

## МЕТОДОЛОГИЯ

*В.Н. ФУРС*

## **Рецепция идей Маркса в современной критической теории**

Вопрос об адекватной оценке социально-философской концепции К. Маркса и в постсоветском контексте остается, как это ни странно на первый взгляд, во многом открытым, и основная причина тому - инерция привычек мышления: концепция Маркса по-прежнему предстает в перспективе политико-идеологических функций советского марксизма. Это влечет за собой неизбежные aberrации восприятия, будь то апологетические или нигилистические. Более корректная аналитическая позиция предполагает понимание того, что "Карл Маркс" - это не молитва и не ругательство, а лишь имя одного из опорных философов и социальных мыслителей современности наряду с другими.

Однако очищение вопроса от политических коннотаций вовсе не обязательно обеспечивает адекватный подход "незаинтересованному наблюдателю", скорее наоборот: наиболее реальной будет оценка прагматически заинтересованного субъекта - современного теоретика, строящего собственную концепцию из понятийного инструментария, наработанного предшественниками и адаптирующего жизнеспособные теоретические модели прошлого к новым реалиям. Именно подобная оценка поможет нам достаточно точно определить, что именно из социально-философской концепции Маркса сохраняет свое теоретическое значение и сегодня: если это и не "суд Истории", то по крайней мере суд интеллектуального рынка.

Один из вариантов ответа на данный вопрос можно получить путем анализа концепций ведущих представителей современной критической теории, генетически восходящей именно к "критике политической экономии" (см. [Horkheimer, 1992, S. 223]) и в силу этого ориентированной на использование теоретического наследия Маркса. Классическая критическая теория, как известно, нашла свое воплощение в трудах представителей Франкфуртской школы (М. Хоркхаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе и др.). Современная критическая теория, получившая интенсивное развитие в западной философии и социологии 70-90-х годов XX века, в отличие от своей классической формы, представлена нередуцируемым многообразием весьма разнородных концепций (см. об этом, например [Honneth, 1985; McCarthy, 1991; Moggow, Brown, 1994]). Разброс позиций в современной критической теории можно наглядно представить, маркировав ее границы в философии именами Ю. Хабермаса и М. Фуко, а в социологии - Э. Гидденса и Ж. Бодрийяра. Само собой разумеется,

фронтальный анализ столь разнородного идейного материала невозможен в скромных рамках журнальной статьи, поэтому я ограничусь обращением к концепциям Хабермаса и Гидденса. Эти теоретики, будучи, в отличие от постмодернистских авторов, адептами систематического мышления, уделили самое серьезное внимание Марксовым концептуальным схемам и даже посвятили развернутому критическому разбору исторического материализма по книге [Habermas, 1976; Giddens, 1981]. При этом оба являются авторами оригинальных, хорошо развитых и влиятельных в современной философии и социальной теории концепций, в которых конструктивную роль играют некоторые идеи Маркса. Поэтому обращение к Хабермасу и Гидденсу может оказать существенную помощь в определении работоспособных узлов созданной Марксом теоретической машины.

В обобщенном и схематизированном виде заимствованные ими представления Маркса могут быть сведены к критической рецепции следующих четырех идейных комплексов: 1) общая теория социальной жизни на основе понятия практики; 2) реконструкция исторической диалектики; 3) критический анализ капитализма и 4) праксеология социальной эмансипации. Рассмотрим каждый из названных пунктов, обращая внимание на то, какие именно аспекты представлений Маркса подвергаются принципиальной критике, в каком направлении осуществляется их пересмотр и какой облик они получают в итоге.

### **Общая теория социальной жизни на основе понятия практики**

Марксова идея социальной практики, производящей (и воспроизводящей) общество во всех его составляющих, охотно принимается: исторический материализм, подчеркивает Гидденс, сохраняет значение для современной социальной теории, прежде всего как попытка создания общей теории человеческого праксиса [Giddens, 1995, р. 2]. Однако принципиальное неприятие вызывает Марксово отождествление практики с трудом. Анализ Маркса, указывает Хабермас, был ограничен горизонтами индустриального общества, и эта "производительная" парадигма предопределила особенности трактовки понятия практики. В результате фундаментальное проявление человеческой универсальности усматривается Марксом в массивном преобразовании природы, а исторический прогресс связывается, прежде всего, с неограниченным развитием материальных производительных сил [Habermas, 1990, S. 225].

Хабермас и Гидденс осуществляют систематическую критику как основополагающего марксистского тезиса об определяющей роли способа производства материальных благ в общественной жизнедеятельности, так и его социально-теоретических импликаций: об экономической природе общественных классов, классовой сущности государства и права, общественном сознании как отражении общественного бытия и т.п. Можно сказать, что Хабермас и Гидденс принципиально и последовательно отвергают Марксову теоретическую модель общества как общественно-экономической формации.

Для адекватного понимания пафоса этой критики чрезвычайно важно подчеркнуть, что суть дела состоит вовсе не в очередном опровержении (и, соответственно, не в попытке преодоления) экономического редукционизма в теоретической реконструкции социальной жизни. Известно, что одной из самых сильных и хорошо артикулированных подобных попыток была парсоновская четырехфункциональная схема AGIL, однако наши фигуранты не только не солидаризируются с Т. Парсонсом, но, напротив, подвергают функционализм жестокой критике. Более того, они ставят его в один ряд с марксизмом, трактуя исторический материализм как своеобразную разновидность функционалистских представлений о социальной жизни.

Принципиальная общность этих двух теоретических схем усматривается в том, что обе концептуализируют социальную жизнь по модели общества как целостной внутренне дифференцированной системы, взаимодействующей с природной средой.

Многочисленные и существенные различия между Марксовой теорией общественно-экономической формации и парсоновской теорией социетальной системы очевидны; и тем не менее обе теории основаны на общей для них концептуальной интуиции общества как "естественной" и фундаментальной формы социальной жизни. Все, что попадает в поле зрения теоретика, концептуализируется как тот или иной элемент общественной системы, социальная сущность которого полностью определяется его функциональной нагрузкой в рамках целого. Тогда резонно предположить, что *принципиальное различие практики и труда, на котором настаивают Гидденс и Хабермас, имеет иной смысл, нежели простая критика однобокого экономизма: дело идет о новом типе теоретической репрезентации социальной жизни.* Для проверки этого предположения обратим внимание на ключевые тезисы оригинальных концепций социальной практики, разработанных Гидденсом и Хабермасом на основе исходной идеи Маркса, но в полемике с ее историко-материалистическим воплощением.

Последовательно выступая против функционалистских клише в социальной теории<sup>1</sup>, Гидденс утверждает аналитическую первичность социальных практик относительно общественных систем: социальная жизнь должна концептуализироваться по своему существу как сплетение практик, ситуированных в пространстве и времени. На базисном уровне она представляет собой непрерывность повседневного существования людей в конкретных практических контекстах. Большая часть повседневной жизнедеятельности людей состоит из привычных действий, рутинный характер которых позволяет объяснить практическую природу социальных структур. Упорядоченность практик имманентна: она порождается не включенностью человеческого действия в макросоциальный порядок, а рутинизацией действия в среде повседневности. Это значит, что социальные порядки воплощаются, во-первых, в структурах до-дискурсивного сознания: практически релевантные схемы восприятия и оценки, приобретшие характер непосредственной очевидности, представляют собой паттерны отношений между действующими лицами. Во-вторых, социальное взаимодействие людей не исчерпывается его когнитивным или нормативным содержанием: наряду со смыслами и нормами, социальные практики рутинно включают власть. Последнюю Гидденс понимает как отношения автономии и зависимости между действующими лицами, в которых акторы задействуют и воспроизводят структуры господства, определяемые асимметрией распределения ресурсов. Таким образом, социальные структуры обладают лишь "виртуальным" существованием, представляя собой абстракцию упорядоченности интеракций, воплощенной как в схемах практического сознания, так и в распределении ресурсов.

Следует подчеркнуть, что только в контексте осуществленного Гидденсом переосмысления понятия практики улавливается нетривиальное содержание тезиса о "дуальности структуры", в соответствии с которым структуры являются как медиумом, так и продуктом практик, конституирующих социальные системы. Данный тезис, который Гидденс определяет как "фундаментальный постулат теории структурирования", вовсе не представляет собой перепев известной формулы "индивиды производят общество, а общество производит индивидов". Его смысл заключается в отказе от идеи предположенного макросоциального порядка (будь то в виде системы производственных отношений или в виде квазиобъективной институциональной структуры) и в попытке концептуализировать производство и воспроизводство различных порядков социальными практиками в среде повседневности. Упорядоченные практики конституируют социальные системы и, в частности, общества<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Как своего рода теоретических антропоморфизмов, представляющих общество на манер организма, стремящегося к самосохранению и воспроизводству, имеющего потребности, адаптирующегося к окружающей среде и т.п.

<sup>2</sup> Социальные системы представляют собой общества или социетальные тотальности, если они удовлетворяют следующим критериям: а) ассоциация социальной системы с определенной "территорией обитания"; б) наличие легитимированных прерогатив относительно занимаемого пространства (особенно - на использование материальной окружающей среды для получения еды, питья и крова); в) институциональная

которые утрачивают у Гидденса свой фундаментальный характер и уподобляются барельефам, выступающим над бесконечно сложным сплетением практик.

Хабермас подчеркивает, прежде всего, политические аспекты функционализма в социальной теории: его апологетические и социально-технологические импликации. Природу функционалистских иллюзий открывает как раз коммуникативно-теоретическое переосмысление Марксовой концепции практики. Основной изъян последней Хабермас, как уже отмечалось выше, усматривал в редуцировании практического самосозидания человека к труду и, соответственно, в сведении рациональности социальной практики к рациональности прогрессирующего покорения природы [Habermas, 1973, S. 58]. Вере Маркса в социальное всемогущество материальных производительных сил Хабермас противопоставляет веру в производительную силу коммуникации и разрабатывает концепцию "коммуникативного действия" - повседневных социальных практик, в которых действия акторов координируются не посредством эгоцентрической калькуляции успеха, а через акты языкового взаимопонимания. Хабермас обосновывает тезис о "примордиальности" коммуникативного действия, прежде всего, относительно "инструментального действия" (одной из разновидностей которого является трудовая деятельность). В понятийной перспективе коммуникативного действия общество предстает как символически структурированный "жизненный мир" - сфера повседневной жизни, включающая в качестве своих основных компонентов культурные образцы, легитимные порядки и структуры личности<sup>3</sup>. Понятия коммуникативного действия и жизненного мира Хабермас определяет как взаимодополнительные: с одной стороны, жизненный мир представляет собой безграничный "нетематический горизонт" той или иной конкретной ситуации действия, с другой - жизненный мир воспроизводится именно коммуникативным действием, обеспечивающим не только воспроизводство intersubjectively значимого знания, но также стабилизацию групповой солидарности и воспроизводство компетентных акторов. Это, правда, не означает, что в обществе фактически отсутствуют стратегические интеракции, участники которых действуют инструментально, т.е. их действия координируются уже не актами взаимопонимания, а посредством рыночных или властных отношений. Однако системная организация социальной жизни трактуется Хабермасом как компенсация сбоя коммуникативного действия, когда усложняющийся социальный мир утрачивает прозрачность непосредственной коммуникации: аналитически общество как "система" производно относительно общества как "жизненного мира".

Таким образом, при всех содержательных различиях между концепциями Гидденса и Хабермаса, оба они используют Марксово *понятие практики* как основополагающее при построении общей теории социальной жизни. При этом само это понятие *кардинально переосмысливается: имеется в виду уже не трудовая деятельность, локализованная в экономической подсистеме общественного организма, а связные последовательности и сцепления рутинных действий в повседневной жизни людей. В результате строится картина социального мира, в которой повседневные практики, сплетающие социальную материю, производят и воспроизводят общественные системы.*

Следует отметить, что такое переосмысление Марксовой концепции практики неслучайно: это одно из проявлений нового стиля "социологического воображения"

---

кластеризация практик среди участников в социальной системе; с) общее сознание (как дискурсивное, так и непосредственно практическое) принадлежности к инклюзивному сообществу с определенной идентичностью [Giddens, 1981, p. 45,46].

<sup>3</sup> "Культурой я называю запас знаний, из которого участники коммуникации, коль скоро они достигают взаимопонимания друг с другом относительно чего-то, обеспечиваются интерпретациями. Общество состоит из легитимных порядков, посредством которых участники коммуникации регулируют свою принадлежность к социальным группам и обеспечивают солидарность. К структурам личности я отношу все мотивы и навыки, которые позволяют субъекту говорить и действовать и при этом обеспечивать собственную идентичность" [Habermas, 1998, S. 96,97].

(т.е. нового способа строить концептуальный образ социального мира). Социологическая традиция основывалась на убеждении, что конечный предмет социальной теории - "общество", мыслимое как квазисубъект, обладающий специфической самодостаточностью. Молчаливо подразумевалось, что социальная жизнь может и должна рассматриваться по существу во внутренней перспективе "общественного организма". "Общество", понимаемое как социальная реальность *par excellence*, выступало "анонимной предпосылкой" социальной теории. Утрата "сильным" понятием общества своего самоочевидного характера, вызванная деконвенционализацией социальной жизни после распада "организованного модерна" (см. [Wagner, 1994]), на рубеже 60-70-х годов XX века привела к глубокому кризису репрезентации в социальной теории. Средством выхода из этого кризиса как раз и стал новый стиль социологического воображения, для которого базисной формой социального, первичной и конститутивной относительно общественных систем (соответственно, утрачивающих свой квазиестественный характер) является среда повседневности.

И в этом проблемном контексте Марксова концепция практики оказывается очень кстати. Во-первых, в полной мере задействуется идея креативного характера практики, что позволяет наделить повседневность "производительной силой" и теоретически реконструировать генезис общественных систем из сплетений повседневной жизни. Во-вторых, Марксово понятие практики как единства субъективного и объективного аспектов позволяет воспроизвести сложный и многомерный характер повседневной жизни. Это позволяет избежать, прежде всего, "герменевтического идеализма понимающей социологии" (Хабермас), которая, опираясь на идеализацию симметричности коммуникации, сводит социальную интеракцию к беседе и смысловой однородности социального мира. Вместе с тем, объективные аспекты социальных практик интерпретируются здесь без приписывания телеологических свойств социальным системам. «Говорить о человеческой деятельности как о *праксисе*, — отмечает Гидденс, полностью солидаризируясь в этом пункте с Марксом, — означает отрицать любую возможную трактовку человеческих существ как "детерминированных объектов" или как безоговорочно "свободных субъектов". Всякая человеческая деятельность осуществляется осмысленно действующими агентами, которые, с одной стороны, конструируют социальный мир посредством своих действий, но, с другой — их деятельность также обусловлена и ограничена тем же самым созданным ими миром» [Giddens, 1981, p. 53,54].

### Реконструкция исторической диалектики

Как и Маркс, Гидденс и Хабермас дополняют общую теорию социальной жизни исторической концепцией, содержащей типологию человеческих обществ и предлагающей связную реконструкцию социальной истории. Такая реконструкция претендует на ассимиляцию исторической фактографии и строится в горизонте основополагающей теоретической модели<sup>4</sup>. Само по себе сочетание общей социальной теории и историко-социологических реконструкций — вполне обычное дело; то же специфическое, что Хабермас и Гидденс наследуют у Маркса, состоит в диалекти-

---

<sup>4</sup> Так, Хабермас, трактуя историю в достаточно традиционном для социальной теории эволюционистском ключе (как переход от примитивных обществ к развитым), основной механизм этого процесса усматривает в прогрессирующей дифференциации жизненного мира — структурном выделении культуры, общества и личности как его основных элементов. Гидденс, указывая на существенную связь эволюционизма с функционализмом, непримиримым противником которого он является, стремится вообще избавиться от эволюционистских представлений в реконструкции истории и развивает в качестве альтернативы традиционной концепции общественной дифференциации оригинальную концепцию "пространственно-временной дистанциации" (*distanciation*), благодаря которой социальные отношения "растягиваются" на все более значительные отрезки пространства-времени. В рамках его исторической концепции общества различаются не степень дифференциации подсистем, а тем, как они "связывают пространство и время", преодолевая ограничения, налагаемые на социальное взаимодействие тем, что участники интеракции не являются сопresentствующими "здесь и теперь".

ческом видении истории, благодаря которому "теневая" сторона прогресса не только фиксируется, но и понимается в неразрывном единстве с "лицевой". При этом в своих версиях реконструкции исторической диалектики Хабермас и Гидденс осуществляют радикальное размежевание с Марксовой концепцией исторического процесса. Помимо неприятия исторической типологии способов производства и общественно-экономических формаций, вытекающего уже из рассмотренной выше ревизии общетеоретических воззрений Маркса, Хабермас и Гидденс подвергают принципиальной критике два фундаментальных пункта диалектико-материалистической концепции истории. Во-первых, это понимание истории как объективного и закономерного процесса поступательного движения человечества ко все более высоким формам социальной организации, процесса, основой которого является развитие материального производства. Во-вторых, это трактовка Марксом основной "интриги" всемирно-исторического процесса: поступательное разложение форм личной зависимости людей товарно-денежными отношениями и утверждение частной собственности на средства производства достигают своей кульминации в рамках капиталистического товарного производства, где в то же время создаются материальные предпосылки для полного устранения частной собственности и революционного перехода к коммунистическому обществу.

Начнем с первого пункта. Очень важно точно определить пафос критики: здесь, как и в случае с общей концепцией социальной жизни, речь идет не просто о критике экономического детерминизма. *Основной изъян Марксовой концепции истории Хабермас и Гидденс усматривают в ее провиденциалистском и телеологическом характере, представляющем собой пережиток философско-исторического мышления.* Марксова концепция исторической необходимости представляет собой модифицированную в духе экономического детерминизма просветительскую веру в прогресс как в естественный закон развития человеческого рода. Соответственно, критика этой концепции направлена не на то, чтобы заменить объективное и закономерное развитие материального производства каким-то другим воплощением исторической необходимости, а на то, чтобы перейти от философско-исторической онтологии к рациональной реконструкции сцеплений и последовательностей контингентных исторических событий. Хабермас и Гидденс, в отличие от Маркса, исходят из тезиса о принципиально случайном характере истории. Веру в объективную "логику" всемирно-исторического процесса следует признать проявлением догматизма, что не мешает требовать consistency от историко-типологических реконструкций (которые оба наших критика строят весьма охотно). Если не бояться афористических формулировок, то можно сказать, что Хабермас и Гидденс *социологизируют понимание истории*: исторические процессы в той мере, в какой о них можно судить достоверно, полностью вписаны в горизонт социологического наблюдения<sup>5</sup>.

Второй пункт принципиальных расхождений Хабермаса и Гидденса с исторической концепцией Маркса состоит, как отмечено выше, в неприятии современными критиками Марксовой трактовки диалектики истории в виде всемирно-исторической диалектики самоотчуждения. У Маркса социальное отчуждение трактуется как путь к подлинно универсальному развитию: во-первых, универсальное развитие первоначально возможно только в отчужденной форме, а во-вторых, именно универсализация отчуждения делает возможным его полное и окончательное "снятие". Отсюда капитализм предстает у Маркса как венец всего предшествующего исторического развития и непосредственная предпосылка окончательного разрешения "загадки истории", а социализм/коммунизм - как высшая форма социальной жизни, неизбежность которой предопределена всей логикой исторического процесса [Giddens, 1981, p. 73—75]. *Диалектика самоотчуждения родового субъекта воспринимается Хабер-*

<sup>5</sup> Хабермас настаивает: "Историческому материализму нет необходимости допускать существование некоего *родового субъекта* эволюции. Носителями эволюции являются, скорее, общества и интегрированные в них субъекты действия" [Habermas, 1976, S. 154].

*масом и Гидденсом как наследие гегелевской диалектики, не преодоленное Марксом, но в настоящее время уже совершенно неприемлемое для критической теории: диалектику случайностных исторических процессов нельзя втискивать в прокрустово ложе спекулятивного движения диалектической тотальности.*

Отсюда - целый ряд важных следствий: современность не является кульминационным пунктом истории, сжатым выражением интриги всего всемирно-исторического процесса; соответственно, нет оснований ожидать радикального (тем более, окончательного) избавления от социальных патологий ни в ближайшей, ни в сколь угодно отдаленной перспективе; наконец, реконструкция исторической диалектики не дает возможности содержательно предвосхитить образ практически достижимого "светлого будущего", поскольку будущее вообще принципиально не предопределено. Таким образом, критику представлений Маркса по данному пункту можно резюмировать следующим образом: *модель исторической диалектики необходимо последовательно очистить от всех рудиментов ее спекулятивного прообраза.*

По-видимому, характер переосмысления Хабермасом и Гидденсом Марксовой концепции исторической диалектики является отражением более общего процесса изменения образа истории в современном сознании: история утрачивает измерение "высшего смысла", трансцендентное уровню профанной человеческой практики и открывающееся философско-историческому взгляду. Соответственно, новыми очевидностями исторического сознания становятся отсутствие так или иначе трактуемой исторической необходимости и общей направленности "исторического процесса", предвещающего собой, по существу, сплетение множества частичных "историй". Причем, важно обратить внимание на генеральность изменений в исторической и социально-теоретической оптике: дискредитации философии истории явно созвучна "декомпозиция идеи общества" в общей теории социальной жизни. Очевидно мы имеем дело с проявлениями одного и того же процесса, который, следуя А. Турену, можно определить как дальнейшую секуляризацию человеческого сознания. Последнее, освобожденное от подчинения Богу, до недавнего времени еще оставалось в подчинении Разуму, Истории или Обществу. Вписывание субъективно создаваемой социальной жизни в рамки того или иного предустановленного порядка, пусть даже рационалистически переосмысленного, представляло собой деистическое выражение старого религиозного духа, от которого мы наконец-то избавляемся на сегодняшнем этапе рационализации [Touraine, 1992, p. 409].

Дискредитация философско-исторической телеологии прямо связана с тем, что любая общая концепция истории прямо или косвенно обращена к современности и содержит - явные или неявные - праксеологические импликации. Представление о том, что ход мировой истории закономерен и целенаправлен, предполагает, что лица, заявляющие о своем проникновении в так или иначе трактуемую "логику" исторического процесса, тем самым наделяются правом говорить и действовать "именем Истории". Кровавые кошмары XX века показывают, чем на практике оборачивается подобный историцистский оптимизм, и тем самым подсказывают: отпустите историю на волю, пусть идет своим чередом. Одним из ярких теоретических выражений кризиса веры в то, что можно на основе какой-либо общей исторической концепции "делать историю", является известная лиотаровская критика "метанарративов", властвовавших над человеческим сознанием эпохи модерна. Метанарративы - это системы представлений, имплицитующие телеологическую философию истории, а значит, содержащие нормативный образ будущего и тем самым мобилирующие на его достижение<sup>6</sup>. Утрата доверия к подобным представлениям, пережи-

---

<sup>6</sup> «Эти нарративы - не мифы в смысле сказок... Правда, как и мифы, они имеют свою цель в том, чтобы легитимировать институты, социальные и политические практики, законодательства, этические системы, образы мысли. Но, в отличие от мифов, они ищут легитимность не в изначальном обосновывающем акте, а в некоем искупающем будущем, т.е. в идее, которая еще должна быть осуществлена. Эта идея (свободы,

ваемая в настоящее время, как раз и кладется Ж. Лиотаром в основу его пост-модернистской диагностики эпохи: "Предельно упрощая, постмодерном можно считать недоверие к метанарративам" [Lyotard, 1979, p. 7]; место мобилизующих "больших повествований" занимает множественность малых нарративов, законных в рамках локальных коммуникативных сообществ и не претендующих на тотализацию.

Однако радикально "расколдованное" сознание, т.е. освобожденное также и от идолов, рожденных самим Просвещением и до недавнего времени имманентно присутствующих "проекту модерна", вовсе не обязательно приходит к отказу от Просвещения как такового: альтернатива постмодернистской диагностике времени - идея рефлексивного модерна, т.е. "проекта модерна", в котором тематизируются и критически пересматриваются его собственные предпосылки. Хабермас и Гидденс как раз и принадлежат к числу принципиальных сторонников и основных "разработчиков" этой идеи. Как подчеркивает Гидденс, постмодернистская критика сама еще остается в плену "предрассудков Просвещения": тезис о "конце истории" имплицитно тот же телеологический и провиденциальный образ истории, что и критикуемое Лиотаром философски-историческое мышление. В действительности же, радикально секуляризованное сознание должно, скорее, последовательно придерживаться тезиса о том, что история не обладает никакой всеобъемлющей телеологией и не дает нам никаких гарантий [Giddens, 1990, p. 45-52].

Развертывание данного тезиса означает глубокую трансформацию исторического сознания - "профанацию" образа истории: история понимается не как самостоятельный (квазиобъективный) процесс, в рамки которого включается человеческое действие, обретая тем самым исторический характер. Историчность - это внутренняя сущностная характеристика самих повседневных практик, взаимосвязанное протекание которых полностью исчерпывает поток истории. Ясно, что такая "профанация" образа истории фундируется общей теорией социальной жизни; однако столь кардинальное переосмысление истории - далеко не легкий процесс, и центральная проблема может быть сформулирована так: если исторический характер практик задается не их включенностью в "Историю", то в чем конкретно состоит их историчность?

Данная проблема, с которой неизбежно сталкивается современный социальный теоретик, стремящийся строить - в качестве позитивной альтернативы постмодернистской апокалиптике - систематическую концепцию истории, по-видимому, и мотивирует рецепцию Хабермасом и Гидденсом Марксова диалектического (но не историко-материалистического) видения истории. Очищенная от следов своего спекулятивного прообраза, историческая диалектика ближайшим образом обнаруживается в диалектической двойственности, характеризующей социальные практики в современном мире<sup>7</sup>. Эта амбивалентность современных практик имеет свой генезис, который систематически реконструируется в диалектической концепции истории<sup>8</sup>. Однако

---

"просвещения", социализма и т.д.) имеет легитимирующую силу, поскольку обладает общезначимостью. Она является направляющей для всех человеческих реальностей» (Lyotard, 1990, S. 49,50).

<sup>7</sup> В частности, по Гидденсу, социальная жизнь в эпоху модерна характеризуется сложным взаимодействием противоположных и, на первый взгляд, взаимоисключающих процессов. Так, дистанциация означает отрыв интеракций от локальных обстоятельств места и времени, что, в свою очередь, делает возможным переструктурирование социальных отношений и их новое размещение в пространстве и времени: "лишение места" сочетается с "закреплением заново" (*reembedding*). Развитие систем экспертного знания ведет к дисквалификации "профанов"; этот процесс, однако, сочетается с процессами реквалификации (*reskilling*): "профаны" различными путями усваивают экспертное знание и активно используют его в своей повседневной жизни; более того, в достаточно частой ситуации разногласий между экспертами они самостоятельно решают, "что есть истина" и т.д. (Giddens, 1990, p. 139-147). В соответствии с концепцией Хабермаса противоречиво взаимодействующие друг с другом механизмы социальной и системной интеграции общественной жизни пронизывают одни и те же интеракции и разделены лишь аналитически.

\* В частности, в исторической концепции, разработанной Хабермасом, показывается, что, благодаря выделению в процессе социальной эволюции структурных элементов жизненного мира - культуры, общества и личности - высвобождается потенциал рациональности, заключенный в коммуникативном действии;

диалектический характер современной социальной жизни разворачивается не только ретроспективно-генетически - в историческое прошлое, - но и проективно: ее амбивалентность означает незамкнутость, открытость в непредопределенное будущее. Двойственность современности в проективном плане конкретизируется как взаимосвязь "шансов и рисков" действия человека. Таким образом, именно Марковские историко-диалектические интуиции становятся для современной критической теории средством выработки нового понимания исторического характера социальной жизни: *историчность коренится в диалектической двойственности повседневных практик*. Принципиально важно, что дело идет не об амбивалентности, в которой проявляются некие субстанциальные ("всемирно-исторические" или "макросоциальные") противоречия, а о своеобразной *диалектической феноменологии повседневности*, которая только и может быть развернута в неспекулятивную диалектическую реконструкцию истории.

### Критический анализ капитализма

Для критической социальной теории, как в ее исходной форме, так и в современных разновидностях, реконструкция исторической диалектики - средство не столько построения более полной картины всей социальной истории человечества, сколько более пронизательного схватывания ее сегодняшнего этапа. Общая теория социальной жизни и историческая концепция обеспечивают здесь двойную - теоретическую и историческую - перспективу критического анализа современности. Впрочем, как известно, критика современности может иметь самый разный характер и сама по себе еще не специфицирует позицию Маркса. Поэтому наш вопрос о рецепции идей Маркса сегодняшней критической теорией по пункту критики современности формулируется более конкретно: в какой мере и каким образом используется Марксова критика капитализма?

По замечанию Гидденса, именно этот элемент теоретического наследия Маркса сохраняет свое значение и сегодня [Giddens, 1990, p. XIV]; критический анализ капитализма занимает видное место в концепциях и Гидденса, и Хабермаса. Вместе с тем, нельзя не заметить, прежде всего, что *Марксова критика капитализма существенно переформулируется и переориентируется: речь идет уже не о критике капиталистической частной собственности на средства производства и вытекающей отсюда эксплуатации классом собственников класса наемных рабочих, а о критике всепроникающей коммодификации образа жизни людей*. В частности, Гидденс обосновывает тезис о том, что фундаментальной характеристикой капитализма является "коммодификация времени"<sup>9</sup>: именно особая социальная форма опыта вре-

---

тем самым становится возможной всеобъемлющая рационализация социальной жизни. Однако оборотной стороной этого процесса дифференциации жизненного мира оказывается рост его сложности, приводящий к тому, что возникают и играют все более существенную роль экскоммуникативные средства координации действий - деньги и власть. Системные механизмы общественной интеграции авто-номизируются от механизмов коммуникативного взаимопонимания и вступают в последнее противоречивое взаимодействие. В исторической концепции Гидденса прогрессирующая дистанция, "растягивающая" интеракции на все большие пространственно-временные отрезки, означает поступательное возрастание социального влияния "абстрактных систем - символических значков" (*Symbolic tokens*), основной разновидностью которых являются деньги, и систем экспертного знания. Однако, по Гидденсу, история не может быть представлена в виде линейного процесса вытеснения традиций "абстрактными системами". Этот процесс диалектически дополняется активной ассимиляцией "абстрактных систем" конкретными взаимосвязями повседневной жизни людей; именно такая диалектика исторических изменений сформировала амбивалентный характер современной социальной жизни - характеризующие ее конфликтность и взаимопереход отчужденности и близости, имперсональности и интимности и т.н.

<sup>9</sup> «Коммодификация времени означает, что время приобретает "двойное существование", характеризующее любой товар. Наряду со временем как живым временем, как субстанцией живого опыта *длениа* бытия появляется время как обособленное измерение, как чистая или "бесформенная длительность"...

мени делает возможным существование благ и труда в качестве обмениваемых товаров. По Марксу, любой товар – объективация определенного количества рабочей силы. Однако Марксово понятие "общественно необходимого рабочего времени", определяющего стоимость товаров и лежащего в основе их меновой стоимости, само уже имплицитно образ "пустого" и квантифицированного времени, отрезки которого и делают стоимость товаров количественно измеримой. Таким образом, именно коммодификация времени является действительным основанием той универсальности, которую принимает обмен товарами при капитализме; она связывает распространение товарной формы производства благ с превращением рабочей силы в товар. Коммодификация времени и вытекающая отсюда коммодификация пространства<sup>10</sup> – ключ к пониманию глубинных трансформаций повседневной жизни с возникновением капитализма.

Представляется достаточно очевидным, что такое переформулирование Марксовой критики капитализма прямо связано с изменениями общей социальной теории: *реалистический анализ современности больше не может выполняться в терминах способа производства материальных благ, базиса и надстройки, классовой борьбы и т.п. Новый тип теоретической репрезентации социальной жизни, сложившийся в последние десятилетия, подсказывает критической теории анализ капитализма в терминах коммодификации повседневности.*

Однако указанной коррекцией Марксовой модели критического анализа современности дело не ограничивается. Концепции Гидденса и Хабермаса свидетельствуют, что в современной критической теории осуществляется *расширение поля критического анализа: критику капиталистического общества сменяет дифференцированная и разносторонняя критика модерна*. Принципиальная позиция и Гидденса, и Хабермаса состоит в том, что модерн никак не сводится к капитализму, последний – лишь одна из существенных характеристик современного типа социальной жизни наряду с другими, столь же важными<sup>11</sup>. Аналитическое разведение капитализма и модерна продиктовано, по-видимому, тем, что исчезают исторические основания для их отождествления, существовавшие во второй половине XIX века.

Вместе с тем, именно некоторые ключевые элементы Марксова анализа капитализма положены Хабермасом и Гидденсом в основу опознания и объяснения социальных патологий модерна. В частности, Хабермас, как уже отмечалось, амбивалентность модерна связывает с тем, что в процессе модернизации социальной жизни происходит дифференциация жизненного мира, повышающая его сложность и приводящая к развитию средств достижения согласия, альтернативных языковому

---

Время как чистая длительность, лишенная связи с материальностью опыта, начинает восприниматься в прямом противоречии с действительным положением вещей как реальное "объективное" время, поскольку оно, как и деньги, выражено универсальным и публичным образом... Коммодификация времени и коммодификация пространства являются ключом к пониманию глубоких трансформаций повседневной социальной жизни, вызванных появлением капитализма» [Giddens, 1981, p. 130, 131].

<sup>10</sup> "Опустошение времени" – условие и предпосылка "опустошения пространства"; координация через время – основа контроля над пространством. Социальное утверждение пустого пространства интерпретируется Гидденсом в терминах отделения пространственных отношений от "локуса", благодаря развитию связей с "отсутствующими" другими. В условиях модерна "локусы" все в большей мере становятся фантазмагорическими: они пронизываются и формируются социальными влияниями большого масштаба, их "видимая форма" скрывает дистанцированные отношения, определяющие его действительное социальное содержание [Giddens, 1981, p. 18,19].

<sup>11</sup> У Гидденса капитализм представляет собой одну из четырех "институциональных осей" модерна, наряду с индустриализмом, институтами надзора, обеспечивающими рефлексивно организованный характер современного типа социальной жизни и, наконец, монопольным контролем государства над средствами насилия в контексте индустриализации войны [Giddens, 1990, p. 55–63]. В концепции Хабермаса капиталистическая экономика и бюрократическое государство как две системно организованные области социальности, обособившиеся в эпоху модерна от коммуникативных структур жизненного мира, принципиально несводимы друг к другу.

взаимопониманию и выступающих как экскоммуникативные средства саморегуляции (*Steuerungsmedien*): власть и деньги. В результате в эпоху модерна происходит "дифференциация второго порядка" - отделение общества как "системы" от жизненного мира и патогенное воздействие первого на второй. Этот процесс концептуализируется Хабермасом на основе Марксовой концепции реификации: системные взаимосвязи, которые в до-модерных обществах еще вплетены в сеть коммуникативных практик, обособляются и сгущаются в по видимости самостоятельные образования. Системы действия, организованные процессами обмена и власти, противостоят участникам интеракций как некая природная реальность, хотя на деле они имеют свой социально-практический генезис.

Процессы реификации социального, специфичные для "позднего капитализма", конкретизируются далее Хабермасом как колонизация жизненного мира: автономизировавшиеся механизмы системной интеграции общества вторгаются в коммуникативно организованные области приватной и публичной жизни людей и оказывают на них деформирующее воздействие. Механизм последнего объясняется Хабермасом при посредстве той модели превращения конкретного труда в абстрактный, которую Маркс разработал применительно к анализу товарного производства. Этот процесс "реальной абстракции", считает Хабермас, осуществляется не только в сфере капиталистической экономики, он имеет место и там, где взаимодействие жизненного мира с экономической и административной подсистемами организуется средствами саморегуляции. Как конкретный труд должен превращаться в абстрактный, чтобы его можно было обменять на зарплату, точно так же потребности людей должны превращаться в предпочтение спроса, чтобы их можно было удовлетворить, а публично артикулированные мнения людей и выражения коллективной воли - в лояльность масс, чтобы они смогли быть обменены на административное попечительство и политическое руководство. Средства саморегуляции могут обеспечивать взаимодействие между системой и жизненным миром лишь в той мере, в какой продукты жизненного мира могут быть абстрагированы во "входные и выходные данные" для соответствующей подсистемы.

Таким образом, налицо весьма любопытная неувязка: с одной стороны, ясно и недвусмысленно заявляется, что модерн никоим образом капитализмом не исчерпывается, а с другой - такой элемент Марксова анализа капитализма, как концепция реификации, становится модельным для критического анализа современной фазы эпохи модерна. Можно допустить, что в последнем случае термин "*капитализм*" несет, скорее, методологическую, чем онтологическую нагрузку: *концепция капиталистической реификации задает продуктивную стратегию критического анализа новых реалий социального мира, которые, однако, никак не вписываются в модель капиталистической общественно-экономической формации*. Говоря более конкретно, речь идет о построении нового социально-теоретического образа современности, учитывающего социальные трансформации, последовавшие за распадом "организованного модерна" на рубеже 60-70-х годов XX века. Как уже отмечалось выше, лейтмотивом этих изменений была глубокая и всесторонняя деконвенционализация социальных практик, приводящая к разложению прочных форм социальной идентичности, задаваемых идеями нации и класса. Образ устойчивого макросоциального порядка, воспроизводство которого обеспечивается гомогенной национальной культурой, сменяется картиной нередуцируемого многообразия стилей жизни, вкусовых культур, альтернативных публичных сфер и т.п. Мнимая естественность институциональных и ценностных структур "общественной системы" ставится под вопрос не только плюрализмом сообществ внутри нации-государства, но и процессами глобализации жизненного мира, генерирующими транснациональные публичные сферы и означающими эрозию идеи нации как базового политического сообщества эпохи модерна (подробнее см. [Appadurai, 1996; Фурс, 2000]).

Жизнь в этом быстро меняющемся мире рождает *специфический опыт социального*, который в первом приближении можно определить как *переживание виртуаль-*

ного характера социальной реальности. Прежде всего, опыт потенциальности: социальная жизнь, не будучи вписанной ни в какие раз и навсегда установленные рамки, разомкнута в неопределенность, изменчива и полиморфна. Рождается и опыт первичности образа относительно референта: образы (в широком смысле: образы рекламы, политические имиджи, "стили жизни" и т.п.) производят отображаемое (вкусы потребителей, интересы социальных групп, "настоящую жизнь"). Обобщая, можно сказать, что осознание социальной конститутивности образов в условиях отсутствия предустановленного порядка социальной жизни приводит социальных теоретиков к пониманию того, что *социальная реальность не субстанциональна, а, скорее, операциональна.*

Для критической теории такая констатация означает появление нового тематического приоритета: задачей первостепенной важности становится демонстрация искусственного и производного характера основных институциональных структур нации-государства, кажущихся само собой разумеющимися формами социальной жизни, а также некоторых новых форм, которые "наивными актерами" воспринимаются как естественно складывающиеся. И именно в этом проблемном контексте обнаруживает свою актуальность и в модифицированном виде используется современной критической теорией Марксова концепция капиталистической реификации социального. Эта концепция позволяет снять с социальной реальности "объективную видимость" ее субстанционального характера (у Хабермаса - видимость объективного и самостоятельного существования общества как "системы"), раскрыть ее генезис и тем самым прочертить перспективу практического "расколдования" этих отчужденных социальных форм (у Хабермаса - перспективу "коммуникативного растворения" системных механизмов, вторгающихся в жизненный мир).

Известно, что концепция "позднекапиталистической реификации", разработанная Хабермасом, — не единственный заслуживающий внимания вариант реакции критической теории на новый опыт социального. Один из самых впечатляющих ответов на вызов перемен предлагает Ж. Бодрийяр, акцентирующий манипулятивную силу социальных образов и представляющий социальный мир как тотальную симуляцию. Понятно, что здесь не место разбирать концепцию Бодрийяра, однако для наших целей важно отметить два обстоятельства. Во-первых, в высшей степени показательно, что разработка этой концепции основывалась на использовании и переосмыслении Бодрийяром Марксова анализа капиталистического товарного производства, а сама концепция симуляции исходно и по существу представляет собой "критику политической экономии знака" [Baudrillard, 1972]. Во-вторых, тезис о тотальном характере симуляции, вообще упраздняющий различие превращенной и подлинной форм социальности (конститутивное для концепции реификации как у Маркса, так и у Хабермаса), является закономерным следствием того, что постмодернист Бодрийяр эрозию институтов нации-государства идентифицировал как "конец социального" вообще<sup>12</sup>. С учетом этого обстоятельства можно рискнуть определить концепцию симуляции как результат рецепции Марксовой идеи реификации в рамках стратегии постмодернистского критицизма<sup>13</sup> и заключить: *концепция реификации оказывается*

---

<sup>12</sup> См. [Baudrillard, 1982]. Подобное отождествление вообще типично для постмодернистской стратегии в социальной теории, возникшей как реакция на распад "организованного модерна". Последний был продуктом сочетания и резонансного взаимодействия множества исторически случайных факторов и обстоятельств, однако когда отличающая его конвенционализация утвердилась в социальной жизни, ее сконструированный характер исчез из сознания членов общества. Прочные социальные классификации стали казаться репрезентирующими естественный порядок реальности. Вполне объяснимо, что с распадом данной социетальной конфигурации возникло ощущение распада социального мира как такового и невозможности его теоретической репрезентации.

<sup>13</sup> Сказанное вовсе не означает, что Марков критический анализ капитализма был единственным идейным источником концепции симуляции; известно, что не меньшее значение для ее разработки имели идеи Ф. Соссюра и Г. Маклюэна.

*эффективным средством критического анализа реалий сегодняшнего социального мира, идентификация которого (как "постмодерна" или как "нового модерна") определяет принципиальные различия ее рецепции в широком спектре современной критической теории.*

### **Праксеология социальной эмансипации**

Дифференцированная критика современности - непосредственная предпосылка человеческого освобождения от патологий наличного социального порядка. Эта праксеологическая составляющая, по-видимому, вообще является центральным элементом критической теории, фокусирующим остальные: праксеологическая концепция строится с использованием всех ресурсов общей теории социальной жизни и исторической концепции; критический образ мышления удостоверяет себя, воплощаясь в критическом образе действия. В таком - предельно абстрактном — виде праксеологическая составляющая теории Маркса охотно принимается современной критической теорией<sup>14</sup>. Вместе с тем, нетрудно догадаться, что основное содержание Марксовской концепции современными теоретиками и в этом последнем пункте подвергается кардинальному пересмотру, характер которого можно в общем плане предугадать на основе сказанного выше: идея коммунизма как будущего состояния общества, с объективной необходимостью приходящего на смену настоящему (капиталистическому), никак не вписывается в "концептуальный каркас" современной критической теории.

Марксов коммунистический профетизм сменяется принципиальным акцентом на жизни в настоящем с дистанцированием от фактически наличного: не будучи в состоянии предвидеть непредопределенное будущее, критическая теория способна, однако, нарисовать практически действенный (благодаря своей нормативности) идеальный образ эмансипированных форм социальной жизни. Иными словами, современные критические теоретики, контрастируя с Марксом, осознанно и последовательно проводят тезис об *утопическом характере идеи эмансипации: это образ будущего, которого никогда не будет*. Вместе с тем, под утопией здесь имеются в виду вовсе не праздные мечтания, речь идет о новом типе проективного сознания, который, следуя Гидденсу, можно назвать "*утопическим реализмом*"<sup>15</sup> и который коррелирует с новым опытом социального, выше определенным как виртуализация социальной реальности. Выстраиваемая критической теорией утопия не абстрактно противостоит наличной действительности, а лишь конденсирует и выражает в явном виде дисперсный утопизм, спонтанно генерируемый потенциальностями наличных практик. В радикально расколдованном мире, где область предопределенного в человеческой жизни не только быстро тает, но и может быть интерпретирована, по сути, как идеологическая видимость, одной из ведущих социальных сил становится воображение. Освобождаясь от привязки к департаменту "изящных искусств", воображение становится конститутивным фактором повседневной жизни все больших масс людей, воспринимающих свое наличное положение вовсе не как окончательный удел, а как временное состояние, открытое для кардинальных изменений [Appadurai, 1996,

---

<sup>14</sup> "Если проект Маркса рассматривать как содействие - посредством соединения социального анализа и политической деятельности - таким формам человеческого общества, в которых множество людей может достигать свобод и способов самореализации, которыми они не располагали прежде, кто может быть против этого?" - риторически вопрошает Гидденс [Giddens, 1995, р. XIX]. Идеи Маркса сохраняют свою значимость для современных форм реализации такого проекта.

<sup>15</sup> Трансформируя критическую теорию, мы нуждаемся в Марксовом реализме: иными словами, политические стратегии должны определяться диагностикой имманентных тенденций институционального развития. В то же время, мы, но контрасту с Марксом, нуждаемся в утопиях: формах идеализма, определяемых этическими соображениями, которые подсказывают нам, как может быть представлено хорошее общество. Разработанная заново критическая теория... должна сочетать утопизм и реализм в равных пропорциях" [Giddens, 1995, р. XIX].

р. 4-7, 53-55]. Реальность во многом становится вопросом воображения и воли: для действующего лица реален тот мир, который он в состоянии вообразить и в той или иной мере утвердить во взаимодействии (солидарном и конфликтном) с другими "миротворцами".

В этом контексте идея "утопического реализма" уже не кажется самопротиворечивой; современная критическая теория последовательно проводит тезис о том, что утопические содержания имманентны наличным формам социальной практики. В частности, в концепции Хабермаса рационализация жизненного мира, которая делает возможным обособление функциональных подсистем, одновременно открывает утопический горизонт гражданского общества, в котором капиталистическая экономика и бюрократическое государство образуют основу для посттрадиционной организации приватной и публичной жизни людей. Эта рационалистическая утопия представляет собой не простую иллюзию - она возникает из структуры нашего жизненного мира. В той мере, в какой культура, общество и личность дифференцируются, в какой значимостный базис действия, ориентированного на взаимопонимание, замещает сакральные основания социальной интеграции, возникает предвосхищающий образ посттрадиционной повседневной коммуникации, опирающейся на собственные основания<sup>16</sup>. Поскольку эта идея рационально мотивированного взаимопонимания заложена в самой структуре языковой коммуникации, она не является лишь этическим идеалом, а встроена в реальное воспроизводство общественной жизни. И чем более обеспечение социальной интеграции осуществляется коммуникативным действием, тем ответственнее роль утопии неограниченного и ненарушенного коммуникативного сообщества в фактической коммуникации.

Когда идея эмансипации понимается уже не как эмпирически достижимое состояние общества, а как практически действенная утопия, идея принципиально переосмысливается: *в современной критической теории осуществляется этизация идеи социальной эмансипации*. Как отмечает Хабермас, в развитых западных обществах в последние десятилетия возникли социальные конфликты, которые существенно отличаются от традиционных для капитализма и хорошо изученных прежней критической теорией конфликтов, связанных с распределением материальных благ между различными общественными классами: "новые конфликты вспыхивают не в области *проблем распределения*, а в связи с вопросами *грамматики форм жизни*" [Habermas, 1981, S. 576]. Поэтому в социальной жизни осуществляется переход от "старой политики", связанной с экономическими и социальными проблемами, вопросами внешней и внутренней безопасности государства, к "новой политике", центрированной проблемами качества жизни, индивидуального самоосуществления, вопросами социальной включенности и прав человека. Соответственно, социальная эмансипация связывается Хабермасом уже не с массовыми социальными движениями за освобождение от классового или национального угнетения, а с опытом формирования собственной самости, который индивиды проделывают в своей повседневной жизни<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> «Универсальный дискурс указывает на идеализированный жизненный мир, который воспроизводится в силу механизмов взаимопонимания, в значительной мере освобожденного от нормативных контекстов и переориентированного на выработку рационально мотивированных позиций по типу "да/нет"... *Рационализированный* в этом смысле *жизненный мир* отнюдь не воспроизводился бы и бесконфликтных формах, но конфликты выступали бы под своими *собственными* именами и не маскировались бы убеждениями, не способными выдержать дискурсивной проверки» [Habermas, 1981, S. 219].

<sup>17</sup> Хабермас поясняет: «Эмансипация означает нечто вроде освобождения от предвзятостей, за которые мы - поскольку последние не являются результатом природной причинности или ограниченности собственного рассудка - как бы сами несем ответственность, хотя иллюзорно им "подвластны". Эмансипация является очень особым видом опыта относительно нас самих (*Selbsterfahrung*), так как в нем процессы достижения согласия с самим собой (*Selbstverständigungsprozesse*) перекрещиваются с достижением автономии». «Таким образом, выражение "эмансипация" имеет свое место в области обращения субъектов с самими собой, оно относится к прерывным изменениям в практическом отношении личностей к самим

Конгениальное, хотя и иначе выраженное терминологически, переопределение праксеологического идеала критической теории предлагается и Гидденсом. Исходным идейным стимулом динамизма современных институтов была идея человеческой эмансипации: "Я определяю политику эмансипации как общую точку зрения, связанную, прежде всего, с освобождением индивидуумов и групп от ограничений, которые оказывают неблагоприятное воздействие на их жизненные шансы" [Giddens, 1991, p. 210]. Первоначально содержание политики эмансипации определялось борьбой Просвещения против власти традиций над сознанием и действием людей, впоследствии на передний план вышла борьба за преодоление социальных отношений, основанных на эксплуатации, несправедливости и угнетении. В последние десятилетия оформляется и выходит на передний план политика жизни: она "не связана преимущественно с условиями, которые освобождают нас для совершения выбора, это политика (осуществления) выбора. В то время, как политика эмансипации является политикой жизненных шансов, политика жизни является политикой стиля жизни" [Giddens, 1991, p. 214]. В центре политики жизни оказываются моральные вопросы индивидуального самоопределения и самоосуществления. Хотя и было бы некоторым упрощением утверждать, что в центре политики жизни находятся вопросы, возникающие, когда индивидуумы уже достигли определенного уровня автономии, но в первом приближении их соотношение можно определить так: именно для эмансипированных индивидов на передний план выходит вопрос собственной идентичности.

Столь явная этизация праксеологической концепции, конечно же, неслучайна: она представляет собой продукт пересмотра некоторых "анонимных предпосылок" прежней критической теории, продиктованного глубокими изменениями социальной жизни. В качестве самоочевидного допущения предполагалась человеческая личность, находящаяся (наряду со многими другими) в условиях подавления, от которого надлежит освободиться, для того чтобы реализовать свою субстанциальную свободу. Считалось, что содержание личности имеет социальную природу (определяется классовой, национальной и т.п. принадлежностью индивида), но ее психофизический субстрат представляет собой по сути природную данность. Однако в результате, с одной стороны, разложения прочных форм социальной идентичности, и с другой - процесса "социализации тела" (т.е. вследствие того, что едва ли не все телесные характеристики индивида становятся опциональными) мы сталкиваемся с феноменом разомкнутой идентичности: самождественность индивидуального "Я" становится открытым вопросом, причем не в клинических патологиях, а в "нормальной" повседневной жизни. Личностная идентичность есть не более чем гипостазирование процесса практик самоидентификации, повторяющихся вновь и вновь, но никогда не достигающих былого счастливого равенства "Я = Я".

Отсюда - та "трансфигурация политического" [Mafessoli, 1992], основную интригу которой составляет, по-видимому, политизация самости: обнаруживается, что индивидуальная самость конституируется игрой властных отношений, поэтому контроль над средствами формирования субъективности становится основной формой власти и основной ставкой в борьбе за власть. Политически значима дилемма: остаться объектом игр власти, формирующих мою иллюзорно автономную субъективность, или же противопоставить им техники активного формирования самого себя в качестве субъекта мысли и действия. Эта дилемма, нашедшая свою образцовую тематизацию в работах Фуко, и лежит в основе этизации праксеологической концепции критической теории.

---

себе». Если же это понятие прилагается к области социальных отношений, с которой оно первоначально и было связано, то следует учитывать опасность попасть в сети понятийности "философии субъекта": «Ни социальные коллективы, ни общества в целом неправомерно представлять в общем плане как субъектов. Поэтому сегодня я достаточно осмотрителен в использовании выражения "эмансипация" за пределами области биографического опыта» [Habermas, 1993, S. 136,137].

Предложенную попытку представить Маркса "без бороды" можно кратко резюмировать в следующих трех соображениях. Первое: с учетом проведенного анализа представляется достаточно обоснованным тезис, что некоторые концептуальные модели, созданные Марксом и конститутивные для его социальной философии, и сегодня вполне дееспособны. Однако поскольку эти идеи, усваиваемые и активно применяемые современными критическими теоретиками, образуют единый комплекс, задающий эпистемическое своеобразие критической социальной теории как таковой; и поскольку рецепция этих парадигматических идей опосредуется принципиальным неприятием и последовательным пересмотром их доктринального воплощения у Маркса, мой первый вывод резонно переформулировать следующим образом. Парадигма критической социальной теории, впервые разработанная Марксом, и в настоящее время является эффективной исследовательской программой, тогда как ее содержательное наполнение, определяемое столкновением с реалиями сегодняшнего жизненного мира, не имеет уже практически ничего общего с историческим материализмом.

Второе: Маркс очевидным образом не является единственным опорным мыслителем для современной критической теории. Иначе говоря, последняя никак не вписывается в традицию марксизма, даже самого западного.

И, наконец, третье: само собой разумеется, что поскольку Гидденс и Хабермас репрезентируют лишь одно ("неомодернистское") направление социального критицизма, то значимость предложенного раскрытия заявленной темы ограничена выбором материала анализа, и его результаты не могут быть наивно экстраполированы на все многообразие современной критической теории.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Фурс В.Н.* Глобализация жизненного мира в свете социальной теории: к постановке вопроса // *Общественные науки и современность*. 2000. № 6.
- Appadurai A.* *A Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis-London, 1996.
- Baudrillard J.* *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris, 1972.
- Baudrillard J.* *A l'ombre des majorités silencieuses, ou La fin du social*. Paris, 1982.
- Giddens A.* *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. London, 1981.
- Giddens A.* *The Consequences of Modernity*. Cambridge, 1990.
- Giddens A.* *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, 1991.
- Habermas J.* *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main, 1973.
- Habermas J.* *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt: Philosophische-politische Aufsätze 1977-1990*. Leipzig, 1990.
- Habermas J.* *Nachmetaphysisches Denken*. F. a. M., 1988.
- Habermas J.* *Theorie des kommunikativen Handelns*. F. a. M., 1981.
- Habermas J.* *Vergangenheit als Zukunft*. Munchen-Zurich, 1993.
- Habermas J.* *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. F. a. M., 1976.
- Horkheimer M.* *Traditionelle und Kritische Theorie*. Frankfurt, 1992.
- Honneth A.* *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. F. a. M., 1985.
- Lyotard J.-F.* *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris, 1979.
- Lyotard J.-F.* *Randbemerkungen zu den Erzählungen // Postmoderne und Dekonstruktion: Texte französischer Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart, 1990.
- Maffesoli M.* *La Transfiguration du politique: La Tribalisation du monde*. Paris, 1992.
- McCarthy Th.* *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge (Mass.)-London, 1991.
- Morrow R., Brown D.* *Critical Theory and Methodology*. London, 1994.
- Touraine A.* *Critique de la modernité*. Paris, 1992.
- Wagner P.* *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. London-New York, 1994.