

## КРИТИКИ И КРИТИКИ КРИТИКОВ

(По поводу книги В. Фурса «Контурь современной критической теории», Минск, 2002)

Николай Семенов

Наш век есть подлинный век критики, которой все должно подчиниться. Однако религия на основании своей святости и государство на основании своего величия хотят поставить себя вне этой критики. В таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед свободным и открытым исследованием.

И. Кант. *Критика чистого разума*

Критика жизни уже есть новая жизнь, новый тип человеческих отношений.

П. Рикёр. *История и истина*

Скажем сразу: книга В. Фурса — достойная книга, к тому же восполняющая существенную лауну в исследованиях по социальной философии Запада у нас в республике. Так что честь и хвала автору. Необходимость освоения и востребования наследия критической теории у нас просто настоятельна. Впрочем, если согласиться с Н. Луманом в том, что вся западная социология сводится, в сущности, к альтернативе позитивной и критической (эту альтернативу сам Луман стремится снять своей супертеорией, основанной на общей теории систем — с особым вниманием к аутопойесису), то “контур” критической теории вряд ли можно очертить всего тремя фигурами (даже добавив к ним попутно Хабермаса и Фуко). Тем не менее наш автор интересен еще и потому, что дает материал для размышлений и критических замечаний. Ведь известно, что на всякого критика всегда найдется свой критик и чем с более обстоятельной критикой имеешь дело, тем лучше, ибо ставки повышаются. Но — столь же печальное, сколь и неизбежное следствие: дело Критики в некотором смысле безнадежно. И не столько потому, что она не может быть завершена, сколько потому, что критика повторяет себя; и нужно лишь кривое зеркало, чтобы она не узнавала себя в этом самоповторении. Возьмем Бодрийяра; он тоже записан по “ведомству” критической теории. И это при том, что сам Бодрийяр утверждал: социальные практики никогда не существовали (в конечном счете он вообще помещает себя за пределами политического,

каковое оказывается просто фикцией). И что же? Автор не замедлил с собственной критикой этого виртуозного ума.

Приступая к этой рецензии (или, скорее, обзору), мне сразу же хочется привести слова Сержа Московичи: “Я не собираюсь освежать критику общества – современная социология и философия исчерпали самые беспощадные ее способы. Дойдя до полного ее обесценения и выпилив себе таким образом шест, на котором с комфортом расселись”. Именно это ощущение комфорта “критиков” – комфорта того положения, которое они себе завоевали – и не покидает меня. Поскольку критика часто представляет себя и как род сопротивления, то уместно привести и мнение Славоя Жижека: “Господствующая сегодня идеологическая позиция состоит в “сопротивлении” – вся эта поэтика рассеянной маргинальной сексуальной, этнической “множественности” (геи, сумасшедшие, заключенные...), “сопротивляющиеся” загадочной Власти (с большой буквы). “Сопротивляются” все – от геев и лесбиянок до выживающих правых, – так почему бы не сделать логический вывод о том, что этот дискурс “сопротивления” стал сегодня нормой и, по существу, главным препятствием для появления такого дискурса, который действительно поставил бы под вопрос господствующие отношения”.

Однако начнем наш обзор с того, с чего начинает сам автор: “Если хочешь быть умным, важно не совпадать с собственной ученостью”, поскольку она часто сводится к некоему набору интеллектуальных клише. Полагаю, это сомнительный совет. Разве ученость сводима к “набору интеллектуальных клише”? С другой стороны, разве без такого набора кто-то способен серьезно работать в интеллектуальной сфере? Утверждение автора таит в себе заявку на то, что он свободен от такого “набора” и, следовательно, является умным человеком. В качестве умного он и дает совет нам, читателям, как тоже быть “умными”. Но ведь совет вполне обратим и можно было бы сказать прямо наоборот: если хочешь быть умным, важно научиться совпадать с собственной ученостью. Это ведь не какая-то пустяшная вещь, на ее обретение были потрачены годы и годы напряженного труда – и если она не вошла в ваш образ мыслей, грош ей цена. Право, иногда мы способны говорить такие глупости, которые проистекают вовсе не из нашей учености, а вопреки ей и из такого неведомого источника, что позднее мы сами бываем озадачены сказанным нами. Но заявка сделана и уже с этой первой фразы автор выступает (даже если выступает произвольно) в образе некоего “искушенного мэтра”.

Уточним: какая это вообще позиция – в отстранении от своей учености, т. е. фактически от знаний, добытых лучшими умами человечества? – Речь идет не более и не менее как о выявлении “принципиальных контуров критической теории”. Но очень трудно согласовать утверждения о том, что под этой теорией “можно понимать едва ли не все что угодно” (с. 4), а с другой стороны, что она “предстает не как теория в смысле внутренне согласованной системы знания (от этого, значит, она благоразумно уклоняется. – Н. С.), а

как особый тип теоретической работы” (с. 5). Довольно странно — теоретическая работа, не создающая теории. Автор и сам подчеркивает момент произвольности в своем исследовании (правда, обещая сделать этот собственный “волютаризм”, движущий его предприятие, “рефлексивно прозрачным”). И однако при этом он стремится к вещам, далеким от волютаристского подхода, — к анализу того, “что является некоторым образом общим для всех этих авторских концепций” (с. 5)<sup>3</sup>. Опять же я бы хотел прояснить. По автору, “цель анализа — в том, чтобы представить неявные потенциальности проговоренных мыслей образцовых авторов как возможности собственного мышления” (с. 7). Но при этом выяснение оных — всего лишь ученичество. Таким образом, ученик, к тому же находящийся в ситуации, когда у нас в наличии лишь “вяло текущая и никому не нужная симуляция профессиональной жизни” (с. 6), тем не менее притязает на совершенно исключительную, привилегированную позицию: взаимно разыгрывая (?) “образцовых авторов” друг против друга, выделить “анонимные предпосылки” (т. е. ускользнувшие от их рефлексии), которые задавали ракурс самого их видения. (Разве это не хорошо известная программа классической герменевтики, тоже притязавшей “понять автора и его произведение лучше, чем он сам все это понимал”?) Впрочем, тут же в контекст этих рассуждений вводится уравнивающий “момент скромности”; результатом всего этого будет “столь же плоская, как другие” (а другие, еще раз подчеркнем, это Хабермас, Фуко, Гидденс и т. д.) теория. Зато “авторская”. Мое сомнение: насколько же она именно “авторская” (имея к тому же дело с “анонимными предпосылками”).

Далее. Представленные в книге тексты образуют, по автору, “над-доктринальное единство”. Но это уже никак не “ученичество”, а фундаментальная заявка. Не случайно, завершая свое введение, В. Фурс характеризует данный текст своей “первой зрелой книгой”. Отлично. Мне, однако, не вполне понятно, каким образом в ситуации “стратегической растерянности” актуальным является именно “разработка масштабных теоретических моделей, которые сочетали бы автохтонность со “свободной конвертируемостью” и способны были бы обеспечить становление кумулятивно работающих профессиональных сообществ”? И каким образом конкретно согласуются утверждение о нередуцируемом многообразии форм социального критицизма со стремлением “реконструировать современную критическую теорию (теперь уже в единственном числе. — Н. С.) именно как определенную парадигму” (с. 10)? Уже следующая глава, попирая эту самую “нередуцируемость”, посвящена рассмотрению “генеральной идеи” критической теории. Со ссылкой на статью Хабермаса 1937г. выделяются следующие ее слагаемые: критическая саморефлексия современного типа социальной жизни (там мы все еще верим саморефлексии? декартовская черта. — Н. С.); целостная критика реификации социальной материи в нормативном свете зрячей утопии социальной эмансипации (оставим “ученый язык”, но спросим себя — откуда эта “целостность”, коль перед нами лишь “частичные реали-

зации”? что ее удостоверяет и откуда? — *Н. С.*); полидисциплинарность (т. е. размытость и эклектичность? — *Н. С.*) теории социальной жизни при интегрирующей роли философской рефлексии. Но ведь она у нас здесь целиком “симулятивна”. — *Н. С.*); историческая концепция, раскрывающая амбивалентность социальной эволюции (предвосхищение доказательства. — *Н. С.*); критическая теория как форма осуществления революционной политики (ну это самовосхваление критической теории, многие представители которой как раз весьма успешно институционально вписались в структуры нынешнего западного общества. — *Н. С.*).

Говорит автор (опять же со ссылкой на других — Бэйнса, Бомэна, Маккарти) и об изменении в самом характере философствования. Это интересно; речь идет о трех фундаментальных смещениях. Но странное дело, если, с одной стороны, субъективность и интенциональность суть лишь функции форм жизни и языковых систем (т. е. сами по себе — фикции), то, с другой, выражается недоверие к “объективным данным”, ибо они всегда уже субъективно интерпретированы. Мы, следовательно, не можем верить ни тому, ни другому; но “третье”, преодолевшее их противоположность, ускользает — да его и невозможно определить, не впадая в эту дилемму: “Что нам дает ссылка на “неартикулированное схватывание мира, в которое мы действительно вовлечены” (с. 14)? Чтобы хоть как-то нечто прояснить и ввести в поле философского рассмотрения, мы должны его как-то артикулировать; но артикуляция всегда “искажает” и “затемняет” (она ведь материальна и сама зиждется на неких предпосылках). То, от чего отправляется критическая теория (следуя автору) — игра анонимных и неконтролируемых сил, конституирующих саму “субъективность”, — препятствует (и принципиально) тому, к чему она устремляется: рефлексивно просмотреть все “предпосылки” интеллектуальной и социальной жизни.

Подчеркивая эпистемологический разрыв между Франкфуртской школой и современной критической теорией, В. Фурс утверждает, что последняя ассимилирует стратегию маргиналистского критицизма, восходящего к Ницше (по крайней мере, к Хабермасу это вряд ли приложимо). И это не “определенная конкретная дисциплина” (что значит социолог, который “не конкретен”?), а “широкая исследовательская программа” (с. 17). Спрашивается, как может быть “программой” (даже если это “широкая”, т. е. размытая, программа) то, что лишено всякого доктринального руководства и установки? В тексте акцентируются лишь “недовольство интеллектуалов” и воля “к изменению”, но не стабильность и устойчивость, без которых социальная жизнь тоже вряд ли возможна. Вообще, как мне кажется, некоторые констатации автора противоречат его собственным установкам и наоборот. Приведу примеры. Констатация: все релятивизировано — и норма, и патология; существующие теории разнородны, контингентны и не находятся в какой-либо логической связи. Установка: “систематически представить современную критическую теорию как включающую уже и маргиналистскую стратегию

критицизма” (с. 18); эксплицировать концептуальные основания современной критической теории. Затем автор переходит к основоположениям критической теории (как же теперь быть с релятивностью, разнородностью и отсутствием логической связи?). И первое же из них звучит вполне постмодернистски (ссылка на Рорти) – “принцип случайности самой теории” (с. 21; опять же, вряд ли оно может быть принято Хабермасом, о котором здесь тоже идет речь). Но что под этим подразумевается, принимая во внимание далекую от ясности интерпретацию самого понятия случайности? – А вот что: у мышления нет никакой провиденциальной необходимости (постулат), “мышление существенно ситуативировано “здесь и теперь”, и поэтому наши теоретические модели несут на себе отпечаток своеобразия данной ситуации и должны рефлексивно соотноситься с нею” (с. 21). – Ну, во-первых, выше было заявлено о необходимости создания “масштабных теоретических моделей”. Во-вторых, не очень-то ясно (при гипотезировании данного тезиса – а он в самом себе содержит тенденцию к этому), как одна ситуация “здесь и теперь” (что достаточно трудно определить; что такое мое “здесь и теперь”? Это ведь тоже относительно) соотносится и может соотноситься с другим “здесь и теперь”. В-третьих, рефлексивно соотноситься мы можем лишь в пределах этой же ситуации; таким образом, “рефлексивная соотнесенность” целиком замкнута в ней и, следовательно, ею определена, не выводя нас за рамки обуславливающих предпосылок. “Критическая рефлексия” в этом смысле оказывается лишь самоподтверждением. В-четвертых, поскольку “самая абстрактная теория является частью специфической организации нашего фактического опыта” (с. 21; вот так вот напрямую? как это?), она бессмысленна, так как ни в чем не превосходит этот опыт и не возвышается над ним. Это только интеллектуальная игра, причем в пред-заданных рамках. Какой же смысл имеет здесь именно “историчность” рефлексии “над нами самими”? Ведь как раз мы и наша ситуация ставятся в центр (своеобразный эгоизм современности, прикрываемый словечком “историчность”).

Правда, автор считает себя сторонником умеренного концептуализма; это позволяет ему также заявить позицию принятия на себя личной ответственности за сказанное... Как? в ситуации, когда теория случайна? Когда – второе основоположение – происходит “инкарнация трансцендентальной установки” и в игру вводятся “некоторые бессубъектные инстанции” (с. 24)? В этих условиях провозглашаемое “Я полагаю, что ...” не есть ли лишь фикция? Ведь осуществляемая здесь рефлексия как раз не отдает себе отчета в определяющих скрытых основаниях самой себя, т. е. парадоксально не рефлексивна. Вообще предпосылочные структуры, организующие наш опыт, выявляются философским анализом (но ведь он сам тоже обусловлен ими уже прежде, чем начаться) или конструируются им? Впрочем, автор указывает, что и Хабермас, и Фуко вовсе не утверждали полную смоделированность субъективности играми языка и власти. Но дело в том, что эта прокламируемая свобода субъек-

та и возможности сопротивления ни из чего не выводятся, она фактически постулируется. И этот постулат вполне универсалистский. И “техники самости”, т. е. методики “формирования самого себя в качестве автономного субъекта” (с. 28), вовсе не существуют в пространстве “безвластия”, они сами обусловлены. Далее (с. 30) прямо утверждается, что личностная идентичность и даже интерсубъективная нормативность становятся все более зыбкими, текучими и прозрачными.

Поскольку “существенно важно отсутствие непрерывного интеллигибельного поля” (с. 26), то это важно также и для положения самой критической теории. Она сама занимает в этом “поле” лишь один, свой регион и не может “покрывать” все это “поле”. Тем самым она не обладает “целостностью критической рефлексии”. Третье основоположение вполне универсально: “социальная жизнь – это вся реальность”. Значит, социальная реальность поглощает все другие единства – индивида, личности, природы. (Здесь мне вспоминается Элиас, как раз борющийся с этой альтернативой как ложной: либо доминанта социального, общества, либо доминанта конкретных индивидов, которые ведь и создают общество.) Возникает новая метафора общества – не как организма, а как сети социальных практик; телеологическая модель действия тоже преодолевается. И опять автор проявляет и теоретическое “смирение”, и дерзость; наряду с данным основоположением он признает и существование “рационально необъяснимого потустороннего мира” (“недоеденные” – именно так – “остатки” личности и природы). Но – “дайте срок, мы и до вас доберемся” (с. 30). Задача видится автору так: поиск “субстрата (разве же это не суррогат отвергнутого “субстанциализма?”), который позволил бы связать воедино нормативные структуры интерпретаций и социальной технологии, формирующие тела субъектов действия” (см. там же). Мистический “субстрат”, связывающий Хабермаса и Фуко.

Наконец, четвертое основоположение – “тезис о производительной силе символического”. Производительная мощь труда отодвинута на задний план, а на первом – “производительная сила коммуникации” (Хабермас) или эффекты власти как основная производительная сила социальных практик (Фуко). Собственно, у Фуко “дискурс пропускает через себя и производит власть, но, выставляя ее напоказ, позволяет перечеркнуть” (с. 32; такова, заметим, обычная иллюзия интеллектуала). Как? Чем? Откуда? О, божественный дискурс (и это – “сингуляризм” Фуко?), ты позволяешь одновременно и произвести, и упразднить. Любопытна попытка автора “радикализовать” понимание символизма. Ссылаясь теперь уже на Мамардашвили, он полагает, что символические комплексы – это “технические комплексы”, “техносы”, “производящие произведения”, избыточные по отношению к достижению цели. И “они составляют деятельно-предметное измерение мышления, не совпадающее с модулем рефлексивного действия, и работают в качестве “машин понимания” (с. 34). Итак, перед нами разворачивается довольно произвольное “уравне-

ние”, в котором каждый член на самом деле требует очень трудных и тонких пояснений: символическое=техническое=дейтельно-предметное= “машины понимания”. Но читатель может быть доволен (читатель определенного склада); он оглушен.

Все же – интересная книга. Раздражающая своим стилем (все эти “кондиции”, “модуляции”, “инкарнация трансцендентального субъекта”, “конвергенции” и т. п.; нет, не последовал автор своему собственному совету, с которого и начал книгу). Провоцирующая своей проблематикой. Вызывающая несогласие. Затронем, однако, тему социализации философской рациональности, которая и осуществляется, по автору, в парадигме современной критической теории. Нормативную базу этой рациональности В. Фурс сводит к трем составляющим: универсализм, пресловутая принудительность (т. е. обязательность и принудительность отождествляются) и, наконец, важнейшее – “метафилософская этика познания”, которая запускает философскую рефлексию и определяет форму выражения ее результатов” (с. 36; но не очень ясно, как именно эта этика определяет конкретную форму выражения теоретических результатов). Далее следует опус о “прагматической революции”, подрывающей нелегитимные притязания интеллектуалов на познавательные привилегии. Итак, социальная философия – это опять-таки вся философия; короче говоря, “производство социальной материи и производство знания оказываются гомогенными” (с. 34). Однако это утверждение должно быть подтверждено – и в то же время такая верификация не может быть завершена. С другой стороны, если мы принимаем его как постулат, то какой смысл имеет еще “критическая теория”? Она сама гомогенна соответствующей социальной практике и не может ее серьезно оспаривать и революционно отрицать; она сама социально производится и, следовательно, включена в соответствующую целостность социального производства. Как утверждает С. Жижек (далеко не со всеми заявлениями которого я согласен), “критика капитализма есть результат собственной идеологической динамики капитализма, а не нашего оценивания его при помощи каких-то внешних стандартов”<sup>4</sup>.

Я также не согласен, что Хабермас лишает философов (а философия у него есть “местоблюститель и интерпретатор”) каких-либо познавательных привилегий. Разве это не привилегия – актуализация и систематическое развитие рефлексии, хотя бы и имманентной каждому речевому акту (но могущей быть вполне скрытой)? В этой же связи здесь упоминается и Фуко. Для него философ, интеллектуал, осуществляет “практику свободы”, отличаясь, впрочем, от других не ее формой, а только интенсивностью. Простите, но интенсивность – это все! Мне также не вполне осталось понятным, каким образом философ может противостоять власти, пронизывающей вся и все, как он может “экранировать” ее влияние. Не оказывается ли властное неким “априори”, предпосылкой самой возможности философствовать? И это, конечно, лукавство (обесценивающее – с изрядным высокомерием – всю историю философии), будто отличие фи-

лософа от нефилософов “не более, чем количественное; он не умнее и не учение”, а просто систематически делает то, что другие делают спорадически (с. 40). Замечательно звучит здесь это словечко “просто”. При этом “философия – это систематический опыт свободы”. Сделайте-ка акцент: систематический опыт – и не чего-нибудь, а свободы; звучит весьма значительно. Но также “философ – мастер иллюзий” (там же). Так, может быть, величайшей его иллюзией и является свобода? Более того, он у В. Фурса – лишь изобретатель имен; поскольку же он только “впитывает, как губка” “потенциальности социальных практик” (с. 40), то мне совершенно неясен прежний пафос автора – говорить от себя и с полной ответственностью. Ведь, проблематизируя “квазиестественное положение дел”, философ не может знать, “каков будет весь спектр ответов на этот вызов” и “к чему эти ответные акции приведут” (с. 41–42). Хороша ответственность!

Мне кажется, я могу сказать о некоей удивительной “легкости” ряда “радикальных” авторских суждений и вторичности его иронии (“философ – не просто обманщик, он умеет врать со знанием дела”, с. 41; и в то же время его привилегией остается не-наивная точка зрения). Оказывается, уточнение деталей – всего лишь “интеллектуальная гимнастика”, а роль привлекаемых авторитетов ограничивается только помощью в выражении моего собственного мышления. Ах, это “собственное”, исключительно “мое личное” мышление; почему же оно нуждается в помощи авторитетов, действительный анализ взглядов которых как раз теряет самостоятельную значимость? Я рискну утверждать следующее: хотя автор и заявляет себя в качестве “активного”, а не академического философа, его книга вполне “академична”. Основная установка ее – не столько в критике перечисленных персоналий, сколько в “вытягивании” из них некоего общего “парадигмального ядра”, которое, как надеется автор, поможет ему в собственном “самоопределении”. Пафос “самоопределения”, кстати говоря, вполне классичен; хотя метаповествование о великой эмансипации и снижается до локального и ситуативного, но это все равно пафос эмансипации. Вообще, довольно странно: с одной стороны, акцентируется полная “исчерпанность” философии как таковой, с другой – говорится о социальном критицизме как общей критической теории, включающей философскую (универсальную) установку (с. 17). Если речь идет о принципиальном плюрализме критической теории, то вроде бы следует уже говорить о “теориях”; ну а поскольку автор пишет все-таки об “общей теории” (тем не менее зараженной внутренним плюрализмом), то не приходим ли мы к чему-то очень похожему на расселовский парадокс множества, фигурирующего в качестве одного из своих элементов? И как вообще возможна “критическая рефлексия”, если философия как архитектура лежит в развалинах? И с какой точки зрения это усмотрено? Ведь философия и определяла себя как “критическое мышление” и “радикальную рефлексю”. Следовательно, критическая рефлексия, о которой нам теперь говорят, есть пост-философская. Что означает:

она не имеет философского статуса, который дискредитирован; она тем не менее отсылает нас к философии самим этим “пост”. В таком случае критическая теория должна дать критическую же “теорию общества” одновременно с “критической теорией самой философии этого общества”; она должна быть, таким образом, метафилософичной. Но разве речь только о философии этого общества? Нет, равным образом и о политике, хозяйстве, морали, искусстве... И перед нами появляется призрак некоего *tollere*, привычно сочетающего подавление с возвышением. Разве не так?

Лично я полагаю: дело в том, что не-наивность философии не может быть достигнута в полном смысле слова, ибо анализ опосредования ее предметных областей теми или иными формами социальной практики не может быть завершен, не может быть исчерпывающим, если только не применяется (кстати, философская же) стратегия редукционизма. Но в отношении последнего возникает тот же самый вопрос и т. д. (Хотя я знаю, что, так сказать, радикальные феноменологи со мной не согласятся.) Поэтому слишком поспешной мне кажется клишированная ссылка на “пережитки философско-критического мышления”; это ведь и говорит о признании именно нашей, современной ситуации как своего рода “кульминационной”, производящей бескомпромиссный “расчет” с прежней традицией (чем не наивность?). Пишет автор и о “прагматическом повороте”, который делает подозрительной границу между “профаном” и “интеллектуалом”. Но ведь, с другой стороны, автор сам обязывает исследователя вовсе не к “профанной”, а к рефлексивно-критической установке, принципиально преодолевающей наивную точку зрения<sup>5</sup>. Но не будем продолжать обзор авторской рецепции философии и ее судьбы. Перейдем к конкретным персоналиям, которым он посвящает ряд интересных рассуждений.

То, что границы современной критической теории можно маркировать в философии Хабермасом и Фуко (считал ли последний себя философом?), а в социологии – Гидденсом и Бодрийяром (считал ли себя последний социологом?)... что ж, это только авторский выбор. Мне кажется, что, изыскивая “общий базис” столь разномерных фигур, нельзя придти к какой-либо устойчивой терминологии – разве что за счет очень больших натяжек и упрощений. Начинает Фурс, однако, с Маркса, и это справедливо. Вот только что остается от Маркса? Он сам, только “без бороды”. Подвергается критике Марксово отождествление практики с трудом. Но как же быть с практикой политической борьбы и политической революции?<sup>6</sup> Реалистический (но ведь сомнительным становится само это понятие) анализ современности – делает вывод автор – не может больше выполняться в терминах способа производства, базиса и надстройки, классовой борьбы и т. д. Я, напротив, думаю, что это не столь уж очевидный тезис, как раз игнорирующий многие, хотя бы и рудиментарно, сохраняющиеся реалии. То, что новый тип теоретической репрезентации социальной жизни “подсказывает критической теории анализировать капитализм в терминах коммодификации по-

вседневности” (с. 62), сталкивается с расплывчатостью этого последнего понятия, с неясностью точных механизмов взаимодействия жизненного мира и социальной системы, а равно и с тем, что, согласно самому же автору социальная реальность вообще “переживается виртуально”. И это-де “означает обретение опыта потенциальности. Социальная жизнь, не будучи вписанной ни в какие раз и навсегда установленные рамки, разомкнута в неопределенность, нелинейно изменчива и бурляще полиморфна” (с. 64). С моей точки зрения это уже не теоретичность, а некая смесь литературности с научными терминами. И это уже не “коррекция” Марксовой модели, если от нее удерживается только принцип реификации, который у Маркса был политико-экономически обоснован как раз анализом взаимоотношений труда и капитала. Но хватит о Марксе. Перейдем к Ю. Хабермасу.

Отнюдь не мною было замечено, что концепция “коммуникативного действия” Хабермаса утопична, ибо переоценивает (что не является случайностью) степень искажения всякого взаимодействия в сложных системах. В этой связи интересен письменный диалог Хабермаса и Гадамера, вызвавший большой резонанс в Германии (автор не касается его). С точки зрения Гадамера, “идеально-речевая ситуация” (как конструкция “идеального типа”) рухнет как раз под тяжестью того, что Хабермас хочет на ней построить. Нападая на риторику как якобы средство незаконного и насильственного принуждения, он лишь выдает узость своего понимания “жизненного мира”. Если вновь обратиться к Н. Луману, то Хабермасу можно предъявить упрек в слишком большой зависимости от староевропейского проекта модерна. В силу данного обстоятельства он не в состоянии развернуть теорию аутопойесиса, без чего невозможна (опять же следуя Луману) и теория общества. Само прояснение проблемы коммуникации у Хабермаса перекрывается вопросом об основаниях разумного согласия (коммуникативная этика), которое в принципе недостижимо (в том виде, в каком оно мыслится в рамках трансцендентальной прагматики). Напротив, Джонатан Тернер, тоже отмечая излишнюю идеологизированность, идеализированность, а местами и социологическую наивность “критического проекта” Хабермаса, тем не менее отдает должное его теории “идеального речевого акта” и “коммуникативного действия”. Почему же? — Эти понятия позволяют рассмотреть то, что в человеческом взаимодействии является одной из основных движущих сил, — “притязание на значимость”. Правда, указанный автор не разделяет той точки зрения Хабермаса, согласно которой выдвижение притязаний, а также возражения и дискурс, которые могут затем последовать, как раз и выражают самую суть человеческого освобождения от всех форм господства. По мнению Тернера, далее, выявляя ущербное видение аналитического теоретизирования и выступая как альтернатива позитивизму, “критическая теория” сама склонна порождать формулировки, часто не имеющие опоры в реальных действующих силах универсума. Многое представляется ему в “критической теории”

либо вариантом пессимистической критики, либо безнадежным утопическим проектом, либо тем и другим вместе. Все это говорит о недостатке понимания и учета существующих инвариантных свойств, которые не могут быть устранены по желанию теоретиков, конструирующих свои утопии.

Но справедлива ли подобная критика в отношении Хабермаса? Полагаю, что и ее более подробное изложение, и ее критический анализ были бы уместны в рассматриваемой нами книге. Если неискаженная коммуникация, якобы противостоящая всем коммуникативно непрозрачным явлениям социальной жизни, является единственным источником легитимности, то все обстоит фатально, ибо неискаженная коммуникация (идеальная) сама есть лишь конструкт философа, а не какая-то эмпирическая данность<sup>7</sup>.

Что касается Фуко, то “вопрос об отношениях между творчеством Фуко и современной социологией никогда всерьез не обсуждался” (Робер Кастель, см. в кн.: *Мишель Фуко и Россия*. СПб.; М., 2001. С. 34; я согласен с этим автором: “следует остерегаться школ и ортодоксий” и “каждый отвечает за то, что он делает, а не за свою большую или меньшую близость к чьему-либо творчеству”; там же, с. 33). В том числе и это делает присутствие данной фигуры уместным и интересным. И связан этот интерес не столько с предложенными Фуко концептами, сколько с определенным исследовательским подходом. Речь идет, к примеру, об изучении истории настоящего, или проблематизации современного, что социология зачастую игнорирует. Собственно, можно говорить о тайной цели развития наших обществ по Фуко; это сведение всех нас к статусу объектов “биополитики” и тотальное закрытие управляемого мира. Конечно, не следует упрощать ницшеанскую перспективу Фуко, когда индивид сводится к неустойчивой конфигурации практик, постоянно трансформируемой активными силами и контрсилами. Но Фуко (и Делёз) не случайно называл себя “ницшеанцем”. Практики (место переплетения применяемых правил, приводимых оправданий, вообще сказанного и сделанного) и являются целью поисков Фуко. Их описание часто сравнивали с описанием языковых игр у Витгенштейна. Вероятно, здесь и следовало бы более подробно остановиться на методах археологии и генеалогии, на способе выявления фоновых практик и исследовании развития практик во времени, их пересечении, наложении друг на друга, взаимодействии. Речь фактически идет о выяснении самих “условий возможности”, позволяющих этим практикам формировать институты (как ансамбли недискурсивных практик). Возникающие здесь проблемы не являются легкими и вполне проясненными самим Фуко. Собственно говоря, Фуко конструирует те модели, которые определяют сферу самого дискурса. Это учреждения социального контроля с их бюрократизацией и специализацией, а равно движение от ритуальных наказаний к самосознанию вины. Упрек же, который можно адресовать самому Фуко, заключается в отсутствии у него критического сомнения в значимости его собственного дискурса.

“Теория структуризации” Гидденса рассматривается автором как попытка “снятия” дилеммы структурно-функциональной и понимающей социологии. Современное состояние западного общества он склонен трактовать как “поздний модерн” с присущей ему глобализацией социальной жизни. Это три основные характеристики “позднего модерна”: глобализация<sup>8</sup>, посттрадиционное общество, открытая идентичность. Кстати, интересно сравнить то, как смотрят на модерн Хабермас и Гидденс. Для первого это (если говорить схематично) капиталистическая экономика плюс бюрократическое государство, их обособление от коммуникативных структур жизненного мира и принципиальная несводимость этих систем друг к другу. Для Гидденса это капитализм, индустриализм, институт надзора, монополичный контроль государства над средствами насилия. Заметим также, что впоследствии Гидденс стал развивать идею Гоффмана о том, что взаимодействие людей обязательно включает “сценическую постановку”.

Итак, Гидденс подчеркивает дуальность структуры; структура как медиум и как продукт практики (аналитическая первичность социальных практик). Однако обратим внимание на сложность определения этого понятия (как и понятий “жизнь”, “повседневность” и т. п.). В самом деле, это ведь совершенно расплывчатое понимание практики — как “связной последовательности и сцепления рутинных действий в повседневной жизни” (с. 55). Собственно, это не определение, а целый ряд задач теоретического исследования и осмысления. Как и эта формулировка: “В результате строится картина социального мира, в которой повседневные практики (очень далекие, заметим, от прозрачности. — *Н. С.*), сплетающие социальную материю (метафора. — *Н. С.*), производят и воспроизводят (как? — увы, нет объяснения. — *Н. С.*) общественные системы” (там же). И еще: если “критическая теория” позднего модерна Гидденса, как предполагает автор, “стихийно”, “самопроизвольно зарождается” в самой академической социологии” (с. 99), то, во-первых, какое доверие должно быть к академизму у сторонника “критической теории”? А во-вторых, как же увязать эту “стихийность” (хотя ее, как и “самопроизвольное зарождение”, приходится брать в кавычки) с “неограниченной рефлексивностью”?

Надо сказать, что по сравнению с Гидденсом, для которого “социальные системы существуют только благодаря непрерывному их структурированию в течение времени”, ряд социологов выдвигает более сильное онтологическое обоснование, или “предсуществование социальных форм”. С точки зрения критиков сам термин “структуризация” отдает волюнтаризмом, а социальная практика, напротив, всегда есть некое реструктурирование. Обвиняется Гидденс и в том, что от банального, но верного утверждения “нет людей — нет общества” (при том, что между ними — онтологическая пропасть, ибо свойства общества существенно отличаются от свойств людей) он перескакивает к сомнительному утверждению “вот оно — общество, потому что здесь и теперь — эти люди”. Против тезиса о двойствен-

ности структуры выдвигается требование следовать строгому аналитическому дуализму (структура/деятельность). Приведу одну из оппозиций тезису Гидденса (Маргарет Арчер): “Структура не может существовать независимо от осознания агентами своей повседневной деятельности”. При этом структура и деятельность часто “не синхронны”; отсюда – двойная перспектива видения (эмерджентных свойств структур и актуального опыта действующих; Гидденса как раз упрекают в недоверии к эмерджентности). В теории структуризации вообще заблокирован путь к изучению взаимодействия между структурой и практикой. Какова же альтернатива? – Историчность, эмерджентное возникновение, опосредование<sup>10</sup>. Пишу все это для того, чтобы подчеркнуть: существует весьма обстоятельная и развернутая критика Гидденса, не вполне, по-моему, учтенная автором рассматриваемой книги. Впрочем, будем справедливыми, он и сам делает существенный упрек Гидденсу: “Представляется, что введение пространственно-временной характеристики в социальную теорию... оказалось половинчатым: не было выполнено рефлексивное пространственно-временное позиционирование самого теоретика, которое позволило бы понять его установки (в частности, претензии на универсально значимое знание) как сущностно связанное с вполне определенными формами жизни” (с. 109). Но после ряда критических отзывов о Гидденсе следует оговорка – все это “никоим образом не означает, что он “не прав” (с. 110); надо лишь осуществить “точное рефлексивное позиционирование теоретика” (такова “новая вера” теоретика? он прежде всего должен был бы поставить вопрос о принципиальной возможности и условиях такой возможности “точного рефлексивного позиционирования”).

Бодрийяр, как известно, заявляет свою позицию как нефилософскую – но это не значит, что она социологическая. Он вполне серьезно принимает “смерть философии”, и это значит, что подводить его взгляды под какую-либо “теорию” в каком-либо ее смысле можно лишь очень и очень условно. При этом Бодрийяр дистанцируется и от таких “стратегов деконструкции”, как Деррида. Философия для Бодрийяра должна полностью принять свою неактуальность. Впрочем, последняя – лишь часть всеобщей обратимости, в которой все равно собственной противоположности. Поэтому современный дефицит символического непреодолим; любые проекты его реставрации бессмысленны. В. Фурс подчеркивает “травестийный характер” мышления Бодрийяра – но тем не менее он умудряется, по автору, совершенно “четко и однозначно указать область эмпирической релевантности своей социальной теории” (с. 122). Правда, “пересказ” Бодрийяра как-то лишает его виртуозности и соблазна, произвольно “рационализирует” его, неприметно переводя в координаты мышления самого автора. При этом утверждается, что Бодрийяр полностью выпадает из всех традиций (следовательно, абсолютно оригинален) – и в то же время принципиально эклектичен (с. 123). Трудно согласуемы, как мне кажется, и утверждения, согласно которым Бодрийяр никогда не был причастен марксизму,

решительно отвергает марксистские теоретические схемы, но надежды на решение сформулированной им самим проблемы связывает все же с критикой политической экономии Маркса (с. 124). Если, далее, согласиться с тем, что в “оптике” Бодрийяра нынешнее “общество потребления” есть “общество тотальной симуляции, воцарившейся вследствие замыкания перспективного пространства социального на самом себе” (с. 149), то неумолимо встает вопрос о “месте” самого Бодрийяра. Коль он сам ускользнул от этой тотальности, то посредством какого фокуса, благодаря чему и “тотальность” ли это в таком случае? Ну а если это все-таки “подлинная тотальность”, то возникает подозрение относительно самого французского мыслителя.

Собственно, В. Фурс, для которого Бодрийяр поставил “под вопрос социально-научную установку как таковую” и тем самым маркировал своим опытом “граничного мышления” границу социальной теории, усматривает здесь возможность поставить вопрос, критический для самой критической теории (действительно интересный ход мысли) – “что значит “после Бодрийяра”? (с. 117). Прекрасно; но это и значит, что последний – не социальный теоретик, тогда как выше было заявлено о вполне “стройной социально-теоретической модели” у него. Теперь – о тезисе довольно-таки вызывающем. Если “Бодрийяр марксистом, по существу, вообще никогда не был – он уже с самого начала был просто Бодрийяр” (так сказать, родился в готовом виде), то зачем же нам так уж необходимо “четко определить с самого начала отношение “Бодрийяр – Маркс”? (с. 117). Но это так, попутное замечание. Главное же – в той легкости, с которой автор говорит о традиции; почему-то она отождествляется лишь “с ограниченным горизонтом мышления”. Таким образом, она – не то, что сохраняет и дарует возможности, а исключительно то, что закабалит. И вот якобы интеллектуальный опыт Бодрийяра убедительно свидетельствует: отказ отождествлять себя с “ограниченными горизонтами мышления” каких бы то ни было “соплеменников может быть самым продуктивным вариантом исследовательской самоидентификации” (с. 117). Это не что иное, как романтическое (в дурном смысле) видение, не связывающее себя никаким обязательством усвоить традицию и передать ее. Но если мыслитель – как Бодрийяр, согласно Дугласу Келнеру, – “ополчается против любого мыслителя, идеи которого он принимает всерьез”, то предпосылкой такого оппозиционирования является как раз основательное знание этих мыслителей, невозможное без погружения и изучения Другого.

Если “герой нашего рассказа – не просто Бодрийяр, а “полезный Бодрийяр” (с. 153), то немедленно вспоминается, что “полезность” – всего лишь “абстрактная общественная потребительная стоимость”. С другой стороны, концепция имплозии есть и суицидальный акт этой теории, утверждает Фурс. Ведь “система общественного господства сколлапсирована, и критиковать стало нечего; более того: власть может обретать хоть какую-то степень реальности, лишь питаясь дурной энергией критиков, мнящих ее реальной” (с. 151). Так что исчезает и сам субъект критики. Поэтому – иначе

как же быть с “критической теорией”? – необходимы оговорки; важнейшая – указание на односторонность Бодрийяра (“коренная трансформация на деле сложнее, чем представлял себе Бодрийяр, который не учел некоторые важнейшие аспекты процесса” (с. 154)). Но как же согласовать с этим следующее утверждение: “именно теоретическое приключение Бодрийяра со всей его сложной (теперь уже не односторонность. – Н. С.) траекторией может служить для радикальной социальной теории сбывшейся мечтой Архимеда” (с. 157)?

Эта интересная книга (не зря же мы уделили столько места ее рассмотрению) завершается примечаниями к главе о Бодрийяре. Последнее из них звучит вполне “игриво”: “Достойной реакцией на “вызов Бодрийяра” было бы либо признание собственной теоретической никчемности, либо ответное (пропорциональное или еще более роскошное) самоистребление теории” (с. 162). И так, либо “скромность”, либо “еще более роскошное самоистребление”. Но ведь нет, – нет как раз “теории”, есть в лучшем случае только “литературность”. Сам автор идет “третьим путем”; он демонстрирует “скромность” (“путь экземплярного анализа”), не отказываясь от претензии (“системно рассмотреть” хотя бы одну из версий критической теории). Он несомненно будет продолжать; пожелаем ему успеха. Критическая теория, как она представлена в данной книге, никоим образом не возвышается над интеллектуальной конкуренцией, а втянута в нее. Поэтому вовсе не непочтительностью к старшим продиктовано заявление, согласно которому, конечно же, и Бодрийяр являет нам сообщение, “которое еще нуждается в разгадке” и которое он “сам лишь частично и превратно осознает” (с. 158). Но снова подчеркнем – во всем этом узнается как раз классическое герменевтическое притязание. Отметим и главный объект авторских нападок: это “сильное понятие общества” (которое для него именно и не “сильное”, а слабое, подверженное критике со всех сторон). Авторская надежда – в “обобщении” того, что признается открытием Бодрийяра: “детерминированного перспективизма социального”. Обобщения до чего? – “до такой версии радикальной социальной теории, которая не завершилась бы самоупразднением” (с. 158); чтобы, так сказать, и кошки были сыты, и мышки были целы. Я вижу здесь амортизирующее усилие, призванное сгладить случившийся катаклизм – и посредством реверансов спасти статус Критической Теории (и даже найти тому подтверждение в том, что необходимо в некоторой степени нейтрализовать). Но амортизирующий знак говорит о том, что решение уже было принято, позиция уже заранее определена. И сам этот “обобщенный перспективизм” – не содержит ли в себе импликаций модерна?

Попробуем подвести некоторые итоги, относящиеся к самой критической теории. И так, следуя автору, она сегодня представлена постмодернистской линией (Бодрийяр) и неомодернизмом (Хабермас, Гидденс). Но, сведенные под одну “крышу”, они неизбежно

взрывают ее. Что же, какое общее основание (уже заранее, кстати, оспоренное) позволяет отнести эти фигуры к “критической теории”? Последняя ведь, напротив, теряет всякий четкий контур. Что касается опять же Бодрийяра, то для него должны быть подозрительны сами понятия “теория”, “критика”. Но, допустим, все-таки – критическая теория. Она благоразумно избавляет себя от ответственности за будущее, ибо оно для нее принципиально неопределенно; в то же время она делает “принципиальный акцент на настоящем с дистанцированием от фактически наличного”(что-то мудрено звучит, как и последующее); она являет нам “новый тип проективного сознания” (при принципиальном акценте на настоящем?), некий “утопический реализм” (Гидденс); и вообще она-де “не абстрактно противостоит наличной действительности, а лишь (замечательное в данном контексте словечко. – *Н. С.*) конденсирует и выражает в явном виде тот дисперсный утопизм, который спонтанно генерируется потенциальностями наличных практик” (с. 66). После этого нам будет довольно удивительно прочесть, что “установка критической теории – это простое (? – *Н. С.*) выражение той амбивалентности, которую и так непосредственно испытывают люди в повседневной жизни” (с. 107); зачем же нам это “простое выражение” того, что и так непосредственно испытывается всеми нами? Наконец, одна загадка. Автор пишет: “Систему вообще нельзя победить в плане реального (не будет ли она рукоплескать подобной констатации? – *Н. С.*), поскольку это реальное – не более чем воображение самих революционеров, внушенное им системой (мое читательское ощущение – пишуший эти слова, сколь он возвышен над “наивностью революционеров”! они – не критики. – *Н. С.*). Победа возможна лишь в плане символического – предформы всякой власти и подлинного источника общественного господства” (с. 144). – Что-то я не понимаю; коль скоро символическое есть источник всякого господства, то почему же “лишь символические акции (пусть и “совершенно незначительные в плане силовых отношений”); а откуда тогда отмеченная выше принудительность принятия дара и ответного дарения? – *Н. С.*) дезавуируют власть; путь альтернативной политики – это путь символической эффективности” (с. 145). О, как недооценена символическая эффективность самой власти! Но есть и еще кое-что: “Гиперконформизм масс на деле представляет собой гениальную изворотливость в нежелании разделять те высокие цели, к достижению которых их призывают: массы приемлют все, никогда ни в чем не участвуя и все превращая в зрелище. Гиперконформизм – это абсолютная ироничность, депотенцирующая любую власть. Таким образом, молчаливое большинство – это бездна, разверзшаяся перед властью. И бесследно поглощающая всю ее энергию” (с. 148). Последнее упование; “бедная власть”, у нее никаких шансов. Вот они вечные иллюзии интеллектуалов.

“Контуры” усматриваются извне; с какой именно позиции? Откуда они “видимы” автору? И если сместить его собственную точку зрения, то не изменятся ли неожиданным образом и эти “контуры”?

Но вполне, я думаю, можно согласиться с выводом автора: основные вызовы, на которые западная социальная теория отвечала перестройкой своих категориальных структур — это распад “организмов модерна» (60–70 гг.), постмодерн, глобализация. Самое главное, однако, по-моему, заключается в том, что критическая теория не может быть сегодня схвачена никаким объемлющим контуром, она, так сказать, “внеконтурна” (и потому проблематична). Можно, пожалуй, даже сказать о неадекватности нынешних критических нарративов. Но именно эта их неадекватность эффективна — для системы. Вообще контуры или конфигурация? Последняя тоже очень далека от определенности. Скорее все-таки не “контуры”, а “проблематические конфигурации” и тенденции. А проблема такова: “каков дифференциал нового в сегодняшних проблематичных конфигурациях по отношению к прошлым конфигурациям?” (Р. Кастель). Однако отдадим все же должное автору (который не обязан соглашаться с нами): он ставит подобные вопросы и вопреки выраженным здесь сомнениям проявляет интеллектуальные усилия очертить подобный “контур” и выразить эту конфигурацию.

### Примечания

- <sup>1</sup> Московичи С. *Машина, творящая богов*. М., 1989. С. 488.
- <sup>2</sup> Жижек С. *Добро пожаловать в пустыню реального*. М., 2002. С. 77. Забегая вперед, вот какой упрек он делает Хабермасу, ссылаясь на “беньяминовский урок”, пропущенный последним: “необходимо ввести минимальное различие, сконцентрировав внимание на промежутке, который отделяет” человеческий язык “от языка “как такового” (чистой структуры языка, лишённого характерных черт человеческой конечности, эротических страстей и смертности, борьбы за господство и непристойности власти)”. И дальше: “Хабермас делает как раз то, что ему не следует делать — он открыто постулирует идеал “языка вообще” (прагматические универсалии) как норму языка, существующего в действительности” (там же, с. 31).
- <sup>3</sup> Есть фразы, смысл которых никогда не раскрывается, так что вся их функция — это красиво звучать. Допустим, мы читаем: “Критическая социальная теория в качестве исследовательской программы — это мыслительное пространство возможного, частичной реализацией которого и являются многообразные авторские концепции” (см. там же). Обратим внимание — авторские концепции (Хабермас, Фуко, Гидденс, Бодрийяр и т. д.) суть лишь частичные реализации того мыслительного пространства, которое автор данной книги притязает как-то охватить (иначе его выводы, касающиеся самой “идеи” критической теории, не будут репрезентативны и релевантны). Одно из ключевых положений: “пересечение и резонансное взаимодействие этих двух инициатив — “социализации” философской установки (она осуществляется Критиками?) и разработки нового образа социального — рождает критическую социальную теорию как своего рода совместное предпринятие “активной философии” и “думающей социологии” (с. 5). Занимаясь историей философии, я полагаю, что “активная философия” насчитывает уже более двух тысяч лет; что касается “думающей социологии”, то она восходит, по меньшей мере, к Веберу, Дюркгейму и Зиммелю.
- <sup>4</sup> Жижек С. *Добро пожаловать в пустыню реальности*. С. 117.
- <sup>5</sup> По поводу “прагматического поворота”. Такой по-своему радикальный критик буржуазного общества, как Ги Дебор, отмечает общее движение “к исчезнове-

нию всякой подлинно профессиональной компетенции. Финансист выходит петь, адвокат становится осведомителем полиции, булочник демонстрирует свои литературные предпочтения, повар философствует о тонкостях стряпни как ве-  
хах всемирной истории” (Общество спектакля. М.: Логос. С. 125).

- <sup>6</sup> Подчас кажется, что автор и сам находится в русле современного разочарования в труде, что порождает потребность в компенсаторных механизмах. Не восходит ли утверждаемый приоритет практики к аристотелевскому различению *ergon* – *energeia*? Если практика есть жизненный принцип, то мы еще не выходим из области органических метафор. Если мы продолжаем говорить о производительной силе, хотя и перемещаем ее в область языка, коммуникации или властных отношений, то мы все еще, как мне кажется, связаны главенством метафоры Производства. Здесь же дается такая характеристика теоретика: это хотя и прагматически заинтересованный субъект, но “очищенный” от политических коннотаций (такова обычная иллюзия теоретика).
- <sup>7</sup> Думаю, здесь можно было бы упомянуть о бескомпромиссной полемике с Лиготаром, для которого совершенно неприемлем демократически корректный, но по сути тоталитарный “консенсус” (так что мы вправе говорить о своеобразной “критике коммуникативного разума”).
- <sup>8</sup> У измерения глобализации Э. Гидденс различал такие составляющие, как мировая система национальных государств, мировая капиталистическая экономика, мировой военный порядок и международное разделение труда. Но у Гидденса, как считают его критики, уходит в тень вопрос о том, насколько знание о глобальных взаимозависимостях входит в повседневную жизнь человека с ее достаточно узким горизонтом познания (т. е. как оно воздействует на изменение его поведения).
- <sup>9</sup> Сошлюсь на Бхаскара, согласно которому «люди не создают общество, ибо оно всегда существовало до них... сама структура всегда уже готова»; цит. по кн.: Теория общества. Сборник. М., 1999. С. 164.
- <sup>10</sup> Однако и сам Гидденс писал: “Понятия теории структуризации, подобно любой конкурирующей теоретической перспективе, для множества исследовательских целей должны считаться не чем иным, как сенсублизирующими приспособлениями”; “отправной точкой теоретического мышления и эмпирической работы в социальных науках должен считаться анализ повторяющейся социальной практики” (см. там же, с.75). Возможно, стоило бы обратиться к изданному в 1987 г. Э. Гидденсом и Дж. Тернером сборнику “Социальная теория сегодня”.