

вывод о том, что в стране изменился режим производства политического пространства и поэтому идеологии нужно искать в другом месте и другими средствами, — вопрос для дискуссии и дальнейших исследований.

-
1. Гидденс Э. Девять тезисов о будущем социологии // Thesis. 1993. Т. 1, вып. 1. С. 57–82.
 2. Лаклау Э. Невозможность общества // Логос. 2003. № 4–5. С. 54–57.
 3. Логинов А. В. Онтологический статус идеологии в современности // Изв. Урал. гос. ун-та. Сер. 3. Обществ. науки. 2010. № 4 (83). С. 15–29.
 4. Меньшиков А. С. Нужна ли кому-либо политическая философия? (Или как теоретизировать политику?) // Полис (Политические исследования). 2010. № 1. С. 83–102.
 5. Шварцмантель Д. Идеология и политика. Харьков, 2009.
 6. Seliger M. Ideology and Politics. L., 1976.

Рукопись поступила в редакцию 2 декабря 2012 г.

УДК 316.323.72 + 316.422 + 316.472

А. С. Меньшиков

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МОДЕРНОСТЬ И ПОСТСОВЕТСКАЯ СОЦИАЛЬНОСТЬ*

В статье продолжается начатое ранее рассмотрение публичной сферы и ее роли в социальном воспроизводстве модерности с особым вниманием к политической легитимности. Приводятся ретроспективные оценки концепции публичной сферы Ю. Хабермаса, высказанные в связи с годовщиной выхода в свет его работы «Структурные изменения общественности» (1962). Анализируется критика концепции Хабермаса, переносящая внимание на микроуровень и на субъективность как пространство борьбы идеологий и тем самым постепенно замещающая традиционное политико-философское и социально-философское видение институциональной публичной сферы. В заключение указывается на сходство онтологии «субъективизирующих подходов» с онтологией, предлагаемой неолиберальной идеологией, и отстаивается идея о важности проекта политического модерна, в котором публичная сфера играет главную роль.

Ключевые слова: Хабермас, общественность, публичная сфера, политическая модерность, советская субъективность, постсоветская социальность.

В предыдущей статье [5] я постарался продемонстрировать, что публичная сфера является условием для обеспечения концептуальной инфраструктуры модерности, указать на необходимость публичной сферы как механизма формули-

* Работа выполнена при поддержке ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг., мероприятие 1.2.2, проект «Идеологические системы в поздней модерности: динамика и механизмы производства публичных пространств» (соглашение № 14.А18.21.0514).

рования и поддержания общественной связи. Поскольку 2012 год ознаменован пятидесятилетней годовщиной выхода в свет работы Ю. Хабермаса «Структурные изменения общественности», а некоторые мои рассуждения требуют дополнений, то я вновь обращаюсь к этой теме. Знакомясь с посвященным юбилейной дате разделом журнала «Политическая Теория» [19], с некоторым удивлением обнаружил, что многие тексты данного раздела цитируют с разной степенью полноты следующий фрагмент работы Хабермаса, который я приведу в расширенном варианте: «Касательно частного лица не существовало разрыва между человеком (*homme*) и гражданином (*citoyen*), в том смысле, что человек (*homme*) одновременно являлся владельцем частной собственности, стремившимся в качестве гражданина (*citoyen*) защищать стабильность частнособственнического порядка. Классовый интерес был основой общественного мнения. Однако в тот период он объективно совпадал с общим интересом, по меньшей мере, это [буржуазное] мнение могло считаться общественным, рождающимся из критического обсуждения общественности и, следовательно, рациональным. ...Пока публичность существовала как сфера и работала как принцип, то, таким образом общественность оценивала себя и свои действия, было идеологией и в то же время больше, чем просто идеологией (курсив мой. — А. М.). На основе продолжавшегося господства одного класса над другим господствующий класс тем не менее развил политические институты, которые в объективном смысле служили видимым воплощением идеи его упразднения: истина, а не власть устанавливает закон (*veritas non auctoritas facit legem*) — воплощением идеи преобразования господства в ненавязчивое ограничение, которое возобладает только потому, что оно опирается на убедительность общественного мнения» [13, 87–88].

В повторении авторами ретроспективных оценок именно этого фрагмента исследования Хабермаса («то, как общественность оценивала себя и свои действия, было идеологией и в то же время больше, чем просто идеологией») мне видится некая тоска по идеологии. Не столько ностальгия современных западных авторов по конкретной идеологии, например, по «правильному либерализму», который при всей своей классовой ограниченности служил бы общечеловеческому прогрессу, сколько по «правильным» идеям, которые, став идеалами политики и будучи воплощенными через институционализацию, смогут легитимировать общественный порядок как рациональный порядок, т. е. некая тоска по ценностной осмысленности и рациональности политики. Рациональность политики, которая формировалась в пределах публичной сферы и обеспечивала демократическую легитимность общественного порядка (самоопределение народа — носителя суверенитета), составляла центральную установку проекта политического модерна.

Так, Р. Бернстейн, один из авторов этого раздела, настаивает на необходимости возрождения ценностного ядра идеи публичной сферы и заложенного в проекте модерна обещания, призывает к разработке «творческого противоречия», содержащегося в идее общественности (открытость рациональности и одновременно манипуляции), в наших сегодняшних условиях [7, 767–8]. Сравнивая анализ публичности в работах Ю. Хабермаса, Х. Арендт и Дж. Дьюи, Р. Бернстейн приходит к выводу, что их подходы дополняют друг друга и демонстрируют

неотделимость демократии от публичности [7, 777]. Потому Р. Бернштейн утверждает непреходящее значение работы Хабермаса для поддержания подлинной идеи публичной сферы, которая, несмотря на, а скорее даже благодаря «франкфурто-марксистской» критике Хабермаса, после надлежащего исправления обеспечит критическую общественную рациональность.

А. Кацнельсон обнажает историко-философский промах в работе Хабермаса. Хабермас, по мнению Кацнельсона, недооценил осознание классическими либералами возможной опасности «превращения общественного мнения из средства освобождения в механизм подавления», а потому не включил в свое рассмотрение попытки либералов найти этой проблеме решение. Кацнельсон заключает: они, т. е. Токвиль и Милль, «ухватились за те организации и правила, которые могли бы сделать счастливым брак между либерализмом и расширяющейся демократией» [16, 786]¹, тем самым оптимистично утверждая ценность и применимость классического либерализма сегодня, т. е. выполнимость обещания свободы и общественной рациональности, которое Хабермас в своем «марксистски деформированном» диагнозе эволюции общественности посчитал неисполненным.

Совершенно открыто М. Кук отстаивает общую правоту подхода Хабермаса, в особенности использование «телеологических понятий» («teleological concepts» [12, 816]), которые «необходимы, чтобы обеспечить выводящую за пределы имеющегося контекста перспективу» («the context-transcending perspective» [Там же, 812]) и «оценивать рациональность результатов социокультурных процессов, ведущих к новым способам отношения к миру» [Там же, 817], предлагая лишь уточнения к модели коммуникативной рациональности Хабермаса.

Критикуя «новых реалистов» и «радикальных контекстуалистов», в ряды которых попали Й. Шапиро, А. Сен и Р. Гейс, Кук утверждает: «Они не способны адекватно объяснить рациональность новых понятийных конструкций, они вынуждены отказывать им в рациональности (a-rational). Применительно к нашему обсуждению, радикальные контекстуалисты лишены ресурсов, необходимых для осмыслиния “объективного значения”, приписываемого Хабермасом буржуазной идее свободы, несмотря на ее идеологический характер, — той ее значимости, которая превосходит конкретный социокультурный контекст ее собственного возникновения. Также редко отмечается неспособность радикальных контекстуалистов раскрыть потенциал вклада теоретиков в понятийные трансформации, связанные с принципиально новыми способами отношения к миру. Недостатком позиции нового реализма и радикального контекстуализма вообще следует считать то, что они не могут оценить преобразующую и

¹ Такими решениями, по мнению Кацнельсона, были, с одной стороны, федерализм и свободные общественные объединения, вызвавшие восхищение Токвиля («в качестве гарантии против подавляющей новой власти большинства эти источники инициативы сочетали интерес и добродетель и умеряли худшие свойства обоих благодаря свободе объединений» [16, 785]), а с другой стороны — расширение и усиление среднего класса, предложенные Миллем («вера, исповеданная Миллем, в способность расширенной и более демократической политики сделать представительное правление и свободу более, а не менее, крепкими» [Там же, 784]).

просвещающую роль теории. Хабермасовский коммуникативный поворот демонстрирует, как теория может играть эту роль» [12, 817].

Такая «преобразующая и просвещающая» роль теории может быть прояснена благодаря тому, что свобода, переживаемая в опыте, и свобода, понятийно осмысленная, могут быть связаны через лежащую в основе коммуникативной рациональности интерсубъективность познания и действия. Те уточнения, которые Кук считает необходимым внести в модель коммуникативной рациональности Хабермаса, таковы: «Я объясняю силу коммуникативной рациональности выводить за пределы имеющегося контекста двояко: во-первых, я утверждаю, что предельные ориентиры (*ultimate reference points for normative theorizing*) ценностного рассуждения — такие трансцендентности, как истина и справедливость, — являются радикально превосходящими конкретный контекст и потому недоступны в своей полноте людям; таким образом, я постулирую непреодолимую пропасть между истиной, справедливостью и другими трансцендентными ориентирами и нашим знанием о них, которое приобретается посредством коммуникативной рационализации (*communicative reasoning*). Тем не менее — и это вторая часть моего объяснения — я уверена, что этот разрыв может быть сужен посредством коммуникативной рационализации. В рамках нашего обсуждения это означает, что я ставлю нормативность истины и справедливости в частичную зависимость от ценностной области, которая не является результатом человеческой деятельности. ...Восходящий (*bottom-up*)² подход к социальной и политической теории не может обойти потребность в выводящей за пределы имеющегося контекста перспективе и в соответствующих понятиях истины и справедливости, которые бы превосходили контекст» [Там же, 819].

Таким образом, ставя под сомнение «имманентизм гегельянско-марксистской трактовки» коммуникативного разума у Хабермаса, Кук, благодаря внесенным уточнениям, сохраняет уверенность в легитимируемости общественной рациональности, пусть и исходя из несколько мистической «трансцендентности истины и справедливости», верит в способность теории через коммуникативную рационализацию преобразовывать общества в свете «объективного смысла».

Более осторожный оптимизм выражает У. Шейерман, который, прослеживая эволюцию позиции Хабермаса, раскрывает некоторое охлаждение его реформистского устремления: «Отбросив не только гегельянство и марксизм, но и социалистическую мечту середины двадцатого века о демократизированной экономике, в которой государственное планирование играло ведущую роль, Хабермас сегодня, кажется, ослабил свой реформизм, ограничив его относительно скромными институциональными изменениями» [20, 835]. Однако У. Шейерман указывает на институциональную возможность и ценностную необходимость продолжения намеченных Хабермасом реформ: «Новые институциональные возможности для участия и контроля, включая “секторальные общественности” (*domain-specific public spheres*), могут проложить путь нарастающей “демократизации администрации”» [Там же, 834]. Государство благосостояния,

² Иначе его можно было бы назвать индуктивным.

легитимное как гарант нового поколения прав — экономических и социальных, но подверженное бюрократизации, еще не утратило потенциала к большей публичности и демократичности, при условии, что общественность воспользуется открывшимися перед ней новыми возможностями участия и контроля за управлением.

Эти новые формы участия общественности в политике были особо выделены в статье А. Норваль, которая показывает, как то, что Хабермас считал проблемой упадка — медиатизация публичной сферы, становится с развитием новых технологий возможностью³ — «пространством изобретения» (*inventive space of participation*) для организации политической деятельности, участия в публичных дискуссиях и расширенного доступа к публичной сфере ранее из нее исключенных акторов [18, 803–804]. Новые медиа становятся местом, где созревает новая «демократическая субъективность»: «Демократическая субъективность возвращается благодаря участию в практиках “возражения” (*practices of “talking back”*). Образование, о котором говорит Хабермас, может быть существенно, но все зависит от воплощенных практик привыкания (*embodied practices of habituation*), от политического воображения и воздействия примеров, от действий, которые являются нам возможностью быть и действовать по-иному... В частности, гарантируется расширение доступных нарративов, которые могут вынудить политиков, принимающих решения, избегать слишком узких формулировок политической повестки, обеспечивается продвижение не-доминирующих (*nonhegemonic*) политических альтернатив и административных решений (*policy options*), облегчается выражение разнообразных взглядов» [Там же, 807]. Таким образом, новые медиа, достигнув следующего этапа развития, «снимают», по мнению Норваль, предыдущий конфликт между массовостью и рациональной общественностью, создавая основу для новой расширенной общественности и новой легитимности общественного порядка.

Теперь, однако, самое время обратиться к более критическим голосам, которые ставят под вопрос как само видение общественности, предложенное Хабермасом, так и значимость общественности и критической общественной рациональности для легитимности общественного порядка.

Так, Э. Аллен обращает внимание не только на структурную исключенность женщин из описанной Хабермасом общественности, которую тот вполне осознавал, но и, опираясь на высказанную ранее против Хабермаса критику Н. Фрэйзер, указывает на следующие упущения концепции Хабермаса [6, 823–826]:

1. Хабермас ошибочно «полагает возможным абстрагирование от существующих властных иерархий и участие граждан на равных в общественных обсуждениях вопросов, затрагивающих всех» [Там же, 823], тогда как, по мнению

³ «Хотя Хабермас несомненно прав в анализе оглушающих и манипулятивных тенденций в обществах с широким проникновением массовых медиа, я покажу, что указанная им дихотомия (массовая культура и расширенная общественность. — A. M.) построена на существенной недооценке возможностей критического мышления в “массовой” общественности, даже в современных условиях, когда общества медиатизированы в большей степени, чем Хабермас мог тогда вообразить» [18, 803].

Фрэйзер, только «действительное социальное равенство может обеспечить политическую демократию» [6].

2. Хабермас считает необходимой для работающей демократии «некую универсальную единую общественность» [Там же]; Фрэйзер, напротив, предпочитает «множество контр-общественностей, особенно в обществах с раскалывающими их социальными иерархиями» [Там же].

3. Для Хабермаса «публичные обсуждения должны быть посвящены решению вопросов, затрагивающих всех» [Там же, 824], Фрэйзер подчеркивает: «вопрос о том, что должно считаться общественным вопросом, и вопрос о том, кто будет проводить и отстаивать границы между общественным и частным, должны сами быть открыты для обсуждения» [Там же].

4. Хабермас настаивает на четком разграничении гражданского общества и государства, в его повествовании существенный признак общественности — ее негосударственный статус. Фрэйзер предлагает разделение на «слабые и сильные общественности, первые означают те места, где формируются мнения и общественная воля, а вторые — те места, где принимаются политические решения» [Там же], и именно их взаимодействие следует изучать.

5. Введенные Хабермасом позднее понятия «альтернативных общественостей» и «глобальной публичной сферы» Фрэйзер заменяет другими — «подчиненные контробщественности» (*subaltern counterpublics*) и «транснациональная публичность» (*transnational publicity*). Эта замена поясняется Э. Аллен таким образом: «Хабермас обеспокоен тем, что возникающие коммуникативные структуры неформальной глобальной публичной сферы не могут стать эффективными, пока не учреждены конституционно механизмы для перевода общественной воли, сформированной в таких сферах, в обязывающую политическую силу. ...Структура транснациональной и глобальной публичной сферы дает преимущество элитам, которые имеют материальные и символические ресурсы, обладают необходимыми языковыми навыками, в том числе общаться на английском. В свете масштабного глобального неравенства остается лишь усомниться, смогут ли мнения и воли, обсуждаемые и сформированные в возникающих транснациональных и глобальных публичных сферах, быть легитимными, в том смысле, что они должны включать все заинтересованные стороны и гарантировать подлинное равенство участия для всех. Возникает в принципе вопрос, не является ли теория общественности сама слишком укорененной в контексте европейского просвещения и потому слишком увязанной с наследием колониализма и империализма, чтобы действительно прочувствовать эти конфликты» [Там же, 825–826].

Апология буржуазной публичной сферы в ее изначальном виде, оплакивание ее искажения массовыми обществами и медиатизацией, более того, сам проект поиска правил для глобальной публичной сферы оказываются, с точки зрения Э. Аллен, сомнительными, поскольку «мы должны преодолеть убежденность в том, что мы знаем, как включение и равенство в контексте неоколониальных и неоимпериалистских властных отношений возможны, что мы знаем, какие формы оно примет, и какие правила и процедуры должны определять его, ибо это скорее затемнит, нежели прояснит идеологическую природу и функции

нашего нынешнего понятия публичной сферы» [6, 827]. Критическая рациональная общественность, буржуазная ли, глобальная ли, если и может служить опорой легитимности, то в лучшем случае лишь одной из ее подпорок, поскольку может предоставить канал, через который сопротивляющийся подавлению, «нерациональный» (по европоцентричным критериям), заглушаемый и обделенный общественный элемент может быть включен в политику. Рациональность же последней, т. е. рациональность политики, скорее (западная) самоутешительная иллюзия, маскирующая реальные властные асимметрии.

Если «критический реализм» оценки идеи общественности у Э. Аллен еще сохраняет некий реформистский запал и отстаивает ценность большего равенства, большей справедливости, большей рациональности, при всей условности последней, то реализм Дж. Мэнсбридж можно назвать «циническим». Мэнсбридж противопоставляет хабермасовскому видению политики, как «политики, направленной на создание общего блага» (a politics aimed at forging a common good), альтернативное понимание — «политику, направленную на законное удовлетворение эгоистических интересов и обеспечение договоренностей конфликтующих сторон» (a politics aimed at legitimately pursuing and negotiating conflicting self-interests) [17, 709]. Тем самым критик исходит из иного видения властных отношений (не сотрудничество в общем деле, а борьба за долю ресурсов), иного видения права (законы основаны не на универсальном разуме, но являются компромиссом, навязываемым всем в балансе сил) и иного видения легитимности общественного порядка (утверждение некой — скорее своей, нежели идеалистической «общей» — воли ненасильственно, независимо от содержательной части дискуссии, будь то поиск общего блага или достижение баланского компромисса).

По мнению Мэнсбриджа, Хабермас в работе «Между фактами и нормами» сам частично отходит от идеалистического видения общественности: «Он видел лишь две возможности для достижения общего интереса в сегодняшнем многообразии соперничающих интересов: рост благосостояния, который мог бы снизить “антагонизм соперничающих потребностей до такой степени, что возможность взаимного удовлетворения становится достижима”, и общий интерес каждого на планете в предотвращении “глобального самоуничтожения”. “В отличие от идеи буржуазной общественности в период ее либерального становления, — с надеждой заявил Хабермас, — эти цели и сам процесс рационально-критического обсуждения “нельзя отбросить как идеологию”» [Там же, 796]. Этот отход свидетельствует не столько о том, что подход Хабермаса изначально неверен, сколько о том, что он переоценил возможности одного способа легитимации: «Ошибка Хабермаса, по моему мнению, заключалась в том, что он, заместив волю регулятивным идеалом разума, с вытекающими из этого замещения требованиями общего интереса, открытого доступа, подчинения лишь лучшему аргументу, отсутствия господства (power), посчитал его единственным регулятивным идеалом, который может легитимировать государственное принуждение в осуществлении закона. Этот регулятивный идеал применим лишь там, где по конкретному вопросу члены политии имеют интерес, близкий к “общему” (general) интересу. Мы нуждаемся в других регу-

лятивных идеалах по многим другим вопросам в континууме от общих (common) до соперничающих интересов» [17, 796]. Этот континуум регулятивных идеалов соответственно может распространяться от «переговоров, направленных на объединение» («integrative negotiation») и «переговоров, направленных на полноценное сотрудничество» («fully cooperative negotiation») до «честного эгоистического торга» («fair strategic bargaining») и «честной борьбы» («fair struggle»).

Выводы, которые делает Мэнсбридж, далеки от оптимистических: «Регулятивные идеалы в честной борьбе, как и другие упомянутые идеалы, не могут быть целиком реализованы, поскольку равенство сил достижимо не более, чем полное отсутствие власти... Понятие честной борьбы может таким образом служить регулятивным идеалом демократии, хотя скорее состязательной (adversary), нежели совещательной (deliberative) демократии, и приближение к этому идеалу будет генерировать реальную, пусть и относительную, легитимность принимаемым решениям... Никогда реальная демократия не сможет соответствовать какому-либо из идеалов. Потому никакая демократия не может быть совершенно легитимна, ее легитимность будет оцениваться в категориях “в большей степени” или “в меньшей степени”» [Там же, 797–8]. «Публичная сфера» Хабермаса, «общественность» и «общий интерес», составляющие основу концептуального аппарата для осмыслиения легитимности политики, проистекающей из рациональности, предстают как чрезмерно идеализированные и прекраснодушные средства для обоснования необходимости таких чисто технических элементов демократии, как публичность и прозрачность государственного управления.

Осознавая и принимая в принципе высказанную критику идеи общественности и публичной сферы в версии Хабермаса, должны ли мы действительно согласиться с последним выводом о том, что рациональность и рациональная легитимность политики должны быть если не отброшены, то существенно потеснены в своих притязаниях, признавая вслед за Э. Аллен и Дж. Мэнсбридж, что публичная сфера может быть лишь дополнительным каналом включения граждан в политику или лишь одним из регулятивных идеалов политики? Ведь тогда со всей остротой встает вопрос о том, какими теоретическими и понятийными ресурсами мы обладаем для формулирования нашего «общего» и для видения нас как общества? Что будет местом производства общественной связи и кто будет ответствен за ее осмысление, если не публичная сфера и не рационально-критически рассуждающая общественность?

Насколько удовлетворительными в ответе на этот вопрос могут быть предложенные выше дополнения к концепции публичной сферы: от настораживающее этатистского у Шейермана (государство благосостояния, в котором слились социальное и государственное, должно взять на себя функции публичной сферы) до чрезвычайно институционально неустойчивого у Норваль (публичная сфера в новых медиа) и несомненно критического, но сомнительно рационального у Аллен (контробщественность и транснациональная публичная сфера)? Я вернусь к этому вопросу позднее, но другой — методологический — вывод, который можно сделать из этих ретроспективных оценок концепции Хабермаса,

будет заключаться в том, что исследовательский интерес следует перенести с собственно института публичной сферы, традиционные контуры которого все более расплывчаты, на другие объекты. В частности, вследствие размывания механизмов, формировавших классическое буржуазное общественное мнение, Норваль, например, предлагает основное внимание обратить на субъективность, именно она становится в поздней модерности «полем битвы дискурсов», именно на уровне индивидуальных навыков восприятия и оперирования идеями следует изучать работу идеологий — ценностных рационализаций.

Тот же подход предлагается в новых направлениях общественных наук: антропологии нравственности [21, 25] и социологии критической способности [8, 22], о которой я уже высказывался [4]. Так, Дж. Зигон считает, что этнография морального выбора (*moral breakdown*) обнаруживает, на примере анализа отношения ко лжи двух молодых девушек-москвичек, что индивиды скорее пользуются ценностями, т. е. избегают «сильной приверженности» той или иной связной ценностной модели, маскируют и оправдывают свои отступления от декларируемых ценностей, манипулируют фактами своего поведения и их интерпретациями, «подгоняя» одно к другому, подавляют и изменяют собственные воспоминания о поступках [26].

Таким образом, изучение идеологий как систем социального воспроизведения [3] переформатируется как изучение практик оправдания и обоснования, осуществляемых индивидами на уровне субъективности и интерсубъективного взаимодействия, понимание же идеологий как связных ценностно-рациональных моделей заменяется на понимание идеологий как репертуаров идей и ценностей. Соответственно идеологии как механизмы подавления и маскировки («механизмов духовного насилия», классового господства, государственной мобилизации и т. п.) становятся ресурсами для формулирования требований и притязаний индивидами, которые не столько объекты манипуляции неких таинственных идеологов-кукловодов, сколько «активные пользователи» и «компетентные потребители» идейных продуктов, символов и идентичностей как в политике, так и вне ее.

Чрезвычайно интересным примером здесь может послужить изучение эволюции «советской субъективности», обзор которого предлагает Ч. Чаттерджи [9]. По мере углубления изучения процессов исторических изменений советской субъективности возникали все новые модели «самости»: а) «тоталитарная самость», которая билась между конформизмом и сопротивлением тоталитарному режиму; б) «прагматичная самость», стремящаяся выжить в условиях насильственной модернизации и в качестве стратегии самосохранения адаптирующая самопонимание к доминирующему дискурсам (*'usable self'*); в) «автономная самость», в более широком контексте модернизации дисциплинируемая к саморефлексии, саморасшифровке, к «работе над собой»; г) «нормативная самость», порождаемая дискурсами модернизации и приобретающая «агентность, которая по сути не автономна, но произведена и находится в непрерывном взаимодействии с идеологией» [Там же, 979], потому «лишенная какого-либо понимания, что составляет полноценную жизнь... не верящая, что личные отношения, семья, дом могут быть источниками смысла и саморазвития» [8, 980];

д) «банальная самость», которая обнаруживает сферу домашнего и частного как полноценное пространство самореализации, отстранившись от идеологического и публичного; е) «противоречивая самость», которая «обладала противоречивым мироощущением и выражала смешанные чувства, когда ей приходилось обеспечивать свои жизненные потребности, интерпретировать культурные коды, создавать самопонимание в диалоге с государственными и общественными предписаниями» [9, 986]⁴.

В целом, заключает Чаттерджи, «партийные и государственные деятели, как и чиновники западных государств благосостояния, пытались создать дисциплинированных и современных граждан на заводах, в колхозах и трудовых лагерях, а также культурных и разборчивых социалистических потребителей дома. Их проект, как и другие попытки построить утопию модерности, не достиг своих целей и вместо этого породил новые и неожиданные идентичности. ...Возможно, если мы преуспеем в том, чтобы расположить советскую субъективность в континууме от домашней среды, малого близкого коллектива до более широких общественно воображаемых реальностей класса, национальности, гендера, религиозных конфессий и гражданства, и проанализируем, как происходит ее взаимодействие с дискурсами и практиками государства, мы сможем лучше выявить набор возможных действий индивида, заданных его сложными и многочисленными субъективными позициями» [Там же, 985–986].

Как мы видели выше, Норваль полагает, что открытость, плурализм, доступ к каналам коммуникации являются средой взращивания «демократической субъективности», созревания субъекта, автономного, укорененного в своей экономической самостоятельности и интеллектуальной самодостаточности. Однако приведенные в обзоре Чаттерджи историко-специализированные исследования показывают, на очень подходящем примере позднего СССР и новой России, в которых постепенно снимались ограничения, как нарастают в условиях увеличения открытости, плурализма и социальных возможностей после падения СССР деполитизация, деидеологизация, приватизация субъективности⁵. А. Юрчак обнаружил эти тенденции уже в позднесоветский период, когда в ходе

⁴ Я сохраняю кальки английских наименований, чтобы остаться верным тексту авторов обзора, а не авторов, обозреваемых и вводивших тот или иной термин.

⁵ Интересными в этой связи представляются выводы А. Хоннета, который именует подобные же тенденции «парадоксальной индивидуализацией». Под этим он понимает ситуацию, в которой в условиях действительного расширения социальных возможностей индивидов возникают новые формы подавления и страдания, опирающиеся именно на свершившуюся индивидуализацию [14]. Ср. также высказанные ощущения относительно парадоксов либерализации Б. Грайса: «Невозможен героизм, невозможна креативность как акт свободы. Проблема заключается в том, что, если ты живешь в правовом обществе, ты на все должен получить разрешение, а для этого ты должен кого-то попросить. Конечно, может быть, тебе и разрешат, не обязательно тебе автоматически откажут. Но даже если тебе разрешат — ты находишься в зависимости от разрешающего. Проблема заключается в том, что ты не являешься субъектом решения того, есть ли то, что ты делаешь, нарушение свободы другого или нет. То есть тебя об этом, собственно, не спрашивают — ты спрашиваешь об этом других. Ты имеешь дело, таким образом, не со свободой других, а с... Ты имеешь дело с бюрократией. Если мы говорим о двух типах свободы: освобождении от чужого проекта и реализации своего проекта, — то для того, чтобы реализовать проект сегодня, нужно получить на него отзывы, финансирование, разрешения от самых различных организаций» [2].

«перформативного перелома»⁶, идеология утратила свое прямое значение и стала использоваться и восприниматься индивидами как средство для осуществления своих целей, придавая новые, непредвиденные партийными идеологами смыслы традиционным формулировкам и ритуалам [24]⁷. Довольно забавно, что, полемизируя с Юрчаком, К. Хамфри показывает жизненный путь честного приверженца идеологии на вершине политической иерархии в СССР (Г. Л. Смирнова), вовлеченного в ценное, но не публичное (!) осмысление общественного развития [15], тем самым лишь подтверждая, что «идеологические битвы» здесь разделялись на формальные публичные и потому перформативные и творческие непубличные и потому смыслоориентированные.

Однако, принимая и высоко оценивая исследовательские результаты этих антропологических работ о нашей постсоветской ситуации, в целом приходится сделать вывод, что такой подход, выбивая почву из-под институционального рассмотрения публичной сферы, перенося фокус на субъективность, если и может сохранить социологическую категорию «коллективная идентичность», то обессмысливает традиционную категорию политической философии «коллективная воля», тем самым растворяя легитимность, проистекающую из рационально-критического обсуждения общественностью и сформированного ею сознательного согласия на ту или иную политику (Ю. Хабермас) и рациональность политики как публичного (общего) дела, *«res publica»* (П. Вагнер)⁸. Для последнего формулы эволюции политической модерности можно считать следующие: новые идеи/идеологии порождают политическую практику, в том числе революционную, затем следует институционализация и рождается новая политическая форма. Конкретнее: возникновение идеи народного суверенитета (самоопределения) и, следовательно, демократической легитимности политики приводит к революциям, которые сместили старые порядки династической легитимности; возникают новые национальные государства, в рамках которых сформировалось самопонимание модерных политий на основе четырех нарративов, а именно прав человека, революции, демократии и национального государства [23].

Публичная сфера и для Хабермаса, и для Андерсона, и для Вагнера — необходимый элемент модерной политической формы, ибо именно она является пространством самоопределения коллектива, т. е. механизмом конституирования об-

⁶ «...Перформативное повторение точных формул авторитетного дискурса лишило прямой (constative) смысл, связанный с презентацией, основы, сделало его все более непредсказуемым, открытым новым истолкованиям, позволяя возникнуть новым неожиданным значениям, отношениям, образом жизни в различных контекстах повседневности» [24, 60].

⁷ «Взрослея исключительно в период брежневского правления, они не пережили никаких существенных изменений советской системы и образа жизни вплоть до перестройки и стали чрезвычайно умелы с ранних школьных лет в перформативном воспроизведении форм авторитетного дискурса. В то же время они активно втянулись в создание новых разнообразных занятий, идентичностей, форм жизни, которые были возможны благодаря авторитетному дискурсу, но не были им заданы» [Там же, 32].

⁸ Вагнер видит задачу политической философии как «анализ возможностей действовать сообща, с целью воспроизведения общего видения мира (common reference to the world) в современных условиях» [23, 102].

щественной связи⁹. «Субъективистский» подход антропологов заставляет задуматься о смене моделей легитимности, о других вариантах мыслить общее. Помимо «цинического» реализма Мэнсбридж, альтернативой политико-философскому видению общественной связи является недавняя работа опирающегося на методологию Фуко С. Кольера, который пишет: «Наиболее известна позиция Фуко о власти, которую он изложил в “Надзирать и наказывать” и сопутствующих работах. Там Фуко атакует господствующий подход к изучению властных отношений, который исходил из факта государства и суверенитета, и исследовал, каким образом власть проистекла из государственного суверенитета и достигала низов через посредство закона.

В пику этому господствующему подходу Фуко призвал к “политической философии, которая не строится ни на проблеме суверенитета, ни, следовательно, на проблемах закона и запрета”. Его прославленным ответом на этот вызов была “микрофизика” властных отношений, которую он разработал касательно надзора (*discipline*)¹⁰ — характерной для модерности формы власти. В отличие от суверенной власти надзор не проистекает из единого источника, но циркулирует по капиллярам коллективной жизни. Он не подавляет, но производит и углубляет. Он не применяется помимо знания и вопреки ему, но через знание, задавая условия возможности определенных способов мыслить и действовать» [10, 81].

В ходе формулирования своей топологии властных отношений¹¹ Кольер предлагает, следуя Фуко, обратиться к «микроэкономике» управления [11, 23], аналитически «собирать» (*assemblages*) конкретные ситуации проявления власти и управления, а также случаи критического пересмотра субъектами сложившихся ситуаций и программирования новых возможностей. Предположительно сама ткань социальности становится объектом изучения¹². Так, в своем исследовании «Постсоветское социальное: неолиберализм, социальная модерность, биополитика» Кольер ставит себе задачу изучить «возникновение советской биополитики, сосредоточиваясь на проекте советской социальной модерности: не модернизации общества, как будто “общество” предсуществует и только дожида-

⁹ Ср. ощущения касательно коллективного рационального самоопределения Б. Грайса: «С одной стороны, *свобода* к полностью утратилась, с другой — *свобода от* постоянно растет. Я думаю, что в последнее время оказалась захваченной сfera логического и риторического принуждения. Когда современный человек слушает что-нибудь хоть в какой-то мере разумное, он это автоматически отвергает просто на том основании, что это его убеждает, поскольку и в этом сказывается момент логического принуждения... Поскольку в условиях либерализма любой проект может быть реализован только тогда, когда другие люди с ним согласны. Но на определенной стадии развития *свободы от* такое согласие становится невозможным, и поэтому никакие проекты не могут быть реализованы. То есть каждый живет со своим проектом, который априори не может стать общим» [2].

¹⁰ Или, иначе, «дисциплинирование».

¹¹ «Топологический анализ, напротив, проясняет гетерогенное пространство, учрежденное множеством факторов и несводимое к данной форме знания-власти. Он более подходит для изучения динамичного процесса, в котором существующие элементы, такие, как техники, схемы анализа, материальные формы, подхватываются и переформатируются и в котором создаются новые комбинации элементов [10, 99].

¹² «Конкретная конфигурация коллективной жизни, в сабирании (*assembly*) которой градостроительство играло центральную роль» [11, 22].

ется, чтобы его модернизировали, но форм истинности, типов программирования и аппаратов, посредством которых такие фигуры, как общество и экономика, “отливались”, по выражению Фуко, в виде объектов знания и вмешательства в советской России» [11, 19–20].

Таким образом задается методологически определенная онтология, которая делает коллективы фикциями социологического и бытового воображения («дeregulates», «размазывает» социальность), декомпозирует институты, превращая их в «собирательные понятия», и опирается на понятия — такие, как «микроэкономика», индивидуальные стратегии (рефлексии и программирования), прагматическое понятие мышления¹³, которые параллельны, если не идентичны, понятиям, составляющим основной концептуальный аппарат той неолиберальной идеологии, которую автор планирует критически анализировать¹⁴. Субъективизирующие подходы являются «вмешательством на уровне политической онтологии», как Кольер именует неолиберализм [Там же, 23]. Заимствуемый из поздних работ Фуко методологический аппарат приводит к такому пониманию модернной социальности, которое делает невозможной политическую модернность как сформулированный рациональной волей самоопределяющегося коллектива «проект модерна». Оптика социальной модернности превращает самоопределяющийся политически (по вопросам, затрагивающим всех, рационально решаемым в свете общего блага) коллектив — «политию» — в «обреченное сообщество» (*community of fate*)¹⁵, объединенное лишь социальной инфраструктурой канализации, отопления и электричества. Изучение реальной инфраструктуры социального и конкретные включения в нее индивидов (*assemblages*), которые, как субъективности, могут, руководимые индивидуальными стимулами (*individual actor's incentive*), делать тот или иной индивидуальный выбор, создает «слепое пятно», делает невидимой концептуальную инфраструктуру, которая позволила бы индивидам помыслить себя обществом и совершить общий выбор. Особо это различие заметно, если взять в качестве примера социальное время: расписания могут структурировать и «собирать» наше коллективное взаимодействие, но они не могут придать смысл нашей коллективной жизни.

¹³ «Задачей, таким образом, является изучить этих акторов как мыслителей, а мышление изучать не как абстрактную рефлексию и не как фиксированную “систему” или эпистему, но как практико-критическую деятельность, где, следуя П. Рабиноу, “исторические стечения обстоятельств становятся концептуальными и практическими проблемами”» [11, 28].

¹⁴ «Совершенно непродуктивно оценивать сущность неолиберализма на основе какого-либо единичного примера. Неолиберализм — это то, чем он становится в критическом размышлении и в программах реформирования. Мы можем постичь его, только изучая его, в их действительной реализации» [Там же, 250].

¹⁵ «Некоторым невероятным образом именно эти приземленные социо-технические системы (водопровод, отопление, выплаты бюджетникам. — А. М.) и были тем “общим”, что делало Белую Калитву общиной единой судьбы (*community of fate*)» [Там же, 7].

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.
2. Бойм С., Гроис Б. О свободе // Неприкосновенный запас. 2003. № 1 (27) [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/1/boim.html>
3. Логинов А. В. Онтологический статус идеологии в современности // Изв. Урал. гос. ун-та. Сер. 3 : Общественные науки. 2010. № 4 (83). С. 15–29.
4. Меньшиков А. С. Как теоретизировать политику? // Полис. Политические исследования. 2010. № 1. С. 82–101.
5. Меньшиков А. С. Теория модерности и социальная интеграция // Изв. Урал. гос. ун-та. Сер. 3 : Обществ. науки. 2011. № 3 (94). С. 39–52.
6. Allen A. The Public Sphere: Ideology and/or Ideal? // Political Theory. 2012. 40 (6). Special Feature: 50th Anniversary Symposium on the Structural Transformation of the Public Sphere by Jürgen Habermas. P. 822–829.
7. Bernstein R. J. The Normative Core of the Public Sphere // Political Theory. 2012. 40 (6). P. 767–778.
8. Boltanski L., Thévenot L. On Justification, Economies of Worth. Princeton : Princeton UP, 2006. [De la Justification. Les Economies de la Grandeur. P. : Gallimard, 1991].
9. Chatterjee C., Petrone K. Models of Selfhood and Subjectivity: The Soviet Case in Historical Perspective // Slavic Rev. 67:4. 2008. P. 967–986.
10. Collier S. J. Foucault's Analysis of Political Government beyond "Governmentality" // Theory, Culture and Society. 2009. 26 (6). P. 78–108.
11. Collier S. J. Post-Soviet Social: Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics. Princeton, NJ : Princeton UP, 2011.
12. Cooke M. Realism and Idealism: Was Habermas's Communicative Turn a Move in the Wrong Direction? // Political Theory. 2012. 40 (6). P. 811–821.
13. Habermas J. Structural Transformation of the Public Sphere. A Inquiry into a Category of Bourgeois Society / Tr. by Thomas Burger. Cambridge Mass. : The MIT Press, 1992 (англ. пер. — 1989, 1-е изд. в оригинале — 1962).
14. Honneth A. Organized Self-Realization. Some Paradoxes of Individualization // European J. of Social Theory. 2004. 7 (4). P. 463–478.
15. Humphrey C. The 'Creative Bureaucrat': Conflicts in the Production of Soviet Communist Party Discourse // Inner Asia. 2008. 10:1. P. 5–35.
16. Katzenelson I. On Liberal Ambivalence // Political Theory. 2012. 40 (6). P. 779–788.
17. Mansbridge J. Conflict and Commonality in Habermas's Structural Transformation of the Public Sphere // Ibid. P. 789–801.
18. Norval A. "Don't Talk Back!" — The Subjective Conditions of Critical Public Debate // Ibid. P. 802–810.
19. Ibid.
20. Scheuerman W. E. Good-Bye to Radical Reformism? // Ibid. P. 830–838.
21. The Anthropology of Moralities / ed. Monica Heintz. Berghahn Books, 2009.
22. Wagner P. After Justification: Repertoires of Evaluation and the Sociology of Modernity // European J. of Social Theory. 1999. 2 (3). P. 341–357.
23. Wagner P. Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity. Cambridge : Polity, 2008.
24. Yurchak A. Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton : Princeton UP, 2005.
25. Zigon J. Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social Life // Ethnos. 2009. 74:2. P. 251–276.
26. Zigon J. Making the New Post-Soviet Person: Moral Experience in Contemporary Moscow. Leiden : Brill, 2010.

Thank you for evaluating AnyBizSoft PDF Splitter.

A watermark is added at the end of each output PDF file.

To remove the watermark, you need to purchase the software from

<http://www.anypdftools.com/buy/buy-pdf-splitter.html>