.

3) Для определения своей исследовательской стратегии в наличной ситуации критическая теория, как полагает Фрэйзер, должна опираться на спонтанно возникающие дискурсы общественной критики – массовые понимания социальной справедливости, генерируемые реалиями «постсоциалистического» состояния. Эти дискурсы, наполненные моральным неприятием и социальным протестом, строго не привязаны к тем или иным оформленным социальным движениям и не локализованы в какой-то одной общественной области. Безличные нормативные дискурсы пронизывают не только сферу публичной политики, но также рабочие места, домохозяйства и ассоциации гражданского общества. Тем самым они формируют моральную грамматику, к которой социаль-

⁴⁷ Fraser N. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*. New York; London: Routledge, 1997. P. 3.

⁴⁸ Ibid.

ные субъекты могут апеллировать для оценки состояния общества во всех его сферах.

Эти «популярные» понимания справедливости, имплицитно принимаемые определенными социальными движениями и политическими актерами, в условиях «постсоциалистического» состояния могут быть идеально-типически сведены к двум основным разновидностям: одна центрирована проблемой перераспределения, другая – признания. Соответственно этому первая связана с классовой политикой, другая – с политикой идентичности.

Массовая концепция перераспределения сосредоточивается на социально-экономической несправедливости, корнящейся в экономической структуре общества (будь то эксплуатация, когда плодами труда распоряжается другой, экономическая маргинализация или обнищание). Массовая концепция признания нацелена на те несправедливости, которые понимаются как культурные, корнящиеся в господствующих образцах репрезентации, интерпретации и коммуникации. Сюда относятся культурное господство (когда люди подчиняются образцам коммуникации и интерпретации другой культуры), отказ в признании (когда в силу господствующих практик репрезентации, коммуникации и интерпретации некто исключается из собственной культуры), лишение социального престижа (когда в стереотипных актах репрезентации в публичном пространстве или в ходе повседневной жизни чья-то социальная ценность рутинно умаляется)⁴⁹.

Однако, хотя эмпирической точкой опоры для критической теории являются спонтанно возникающие критические дискурсы, основанные на массовых представлениях о социальной справедливости, последние не воспринимаются в качестве непроблематизируемого фундамента теоретической рефлексии. Напротив, критическая теория должна задаваться вопросом об их адекватности исходя из, по меньшей мере, двух основных перспектив. Из перспективы теории общества надлежит решить, соответствует ли грамматика общественных дискуссий структуре данного общества, а из перспективы моральной философии – являются ли морально значимыми те нормы, на которые они ссылаются. При таком под-

⁴⁹ Fraser N. Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik // Fraser N., Honneth A. Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt: Suhrkamp, 2003. S. 22–23.

ходе критическая теория, с одной стороны, опирается на наличную политическую культуру общества, а с другой – выдерживает рефлексивную дистанцию по отношению к ней.

Для формирования собственного теоретического каркаса Фрэйзер, как и в случае с концепцией публичности, обращается к наброскам Хабермаса. А перспективу их критической рецепции очерчивает принципиальное убеждение Фрэйзера: тестом на состоятельность для любой версии «общей» критической теории может служить ее способность осмыслить гендерную проблематику. Как известно, последняя в «Теории коммуникативного действия» практически не затрагивается (за исключением краткого упоминания о феминизме в связи с «новыми социальными движениями»), однако Фрэйзер констатирует скрытый андроцентризм фундаментальных категориальных структур концепции Хабермаса: разъединение «жизненного мира» и «системы» объясняется универсальной логикой общественной модернизации; отсюда вытекает анализ «гендерно нейтрального овещнения», связанного с колонизацией «жизненного мира» императивами «системы», и соответственно намечается эмансипационный горизонт деколонизации.

Фрэйзер обращает внимание на то обстоятельство, что категориальное различие «системы» и «жизненного мира» отражает институциональное разделение семьи и официальной экономики, ведения домашнего хозяйства и оплачиваемого труда в капиталистических обществах мужского господства⁵⁰. И Хабермасова концепция общественной модернизации как разъединения «системы» и «жизненного мира» неявно легитимирует это институциональное разделение. Именно из-за андроцентризма своих категориальных схем Хабермас не смог теоретически осмыслить патриархальный характер экономической и административной систем позднего капитализма, основанный на определенных культурных нормах. Аналогичным образом он не смог концептуализировать системный (опосредствованный деньгами и властью) характер мужского господства в домашней сфере позднекапиталистического «жизненного мира». Основное поле борьбы Хабермас усматривает в кон-

⁵⁰ Fraser N. What's Critical about Critical Theory? // *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* / Ed. by J. Meehan. New York: Routledge, 1995. P. 27.

фликтных отношениях между разьединенными «системой» и «жизненным миром», но из феминистской перспективы имеется более фундаментальная борьба с формами мужского господства, связывающими «систему» воедино с «жизненным миром».

Действительно, отмечает Фрэйзер, при критическом анализе капиталистического общества необходимо учитывать механизмы как системной, так и социальной интеграции. Соответственно этому важно аналитически различать системно интегрированные рыночные порядки от порядков, основанных на ценностях. Обращаясь к реалиям «постсоциалистического состояния», можно сказать, что субъектами несправедливостей распределения здесь являются преимущественно общественные классы, тогда как субъектами несправедливостей признания – веберовские статусные группы, т. е. группы, которые могут быть идентифицированы с точки зрения «положительной или отрицательной социальной оценки репутации» в рамках определенной системы социальной стратификации.

Общественный класс и гомосексуальную статусную группу можно рассматривать в качестве идеально-типических крайностей, однако при обращении к промежуточной области спектра социальных субъектов мы обнаруживаем, что необходимо учитывать одновременно как экономическое ущемление, так и недостаточное признание. Например, гендер – социальный пол – это гибридная категория, которая закреплена как в экономической структуре, так и в статусной иерархии общества. С одной стороны, гендер является основополагающим принципом организации экономической системы капиталистического общества: он определяет фундаментальное подразделение между оплачиваемым («производительным») и неоплачиваемым («репродуктивным») трудом; женщинам в первую очередь вменяется в обязанность последний. И в сфере оплачиваемого труда гендер определяет разделение на лучше оплачиваемый, высококвалифицированный и руководящий (преимущественно мужской) и низкооплачиваемый, низкоквалифицированный и подчиненный (преимущественно женский) труд. Такой экономический порядок является причиной гендерно специфических форм несправедливого распределения, к которым относятся гендерно обусловленные эксплуатация, экономическая маргинализация и обеднение. В этом плане гендер выступает как

экономически закреплённый критерий различения, которое обнаруживает сходство с классовым.

Но, с другой стороны, гендер выступает и как статусное различие: гендерные коды пронизывают культурные схемы интерпретации и оценки. Гендерно специфичная несправедливость связана также с институционализированными схемами оценки, наделяющими привилегией те характеристики, которыми обладают мужчины. Андроцентрические ценностные образцы кодифицируются в правовых областях, политическом регулировании, массовой культуре, повседневных интеракциях. Подчиняясь гендерно обусловленной статусной иерархии, женщины испытывают несправедливость недостаточного признания. Для преодоления культурного андроцентризма сексистские ценностные схемы должны быть лишены своей институциональной значимости.

Таким образом, пример гендера дезавуирует ложную дихотомию экономического и культурного, и если присмотреться, то все группы – раса, класс, гомосексуальная группа – могут и должны рассматриваться в двумерной оптике, пусть и тяготея к одному или другому полюсу.

Это означает, что критическая теория позднего капитализма должна практиковать дуалистический подход, но не тот «субстантивный» дуализм, который был предложен Хабермасом. В концепции последнего не только не ухватывается взаимопроникновение экономического и культурного, но и закрепляется разделение культурной и социальной политики, которое важно преодолеть. «Субстантивный» дуализм – это, подчеркивает Фрэйзер, не решение проблемы, а ее симптом, он отражает институциональную дифференциацию современного капитализма, но не ставит ее критически под вопрос. Действительно критический подход, способный раскрыть сущностную взаимосвязь номинально культурного и номинально экономического, определяется Фрэйзер как «перспективный дуализм»: имеются в виду не две относительно обособленные общественные области, а две аналитические перспективы. При этом перспективу признания целесообразно использовать тогда, когда важно критически раскрыть культурные измерения того, что обычно рассматривается как экономическая политика перераспределения, и наоборот.

«Перспективный дуализм» позволяет теоретически осмыслить

сложные связи между двумя формами ущемления, чтобы принять во внимание одновременно их концептуальную несводимость, их эмпирическую дивергенцию и их практическую сплетенность. В таком «перспективистском» понимании различие между распределением и признанием не просто воспроизводит идеологические разрывы нашего времени, но дает нам незаменимое понятийное средство для постановки под вопрос и в конечном итоге преодоления этих разрывов⁵¹.

4) Эту установку «перспективного дуализма» Фрэйзер проводит при рассмотрении центральных вопросов моральной философии, теории общества и политического анализа, образующих основные компоненты ее версии критической социальной теории.

В области моральной философии основной тезис Фрэйзер состоит в том, что справедливость включает аспекты как перераспределения, так и признания; соответственно этому необходимо наметить двумерную концепцию справедливости, позволяющую теоретически интегрировать эти аспекты. Решение поставленной задачи предполагает, прежде всего, критическое размежевание с преобладающей трактовкой признания как вопроса самоосуществления личности. Наиболее известные современные теоретики признания – Аксель Хоннет и Чарльз Тэйлор⁵² – рассматривают отсутствующее или недостаточное признание как причину патологий субъективности. Но если трактовать признание как проблему самоосуществления, то данный феномен следует относить к области этики, занимающейся вопросами благой жизни, а не к универсалистской моральной философии, занимающейся вопросами справедливости.

В полемике с преобладающей трактовкой Фрэйзер развивает статусную модель признания⁵³, в соответствии с которой признание зависит от институционализированных культурных схем оцени-

⁵¹ Fraser N. Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth // Fraser N., Honneth A. Umverteilung oder Anerkennung? S. 249–250.

⁵² См.: Honneth A. Kampf um Anerkennung: Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt: Suhrkamp, 1992; Taylor Ch. The Ethics of Authenticity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

⁵³ Fraser N. Rethinking Recognition. Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics // New Left Review. 3 (Mai/Juni). 2000.

вания, определяющих относительный ранг участников социального взаимодействия. Коль скоро такие схемы классифицируют актеров как находящихся в одинаковом ранге, можно говорить о взаимном признании. Отсутствие признания означает не психическую деформацию и не препятствие этическому самоосуществлению, как полагал, в частности, Хоннет, а отношение подчинения и нарушение справедливости, потому что непризнание вследствие институционализированного культурного образца оценки препятствует равноправному участию в общественной жизни. В рамках статусной модели непризнание возникает вследствие того, что институты структурируют социальную интеракцию по мерке таких культурных норм, которые препятствуют паритету участия. Одни категории социальных актеров считаются нормальными (белые, гетеросексуальные браки, домашнее хозяйство с мужским верховенством), другие ущербными. Таким образом, отсутствие или недостаток признания, т. е. отказ индивиду или группе в статусе полноправного партнера в социальной интеракции, делаемый вследствие институционализированной культурной схемы оценки, в образовании которой они не принимали равноправного участия и который обуславливает пренебрежение их специфическими свойствами, является несправедливостью.

Основное преимущество статусной модели признания перед моделью Хоннета/Тэйлора Фрэйзер видит в том, что она позволяет оправдать в качестве морально обязательных требования признания в современных условиях ценностного плюрализма, в которых невозможна общая для всех концепция самоосуществления или благой жизни. Ведь если требование признания основывается на приверженности тому или иному способу благой жизни, то оно оказывается «сектантским» – тех, кто не разделяет данную этическую концепцию, оно ни к чему не обязывает. Напротив, статусная модель является деонтологической: она основана на концепции справедливости, которая может и должна приниматься теми, кто придерживается различных этических концепций блага. И именно потому, что признание, как и справедливость распределения, относится к универсально обязательной области деонтологической моральности, обе категории становятся соизмеримыми и могут быть вписаны в общие нормативные рамки.

Предлагаемая Фрэйзер двумерная концепция справедливости

трактует распределение и признание как аспекты справедливости, несводимые друг к другу, но обладающие общим нормативным ядром, которое образует фундаментальная норма «паритета участия». Паритет предполагает выполнение двух основных условий: *объективного* (распределение материальных ресурсов должно обеспечивать независимость и «право голоса» участников социального взаимодействия) и *интерсубъективного* (институционализированные культурные схемы оценки всем участникам уделяют равное уважение и обеспечивают равенство шансов при завоевании общественного престижа).

Нормативный принцип паритета участия выражает радикально-демократическую интерпретацию понятия равной автономии. Намного более притязательный, чем обычные либеральные интерпретации, этот принцип является не только деонтологическим, но и субстанциальным. С одной стороны, он требует устранения экономических препятствий для полномасштабного общественного участия, с другой – институционализированных культурных препятствий.

Радикально-демократическое понимание справедливости как паритета участия Фрэйзер подкрепляет двумя взаимодополнительными аргументами. Первый из них имеет характер понятийного прояснения. Его основной смысл состоит в том, что правильно понятая равная автономия гарантирует фактическую свободу равноправного с другими участия в общественной жизни. Для этого ведь недостаточно равных формальных прав, поскольку с ними еще не даны необходимые предпосылки для реализации этих прав. Только если выполнены все условия, обеспечивающие обращение людей между собой как равных с равными, будет уважаться равная моральная ценность каждого отдельного человека. Второй аргумент апеллирует к исторической тенденции: паритет участия предстает как результат масштабного и многоаспектного исторического процесса, который с ходом времени расширил спектр значений либерального равенства. В эпоху раннего модерна объем либерально понимаемого равенства ограничивался религией и правом. Позже сфера его действия распространилась и на другие области социальной интеракции: на политику (благодаря дискуссиям об избирательном праве), на трудовую деятельность (посредством деятельности профсоюзов и социалистических партий), на семейную

и частную жизнь (благодаря феминистским движениям и борьбе за права гомосексуалов) и, наконец, на гражданское общество (через мультикультурные запросы). Соответствующим образом расширялось и содержание равенства. Первоначально для обеспечения требования равной моральной ценности считалось достаточным наличие формальных прав. Затем во все большей мере утверждалось представление о том, что равенство следует понимать также субстанциально, т. е. что оно должно осуществляться в действительных социальных интеракциях. В итоге равенство совпадает с паритетом участия, которое предстает как исторически высветившаяся «истина» абстрактной либеральной нормы⁵⁴.

Фрэйзер подчеркивает, что не может быть никакого объективно фиксируемого признака, ссылаясь на который эксперты могли бы однозначно констатировать отсутствие или наличие паритета: все решается средствами интерпретации и аргументативного взаимодействия. Данный нормативный принцип может применяться посредством диалогической процедуры публичных дебатов. «Паритет участия» – это руководящая идиома публичного разума. На первый взгляд, такая трактовка содержит логический круг: применение фундаментальной нормы уже предполагает ее реализацию. На деле же, полагает Фрэйзер, мы сталкиваемся лишь с рефлексивным характером демократической справедливости. В демократической перспективе справедливость – это не данное извне требование, она обязательна лишь в той мере, в какой ее адресаты могут по праву понимать себя также и как ее творцы. Дискуссионный форум по вопросам справедливости – это метауровень демократических институтов, на котором проблематизируются рамки налично существующей демократии.

В плане теории общества – второго слагаемого критической социальной теории – практикуемый Фрэйзер «перспективный дуализм» ориентирует на выделение в позднемодерном капитализме классовой структуры и статусного порядка как аналитически различных общественных форм подчинения⁵⁵. Когда говорится о том, что общество обладает классовой структурой, имеется в виду, что она институционализирует экономические механизмы, системати-

⁵⁴ Fraser N. Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. S. 267–268.

⁵⁵ Fraser N. Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. S. 69–70.

чески отказывающие некоторым членам общества в средствах и ресурсах, в которых те нуждаются для равноправного с другими участия в общественной жизни. Когда же говорится о том, что общество обладает статусной иерархией, имеется в виду, что институционализированы культурные образцы, которые некоторым из его членов отказывают в необходимом для полноправного участия признании. Предлагаемая Фрэйзер трактовка класса и статуса несколько своеобразна. Класс, в отличие от марксистской теории, определяется, прежде всего, не отношением к средствам производства, а отношениями распределения, и акцент делается не столько на механизмах эксплуатации, сколько на их нормативных следствиях – влиянии асимметрий распределения на общественное участие. Статус же репрезентирует интерсубъективную структуру подчинения, которая определяется институционализированными ценностными образцами, трактующими некоторых членов общества как неполноценных партнеров в общественной жизни. Статусная иерархия никоим образом не является лишь домодерным явлением, которое исчезает с победой отношений договорного типа. В современных обществах ущемление, определяемое статусом, лишь качественно трансформировалось относительно домодерных. Здесь уже нет стабильного пирамидального порядка сословий, равно как и каждый социальный актер не относится к единственной статусной группе, которая определяет его положение в обществе. Скорее индивиды представляют собой нечто вроде точек пересечения, через которые проходят различные оси ущемления. В поле современной – гибридизированной, дифференцированной и плюралистической – культуры социальные актеры сталкиваются с множественностью институционализированных субкультурных ценностных горизонтов и активно участвуют в непрерывной борьбе за признание.

Итак, каждому измерению справедливости соответствует аналитически специфичный аспект социального порядка: измерению признания – статусная иерархия общества, измерению распределения – общественно-экономическая структура. Соответственно аналитически различаются и формы ущемления, репрезентируемые статусом и классом. Пафос предлагаемого Фрэйзер дуалистического подхода заключается в объединении этих двух аспектов в широкой социально-теоретической перспективе, преодолевающей

односторонность «культурализма» и «экономизма». Наряду с этими монистическими стратегиями в социальной теории неприемлемым Фрэйзер считает также «постструктуралистский антидуализм», представляемый, в частности, Джудит Батлер и Айрис Мэрион Юнг: здесь гипертрофируется взаимопроникновение экономических и культурных механизмов в обществе позднего капитализма, и различие культуры и экономики вообще упраздняется. Но тогда мы получаем ночь, где все кошки серы: нельзя игнорировать фактически существующие дивергенции статуса и класса. Общественная жизнь образована переплетением двух аналитически различных видов социального порядка: экономического модуса, в котором социальное взаимодействие регулируется функциональным сплетением стратегических императивов, и культурного модуса, в котором интеракция регулируется институционализированными ценностными образцами. Вопрос же о связи этих двух порядков не может быть решен априорно, но лишь в эмпирическом рассмотрении того или иного конкретного общества.

Наконец, в плане политической праксеологии критической теории «перспективный дуализм» нацеливает, прежде всего, на преодоление отрыва борьбы за справедливое признание от борьбы за справедливое распределение, так как сам этот отрыв является продуктом несправедливой организации общества, и ни статусное, ни классовое ущемление не могут быть адекватно поняты изолированно друг от друга. Критическая теория подсказывает движениям, выступающим за культурное признание, обратить внимание на экономические механизмы несправедливости, а движениям, озабоченным справедливым перераспределением, – на господствующие культурные стереотипы, учит видеть экономическую составляющую номинально культурного, и наоборот.

Рефлексивно соотнесенная с политическими действиями самосознательных граждан, критическая теория также предлагает социальным движениям более артикулированное видение преодоления существующих несправедливостей. Фрэйзер считает целесообразным проводить различие между двумя стратегиями – аффирмативной и трансформативной – в зависимости от того, идет ли речь о коррекции лишь последствий определенных социальных структур или же об изменении самих этих структур. Образцовым примером аффирмативной стратегии перераспределения мо-

жет служить государство всеобщего благосостояния: коррекция распределения оставляет незатронутой устои капитализма. Аффирмативное перераспределение стремится изменить экономические последствия без изменения лежащих в их основе и производящих их механизмов, тогда как трансформативное должно стремиться к изменению именно последних. Классическим примером трансформативной стратегии был социализм; крах государственного социализма сделал тему радикальных экономических преобразований капитализма немодной, однако в условиях сегодняшнего преобладания либеральных умонастроений, считает Фрэйзер, важно напоминать о недостаточности аффирмативного перераспределения.

Что же касается вопросов признания, то образцовым примером аффирмативной стратегии преодоления несправедливости является мультикультурализм в его основном течении: здесь предлагается признавать ценность несправедливо недооцененных коллективных идентичностей, не затрагивая ни их содержание, ни лежащие в их основе групповые различия. Трансформативную стратегию борьбы за признание Фрэйзер обозначает как «деконструкцию»: здесь речь идет не просто о повышении престижа недостаточно признанных групп, а о дестабилизации всей системы статусных различий и соответствующих форм коллективной идентичности, открывающей перспективу переструктурирования всего символического порядка. Институционализация демократической справедливости предполагает сочетание прагматичности аффирмации с радикальностью трансформации как в политике перераспределения, так и в политике признания.

«Феминистски-социалистическая» критическая теория представляет собой последовательно выстроенную концепцию, которая на основе оригинальной интерпретации ключевых проблем моральной философии, социальной теории и политической праксеологии определяет содержание радикально-демократического проекта в условиях «постсоциалистического» состояния. Обстоятельная оценка этой концепции потребовала бы ее рассмотрения в широком контексте современных политико-философских и социально-теоретических дискуссий, поэтому здесь мы ограничимся лишь несколькими замечаниями.

Во-первых, вполне обоснованным и перспективным представ-

ляется режим критической рефлексии, найденный Фрэйзер: предлагается позиция ситуированной критики, обладающей ясными нормативными ориентирами и не боящейся масштабных теоретических обобщений. Как мы видели, эта позиция оформилась благодаря стимулирующему противостоянию хабермасианской и фуккианской моделей критики и определяется как точка их взаимного опосредования, избегающая тупиков универсализма и сингуляризма. В качестве «среднего термина» между предметными полями теории коммуникативного действия и генеалогии Фрэйзер устанавливает публичную сферу исторически конкретного общества – организованную властными асимметриями область дискурсивного взаимодействия. Из этой находки можно извлечь урок: продолжение проекта критической социальной теории после вызовов со стороны постструктурализма и неопрагматизма вполне может опираться на политическую социологию публичных пространств.

Во-вторых, развитая Фрэйзер модель «перспективного дуализма» заслуживает неоднозначной оценки, но для того чтобы оценка была корректной, необходимо повнимательнее присмотреться к предложенной теоретической стратегии. Отсылка в этой связи к Хабермасу является отчасти дезориентирующей, хотя, действительно, собственный подход вырабатывался Фрэйзер на основе критического переосмысления Хабермасовой трактовки модернизированных обществ. Но сразу же бросается в глаза, что дивергенция экономического и культурного, которую Фрэйзер принимает как социально-исторический факт, не совпадает с «разъединением системы и жизненного мира» уже потому, что «система» у Хабермаса не сводится к экономике, а «жизненный мир» – к культуре. Более того, дуализма «жизненного мира» и «системы» у Хабермаса в строгом смысле вообще нет, поскольку эти два образования в эволюционной ретроспективе сводятся им к единству «социокультурного жизненного мира примитивного общества». Принципиальное расхождение между подходами Хабермаса и Фрэйзер состоит не в различии между двумя видами дуализма – «субстантивным» и «перспективным», – а в понимании статуса предлагаемого теоретического изображения современных обществ. У Хабермаса оно «узаконено» универсальной логикой общественной и культурной модернизации, тогда как у Фрэйзер прагматически оправдывается ситуационно-исторической реальностью «постсоциалистического» состояния. Отправляясь от последнего как от практической даннос-

ти «перспективный дуализм» служит преодолению генерируемых этим состоянием идеологических аббераций восприятия общественной жизни.

У предложенной Фрэйзер теоретической стратегии вполне прозрачная мотивационная история: она представляет собой критическую реакцию на культуралистский крен в социальной теории и культуралистскую же ограниченность «политик идентичности» в условиях, когда простое возвращение к стародавнему экономическому детерминизму («экономическому монизму») заведомо неприемлемо. Как представляется, есть веские основания согласиться с тезисом о злободневности реактуализации политико-экономического анализа, но в высшей степени сомнительно, что используемое Фрэйзер в качестве опорного понятие общественного класса адекватно реалиям сегодняшнего «дезорганизованного» или «глобального» капитализма. Очень перспективным представляется стремление Фрэйзер заглянуть по ту сторону «культурализма» и «экономизма», но, не будучи обеспеченным социально-теоретическими средствами, оно реализуется половинчато: Фрэйзер, поспешно принимая концептуальную несводимость экономического и культурного, вынуждена ограничиться демонстрацией применительно к конкретным случаям экономической составляющей «номинально культурного» и наоборот. Полемически заостряя, можно сказать, что «перспективный дуализм», блокированный самим его автором на полпути, на деле сводится к механическому дополнению культурного анализа старомодно трактуемой политической экономией.

В-третьих, критическая рефлексия Фрэйзер над «постсоциалистическим» состоянием представляется заслуживающей самого серьезного обсуждения. И, по-видимому, дискуссия в наиболее интересном формате предполагает конкретизацию «глобальной» фрэйзеровской диагностики времени применительно к реалиям нашей ситуации. В частности, подобная дискуссия позволила бы прояснить принципиальную жизнеспособность и возможные формы радикально-демократического проекта в качестве оппонента уже не столько почти павшего российского либерализма, сколько «почвеннического» социализма и наступательного огосударствления общественной жизни.

Заключение

Как видим, «коммуникативная» парадигма критической социальной теории весьма существенно трансформировалась в 90-е гг., и основное направление ее недогматического развития было связано с разработкой моделей критической рефлексии в пространстве «между» позициями Хабермаса и Фуко. Так что можно считать доказанным факт, что данная парадигма представляет собой не «хабермасианскую школу», а открытую и эволюционирующую исследовательскую программу, восприимчивую к новым реалиям и способную к пересмотру и коррекции собственных оснований. Концепции Хоннета и Фрэйзер воплощают в себе продуктивные и взаимно оппозиционные стратегии «постхабермасианства». Poleмика между ними¹, первоначально обозначенная участниками как столкновение «нормативного монизма (признания)» с «нормативным дуализмом (признания и перераспределения)», недвусмысленно показала, что на деле речь идет об альтернативных путях продолжения имманентной социально-философской критики, отказывающейся от рационалистического универсализма Хабермаса. Эти концепции являются «граничными» для социально-философской версии критической социальной теории (если мы вспомним типологию, представленную во «Введении», то нельзя не заметить сходств между позициями, с одной стороны, Хоннета и Баумана, с другой – Фрэйзер и Лакло\Муфф) и, таким образом, удачно репрезентируют сегодняшнюю широту данного поля.

Как же выглядит рассмотренный образец социальной философии в «нетривиальном смысле» в свете идеальных предвосхищений «Предисловия»? Прежде всего, он позволяет конкретизировать представления о специфической мотивации и специфической предметности социальной философии. В контексте современных

¹ Fraser N., Honneth A. Umverteilung oder Anerkennung? Frankfurt/M., 2003.

метафилософских дискуссий социально-философская установка предстает как оригинальная и продуктивная реакция на «прагматический поворот». «Беспристрастное» определение последнего является непростым делом уже потому, что существо данного «поворота» определяется обычно в свете того или иного уже найденного «ответа» на «вызов», задним числом подтверждая правильность сделанного теоретического выбора. Прodelанная реконструкция позволяет аналитически заглянуть за подобные «частичные» определения, предложенные Хабермасом. Существо «прагматического поворота» не сводится к дальнейшему углублению поворота «лингвистического» (поступательному освобождению от сциентистского объективизма и герменевтического идеализма и переходу к лингвистической прагматике). Оно не может быть адекватно понято в рамках философии языка, и очень показательно в этой связи практически полное преодоление в «постхабермасианстве» того лингво-философского акцента, который был столь важен для Хабермаса. В первом приближении существо «прагматического поворота» может быть определено как «детрансцендентализация» мышления, вопрос, однако, в том, как определить точный смысл и внутренние пределы последней. Точный смысл, по нашему мнению, состоит в изменении структуры отношений интеллектуалов – профессиональных производителей, ретрансляторов и поставщиков знания – и потребляющих знание «профанов». Интеллектуалы вынуждены считаться с тем, что «профаны», избавившиеся от комплекса познавательной неполноценности, активно включаются в «игры истины», так что значимость интеллектуального продукта отныне опосредуется его признанием «профанами», исходящими из собственного прагматического опыта. Следует ли отсюда, что интеллигибельный «мир истины» растворяется в прагматическом «мире мнения»? Вовсе нет: внутренние пределы детрансцендентализации «мира истины» устанавливаются динамическими игровыми отношениями с «профанами», так что полная детрансцендентализация – это вырожденный вариант, означающий капитулянтство «интеллектуалов». Рортианский радикальный контекстуализм обретает смысл «пост-Философской философии» лишь в контексте эпатажного противостояния традиционной самодостаточной позиции интеллектуалов-философов.

Если же интеллектуалы уже поняли необходимость добиваться от «профанов» признания, то как бы им достойно ответить ударом на удар? Видимо, следует убедительно показать, что то интеллигентное поле, которое они выстраивают с учетом нового положения дел, вписано в поле прагматического опыта «профанов», имманентно ему. Именно этот хитрованский ход и был сделан в рассмотренной «коммуникативной» парадигме критической теории: дескать, реконструктивная установка философа лишь выявляет неявные допущения, фактически совершаемые «наивными участниками» повседневного коммуникативного опыта.

Что же придает этому ходу характер именно *социально-философского* ответа на «прагматический поворот»? Сплавление (философски) умопостигаемого с (политически) утопическим: философское поле интеллигентного представляется как перевод в явную форму и систематическое развертывание прагматических идеализаций, внутренне присущих коммуникативному опыту. А сами эти идеализации представляются в виде универсально значимых нормативных ожиданий участников коммуникации. Далеко не случайно вопрос о нормативных основаниях оказался лейтмотивом рассмотренной парадигмы: ассоциация философской позиции с нормативными предвосхищениями в повседневном коммуникативном опыте позволяет оправдать ее прагматически ситуированный универсализм и придает ей форму «критики господства» – властных ограничений и асимметрий, систематически искажающих коммуникацию.

Первичный смысл подобной «социальной философии» не в том, что это «философия о социальном», а во внутренней политизации философской установки, определяемой тем сплавлением философских и политических терминов, которое мы обстоятельно разобрали на примере концепции Хабермаса. И именно таким образом трансформированная философская установка позволяет «увидеть» и изобразить специфическую социально-философскую предметность, инородную как «чистой» философии, так и социологии (социальным наукам).

Можно сказать, что эта предметность образована «коммуникативными отношениями», но столь общий термин является – увы! – слишком расплывчатым, и его специфический смысл проясняется лишь при обращении к конкретным концепциям. Нет

смысла повторять уже сказанное в соответствующих главах, подчеркнем лишь, что этот термин обозначает предметность, зримую лишь в «бинокулярной» теоретической оптике, будь то соединение формально-прагматической и социологической перспектив в основных Хабермасовых понятиях коммуникативного действия и жизненного мира, социально-моральные отношения признания у Хонннета или сочетание морально-философской и социально-теоретической точек зрения у Фрэйзер.

Важнейшей чертой социально-философской предметности является ее динамический характер: социальная жизнь концептуализируется как напряженное единство эмпирического и нормативного, (налично) реального и идеальных предвосхищений. И эта предметность внутренне организована всеобъемлющей динамической перспективой «современности», сплетающей воедино посюсторонний исторический опыт и горизонт утопических ожиданий. В «постхабермасианстве» «современность», правда, перестает быть центральной темой, но остается несущим стержнем мышления (будь то в форме понимания порядков признания и морального прогресса общества у Хонннета или определения нормативного горизонта постсоциалистического состояния у Фрэйзера). Во избежание превратного понимания еще раз подчеркнем: социальная философия «современности» меньше всего означает реставрацию философско-исторической веры в «объективную логику» или общий смысл «мировой истории» («общественно-исторического процесса» и т. п.): наличная ситуация принимается в ее фактичности; нормативный горизонт ориентирует действие, но ничего не сообщает о дальнейшем эмпирическом ходе событий. Социальная философия «современности» изображает мир человеческой жизни в виде анонимного социального «проекта», содержащего в себе богатство нереализованных возможностей. Тем самым она внушает «профанам» смещенное восприятие их практической реальности и научает их видеть слой потенциального в налично существующих формах жизни.

«Коммуникативная» парадигма в критической теории представляет собой влиятельное направление в современной мысли и поэтому едва ли нуждается в оправдании. Но все же общие предварительные характеристики социальной философии, предложенные в «Предисловии», позволяют дать некоторую оценку реконструи-

рованного образца. Отметим лишь два момента, в которых нам видится его ограниченность.

Во-первых, это то, что можно обозвать «философским консерватизмом»: возникновение «коммуникативной» парадигмы было мотивировано задачей сохранения философии (пусть и в трансформированной форме). Предполагалось, что традиционная философская интеллигентность вполне может быть вписана в новое поле прагматического опыта. Разумно предположить, что подобное предубеждение означает жест «нормализации», сглаживающий радикальность «вызова», ответом на который и является социальная философия в нетривиальном смысле. В рассмотренной версии последней момент преемственности явно преобладает над моментом разрыва: суть философии полагается в общем-то известной (из традиции), вопрос состоит лишь в ее видоизменении в новых условиях. Поэтому рассмотренный образец – это не столько «*социальная философия*», сколько «*социальная философия*». Интересным в этой связи представляется такой вариант «ответа», который бы не опирался на те или иные пред-решения относительно сути философии, а был бы задним числом опознан и признан в качестве философского (возможно, в качестве «философского» компонента более обширного концептуального образования). И перспективным направлением поиска такого варианта нам видится работа в новом трансдисциплинарном поле «социальной теории», академически оформившемся в конце 90-х.

Во-вторых, одним из важнейших достижений «коммуникативной» парадигмы критической теории нам представляется динамическое понимание социального. Однако продуктивность этого инсайта здесь ограничивается заикленностью на «современности». Разумно предполагать, что практические телеологии того или иного социального ландшафта организуются не одним всеобъемлющим «проектом», а напряженным взаимодействием множества различных динамических перспектив. Справедливости ради следует отметить, что привязанность к «современности» не является отличительным свойством Хабермаса и «постхабермасианцев». Метанарратив «современности» демонстрирует удивительную живучесть: в 80-х он пережил вызов постмодернизма, а в 90-х – вызов дискурса глобализации. Правда, влияние последнего привело к тому, что сам феномен «современности» стал осмысливаться не

только во временных, но и в пространственных терминах и «размножился» (обратим внимание на такие концепты, как «глобально соотнесенные современности» (Робертсон/Физерстоун²), «множественные современности» (Айзенштадт³), «альтернативные современности» (Гаонкар⁴)), но, в любом случае, «современность» остается преобладающей базовой системой координат мышления. Поэтому для того, чтобы высвободить динамическое понимание социального из прокрустова ложа «современности», следует сперва разобраться с устойчивостью модернистского наваждения.

В итоге вопрос о том, что представляет собой социальная философия в нетривиальном смысле, остается открытым, что, наверное, создает ощущение незавершенности работы: разыскания еще должны быть продолжены. А действительная завершенность книги в том, что она реконструирует «коммуникативную» парадигму, и в том, что, заканчивая «трилогию» по современной критической теории, она исчерпывает наш интерес к теме.

² Featherstone M., Lash S., Robertson R. (eds.) *Global Modernities*. London: Sage, 1995.

³ Eisenstadt S. N. (ed.). *Multiple Modernities*. New Brunswick, London: Transaction Publishers, 2002.

⁴ Gaonkar D. P. (ed.). *Alternative Modernities*. Duke, 2001.

Литература

- Anderson J. The «Third Generation» of the Frankfurt School // Intellectual History Newsletter. #22. 2000.
- Ashenden S., Owen D. (eds.) Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory. London: Sage Publications, 1999.
- Bauman Z., Tester K. Conversations with Zygmunt Bauman. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Beck U. Die Erfindung des Politischen: Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993.
- Benhabib S., Butler J., Fraser N., Feminist Contentions: A Philosophical Exchange. New York: Routledge, 1995.
- Benhabib S. Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. New York: Routledge, 1992.
- Bourdieu P., Wacquant L. An Invitation to Reflexive Sociology. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Calhoun C. (ed.). Habermas and the Public Sphere. Cambr., Mass.: MIT Press, 1992.
- Calhoun C. Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference. Oxford UK; Cambridge USA: Blackwell, 1995
- Critical Theory in Germany Today. An Interview with Axel Honneth // Radical Philosophy. #65. 1993.
- Eisenstadt S. N. (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick, London: Transaction Publishers, 2002.
- Featherstone M. Consumer Culture and Postmodernism. London: Sage, 1991.
- Featherstone M., Lash S., Robertson R. (eds.). Global Modernities. London: Sage, 1995.
- Figal G. Die Entwicklung der Frankfurter Schule // Ньгли, Антон, Льбке Пουλ (Hg.). Philosophie im 20. Jahrhundert. Bd. 1. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1992.

- Foucault M. Dits et écrits: 1954-1988. Tome IV. Paris: Gallimard, 1994.
- Fraser N. Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition. New York; London: Routledge, 1997.
- Fraser N. Rethinking Recognition. Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics // New Left Review. 3 (Mai/Juni) 2000.
- Fraser N. Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Fraser N. What's Critical about Critical Theory? // Meehan J. (ed.). Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse. New York: Routledge, 1995.
- Fraser N., Honneth A. Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.
- Gaonkar D. P. (ed.). Alternative Modernities. Duke, 2001.
- Giddens A. The Nation-State and Violence. (A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 2) Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1987.
- Groden M., Kreiswirth M. (eds.). John Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism. Baltimore: John Hopkins University Press, 1994.
- Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.
- Habermas J. Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.
- Habermas J. Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998.
- Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.
- Habermas J. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt // Ders. Kleine politische Schriften I-IV. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.
- Habermas J. Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.
- Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.
- Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.
- Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976.

- Heidegren C.-G. Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition// Inquiry/ #45. 2002.
- Honneth A. Die Zerrissene Welt des Sozialen: Sozialphilosophische Aufsätze. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.
- Honneth A. Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.
- Honneth, A. Das Andere der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.
- Honneth A. Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions // Symposium on Axel Honneth and Recognition. Inquiry, # 45. 2002.
- Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.
- Honneth A. Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.
- Honneth A., Joas H. (Hg.). Kommunikatives Handeln. 3. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002.
- Honneth A., Joas H. Social Action and Human Nature. Cambridge, New York: Cambridge Univ. Press, 1988.
- Hoy D. (ed.). Foucault: A Critical Reader. Oxford: Blackwell, 1986.
- Hoy D., McCarthy Th. Critical Theory. Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1994.
- Kellner D. Critical Theory, Marxism, and Modernity. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989.
- Kelly M. (ed.). Critique and Power: Recasting the Foucault / Habermas Debate. Cambridge, Mass.; London: MIT Press, 1994.
- Laclau E. New Reflections on the Revolution of Our Time. London; New York: Verso, 1990.
- Macey D. The Penguin Dictionary of Critical Theory. Penguin Books, 2000.
- McCarthy Th. Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory. Cambridge, Mass.; London: MIT Press, 1993.
- Mouffe Ch. The Return of the Political. London; New York: Verso, 1993.
- Payne M. (ed.). A Dictionary of Cultural and Critical Theory. Oxford UK; Cambridge USA: Blackwell, 1998.
- Philosophy and Social Criticism. Special Issue: The Final Foucault. Boston: Allen Press, 1987.

- Rasmussen D. M. (ed.). The Handbook of Critical Theory. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1996.
- Taylor Ch. The Ethics of Authenticity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Tyson L. Critical Theory Today: A User-Friendly Guide. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1999.
- Wellmer A. Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.

Науное издание

Фурс Владимир

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
В НЕПОПУЛЯРНОМ ИЗЛОЖЕНИИ**

Редактор *А. А. Сычев*

Корректор *Е. В. Савицкая*

Компьютерная верстка *О. Э. Малевича*

Художник *А. М. Пигальская*

(в оформлении обложки использованы
фотоиллюстрация скульптуры Массона
Национального парижского банка. Монреаль, Канада)

Подписано в печать 27.04.2007 г. Формат 84х108 ¹/₃₂.

Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».

Уч.-изд. л. 9,64. Усл. печ. л. 9,66. Тираж 700 экз. Заказ № 303.