

The background of the cover is a detailed line drawing in black ink on a white background. It depicts a group of people in a social setting, possibly a church or a formal gathering. In the upper part, several figures are shown in profile or three-quarter view, some looking towards the right. In the lower part, a figure with a large, feathered or winged back is visible, possibly an angel or a person in a costume. The drawing style is intricate and sketchy, with many fine lines and cross-hatching for shading. A thick red horizontal bar is positioned across the middle of the cover, partially overlapping the drawing. A vertical black bar is on the left side.

**НИКЛАС ЛУМАН**

# **ОБЩЕСТВО || ОБЩЕСТВА ||**

**ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ.  
САМООПИСАНИЯ**

**sociumxt**

ozon.ru

# socium txt



библиотека  
философского  
журнала  
ΛΟΓΟΣ

GESELLSCHAFT DER GESELLSCHAFT . IV-V

---

ОБЩЕСТВО ОБЩЕСТВА . IV-V

НИКЛАС ЛУМАН

---

---

ОБЩЕСТВО  
ОБЩЕСТВА

---

---

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ

\*\*\*

САМООПИСАНИЯ

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



Логос  
Москва 2011

*Издано при финансовой поддержке  
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям  
в рамках Федеральной целевой программы “Культура России”*

**Луман Н.**

**Общество общества.**

**Кн. 4: Дифференциация.** Пер. с нем./Б. Скуратов

**Кн. 5: Самоописания.** Пер. с нем./А. Антоновский, Б. Скуратов, К. Тимофеева.

М.: Издательство “Логос”. 2011 – 640 с.

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

*Перевод с немецкого под общей редакцией  
А. Антоновского и О. Никифорова.*

*Перевод книги осуществлен при финансовой поддержке  
Института имени Гете – Немецкого культурного центра*

ISBN 978-5-8163-0094-0

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

Печатается по изданию:

Niklas Luhmann. Die Gesellschaft der Gesellschaft. Zweiter Teilband: Kapitel 4-5 – *Differenzierungen* (S. 595-865); *Selbstbeschreibungen* (S. 866-1150). Frankfurt am Main, 1997 © Suhrkamp Verlag.

Все права защищены © Издательство «Логос» (Москва), 2011.

*Приложения:* А. Антоновский © «Общество общества», и/ли Краткая история коммуникативных медиа (2011); А. Глухов, О. Никифоров © К вопросам системнотеоретической презентации медиа коммуникации (2005)

© Перевод – указанные переводчики; редаKTура – указанные редакторы; тексты – авторы.  
© Издательство “Логос” (Москва), 2011 (рус. изд.; серия); проект letterta.org, 2011 (серия).

**кн. 4: Дифференциация**

...7

- I. Системная дифференциация
- II. Формы системной дифференциации
- III. Инклюзия и эксклюзия
- IV. Сегментарные общества
- V. Центр и периферия
- VI. Стратифицированные общества
- VII. Отдифференциация функциональных систем
- VIII. Функционально дифференцированное общество
- IX. Автономия и структурное сопряжение
- X. Ирритации и ценности
- XI. Социальные последствия
- XII. Глобализация и регионализация
- XIII. Интеракция и общество
- XIV. Организация и общество
- XV. Протестные движения

**кн. 5: Самоописания**

...289

- I. Доступность общества
- II. Не субъект и не объект
- III. Самонаблюдение и самоописание
- IV. Семантика старой Европы I: *Онтология*
- V. Семантика старой Европы II: *Целое и его части*
- VI. Семантика старой Европы III: *Политика и этика*
- VII. Семантика старой Европы IV: *Традиция школы*
- VIII. Семантика старой Европы V: *От варварства к самокритике*
- IX. Теории рефлексии в функциональных системах
- X. Противоположности в медийной семантике
- XI. Природа и семантика
- XII. Темпорализации
- XIII. Бегство в субъект
- XIV. Универсализация морали
- XV. Различение “наций”
- XVI. Классовое общество
- XVII. Парадокс идентичности  
и его развертывание посредством различения
- XVIII. Модернизация
- XIX. Информация и риск как формулы описания
- XX. Масс-медиа и селекция самоописаний с их помощью
- XXI. Невидимизация: “unmarked state” наблюдателя и его сдвиги
- XXII. Отрефлектированная аутология: социологическое описание общества в обществе
- XXIII. Так называемый “постмодерн”

**Первоначально русскоязычный перевод работы Н. Лумана “Общество общества”** вышел в пяти книгах (т. 1: *Общество как социальная система* (М., Логос, 2004); т. 2: *Медиа коммуникации*; т. 3: *Эволюция*; т. 4: *Дифференциация*; т. 5: *Самоописания*), каждую из которых составила одна из глав оригинального издания (соответственно, Niklas Luhmann. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997: (Erster Teilband) Vorwort, Kapitel 1 – *Gesellschaft als soziales System* (S. 11-189); Kapitel 2 – *Kommunikationsmedien* (S. 190-412); Kapitel 3 – *Evolution* (S. 413-594); (Zweiter Teilband) Kapitel 4 – *Differenzierungen* (S. 595-865); Kapitel 5 – *Selbstbeschreibungen* (S. 866-1150).

Пер. с нем. кн. 4: *Дифференциация* – Б. Скуратова под редакцией А. Антоновского (глл. I-V), А. Глухов (глл. VI-IX), О. Никифорова (глл. X-XV).

*Прим. ред.:* Содержание глав книги дается на обороте шмуц-титула каждой части

**ОБЩЕСТВО ОБЩЕСТВА**

\*\*\*

**ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ**



Общество общества", кн. 4:

**Дифференциация**

I.	Системная дифференциация	...9
II.	Формы системной дифференциации	...24
III.	Инклюзия и эксклюзия	...34
IV.	Сегментарные общества	...50
V.	Центр и периферия	...80
VI.	Стратифицированные общества	...96
VII.	Отдифференциация функциональных систем	...125
VIII.	Функционально дифференцированное общество	...163
IX.	Автономия и структурное сопряжение	...196
X.	Ирритации и ценности	...208
XI.	Социальные последствия	...221
XII.	Глобализация и регионализация	...226
XIII.	Интеракция и общество	...233
XIV.	Организация и общество	...249
XV.	Протестные движения	...270

# I. СИСТЕМНАЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ

С тех пор, как существует социология, она занимается дифференциацией.<sup>1</sup> Уже это понятие заслуживает некоторого внимания. Оно подразумевает единство (или производство единства) различного. В обществах, предшествовавших эпохе нового времени, разумеется, тоже наблюдались различия: горожане там отличались от сельских жителей, дворяне – от крестьян, а представители одной семьи – от представителей другой; но для образования соответствующих ожиданий этим обществам было достаточно учитывать различные родовые свойства (*Qualitäten der Wesen*) и формы жизни; то же касается и обращения с вещами. Благодаря понятию *дифференциации* достигается более абстрактное воззрение на предмет, и можно предположить, что это движение в сторону абстракции было вызвано свойственной для XIX века тенденцией понимать единства и различия как результаты процессов – идет ли речь об эволюционном развитии или же (как, например, в случае с политически объединенными “нациями”) о целесообразных действиях.

К концу XIX в. появилась возможность переключиться с данной концепции дифференциации на структурный анализ, при этом сохраняя заимствованную из экономических наук позитивную оценку плодотворности разделения труда. Даже парсонсовская теория общей системы действия еще основывается на этой концепции. Она использовала возрастающую дифференциацию как центральную формулу анализа развития и толковала индивидуализм нового времени как результат ролевой дифференциации. Основываясь на этом, Георг Зиммель подходит к анализу денег, Дюркгейм – к рассуждениям об изменениях форм моральной солидарности, а Макс Вебер – к понятию рационализации таких разнообразных жизнеустройств, как религия, экономика, политика, эротика. Доминирование концепции дифференциации обуславливалось на деле как раз тем, что она не исключала, но именно открывала доступ к мнимо противоречащим ей теоретическим подходам: прогресса, индивидуальности, ценностных критериев. Можно было предположить, что дифференциация необходима для сохранения сплоченности в условиях роста.

Благодаря понятию дифференциации общество нового времени смогло и восхищаться собой, и заниматься самокритикой. Оно стало рассматривать себя в качестве необратимого результата исторических процессов и с большим скепсисом вглядываться в будущее. Высокоразвитая “форма” и у Зиммеля, и у Вебера представляет собой один из коррелятов дифференциации. Однако выделение индивидуальности почти у всех классиков осуществляется иначе. Но в то же время форма обречена на значительные смысловые утраты, к тому же, она всегда являет собой ограничение и отказ; а индивидуальность не дает индивиду возможность стать тем, кем бы он хотел, но производит опыт отчуждения. Вместе с индивидуальным своеобразием растет и осознание того, чего ему не дано, и в результате к концу XIX в. различные теории презентуют плюралистичную самость, конфликт между личной и социальной идентичностью или противоречивую социализацию.

Правда, при этой чрезмерной детерминированности возможностей употребления понятия “дифференциация” приходилось считаться с нечеткостью самого понятия <sup>2</sup>. Поэтому мы ограничим данное понятие особым случаем системной дифференциации. Тем самым мы затрудняем немудреный переход от структурных проблем общественной дифференциации к индивидуальному поведению. Разумеется, это не должно исключать рассмотрение дифференциации ролей или вкуса, понятий или терминов в максимально обобщенном смысле. Все, что будет различаться, можно – если иметь в виду результат этой операции – обозначать и как различие. Однако же тезис дальнейших исследований состоит в том, что прочие дифференциации являются следствиями дифференциаций системных, т. е. могут быть объяснены последними; и дело здесь в том, что всякая оперативная (рекурсивная) связь операций порождает отличие системы от окружающего мира.

Если социальная система возникает таким образом, то мы будем говорить об отдифференциации (*Ausdifferenzierung*) от того, что в результате этой отдифференциации предстает в качестве окружающего мира. Такая отдифференциация может осуществиться, как в случае с общественной системой, в немаркированной (маркируемой лишь впоследствии через отдифференциацию) области смысловых

возможностей, т. е. в далее неразграничиваемом мире. Но может оно наблюдаться и в уже сформированных системах. Только этот случай мы будем называть *системной дифференциацией* или, если речь идет об упомянутом различии, *внутренней дифференциацией* соответствующей системы.

Тем самым системная дифференциация является не чем иным, как рекурсивным образованием систем, использованием образования систем ради достижения собственного результата. При этом система, где образуются дальнейшие системы, воспроизводится посредством дальнейшего различения между частной системой и окружающим миром. С точки зрения частной системы остальная часть охватывающей системы теперь представляет собой окружающий мир. Тогда общая система для системы частной выступает как единство различия между частной системой и окружающим миром частной системы. Иными словами, системная дифференциация порождает внутрисистемные окружающие миры. Следовательно, речь идет о том, чтобы вновь применить уже часто использовавшееся понятие; о “re-entry” различия системы и окружающего мира в то, что оно различает, в систему.<sup>3</sup>

Важно понимать этот процесс с необходимой точностью. Речь идет не о *декомпозиции* некоего “целого” на “части” – ни в понятийном смысле (*divisio*), ни в смысле реального разделения (*partitio*). Схема *целое/часть* коренится в староевропейской традиции<sup>4</sup>, и если ее применить здесь, в ней будет отсутствовать определяющая точка.<sup>5</sup> Системная дифференциация как раз не означает того, что целое разлагается на части и, будучи рассмотренным на этом уровне, лишь тогда состоит из частей и из “отношений” между частями. Скорее, *каждая* частная система воспроизводит охватывающую систему, к которой она принадлежит, посредством *собственного* (специфического для частной системы) *различения системы и окружающего мира*. Благодаря системной дифференциации система в самой себе до известной степени умножается с помощью все новых различений между системами и окружающими мирами внутри системы. Процесс дифференциации может начинаться спонтанно; он представляет собой результат эволюции, которая может пользоваться удобными возможностями, чтобы осуществлять структурные изменения. Он

не предполагает координацию с помощью общей системы, на мысль о чем может навести схема целого и его частей. Кроме того, он не предполагает, что все операции, свершающиеся в общей системе, подразделяются на частные системы, чтобы общая система могла бы работать только в частных системах. В высшей степени дифференцированному обществу тоже ведомо много “свободной” интеракции. Из этого вытекает дифференциация социальных систем и систем интеракции, изменяющаяся в зависимости от формы дифференциации общества.<sup>6</sup>

Итак, процесс дифференциации может где-то и как-то начаться, а впоследствии усиливать возникшие отклонения.<sup>7</sup> Так, среди множества поселений формируется предпочитаемое место, где преимущества централизации взаимно усиливают друг друга, так что в конечном итоге возникает новое различие между городом и селом. Лишь благодаря этому прочие поселения становятся “селами”, отличающимися от города, и постепенно ориентируются на то, что имеется и город, где живут другой, отличной от сельской, жизнью, и он, будучи для села окружающим миром, изменяет ее возможности.

Следовательно, в контексте системной дифференциации всякое изменение является двойным и даже многократным. Всякое изменение частной системы в то же время представляет собой изменение окружающего мира других частных систем. Что бы ни происходило, происходит многократно – всякий раз в зависимости от системной референции.<sup>8</sup> Поэтому стремительное уменьшение спроса на рабочую силу в хозяйстве по конъюнктурным соображениям или по соображениям конкуренции может означать прирост рациональности и рентабельности, но одновременно это отражается и на политической системе, и на затронутых этим процессом семьях, и на образовательной системе школ и высших учебных заведений; или же это уменьшение спроса на рабочую силу в качестве новой научно-исследовательской темы (“будущее труда”) может – на основании изменения в *окружающем мире* этих систем – запускать совершенно иные причинно-следственные ряды. И все это является *одним и тем же* событием для всех систем! Отсюда – значительное ускорение, почти взрывное реактивное давление, от которого отдельные частные системы могут защититься, только отгородившись стеной индиф-

ферентности. Поэтому дифференциация действует принудительно: как увеличение количества зависимостей и независимостей при одновременной спецификации и системно-специфическом контроле над точками зрения на зависимость или же независимость. И в результате частные системы формируются как оперативно замкнутые аутопойетические системы.<sup>9</sup>

Переключение анализа общества со схемы *целое/часть* на схему *система/окружающий мир* дает возможность улучшить координацию между системной теорией и теорией эволюции.<sup>10</sup> Это переключение позволяет лучше понять морфогенез сложности. Оно с большей точностью показывает, как единство в самом себе может быть вновь введено через различения; и оно оставляет полностью открытым вопрос о том, сколько таких возможностей существует, и можно ли их скоординировать, а если можно, то в каких формах.

Если сравнить системную теорию с традицией мышления целого и частей, то первая требует большего логического структурного многообразия. Она может (и должна), к примеру, различать отношения типа *система/окружающий мир* и отношения типа *система/система*. (Традиции известен лишь последний случай). Лишь благодаря различению системы и внешнего мира система постигает мировое единство или единство охватывающей системы, и притом посредством всякий раз самосоотнесенного различения. Посредством отношений *система/система* (к примеру, отношений между семьей и школой) она постигает только фрагменты мира или общества. Но именно такая фрагментарность способствует тому, чтобы всякий раз наблюдать другую систему как систему-в-собственном-внешнем-мире и тем самым воспроизводить мир или общество из перспективы наблюдения за наблюдениями (наблюдения второго порядка). Тогда в окружающем мире других систем снова возникает та система, которая за ними наблюдает. Тем самым общая система, открывающая эти перспективы, как бы сама предлагает себя для рефлексии.<sup>11</sup>

В отношениях *система/система*, какие допускает общественный порядок дифференциации, могут иметься лишь структурные связи, не отменяющие аутопойезиса частных систем. Это касается, к примеру, отношений между селами в сегментарных обществах, а также отношений между кастами или иерархических сословных отношений,

определяющихся по рождению, как и – в гораздо более сложных и непрозрачных формах – отношений между функциональными системами общества Нового времени. Но ведь то, что функционирует в отношениях частных систем друг к другу в качестве *структурного сопряжения*, в то же время является *структурой* охватывающей системы общества. Это оправдывает определение общественных систем, прежде всего, через форму их дифференциации, так как именно форма структурного образования всякий раз определяет и ограничивает возможности структурных связей в отношениях частных систем друг к другу.

Переключение со схемы *целое/часть на схему система/окружающий мир* в конечном счете изменяет положение понятия “интеграция”. В староевропейском мышлении для этого не существовало особого понятия, поскольку интеграция частей предусматривалась в целостности целого в качестве *ordinata concordia* и затем в единичных феноменах проявлялась в виде их природы или сущности.<sup>12</sup> Классическая социология переформулирует эту проблему в виде квазизакономерных отношений между дифференциацией и интеграцией. Дифференциация не может доводить до крайностей полной индифферентности. “*Quelques rapports de parenté*” – как пишет Дюркгейм<sup>13</sup> – возникли только благодаря тому обстоятельству, что речь идет о дифференциации системы. И Парсонс отсюда выводит: “*Since these differences are conceived to have emerged by a process of change in a system... the presumption is that the differentiated parts are comparable in the sense of being systematically related to each other, both because they still belong within the same system and, through their interrelations, to their antecedents*”<sup>14</sup>. При этом понятие *интеграции*, как правило, все-таки остается без дефиниции<sup>15</sup> и, как критически замечают, употребляется во многих значениях.<sup>16</sup> Часто в эмпирическое понятие *интеграции* объединяют – далее не рефлекслируемые – предпосылки консенсуса.<sup>17</sup> Это возымело последствием то, что понятие *интеграции* употребляется как прежде – чтобы сформулировать перспективы единства или даже ожидания солидарности и напомнить о соответствующих установках – в староевропейском стиле! Исторический процесс описывается как процесс эманации: из гомогенности возникает гетерогенность, причем гетерогенность

заменяет гомогенность благодаря тому, что гетерогенность требует одновременно и дифференциации, и интеграции.<sup>18</sup> Часто говорили, что при таких обстоятельствах *мобильность* наделяется функцией интеграции, а “мобилизация” поэтому считалась одним из определяющих рецептов политики модернизации для развивающихся стран (пока исследователей не вразумили хаотические последствия миграционных движений и образования городов).

Однако же нормативное понятие, требующее интеграции или хотя бы одобряющее ее, применительно к более сложным обществам с необходимостью наталкивается на растущее сопротивление. Сохраняя это понятие, мы вынуждены принимать парадоксальные или тавтологические, зацикленные на самих себе формулировки.<sup>19</sup> Коммуникация по поводу нормативных установлений (а как иначе она станет реальностью?) вызывает больше негативных, чем положительных откликов, и поэтому надежда на интеграцию приводит, в конечном счете, к отвержению общества, в котором мы живем. И что тогда?

Чтобы избежать такой чрезмерной однозначности, мы будем понимать под *интеграцией* не что иное, как уменьшение степеней свободы частных систем, и эти степени свободы определяются внешними границами общественной системы и отграниченного тем самым внутреннего окружающего мира этой системы.<sup>20</sup> Ведь всякая дифференциация аутопойетических систем порождает внутренние неопределенности, которые могут широко распространяться посредством структурного развития, но могут и ограничиваться. Стало быть, согласно такому толкованию понятия, интеграция является одним из аспектов обхождения с внутренними неопределенностями (или использования внутренних неопределенностей) на уровне общей системы, а также на уровне ее частных систем. Ведь в отличие от системы общества, для таких частных систем имеется два внешних мира: внешний по отношению к обществу и внутриобщественный.<sup>21</sup> В таком понимании интеграция не является ценностно-нагруженным понятием, и она не “лучше” дезинтеграции. Она, к тому же, не соотносится с “единством” дифференцированной системы (что с точки зрения чистой логики понятий следует уже из того, что интеграции может быть больше или меньше, а единства больше или



меньше быть не может). Следовательно, интеграция не представляет собой привязку к перспективе единства и отнюдь не зависит от “покорности” частных систем центральным инстанциям. Она состоит не в связи “частей” с “целым”, но в подвижной, в том числе и исторически подвижной подстройке частных систем по отношению друг к другу. Ограничение степеней свободы может происходить в отношениях кооперации, но оно гораздо сильнее проявляется в конфликте. Следовательно, это понятие как раз не имеет в виду различие между кооперацией и конфликтом, но оказывается выше данного различия. Возникает проблема конфликта (т. е. слишком мощная интеграция частных систем, которым приходится мобилизовать все больше ресурсов для борьбы и избежать их использования с другими целями) и тогда проблемой сложностного общества становится забота о достаточной дезинтеграции.

Такое ограничение может осуществляться благодаря тому, что вступают в игру подсоединения – подсоединения операций к операциям или подсоединения операций к структурам – и для этого нет необходимости в консенсусе.<sup>22</sup> Тем самым мы экономим ресурсы внимания в психических системах и координации интенций в социальной системе. Причем эти “ограничения” не регистрируются. Осуществляется разгрузка системы. С другой стороны, благодаря этому осложняется изменение “tacit collective structure” – часто употребляемый термин. Зачастую только инциденты или неудачи способствуют осознанию того, что предполагалась координация, которая должна присутствовать не в каждом случае.

Если же задаться вопросом об *интеграции/дезинтеграции*, то, в конечном счете, мы натолкнемся на отношения времени. Ведь все, что происходит, происходит (если наблюдать с позиций времени) одновременно. Вывод, прежде всего, таков, что одновременные события не могут взаимно влиять друг на друга и взаимно друг друга контролировать; ведь причинность требует различия во времени между причинами и следствиями, т. е. перехода через временные границы одновременно-актуального. С другой стороны, единство события, несчастного случая, поступка, солнечного затмения или грозы может быть – в зависимости от интересов наблюдателя – скроено весьма по-разному. При этом нет необходимости соблю-

дать границы системы. Так, внесение проекта бюджета в парламент может быть событием в политической системе, в правовой системе, в системе масс-медиа и в экономической системе. Благодаря этому постоянно имеет место интеграция в смысле взаимного ограничения степеней свободы в системах. Но такой эффект интеграции остается ограниченным единичными событиями. Стоит лишь учесть предис- тории и последствия, т. е. перейти временные границы одновременно актуального и принять во внимание рекурсивность, как магнитное поле систем отразится на их идентификации; и тогда правовой акт внесения проекта бюджета станет чем-то иным, нежели поводом для новостей и комментариев в масс-медиа; иным он становится и в качестве политической символизации консенсуса и разногласия; и, наконец, иным в качестве того, на что реагируют биржи. Системы ежесекундно интегрируются и дезинтегрируются в пульсации событий. Эта повторяемость, а затем прогнозируемость, может оказать влияние на возможности структурного развития задействованных систем. В этом смысле Матурана говорит о "structural drift". Но оперативный базис для интеграции/дезинтеграции всегда остается единичным событием, которое идентифицируется в один и тот же момент в нескольких системах сразу. Ни одно действие не сможет адекватно планироваться, никакая коммуникация не сможет успешно осуществляться, если мы не овладеем этим сложным механизмом, сколь бы односторонние результаты ни приносили направляемые интересами и системно обусловленные сообщения.

Итак, интеграция представляет собой ситуацию, вполне совместимую с аутопойезисом частных систем. Поэтому существуют бесчисленные событийные оперативные связи, влияющие на постоянное возникновение и исчезновение системных взаимосвязей. Так, денежные платежи всегда являются и остаются операциями хозяйственной системы в рекурсивной сети предыдущих и последующих платежей.<sup>23</sup> Но в известном объеме они могут быть свободными относительно политического кондиционирования в рекурсивной сети политических предложений и политических последствий. Таким образом, системы непрерывно интегрируются и дезинтегрируются, связываются лишь на мгновения и тотчас же вновь высвобождаются для самостоятельных операций подключения. Такая темпорализа-

ция проблемы интеграции представляет собой форму, которую развивают в высшей степени сложные общества, чтобы быть в состоянии руководить процессами образования зависимостей и независимостей между несколькими частными системами одновременно.

Поэтому на оперативном уровне общественная дифференциация требует постоянной сигнализации о различиях. Так, в родовых обществах она отчасти сама собой разумеется и зависит от территории проживания, к которой принадлежит человек; но используется и высокоразвитая терминология родства, которая всегда отграничивает его от дальних родственников или не-родственников. Кроме того, гарантируемый чужакам особый статус связан с коммуникацией относительно границ. В аристократических обществах обращается большое внимание на отличительные признаки благородного образа жизни, и отличия подбираются так, что всегда учитывается и негативная сторона, “подлое”, “мужицкое”. С тем большим основанием в коммуникации функционально дифференцированного общества должны учитываться точки зрения упорядочивания и отграничения; но здесь это уже не может – а если может, то лишь в очень ограниченном объеме – передаваться через чувственно-воспринимаемые знаки. Если, например, – что часто происходит в технологических вопросах – нехватка научно удостоверенного знания приводит к риску при капиталовложениях, то обязательно необходимо принимать адекватные решения, предполагая понимание именно этого отличия. Недостаточно просто ориентироваться на инобытие другого. Само различие требует внимания. Само различие должно обуславливать операцию, и притом вот эту и никакую иную.

Отсюда зачастую делается вывод о дедифференциации или о недостаточной близости теории дифференциации к реальности.<sup>24</sup> Здесь верно замечают, что коммуникация по поводу различения выражает *взаимосвязи* различенного. Но именно *взаимосвязи различенного*. Единство (операции) и различие (схемы наблюдения) должны актуализироваться “единым махом”. Только так дифференциация может репродуцироваться. Соответственно – формы общественной дифференциации различаются согласно тому, какие различения возлагаются на наблюдения, если эти различения как операции стремятся оставаться подсоединяемыми.

Как уже многократно подчеркивалось, общественная система может использовать коммуникации лишь в качестве внутрисистемных операций, т. е. не может вести коммуникацию с внешним по отношению к обществу окружающим миром. Это, однако, не касается сформированных благодаря дифференциации *внутриобщественных* отношений. Итак, сплошь и рядом существуют коммуникации, выходящие за внутрисистемные границы систем. Отсюда проистекает возрастающая в ходе общественной эволюции потребность в организации. Ведь система может вести коммуникацию со своим внешним миром только как организация, т. е. только в форме репрезентации собственного единства.<sup>25</sup> Этот процесс возникновения потребности в организации продолжается при условиях функциональной дифференциации в рамках систем функций, например, для фирм, которые должны предлагать свои продукты на рынке либо доставать себе на рынке необходимые для этого ресурсы; или же для всевозможных общественных группировок, которые – стоит лишь государству организовать – стремятся представлять конкретные интересы по отношению к нему. Стало быть, как и в отношении *общество/интеракция*<sup>26</sup>, в отношении *общество/организация* существует долгосрочный и трудно обратимый эффект эволюции общественных форм дифференциации.<sup>27</sup> Здесь мы касаемся пункта, где социологическая классика (Михельс, Вебер) анализировала “бюрократию” в качестве условия общественного порядка эпохи Нового времени.

В заключение следует напомнить о том, что обрисованная здесь и подлежащая дальнейшей разработке теория системной дифференциации основана на коммуникациях, а не на действиях (Handlungen). Кто наблюдает за действиями, сможет установить типичные возможности сложной принадлежности к системе исключительно потому, что сам действитель телесно и ментально функционирует в качестве вменяемого, а кроме того, действие – с точки зрения мотивов и последствий – может быть причастным к нескольким функциональным системам. Поэтому тот, кто исходит из действий, вообще с трудом поймет теорию системной дифференциации и, к примеру, вместе с Рихардом Мюнхом, сможет констатировать лишь “взаимопроникновения”.<sup>28</sup> Лишь тогда, когда мы перестроимся с действий на коммуникации, возникнет необходимость рекурсивно опреде-

лять элементарные единства формирования системы посредством соотношенности с другими операциями той же системы. Между тем теоретик действия может довольствоваться лишь констатацией интенции, “подразумеваемого смысла” некоторого действия.

#### ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. I:

- 1 В качестве классических монографий см.: Georg Simmel, *Über sociale Differenzierung: Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig 1890; Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1893. Фрагменты из истории идей см.: Niklas Luhmann (Hrsg.), *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985. Из новых работ см. среди прочих: Renate Mayntz et al., *Differenzierung und Verselbständigung gesellschaftlicher Teilsysteme*, Frankfurt 1988; Jeffrey Alexander/Paul Colomy (ed.), *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*, New York 1990.
- 2 Об этом см. критику: Charles Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York 1984, особо chap. 2, 3.
  - \* re-entry (англ.): повторное вхождение – *прим. пер.* [Звездочками (\*) и квадратными скобками ([]) далее отмечены примечания переводчика и редактора наст. изд.]
- 3 Предвосхищая последующие анализы, заметим лишь, что речь здесь идет об *операциях*, разделяющих систему и окружающий мир. Когда же речь заходит о *наблюдениях*, соответствующее *re-entry* ведет к внутрисистемному различию между самореференцией и инореференцией.
- 4 Мы подробнее вернемся к ней в книге пятой продолжающегося издания [здесь и далее имеется в виду издание: Луман, Никлас. Самоописания (Общество общества, кн. 5). М., Логос, 2006 (2011)].
- 5 Как известно, на эту ошибку указывал и Жак Деррида, поэтому предложивший соотношенное со временем понятие *различания* (différance). Что касается наших нижеследующих анализов, речь идет не о декомпозиции изначального единства, но о возникновении различий в состоянии мира, которое следует предполагать немаркированным.
- 6 Об этом см. ниже главу XIII.
- 7 Кибернетика обозначает это понятием “позитивной обратной связи” [positive feedback]. См. Magoroh Maruyama, *The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes*, *General Systems* 8 (1963), pp. 233-241
- 8 Биологи, формулирующие теоретические положения, зачастую упускают из виду это положение вещей, а с ним – и тот факт, что все, происходит, происходит одновременно. Иначе невозможно объяснить, почему

Джон Мейнард Смит (John Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge England 1982, p. 8) пишет: "Evolution is a historical process; it is a unique sequence of events." [Эволюция представляет собой исторический процесс; это единственная в своем роде последовательность событий.]

- <sup>9</sup> О теоретическом контексте отношений между изменениями в хозяйственной системе и изменениями в правовой системе, взаимно динамизирующих друг друга, см.: Michael Hutter, *Die Produktion von Recht: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf dem Fall Arzneimittelpatentrechts*, Tübingen 1989, insb. S. 43 ff.
- <sup>10</sup> Ведь традиция, работавшая со схемой часть/целое, тоже не знает эволюционной теории, но для презентации временного измерения становления общества использует такие идеи, как *творение* или *эманация множества из единства*.
- <sup>11</sup> Такой анализ как будто бы был проведен в моральной философии XVIII в. Но здесь речь шла о личностях, и цель анализа состояла в релятивизации различия между эгоизмом и альтруизмом, например, у Адама Смита в теории морального чувства (*Theory of Moral Sentiments*).
- \* *ordinata concordia* (лат.): упорядоченное согласие – *прим. пер.*
- <sup>12</sup> Так утверждает Эдвард Рейнольдс, Edward Reynolds, *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man*, London 1640; Gainesville Fla. 1971, p. 76: "of the general care of the Creator; whereby he has fastened on all creatures, not only his private desire to satisfy the demands of their own nature, but has also stamp'd upon them a general charity and feeling of Communion, as they are sociable parts of the Universe or common Body; wherein cannot be admitted (by reason of the necessary mutual connexion between the parts thereof) any confusion or divulsion without immediate danger to all the members." [общим попечением Создателя; тем самым он не только установил во всех тварях его частное желание для того, чтобы оно соответствовало требованиям их собственной природы, но и запечатлел в них всеобщую любовь и чувство Сопричастности, так как они суть сообщающиеся части Вселенной, или общего Тела; здесь не могут быть допущены (по причине необходимой взаимосвязи между частями) никакое смешение или распространение без непосредственной опасности для всех членов.]
- \* *Quelques rapports de parenté* (франц.): некоторые отношения родства – *прим. пер.*
- <sup>13</sup> *De la division de travail social* (1893), цитируется по юбилейному изданию, соответствующему второму, Paris 1973, p. XX.
- <sup>14</sup> [Поскольку считается, что эти различия возникли через процесс изменения в системе... предполагается, что дифференцированные части срав-

нимы в том смысле, что они *систематически* соотносимы друг с другом, как из-за того, что они всё еще совместно принадлежат к одной и той же системе, так и из-за того, что благодаря их взаимоотношениям они одинаково соотносятся со своими antecedентами.] См. Talcott Parsons, *Comparative Studies and Evolutionary Change*, in: Ivan Vallier (ed.), *Comparative Method in Sociology: Essays on Trends and Applications*, Berkeley 1971, p. 97-139 (101f.), перепечатано в: Talcott Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York 1977, p. 279-320.

- <sup>15</sup> В качестве попытки дефиниции см., например, Walter L. Bühl, *Ökologische Knappheit: Gesellschaftliche und technologische Bedingungen ihrer Bewaltung*, Göttingen 1981, S. 85: “Интеграция” означает степень функциональной связанности дифференцированных частей или компонентов, так что один компонент не может быть действенным без других”. Зато сомнительно, что “функциональная связанность” в условиях функциональной дифференциации состоит как раз в том, что единичные системы выполняют *не* одну и ту же функцию.
- <sup>16</sup> Актуальный обзор этого см.: Helmut Willke, *Systemtheorie*, 3. Aufl. Stuttgart 1991, S. 167ff
- <sup>17</sup> Об этом критически см. уже S. 25 ff.
- <sup>18</sup> Необходимо еще заметить, что Габриэль Тард ввел также и подход совершенно иного рода, исходящий из различия и затем описывающий последующие процессы развития как имитацию или диффузию. Но этот подход не получил распространения. См. об этом André Béjin, *Différenciation, complexification, évolution des sociétés*, *Communications* 22 (1974), p. 109-118.
- <sup>19</sup> “Социальная интеграция имеет в виду удачное соотношение свободы и сплоченности”, – читаем мы в Bernhard Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt 1993, S. 92.
- <sup>20</sup> Очень похожую формулировку использует в контексте антропологии культуры Роберт Андерсон, Robert Anderson, *Reduction of Variants as a Measure of Cultural Integration*, in: Gertrude E. Dole/Robert L. Carneiro (ed.), *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, New York 1960, S. 50-62. См. также: Helmut Willke, *Staat und Gesellschaft*, in: Klaus Dammann/Dieter Grunow/Klaus P. Japp (Hrsg.), *Die Verwaltung des politischen Systems*, Opladen, S. 23-26 (20): редукция создаваемых самим обществом возможностей выбора представляет собой вопрос выживания современного общества
- <sup>21</sup> На это настраивает нас и Гельмут Вильке в: *Zum Problem der Integration komplexer Systeme: Ein theoretischer Konzept*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 30 (1978), S. 228-252.
- <sup>22</sup> См. Floyd A. Allport, *A Structuronomic Conception of Behavior: Individual and Collective*, *Journal of Abnormal and Social Psychology* 64 (1962), p. 3-30.

- \* tacit collective structure (англ.): молчаливо принимаемая коллективная структура – *прим. пер.*
- \* structural drift (англ.): структурный дрейф – *прим. пер.*
- <sup>23</sup> Более подробное описание см.: Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1988.
- <sup>24</sup> См., например, Karin Knorr Cetina, *Zur Unterkomplexität der Differenzierungstheorie: Empirische Anfragen an die Systemtheorie*, *Zeitschrift für Soziologie* 21 (1992), S. 406-419.
- <sup>25</sup> Парсонс тут говорил бы не об организации, а о “collectivity” как об особом уровне в иерархическом построении системы социального действия; эта *collectivity* предполагает способность к коллективным действиям и “уплотненный” ценностный консенсус.
- <sup>26</sup> См. ниже гл. XIII.
- <sup>27</sup> Об этом см. ниже гл. XIV.
- <sup>28</sup> См., например, Richard Münch, *Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Émile Durkheim und Max Weber*, Frankfurt 1982, а впоследствии во многих других публикациях.
- \* См. Луман, Никлас. *Общество как социальная система (Общество общества, кн. 1)*. М., Логос, 2004 [2011].
- \* unmarked space (англ.): немаркированное пространство – *прим. пер.*



## II. ФОРМЫ СИСТЕМНОЙ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ

Из-за исторического богатства и эмпирического разнообразия обществ, предшествовавших современному, всякая классификация и, тем более, всякая попытка выделения эпох терпят фиаско. И все-таки неоспоримо, что существует нечто вроде типовых различий; и совершенно несомненно существуют эпизоды развития, основывающиеся на предыдущих достижениях, а в современном обществе – как бы его ни понимать – к этим эпизодам еще и предъявляются чрезмерные требования. Понятие *системной дифференциации*, представленное нами в предыдущем разделе, должно открыть нам доступ на эту труднодоступную территорию. Поэтому мы особо подчеркнули структурное и перспективное богатство этого понятия и его открытость эволюционным изменениям. В дополнение к этому – для более конкретного анализа – нам теперь требуется еще и понятие *форм дифференциации*.

О “форме” мы и здесь говорим в смысле, введенном в первой книге<sup>1</sup>. Форма есть различие, разделяющее две области. Само понятие *системы* обозначает различие между системой и окружающим миром. О форме дифференциации мы будем говорить, когда речь идет о том, как в общей системе упорядочиваются отношения частных систем друг к другу. Итак, в первую очередь мы должны еще раз отличить отношения система/окружающий мир от отношений *система/система*. В отношениях между системой и окружающим миром системы, т. е. в каждом случае внутренняя сторона формы “система”, противостоят некоему “unmarked space” (Спенсер Браун), которого невозможно достичь из системы и обозначить (разве что как “бессодержательное”). Ссылка на “окружающий мир” ничего не добавляет к системным операциям. “Окружающий мир” не несет себе никакой информации. Он – лишь пустой коррелят самореференции. Зато если речь идет об отношениях *система/система*, в окружающем мире всплывают единства, способные получать обозначения. Система и здесь не может *оперативно* переступить через собственные границы

(так как в противном случае ей пришлось бы работать во окружающем мире), но она может наблюдать, т. е. обозначать, какие конкретные положения вещей в окружающем мире (здесь: другие системы) релевантны для нее специфическим образом. В отношениях *система/окружающий мир* система работает *универсально*, т. е. принимает форму рассечения мира (*Schnitt durch die Welt*). В отношениях же *система/система* она работает *специфично*, т. е. через определенные контингентные способы наблюдения.

Понятие *формы дифференциации* касается последнего случая. Т. е. оно относится *не* к способу, каким при взгляде из системы воспроизводится мир, или же при взгляде из частной системы реконструируется общая система. Понятие *формы дифференциации* не обозначает ни частной, ни общей системы, когда речь идет о ретотализации системы в самой себе. Но оно относится к очень похожему положению вещей (и как раз поэтому в различениях важна точность).

Тем самым о *форме* системной дифференциации мы говорим в случаях, когда из частной системы можно узнать, чем является какая-либо другая частная система, а частная система определяется посредством этого различия. Итак, форма дифференциации является не только разделом охватывающей системы; скорее, это форма, с помощью которой частные системы могут наблюдать самих себя в качестве частных систем – как тот или иной клан, как дворянство, как хозяйственная система общества. И при этом таким образом сформированное (различенное) различие в то же время выступает как единство охватывающей системы общества, которую тогда не следует наблюдать изолированно. Но как тогда избежать произвольного характера другой стороны, т. е. всего того, что существует помимо отличенных случаев? Как дело доходит до определенности других частных систем с помощью различения, какое, со своей стороны, вводится и в остальной наличествующий мир: аристократию и народ, политику и экономику?

И распознавание того, как это происходит, требует обращения к дифференцированной общественной системе, которая гарантирует единство различения, разделяющего частные системы, и сама осуществляется при этих структурных характеристиках. Отношения между частными системами имеют некую форму, если общая сис-

тема устанавливает, как эти частные системы упорядочены. Из теории системной дифференциации невозможно вывести, что должно существовать такое установление формы; и тем более невозможно вывести, что для такой функции всякий раз предусмотрена лишь одна-единственная форма. Но может быть и – как мы покажем – совершенно регулярно происходит, что такие формы обнаруживаются для того, чтобы упорядочить отношения дифференциации одинаково для всех частных систем. Совокупность внутренних отношений *система/внешний мир*, посредством которой общество умножает само себя, была бы для этого чересчур сложной. Определение формы отношений систем друг к другу является упрощенным вариантом этого, впоследствии служащим в качестве структуры общей системы и таким образом ориентирующим коммуникацию.

Будучи не в силах утверждать и обосновывать, что в каждой общественной системе должна существовать господствующая форма дифференциации, мы все-таки видим в такой форме важнейшую общественную структуру, которая, если она утверждает себя, определяет возможности эволюции системы и оказывает влияние на образование норм, дальнейших дифференциаций, самоописаний системы и т. д. Значение форм дифференциации для эволюции общества определяется двумя взаимозависимыми условиями. Согласно первому, что в рамках господствующих форм дифференциации имеются ограниченные возможности развития. Так, в сегментарных обществах “над” домашними хозяйствами и семьями могут надстраиваться более крупные, но опять-таки сегментарные единицы, например, племена; или же в стратификационно дифференцированных обществах – в пределах основного различия между аристократией и простым народом – возникают дальнейшие ранговые иерархии. Такие возможности роста, однако же, наталкиваются чуть ли не на (возникает соблазн сказать) органические преграды. И тогда дальнейшая эволюция становится невозможной или же она требует перехода к другой форме дифференциации. Не бывает, чтобы частная система в рамках одной формы дифференциации заменялась частной системой, относящейся к другой форме дифференциации; ведь это разрушило бы форму, т. е. маркированность дифференциации. Семейное домашнее хозяйство при сегментарных укладах может

приобретать особую и даже наследственную важность (например, когда речь идет о семьях жрецов или вождей), но не может заменяться аристократией, так как это потребовало бы перехода от экзогамии к эндогамии, т. е. порядков совершенно иной величины. И точно так же аристократия не может заменяться государством или наукой, как частными системами функционально дифференцированного общества. В таких переломных местах эволюция требует своеобразной латентной подготовки и возникновения новых порядков в рамках старых, пока они не созреют, чтобы проявиться в качестве господствующей общественной формации и отнять у старого порядка его убедительность. Не в последнюю очередь это означает, что чересполосица многих форм дифференциации типична, и даже прямо-таки необходима для эволюции, если даже до впечатляющих изменений типов дело доходит лишь при смене господствующих форм.

О примате одной формы дифференциации (хотя и это не системная необходимость) речь должна идти тогда, когда можно констатировать, что эта форма регулирует возможности применения других. В этом смысле аристократические общества дифференцированы, в первую очередь, стратификационным образом, но они сохраняют сегментарную дифференциацию в домашних хозяйствах или семействах, чтобы предоставлять возможность эндогамии для аристократии и быть в состоянии отличать аристократические семьи от прочих. При функциональной дифференциации даже по сей день стратификация встречается в форме социальных классов, а также различий между центром и периферией, но теперь это побочные продукты собственной динамики функциональных систем.<sup>1</sup>

В истории общества до сих пор существовало лишь несколько форм дифференциации. Очевидно, и здесь действует некий “закон ограниченных возможностей”<sup>2</sup>, даже если не удастся построить их логически замкнутыми (например, с помощью перекрестной таблицы). Если даже мы отвлечемся от того, что наиболее ранние общества предположительно ориентировались лишь на естественные половозрастные различия, а в остальном жили стадами, то можно проследить четыре различных формы дифференциации, а именно:

(1) *сегментарная дифференциация* при равенстве частных общественных систем, которые различаются либо на основе происхож-

дения, либо на основе территории проживания или при сочетании обоих критериев.

(2) *Дифференциация на центр и периферию*. Здесь допускается случай *неравенства*, к тому же выходящий за рамки принципа сегментации, т. е. предусматривающий множество сегментов (домашних хозяйств) по обе стороны новой формы. (Этот случай пока не реализуется, но в известной степени подготавливается, когда в пределах родовой структуры возникают центры, где могут жить только знатные семьи, например, “strongholds” шотландских кланов).

(3) *Стратификационная дифференциация* с точки зрения *рангового неравенства* частных систем. Основная структура этой формы также содержится в различении двух частных систем, а именно – знати и простого народа. Однако же в этой форме стратификационная дифференциация относительно нестабильна, так как легко обратима.<sup>3</sup> Сколь бы искусственными ни были стабильные иерархии, такие, как индийская кастовая система или позднесредневековый сословный строй, они образуют, по меньшей мере, три уровня, создавая впечатление стабильности.

(4) *Функциональная дифференциация* с точки зрения *как неравенства, так и равенства* частных систем. Функциональные системы равны в своем неравенстве. Здесь осуществлен отказ от всех необоснованных предложений создать объединяющие все общество связи между частными системами. Теперь не существует единого единственного неравенства (как в случае с центром и периферией) и тотальной общественной формы для транзитивного реляционирования всех неравенств при избегании циркулярных обратных воздействий. Как раз последние теперь совершенно типичны и нормальны.

Каталог форм строится с помощью различения равного и неравного. Это различие подходит только к сравнимому, т. е. лишь к системам, но не к отношениям между системой и окружающим миром (так как нет ни малейшего смысла обозначать окружающий мир по отношению к системе как “неравный”). Как раз поэтому нам следовало бы ограничить теорию форм дифференциации отношениями *система/система*.

Легко заметить, что теоретического обоснования для этого каталога не существует. К тому же, мы не можем с необходимостью

исключить того, что в дальнейшем ходе эволюции будут образовываться другие формы. Но мы можем однозначно выяснить, что эволюционирующие общества находят лишь немного стабильных форм системной дифференциации и тяготеют к тому, чтобы отдавать первенство однажды уже зарекомендовавшей себя форме. Это можно обосновать тем, что рекурсивные методы (здесь: приложение процесса образования системы к результату образования системы) склонны к формированию “собственных состояний”.<sup>4</sup> То, насколько это удалось, и то, как много этих собственных состояний можно обнаружить, нельзя ни дедуцировать теоретически, ни дать эмпирический прогноз. Это необходимо испробовать опытным путем, что как раз и сделала общественная эволюция. Если определенные системные связи уже наличествуют, то их дальнейшее расширение вероятнее, нежели переход к другой форме дифференциации. Рядом с имеющимися поселениями, вероятно, возникнет еще одно поселение, а не усадьба аристократов или почтовое отделение. Такое рассуждение, по крайней мере, делает правдоподобным тот факт, что эволюция при наличии таких проблем подсоединения и совместимости будет тяготеть к расширению уже найденных образцов, которые впоследствии сами по себе отрегулируют шансы других форм дифференциации. Поэтому можно еще и спросить: при каких условиях общество допускает *реконструкцию собственного единства через внутреннее различие*? И можно предположить, что решающими здесь являются: сквозная применимость соответствующего различения во всех системных перспективах, возможности редукции связанной с этим сложности, но, разумеется, и – когда речь идет о новом, эмерджентном различии – удовлетворительность пригодных для этого прежде развившихся структур.

Кроме того, из нашего каталога форм явствует, что эволюция общества не может избирать какие угодно последовательности. Нельзя исключать возможностей регрессивного развития (например, возвращения к племенной жизни центральноамериканских и южноамериканских высоких культур после испанского завоевания). И все-таки в любом случае скачкообразный переход от сегментарных к функционально дифференцированным обществам невозможен.<sup>5</sup> В связи с такими условиями возникновения создается впечатление

последовательности эпох – от архаически-родовых обществ через высокие культуры к обществу эпохи модерна.<sup>6</sup> В европейской ретроспективе это может считаться правдоподобной реконструкцией, но мы увидим, к каким серьезным упрощениям приходится прибегать, чтобы получить подобное описание.

То, что названные типы не образуют линейной последовательности, проистекает уже из того, что с самого начала эпохи высоких культур во всем мире реализовывались и знали друг о друге различные формы дифференциации. Так, кочевые народы на Севере Китая знали о Китайской империи – и наоборот. Родовые структуры Черной Африки уже задолго до колонизации находились под исламским влиянием. Если отвлечься от немногих, лишь недавно открытых исключений, то вряд ли можно найти общества, возникшие совершенно автохтонно. Несмотря на это необходимо иметь в виду различные формы дифференциации, чтобы распознавать их в границах их возможностей. Тем самым мы заменяем слишком уж простой (и без труда опровергаемый) тезис об усилении дифференциации на тезис об изменении форм дифференциации, которое при подходящих возможностях ведет к усложняющимся формам (в особенности – со “встроенными” неравенствами), совместимым с усилением дифференциации – но при этом сюда примешиваются и структурные раздифференциации, которые, следовательно, никоим образом и ни в каких отношениях не приводят к большей дифференциации. (Применительно к такому развитию достаточно вспомнить хотя бы об упразднении ролей и терминологий родства). Такое развитие повышает сложность общественной системы. Оно делает возможным большее количество более разнообразных коммуникаций в той мере, в какой основную роль по интеграции системы начинают играть всё более невероятные формы дифференциации. Соответственно – должны быть заданы или получить дополнительное развитие эволюционные достижения, которые могут редуцировать чрезмерную сложность: возьмем – называя лишь несколько примеров – письменность, систему финансовых отношений, бюрократическую организацию. Одновременно вместе с соответствующими утратами опыта растут внутренние дистанции. Ибо если в сегментарных обществах каждый, сидя дома, может составить себе представление

о том, как идут дела в других местах, то эта возможность утрачивается, если общество воспроизводится, ориентируясь на внутренние неравенства. Соответственно повышается внутренняя потребность в информации. Иными словами – структурные ограничения уменьшаются ради того, чтобы добиться большей сложности с тем последствием, что возникают непрозрачности, потребность в толковании, а также самоописания системы – но это не позволяет вернуть прежние самопонятности.

Формы требуют своей дани, требуют учитывания структурных ограничений для того, что совместимо под их эгидой. В то же время в качестве условий стабильности они способствуют обнаружению дестабилизирующих тенденций – например, формированию богатства, выходящего за пределы predetermined ограничений. Как правило, для подавления отклонений развивается нормативный аппарат. Отклонения могут проявляться только в форме бросающегося в глаза, ненормального, неспособного к консенсусу, религиозно и морально проблематичного. Но это ненадежный механизм воспрепятствования. При исключительных обстоятельствах дестабилизирующие факторы могут становиться до такой степени нормальными, что начинает вырисовываться новая форма стабильности и из более ранней формы дифференциации происходит новая. В теории систем такую смену формы стабильности системы называют еще и *катастрофой*.

Далее: такой каталог форм может подтверждать тезис о том, что видоизмененные и более претенциозные формы системной дифференциации ведут к более ярко выраженной отдифференциации общественной системы. Первая дифференциация опирается на заданные природой половозрастные различия и при этом экспериментирует с другими возможностями – например, с образованием семьи на основе первоочередной потребности: обеспечить детей родителями. Тогда у единиц сегментарной дифференциации уже нет точного эквивалента во внешнем мире – даже если можно классифицировать поселки, деревни, поля и т. д. По мере того, как внутренняя дифференциация перестраивается с равной на неравную, возрастают внутренним образом порождаемое бремя контроля и возможных последствий, а соотношенная с этим коммуникация тем более вынуждает общество отличаться от своего внешнего мира. Когда зависимости от



внешнего мира ослабляются или начинают зависеть от внутренних диспозиций, все больше разнообразной активности прилагается к другим активностям той же самой системы.<sup>7</sup> Стратифицированные общества чтят свой специфически человеческий строй, отгораживаются от мира зверей и первобытных людей, однако же в основу этого различения кладут пока еще религиозно-космологически обоснованный смысловой континуум. Впоследствии функционально дифференцированному обществу модерна пришлось от этого отказаться, с тем результатом, что оно больше не может идентифицироваться ни с регионами, ни с конкретными, телесно и ментально существующими людьми. Максимум внутреннего неравенства и автономии частных систем в то же время обуславливает максимум несходства между обществом и окружающим миром. Теперь в этом может нас убедить лишь пока еще отчетливая и недоступная для действий граница между системой и окружающим миром. Люди начинают постепенно осознавать, что это вовсе не означает обретения обществом независимости от своего окружающего мира, все большего “овладения” последним.

Судя по всему этому, формы дифференциации являются формами интеграции общества. Общество интегрируется не благодаря какой-то заповеди единства, не через переформулирование своего единства в качестве постулата, но в форме воспроизводства своего единства как различия. Следовательно, господствующая в то или иное время форма дифференциации определяет еще и то, как можно рассматривать единство общества в обществе и какие ограничения степеней свободы следуют отсюда для отдельных частных систем. Если – исходя из классического понятия *интеграции* – общество модерна описывалось как дезинтегрированное, потому что оно больше не может внутренним образом договориться на основе какой бы то ни было содержательной концепции единства, то предложенное здесь понятийное образование ставит противоположный диагноз. Общество модерна оказывается сверхинтегрированным и поэтому подвергается опасности. А именно: в аутопойезисе своих функциональных систем оно достигло беспримерной стабильности; ведь происходит все, что гармонирует с этим аутопойезисом. В то же время, однако, это общество подвергается такой самоирритации, как ни

одно общество прежде. Множество структурных и оперативных сопряжений заботятся о взаимной ирритации частных систем, а общая система (в силу своей формы функциональной дифференциации), отказываясь от этого, должна вмешиваться в их процессирование регулятивным образом.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. II:

- \* См. Луман, Никлас. Общество как социальная система (Общество общества, кн. 1). М., Логос, 2004 [2011].
- <sup>1</sup> Если пренебрегать этим вопросом о примате форм дифференциации, то дело доходит до переоценки исторической преемственности проблем, являющихся следствием определенных типов; в наше время так происходит в анализах так называемой миросистемы в связи с различием между центром и периферией. См., например, Christopher Chase-Dunn, *Global Formation: Structures of the World-economy*, Oxford 1989, особо р. 201 ff., а также Christopher Chase-Dunn/Thomas D. Hall (ed.), *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds*, Boulder Cal. 1991 и, прежде всего, работы Иммануила Валлерстайна.
- \* strongholds (англ.): крепости, замки – *прим. пер.*
- <sup>2</sup> Как его интерпретирует Гольденвайзер. См. Alexander Goldenweiser, *The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture*, *Journal of American Folk-Lore* 26 (1913), p. 259-290.
- <sup>3</sup> В этой связи можно напомнить о Марксовом фокусе с “двумя классами” – при пренебрежении всеми не укладывающимися в схему прослойками, например, мелкой буржуазией или чиновничеством.
- <sup>4</sup> См. Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside Cal. 1981, особенно статья: *Objects: Tokens for (Eigen-) Behaviors*, p. 274-285.
- <sup>5</sup> Это можно проверить на трудностях, с какими сталкиваются родовые общества (с этнической дифференциацией или без нее), когда мировое общество вынуждает их к образованию государств: назовем в качестве примеров Сомали и Афганистан.
- <sup>6</sup> Аналогичные ряды мы находим и под другими названиями – например: *первобытные общества/традиционные общества/индустриальные общества* в отношении к организации труда в: Stanley H. Udy, Jr., *Work in Traditional and Modern Society*, Englewood Cliffs, N. J. 1970. См. также Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History*, Berkeley 1982.
- <sup>7</sup> Время от времени это описывалось как возрастающая “изоляция” общественной системы. См., например: Colin Renfrew, *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium B. C.*, London 1972, особо p. 12 ff.

### III. ИНКЛЮЗИЯ И ЭКСКЛЮЗИЯ

В связи с распространенным скепсисом в отношении широты охвата теории систем Дэвид Локвуд предложил различать между системной интеграцией и социальной интеграцией.<sup>1</sup> В первом случае речь идет о внутренней сплоченности дифференцированных систем, во втором – о соотношении между психическими системами (индивидами) и социальными системами. Это различие, конечно, является обоснованным, но в данной форме оно ведет не слишком далеко. Оно обращает наше внимание на то, что системы различаются – и ничего более.

Мы перевели тему системной интеграции в русло различения между формами системной дифференциации, которые всякий раз контролируют то, как частные системы отсылают друг к другу и друг от друга зависят. Тему социальной интеграции мы заменим различием *инклюзия/экслюзия*. При этом, как и прежде, основой остается системная референция “общество”. Следовательно, речь идет не о доступе к интеракциям или организациям.<sup>2</sup>

Здесь также можно найти точку сопряжения с социологической традицией. Так, Парсонс, используя анализы, предложенные Т. Х. Маршаллом для разработки прав гражданства<sup>3</sup>, сформулировал общее понятие *инклюзии*. Формально оно звучит так: “This refers to the pattern of action in question, or complex of such patterns, and the individuals and/or groups who act in accord with that pattern coming to be accepted in a status of more or less full membership in a wider solidary social system”.<sup>4</sup> Парсонса интересует преимущественно эволюционный процесс замены инклюзий на всё большие и усложняющиеся единства, которые он понимает как требование эволюционно усиливающейся дифференциации.<sup>5</sup> Условия инклюзии видоизменяются вместе с общественной дифференциацией. В обществах модерна они должны предоставлять больше возможностей, чем в традиционных, и их уже невозможно упорядочить иерархически, т. е. линейно. В соответствии с этим дела выглядят так, что растущая сложность общества (у Парсонса – следствие революций: политической, индустриальной и педагогической) нарушает классически строгие об-

разцы инклюзии и все сильнее индивидуализирует инклюзии.

При этом возникает впечатление, будто общество предоставляет всем людям возможности для инклюзии, и вопрос состоит лишь в том, как они обуславливаются и какие результаты приносят. Это означает: с каким признанием и успехом встречаются равенство (для всех) и неравенство.<sup>6</sup> Тем самым самооценка общества модерна дополнительно осуществляется по схеме *равный/неравный*. Однако же, разработанность понятия “инклюзия” оставляет желать лучшего. Прежде всего, у Парсонса – как обычно в его теории – недостаточно учтены случаи, противоречащие его категориям. Поэтому мы формулируем эту проблему, различая *инклюзию* и *эксклюзию*.

В соответствии с этим инклюзию следует понимать как форму, внутренняя (инклюзивная) сторона которой характеризуется как шанс на социальное признание лиц (*Berücksichtigung der Personen*)<sup>7</sup>, а внешняя сторона остается немаркированной. Итак, инклюзия существует лишь тогда, когда возможна эксклюзия. Только существование неинтегрируемых лиц или групп высвечивает социальную сплоченность и делает возможным специфицировать условия для нее.<sup>8</sup> Но в той мере, в какой условия инклюзии специфицируются в качестве формы социального порядка, можно назвать и противоположность, исключенное. И тогда – в качестве контрструктуры – эксклюзия выражает смысл и обоснование формы социального порядка. Наиболее отчетливый пример этому образуют “неприкасаемые” из индийской кастовой иерархии. Речь идет не об особой касте, т. е. не о пролетариях, которые не производят ничего, кроме потомства, – и не о нижнем социальном слое, который подлежит лишь эксплуатации. Скорее, неприкасаемые образуют символический коррелят для построения порядка инклюзии через заповеди и ритуалы чистоты. Поэтому не обязательно вести речь о большой в числовом отношении группе; достаточными являются такие размеры этих групп, которые бы гарантировали повсеместное присутствие исключительно и показывающие, насколько необходимы заповеди чистоты.

Сколь бы по-разному ни институционализировалась форма *инклюзия/эксклюзия* в различных исторических и культурных контекстах, а затем ни ощущалась как нормальная – в любом случае и здесь следует иметь в виду общие предпосылки нашей теории оперативно

замкнутых систем. Поэтому инклюзия не может означать, что части, процессы или отдельные операции одной системы протекают в другой системе. Скорее, имеется в виду, что общественная система предусматривает индивидуальные лица и указывает им места, в пределах которых они могут действовать, дополняя ожидания друг к другу; чуть романтически можно сказать и так: могут уютно чувствовать себя в качестве индивидов.

Парсонс считает социокультурную эволюцию усилением “adaptive upgrading, differentiation, inclusion and value generalization”.<sup>9</sup> Не желая оспаривать идеи такого рода, мы заменяем слишком линейную концепцию вопросом о том, как переменная *инклюзия/экс-клюдия* связана с системной дифференциацией общества. С этой точки зрения, правила дифференциации представляют собой правила повторения различий между *экс-клюдией* и *инклюзией* в пределах общества; но в то же время и формы, которые предполагают, что мы причастны к самой дифференциации и ее правилам *инклюзии*, а к тому же не *исключаем*ся ими.

В сегментарных обществах *инклюзия* определяется принадлежностью к одному из сегментов. Вне социальных связей существовали ограниченные возможности мобильности индивидов, но у них практически не было шансов на выживание.<sup>10</sup> Следовательно, *ин-клюдия* была сегментарно дифференцированной и с большей или меньшей эффективностью не *исключала* *экс-клюдии*. В стратифицированных же обществах регулирование *инклюзии* переносится на социальное расслоение. Социальный статус определяется слоем, к которому человек принадлежит. Тем самым *инклюзия* дифференцируется. Зато регулирование посредством *инклюзии/экс-клюдии*, как прежде, осуществляется на сегментарном уровне. Оно обязательно для семейств или (в случае с категориями зависимых) для семейных хозяйств. Соответственно, благодаря рождению или признанию за своего можно было оказываться внутри той или иной социальной структуры. К *экс-клюдии* могла приводить, например, экономическая нужда или неудачный брак. Существовало много нищих. Кроме того, в зависимости от конкретной ситуации, монастыри, “позорные” профессии<sup>11</sup> или торговый и военный флот могли набирать свой персонал из *исключенных* лиц. Их “приемниками” оказались

пиратские корабли центрально-американского островного мира. Уже в Средние Века, а тем более в эпоху раннего Нового времени можно говорить о значительном количестве подобных исключенных лиц.<sup>12</sup> Область эксклюзии следует распознавать, в первую очередь, по прерыванию ожиданий взаимности. Солидарность с исключенными могла достигаться лишь искусственно, а именно – благодаря исполнению религиозных обязанностей и для улучшения шансов на спасение души; и наоборот, у исключенных формировалась мотивация ко всевозможным фокусам и обманам, наблюдение за которыми входит в литературу о симуляции и ее раскрытии и выражается в распространившемся с началом книгопечатания недоверии по отношению к чистой видимости.<sup>13</sup> В первую очередь, это могло лишь усиливать впечатление, будто люди без сословия и без дисциплины, без господина и без дома представляют опасность для общества. Отсюда в начале Нового времени возникла практически неразрешимая политическая проблема городов и территориальных государств. Как известно, на это пытались реагировать организацией труда. Однако же основной образец здесь сохранялся: системная дифференциация заботилась о различиях в области инклюзии. Что не было ею охвачено, оставалось недифференцированным остатком.

Этот уклад при всех его проблемах все-таки оставляет впечатление, что социальная дифференциация семей по слоям контролирует ситуацию. Даже эксплицитное или само собой возникающее распределение лиц без семьи или без семейного хозяйства по позициям приемных родственников, тем не менее, упорядочивается в соответствии с расслоением, а религиозное или связанное с организацией труда толкование этого заботится о том, чтобы социальный порядок не ставился под сомнение ввиду его эксклюзивных эффектов. Однако же если в простых родовых обществах в случаях эксклюзии – посредством изгнания или предания смерти – могли пресекаться всяческие контакты, то в высоких культурах, вместе с образованием городов и господством знати этого уже не происходит. Различие *инклюзия/эксклюзия* теперь воспроизводится *внутри общества*. Ради социальной сплоченности становятся обязательными оседлость, регулярная интеракция для образования надежных ожиданий, но даже это требует эксклюзий, которых люди не могут игнорировать в

обществе и не могут полностью исключить из маргинальной коммуникации. Люди из этой сферы отчасти рекрутируются в общество; отчасти, странствия, кочевничество, бродяжничество сплошь и рядом выполняют социальные функции и уже не могут *eo ipso* служить индикатором эксклюзии. Странствующие подмастерья к сфере эксклюзии не относятся, но увеличивают рынок труда при большей дифференциации профессий и цехов. Наряду с этим и в области эксклюзии усиливается категориальное многообразие.

В добавление к регуляторам *инклюзии/эксклюзии*, укорененным в системе стратифицированных домохозяйств, с начала христианизации Римской империи возникает и имперско-правовой механизм эксклюзии на религиозных основаниях. Во вводных положениях Кодекса Юстиниана (С I. II.) точно устанавливается, кто достоин имени «христианина-католика». Все еретики считались безумными и неразумными, и им приписывалось бесславие (*infamia*). Хотя закон и наделяет Бога преимущественным правом в обращении с ними (*divina primum indicta*), но поскольку это, по-видимому, функционирует с недостаточной надежностью, требуется дополнительное регулирование средствами имперского права (*post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos*). После распада имперской власти, сама обладающая разветвленной юридической организацией церковь берет на себя право принимать решения об отлучении с отягчающими последствиями для мирской жизни. И тогда религиозная эксклюзия, которой легко избежать при нормальном образе жизни, образует рамочные условия, при которых практически действующая внутриобщественная *инклюзия/эксклюзия* может быть трактована с христианской точки зрения.

Переход к функциональной дифференциации использует внутриобщественную релевантность различия *инклюзия/эксклюзия* вместе с разработанными различиями в сферах неоседлой жизни; но он ведет гораздо дальше и пробуждает изменения, масштабы которых становятся очевидными лишь сегодня. Как и при всякой форме дифференциации, регулирование инклюзии передается частным системам. Однако же теперь это означает, что конкретные индивиды больше не поддаются конкретной локализации по разным системам. Они должны участвовать во всех функциональных системах в

зависимости от того, в какой функциональной области и посредством какого кода осуществляется коммуникация между ними. Уже одно толкование определенных коммуникаций, уже сам тот факт, что речь идет о платежах, или что есть возможность повлиять на какое-то решение в государственных ведомствах, или что рассматривается вопрос о том, чем в определенных случаях является право, а чем – его отсутствие, задает условия коммуникации в каждой из функциональных систем. Индивиды должны быть в состоянии участвовать во всех этих коммуникациях и соответственно время от времени менять точки сопряжения с функциональными системами. Следовательно, общество уже не придает им такого социального статуса, который в то же время определял бы, кем “является” индивид по происхождению и качеству. Общество делает инклюзию зависимой от высокодифференцированных шансов на коммуникацию, которые больше не могут гарантированно и, прежде всего, неизменно во времени координироваться между собой. В принципе, чтобы участвовать в хозяйственной жизни, каждый должен быть правоспособным и располагать достаточным денежным доходом. Каждый должен реагировать на свой политический опыт участием в политических выборах. Каждый – в зависимости от своих успехов – заканчивает, по меньшей мере, среднюю школу. Каждый притязает на минимум социальных услуг, медицинское обслуживание и ритуальное погребение. Каждый может вступить в брак, не будучи зависимым от разрешений. Каждый может выбирать себе какую-либо религиозную веру или отказываться от нее. Если же кто-либо не использует своих шансов по участию в инклюзии, то ему это индивидуально вменяется в вину. Тем самым современное общество – во всяком случае, принципиально – избавляет себя от того, чтобы воспринимать в качестве феномена социальной структуры другую сторону формы, эксклюзию.

Если в соответствии с этим, инклюзия без эксклюзии понимается как инклюзия “человека вообще” в “общество как таковое”, то это требует тоталитарной логики, замещающей старую логику разделения на роды и виды (как то, на *греков* и *варваров*).<sup>14</sup> Тоталитарная логика требует, чтобы ее противоположность была искоренена. Она требует установления единообразия. Лишь теперь все люди должны



становиться людьми, наделяться правами человека и приобретать шансы. Такая тоталитарная логика вроде бы сводится к логике времени. Невозможно игнорировать различия в жизненных условиях, но в качестве проблемы они соотносятся со временем. С одной стороны, мы надеемся на диалектическое развитие, при случае – при добавочной помощи со стороны революции; с другой стороны, мы беспокоимся о росте, предполагая, что количественное увеличение может способствовать лучшему распределению; или же мы усиливаем беспокойство о “помощи в развитии” или о “социальной помощи”, чтобы обеспечить отстающим возможность наверстать упущенное. В рамках тоталитарной логики инклюзии эксклюзия проявляется в качестве “остаточной” проблемы, категоризация которой не ставит под сомнение тоталитарную логику.<sup>15</sup>

Новый порядок инклюзии приводит к драматическим изменениям в самопонимании индивидов. В прежнем мире инклюзия конкретизировалась благодаря социальной позиции, нормативные параметры которой лишь впоследствии предоставляли возможность более или менее соответствовать ожиданиям. Никто не попадал в ситуации, где требовалось еще объяснить, кто он такой. В высшем слое общества достаточным было назвать имя, в нижних слоях люди были известны по местам, где жили. Подобающий образ жизни мог представлять собой проблему, и в этом отношении, пожалуй, каждый должен был исповедоваться. Но это становилось известным – не в последнюю очередь, благодаря публичному институту исповеди. Во всяком случае, не приходилось считаться с ситуациями, в каких само существование основывалось на видимости. Тематизация видимости, симулируемых качеств и лицемерия (*hypocrisy*) происходит только в XVI и особенно в XVII в., получив стимуляцию (в литературе) от театра, с помощью рынка, пронизывающего все хозяйство, и механизмов карьеры, основанных на придворном централизме. Начиная с эпохи “Дон-Кихота”, над возникающей отсюда ситуацией начинает рефлексировать роман. Индивид проводит жизнь в соответствии со своим чтением. Он достигает инклюзии, копируя прочитанное.<sup>16</sup>

Сегодня, скорее, типичны ситуации, когда приходится объяснять, кто мы такие; в этих ситуациях необходимо посылать тестовые сиг-

налы, чтобы увидеть, насколько другие способны правильно оценивать, с кем им предстоит иметь дело. Поэтому человек нуждается в “образовании” или в сигналах, указывающих на способности, какими он располагает. Поэтому “идентичность” и “самореализация” становятся проблемой. Поэтому в литературе телесно-психическое существование отличается от “социальной идентичности”. Поэтому никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречают ли его собственные проекции признание. И поэтому мы ищем и ценим социальные отношения интимности, в которых нас знают и принимают со всеми нашими склонностями и слабостями.

К соответствующим этому изменениям в семантике, занимающей положение индивида в обществе, мы вернемся в книге V. Здесь же следует лишь отметить, что семантика, эта как бы официальная память общества, в которой тематизируются условия инклюзии и в любом случае предлагаются примеры эксклюзии в качестве предупреждающих, все-таки не описывает их с соответствующей тщательностью как часть общественной действительности. Данное обстоятельство проявляется даже сегодня в бросающемся в глаза пренебрежении к указанному различению *инклюзия/эксклюзия* в социологической теории.

При старом порядке человек рассматривается как социальное существо, а “privatus, следовательно, как “inordinatus”, т. е. как принадлежащий к сфере эксклюзии. В качестве человека (или, во всяком случае, христианина) он имеет душу и, в отличие от остальных живых существ, наделен разумом. Таковы атрибуты, которые выходят за рамки всевозможных дифференциаций, и они помогают человеку распознать его социальный статус как природу, определяемую рождением, а кроме того, позволяют ему надеяться на компенсаторную справедливость на том свете. В первую половину XVIII в. эта семантика заменяется функционально ей эквивалентной метафизикой счастья.<sup>17</sup> Тем самым общественная инклюзия, невзирая на все дифференциации при ее реализации, заранее гарантируется творением и природой. И поскольку дела обстоят так благодаря природе человека, то можно выдвигать и соответствующие требования. При этом индивид не может отговориться, что он не в состоянии этого сделать.

Функция семантики инклюзии еще в XVIII в. подхватывается постулатом о правах человека. “Главный удар” направлен против старых дифференциаций, и одновременно в нем обобщаются условия инклюзии всех функциональных систем, т. е. опять-таки представлен нейтральный по отношению к различиям “человеческий” принцип. Итак, свобода и равенство теперь обоснованы тем, что все ограничения и неравенства устанавливаются только через коды и программы отдельных функциональных систем, и для этого больше не существует директив в масштабе всего общества<sup>18</sup>; и, пожалуй, также тем, что никто не может сказать другому заранее, отчего его поступок, в конечном счете, является благим. Здесь тоже эксклюзия, другая сторона формы, оказывается непроясненной. Если следовать идеологии прав человека, то единственная проблема эпохи модерна как будто бы состоит в том, что эти права пока еще недостаточно реализованы, и прежде всего, реализованы не на всем земном шаре. Но тяжесть жизненных условий в исправительных и работных домах XVIII в., стремительное ужесточение уголовного законодательства и смертной казни своеобразно контрастирует с умонастроением просветителей и моралистов. И тогда отчетливо заметно, что это сочетание крайностей может быть лишь переходным решением.

Одновременно осуществляется расцепление оснований эксклюзии и нормативной семантики. Ни религиозные ереси, ни правонарушения, ни прочие отклонения не приводят теперь к исключению из общества. Общество поручает эту проблему самому себе. XVIII и XIX века еще знают смешанные решения: увеличивается список уголовно-наказуемых деяний и разрабатывается диагностика патологий, преступников же умерщвляют и ссылают.<sup>19</sup> Тенденция, однако же, состоит в рассмотрении отклонения от нормы – в связи с возрастающим значением критериев для легитимации – как внутриобщественной проблемы, но прежде всего, как проблемы, подлежащей терапии и контролю над последствиями; а эксклюзию – как нормативно не оправданного факта.

Заслуживающее внимания исключение из этого сплошного отсутствия рефлексии над эксклюзией имеет место в кальвинизме и в примыкающей к нему расовой идеологии Южной Африки.<sup>20</sup> В мировом масштабе эти представления ощущаются как устарелые

– как по религиозным, так и по политическим коннотациям, и под давлением постулатов о правах человека от них теперь отказались. Но тем самым проблема эксклюзии оказалась скорее замаскированной, чем решенной. Разумеется, ее уже невозможно *формулировать* в виде изначального различия между оправданным и проклятым. Но то, что она характерна и для общества Нового времени – и как раз для него – едва ли можно оспорить. В этом может убедить любой непредвзятый взгляд на регионы мирового сообщества, которые эвфемистически называют *развивающимися странами*; и касается это – как показывает случай с Бразилией – даже стран с далеко шагнувшей индустриализацией.

Идеализация постулата о полной инклюзии всех людей в общество маскирует серьезные проблемы. Благодаря функциональной дифференциации общественной системы регулирование отношений между инклюзией и эксклюзией переносится на функциональные системы, и уже не существует центральной инстанции (с какой бы охотой политика не рассматривала бы себя в такой функции), которая надзирала бы за частными системами в этом отношении. Есть ли деньги в распоряжении индивида и сколько их – решается в хозяйственной системе. Какие правовые требования и с какими шансами на успех можно выдвигать – дело правовой системы. Что считать произведением искусства – решается в системе искусства, а система религии выдвигает условия, при которых индивид может понимать себя в качестве религиозного. Что находится в распоряжении индивида в качестве научного знания и в каких формах (например, в форме таблеток) – является результатом программ и успехов научной системы. Поскольку участие возможно при всех этих обстоятельствах, мы можем предаваться иллюзии такого состояния инклюзии, которое не было достигнуто никогда прежде. Однако же фактически это не только вопрос “больше” или “меньше” и не только вопрос неизбежных разногласий между ожиданиями и реальностями. Скорее, на обочинах систем образуются эффекты эксклюзии, ведущие на этом уровне к негативной интеграции общества. Ведь фактическое исключение из какой-либо функциональной системы – безработица и отсутствие денежных доходов, отсутствие документов, отсутствие стабильных интимных отношений, отсутствие доступа к договорам и к судебным

правовой защите, невозможность отличить политические избирательные кампании от карнавальных мероприятий, безграмотность, недостаточное медицинское обслуживание и питание – ограничивает то, что достижимо в других системах, и определяет большие или меньшие части населения, которые впоследствии зачастую изолируются и в смысле обитания, и тем самым исчезают из видимости.

Социологи, как правило, стремятся к тому, чтобы определить эту проблему эксклюзии больших и даже преобладающих долей населения из участия в функциональных системах, как проблему классового господства или социального расслоения. Тем самым они не отклоняются от обычного для них направления предвзятости. Но и это, как и семантика прав человека, преуменьшает нашу проблему и в конечном счете сводится к бесконечной жалобе без адресата. У расслоения были собственные механизмы инклюзии и эксклюзии, и при весьма далеко идущей и общепринятой – если даже и иной – инклюзии они могли позаботиться о маргинализации проблемы эксклюзии, которая всегда вращалась вокруг бездомных, нищих, бродяг, клириков-расстриг и беглых солдат. Сегодня проблемы эксклюзии уже чисто количественно обладают другой важностью. Для них характерна и иная структура. Эти проблемы являются прямыми последствиями функциональной дифференциации общества, поскольку они основываются на функционально-специфических формах усиления отклонений, на позитивной обратной связи и на том, что многократная зависимость функциональных систем усиливает эффект эксклюзии. У кого нет адреса, того нельзя записать в школу (Индия). Кто не умеет читать и писать, у того едва ли есть шансы на рынке труда, и можно всерьез дискутировать (Бразилия) о том, чтобы лишить его политического избирательного права. Кто не находит иной возможности жилища, кроме как на незаконно занятой земле фавел, тот в случае серьезной опасности не может воспользоваться правовой защитой; но и собственник земли не может реализовать свои права, так как принудительное выселение с таких территорий может привести к слишком тревожной политической обстановке. Примеры можно умножать, и они вычерчивают диагональные связи между всеми функциональными системами. *Эксклюзия интегрирует гораздо сильнее, чем инклюзия* – интеграция в смысле вышеописанной

санного понятия понимается как ограничение степеней свободы выбора. Следовательно, общество – при полной противоположности режиму стратификации – *в самом нижнем слое интегрировано сильнее, чем в верхних слоях*. От степеней свободы оно может отказываться лишь “снизу”. И наоборот, его строй основан на дезинтеграции, на расцеплении функциональных систем. И это могло бы служить причиной того, почему расслоение уже ничего не говорит об общественном строе, но лишь пока еще определяет индивидуальные жизненные судьбы.

В изобилии доступный материал настраивает нас на вывод, что переменная *инклюзия/эксклюзия* во многих регионах земного шара готова выступить в роли некоего метаразличия и опосредствовать коды функциональных систем. В таком случае – проявляется ли вообще различие между правом и бесправием и трактуется ли оно по внутрисистемным правовым программам, зависит, в первую очередь, от предыдущей фильтрации через *инклюзию/эксклюзию*; и происходит это не только в том смысле, что исключенное исключается и из права, но и в смысле, что противостоящее ему, и особенно политика, бюрократия и полиция, не говоря уже о военных структурах, решают по собственному усмотрению, будут ли они придерживаться права или нет.<sup>21</sup> И хотя это не приводит к полному исключению правового аутопойезиса – что было бы невысказано при сегодняшних отношениях – но, пожалуй, приводит к малой надежности ожиданий и к текущей ориентации еще и на другие факторы. Аналогичное касается кода политической системы *правительство/оппозиция*, о котором не принимаются решения на политических выборах (или принимаются не только на политических выборах), – а также множества не зависящих от рынка источников дохода или возможностей страхования имущества в связи с инфляцией, которые также зависят от различия *инклюзия/эксклюзия* с тем последствием, что даже продуманная антиинфляционная политика зачастую остается неэффективной, поскольку хозяйственные установки не поддаются регулированию через рынок и через вмешательство в параметры рыночного процесса.

Если в области инклюзии люди считаются личностями, то представляется, что в области эксклюзии речь идет чуть ли не только

об их телах. Симбиотические механизмы средств коммуникации утрачивают специфическое распределение. Физическое насилие, сексуальность и элементарное, инстинктивное удовлетворение потребностей высвобождаются и становятся непосредственно релевантными, не будучи цивилизованными с помощью символических рекурсивностей. Тогда более богатые предпосылками социальные ожидания становятся неосуществимыми. Люди ориентируются на краткосрочные горизонты времени, на непосредственность ситуаций, на наблюдение за телами. Это означает также, что действовавшие с незапамятных времен в области инклюзии взаимности, растягивающие время ожидания, перестают действовать – вплоть до распада семейных связей. Это может отдаленно напоминать весьма стародавние порядки. Но фактически сегодня речь здесь идет о побочном эффекте функционально дифференцированного общества, который вызывает раздражение, прежде всего, потому, что начинает бросаться в глаза ограниченность универсальных общественных требований к состоятельности функциональных систем.

Нельзя ожидать, что эта проблема разрешима в рамках отдельных функциональных систем; ведь с одной стороны, инклюзия мыслима лишь на фоне возможных эксклюзий, а с другой, проблему взаимного усиления эксклюзий невозможно упорядочить при помощи какой-либо отдельной функциональной системы. Поэтому, скорее, приходится считаться с тем, что сформируется новая, вторичная функциональная система, ответственная за последствия эксклюзии при функциональной дифференциации – будь то на уровне социальной помощи или же на уровне помощи в развитии.<sup>22</sup> Однако же зависимость этих усилий от ресурсов – с хозяйственной, политической, а также религиозной точки зрения – столь велика, что можно сомневаться, образована ли уже соответствующая общественная подсистема, или же речь идет о чрезвычайно широко распространенных усилиях на уровне интеракций и организаций. Отчетливо заметно, что речь идет уже не о *caritas*\* или об уходе за бедными в традиционном смысле, но об усилиях, направленных на *структурные* изменения (лозунг: помощь ради самопомощи). Вероятно, мы наблюдаем здесь функциональную систему в процессе становления.

Если проявится эволюционная невероятность и рискованность

какой-либо формы общественной дифференциации, то мы сможем обобщить подобные соображения – среди прочего, тем способом, каким эта дифференциация улаживает различие между инклюзией и эксклюзией и как она может использовать собственные формы для стабилизации другой, менее интегрированной инклюзии. Тогда не в последнюю очередь речь идет о том, переносится ли обратная связь из области эксклюзии в область инклюзии (и как переносится), или же ее можно перенести в нормальные тенденции эволюции, в *structural drift* частных систем.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. III:

- <sup>1</sup> См. Social Integration and System Integration, in: George K. Zollschan/Walter Hirsch (ed.), Social Change: Explorations, Diagnoses and Conjectures (1964), New York p. 370-383. Вроде бы независимо от Локвуда, во всяком случае – не цитируя его, Юрген Хабермас тоже различает социальную и системную интеграцию, Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 2, Frankfurt 1981. С точки зрения истории теории, это различие следует понимать на фоне неясностей в парсонсовской теории общей системы действий, которая, с одной стороны, свидетельствует об “интеграции” как специальной функции в системе действий, с другой же стороны, должна прояснять и взаимосвязь между различными функциональными системами, среди которых – личная система и социальная система. Однако же сам Парсонс различает между *интеграцией* (как специальной функцией) и *взаимопроникновением*.
- <sup>2</sup> По поводу соотношенного с интеракциями анализа инклюзии (с совершенно других точек зрения) см.: Bernhard Giesen, Die Entdinglichung des Sozialen: Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne, Frankfurt 1991, S. 176 ff.
- <sup>3</sup> См. T. H. Marshall, Class, Citizenship, and Social Development, Garden City N. Y. 1964, особенно статью Citizenship and Social Class, p. 65-122.
- <sup>4</sup> [Это относится к модели рассматриваемого действия или к комплексу таких моделей, а также к индивидам и/или группам, которые действуют в соответствии с этой моделью, каковая принимается, обеспечивая статус более или менее полного членства в более обширной и сплоченной социальной системе]. Talcott Parsons, Commentary on Clark, in: Andrew Effrat (ed.), Perspectives in Political Sociology, Indianapolis n. Y. p. 299-308 (306).
- <sup>5</sup> См. Talcott Parsons, The System of Modern Societies, Englewood Cliffs N. J. 1971, p. 11, 27, 88f., 92 ff.



- <sup>6</sup> Специально об этом: Talcott Parsons, *Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited*, в его же: *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York 1977, pp. 321-380.
- <sup>7</sup> “Лица” здесь и далее понимаются как признаки идентичности, имеющей отношение к процессу коммуникации, в отличие от фактически происходящих в соответствующих случаях в окружающем мире клеточных, органических и психических процессов. См. Niklas Luhmann, *Die Form “Person”*, *Soziale Welt* 42 (1991), S. 166-175. Стало быть, речь идет не об инкорпорации в смысле перемешивания полностью гетерогенных разновидностей аутопойезиса, но лишь о взаимопроникновении в смысле общей соотнесенности с высокосложностными, по отдельности неконтролируемыми (и в то же время актуальными) процессами окружающего мира.
- <sup>8</sup> Так, например, в: Bronislaw Geremek, *Les marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles*, Paris 1976, p. 11.
- <sup>9</sup> [возможностей адаптации, дифференциации, инклюзии и генерализации ценностей] А. а. О. S. 26 ff.
- <sup>10</sup> И все-таки сообщают о том, что даже на непригодном для хозяйствования острове, в труднодоступной горной местности наличествовали возможности для длительного выживания сосланных за воровство преступников. Можно догадаться, что там было достаточно много овец.
- <sup>11</sup> См. об этом особо: Werner Danckert, *Unehrlche Leute: Die verfemte Berufe*, Bern 1963.
- <sup>12</sup> На это, среди прочего, указывают и напоминающие гильдии взаимосвязи между нищими в Китае. Относительно Европы см., например: Christian Paultre, *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l’ancien régime*, Paris 1906, новое издание Genève 1975; Geremek a. a. O. (1976); John Pound, *Poverty and Vagrancy in Tudor England*, London 1971; Ernst Schubert, *Mobilität ohne Chance: Die Ausgrenzung des fahrenden Volkes*, in: Winfried Schulze (Hrsg.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München 1988, S. 113-164; а также – что касается весьма специфических отношений в Испании как последствия определенной в религиозном отношении политики эксклюзии: Augustin Redondo (ed.), *Les problemes de l’exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris 1983.
- <sup>13</sup> Специально об этом и о взаимосвязях с предпосылками понимания в драматическом театре см.: Jean-Christophe Agnew, *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought 1550-1750*, Cambridge Engl. 1986, особо p. 57 ff.
- <sup>14</sup> См. об этом Philip G. Herbst, *Alternatives to Hierarchies*, Leiden 1976, p. 69 ff.
- <sup>15</sup> Семантическое развитие “остаточных” понятий (например, *остаточный риск*) в самое последнее время заслуживает особого исследования. Оно

происходит из-за недостаточной рефлексии о том различии, в связи с которым остаток является остатком.

<sup>16</sup> См. об этом: Hans-Georg Pott, *Literarische Bildung: Zur Geschichte der Individualität*, München 1995.

\* *Privatus* (лат.): частный человек; *inordinatus*" (лат.): необычный – *прим. пер.*

<sup>17</sup> См. Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris 1960, или же в качестве типичного единичного свидетельства главу: *Conversation avec un laboureur* (Разговор с пахарем), in: Jean Blondel, *Des hommes tels qu'ils sont et doivent être: Ouvrage de sentiment*, London – Paris 1758, S. 119 ff., где в связи с возможностями счастья для сельскохозяйственного рабочего высшие слои общества побуждаются к рефлексии об их собственных шансах на счастье. Или же, если взять голос из Англии: Alexander Pope, *Essay on Man* (цитируется по: *The Poems of Alexander Pope*, Vol. III, London 1950, Epistle 3, 50-52: "Some are, and must be, greater than the rest more rich, more wise; but who infers from hence that such are happier shocks all the common sense." ["Некоторые являются – и должны быть – более великими, чем остальные; более богатыми, более мудрыми; но кто выводит отсюда, что они счастливее, попирает всяческий здравый смысл".])

<sup>18</sup> Об этом см. также: Niklas Luhmann, *Die Homogenisierung des Anfangs: Zur Ausdifferenzierung der Schulerziehung*, in: Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schorr (Hrsg.), *Zwischen Anfang und Ende: Fragen an der Pädagogik*, Frankfurt 1990, S. 73-111.

<sup>19</sup> Эту эпоху рассматривают труды Мишеля Фуко. См. в немецком переводе: *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt 1969; *Die Geburt der Klinik*, München 1973; *Überwachen und Strafen*, Frankfurt 1976. [Рус. пер. *История безумия в классическую эпоху*, СПб., 1997; *Рождение клиники*, М., 2000; *Надзирать и наказывать*, М., 1999.]

<sup>20</sup> См. анализ этого: Jan J. Loubser, *Calvinism, Equality, and Inclusion: The Case of Africaner Calvinism*, in: S. N. Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, New York 1968, pp. 363-383.

<sup>21</sup> Сюда следует добавить обильный материал из Бразилии: Marcelo Neves, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne: Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*, Berlin 1992. См. также Volkmar Gessner, *Recht und Konflikt: Eine soziologische Untersuchung privatrechtlicher Konflikte in Mexiko*, Tübingen 1976.

<sup>22</sup> См. Dirk Baecker, *Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft*, *Zeitschrift für Soziologie* 23 (1994), S. 93-110; Peter Fuchs/Dietrich Schneider, *Das Hauptmann-von-Köpenick-Syndrom: Überlegungen zur Zukunft funktionaler Differenzierung*, *Soziale Systeme I* (1995), S. 203-224.

\* *caritas* (лат.): благотворительность – *прим. пер.*

## IV. СЕГМЕНТАРНЫЕ ОБЩЕСТВА

О первобытных, архаичных обществах мы осведомлены недостаточно. Наши знания о существенных чертах родовых (или сегментарных) обществ были почерпнуты из колонизированных территорий или же регионов, подвергшихся влиянию высоких культур другими способами.<sup>1</sup> Однако же на сегодня может считаться бесспорным, что сегментарная дифференциация не является начальной формой совместной жизни людей и не господствует во всей обозримой истории без исключения. Речь в этом случае идет об эволюционном достижении особого типа, а именно – о повсеместном примате определенной формы системной дифференциации.

Сегментарная дифференциация возникает благодаря тому, что общество делится на принципиально равные частные системы, взаимно образующие друг для друга внешние миры. В каких бы формах это ни происходило, предполагается формирование семей. Семья образует *искусственное* единство поверх *естественных* половозрастных различий, и происходит это благодаря инкорпорации подобных различий. Прежде чем появляются семьи, общество всегда уже наличествует. Семья конституируется как форма различия в обществе, и нельзя сказать, что, наоборот, общество складывается из семей.

В простейшей форме достаточной для этого является двухуровневая система: раздельно живущие семьи и общество, которое в этом случае называют еще и стадом. Для возникновения и воспроизводства достаточно простых демографических процессов. Если при увеличении населения его прирост слишком велик, то система может воспроизводиться через деление и принудительное переселение.<sup>2</sup> Также без особых затруднений возможно новообразование таких форм под угрозой катастроф, ставящих под вопрос выживание, а для обществ, освоивших природу в недостаточной степени и обладающих небольшими силами сопротивления, это обеспечивает своего рода гарантию воспроизводства. Более крупные единства, имеющие уже трехступенчатое строение, т. е. образующие семьи, деревни и племена, обладают выбором в определении своих единств либо исходя из родства, либо из заселяемой местности. Все попытки возвес-

ти сегментацию лишь к одному из таких принципов могут считаться неудавшимися.<sup>3</sup> Чаще всего мы встречаем смешанные формы и, соответственно, находим культы земли и культы предков, а также большую пространственную мобильность групп родства или мобильность родства, например, в форме усыновления и присвоения имени, в зависимости от господства территориального принципа либо принципа родства. Поскольку родство (в отличие от фактического проживания) допускает символическое манипулирование, без труда возможны комбинации, и потомки переселенцев спустя некоторое время могут фиктивным образом также переводиться в группу родства. При всем этом постоянной остается форма сегментарной дифференциации, а происхождение – если оно выходит за рамки семьи, живущей в общине совместного проживания – представляет собой немногим больше, нежели символическую конструкцию *принадлежности/непринадлежности* к сегментам общества.

Сегментарное общество предполагает, что позиции индивидов в социальном порядке являются жестко фиксированными и не могут изменяться через достижения.<sup>4</sup> Это основа для умножения социальных единств, какие всегда и без сомнения можно перенести на индивидов. Несмотря ни на что – в этих рамках имеют место различия индивидуальных взглядов и даже случается изменение клановой и семейной принадлежности благодаря усыновлению. И все-таки здесь исключена интеграция индивидов, обусловленная карьерой. Фиксировано-приписанный статус, скорее, служит предпосылкой для всех дальнейших разработок, для разновидностей симметрии и асимметрии, для дуалистических оппозиций, для ритуальных функций и для всевозможных непрерывно множащихся дополнений, которые, таким образом, сохраняют крепкую связь с индивидами. *Ascribed status* служит правилом для уклада, при котором люди знают свое место.

Сегментарная дифференциация, возможно, является предпосылкой для перехода к регулярному земледелию, для так называемой неолитической революции. Последняя, будучи, пожалуй, важнейшим изменением в истории человечества, осуществлявшимся эквивалентно во многих местах земного шара. Причины для такого перехода от изобильной жизни к жизни, полной труда и риска, неизвес-

тны, потому что вряд ли можно согласиться с тем, что возможность прокормить больше людей могло служить в качестве “аттрактора”. Уже в обществах без отчетливого выделения семей мы обнаруживаем своего рода садовое хозяйство, но земледелие большого стиля будет предполагать, что разделение земли и труда может опираться на соответствующие социальные структуры. Лишь политически вынуждаемый подневольный труд в более поздних обществах отчасти вновь становится независимым от этого<sup>5</sup>; но последнее предполагает производство сельскохозяйственных излишков.

Процесс сегментарной дифференциации допускает применение такого к его собственному результату, т. е. рекурсивное повторение. Ведь поверх семей и поселений образуются еще и племена, а в некоторых случаях – союзы племен. Но вместе с этим направлением роста, которое может, в конечном счете, охватывать многие тысячи людей, все-таки уменьшается коммуникационная плотность соответствующего охватывающего единства. В конечном итоге это единство актуализируется лишь от случая к случаю, прежде всего, в связи с конфликтами между образующими его меньшими единствами, а в остальном присутствует лишь символически. За удовлетворение всевозможных нормальных потребностей повседневной жизни и за поддержание сотрудничества с соседями, как прежде, несут ответственность наименьшие единства. Преимущество здесь в том, что и более крупные объединения можно описать по образцу ежедневно ощущаемого отличия от мельчайших единств. Они могут носить имя и отсылать к мифу о возникновении, указывающему на землю или предков; но выходящее за рамки этого структурное самописание общественной системы оказывается излишним по отношению к простому повторению принципа дифференциации. В крупных агрегатах речь не заходит о смене принципа уклада. Соответственно – функции объединений убывают вместе с их объемом. В пограничном случае “племя” – уже не более, чем общая область возможностей языкового взаимопонимания.<sup>6</sup> Этнические обозначения становятся неотчетливыми и колеблющимися.<sup>7</sup> В экстренных случаях общество может отказываться от крупных объединений и “сжиматься” до малого формата, не утрачивая способности к выживанию; аналогичным образом оно может справляться с выпадением многих своих

сегментов при катастрофическом голоде, истреблении на войне или отделении частей. У того, что остается, все-таки есть возможность почти беспредпосылочно начать сначала.<sup>8</sup> Чтобы обозначить это положение вещей и отличить его от иерархий, Саутхолл предложил понятие “пирамидальной” общественной структуры.<sup>9</sup>

Крупные объединения в качестве своей функции, прежде всего, должны организовывать поддержку в конфликтных случаях и смягчать последние. Дело в том, что нормативные ожидания являются ожиданиями контрафактическими, ожиданиями, которые не приспособляются к возможным разочарованиям, но стремятся к сохранению статус-кво.<sup>10</sup> Это едва ли возможно без перспективы поддержки в конфликтных случаях. Однако же такая связь нормирования ожиданий с перспективами поддержки вычерчивает узкие пределы для спецификации ожиданий (и тем самым – для образования права). Ибо как можно ожидать в высшей степени специфических ожиданий и, соответственно, редкостных ситуаций при иной готовности к поддержке? С одной стороны, это с необходимостью приводит к обобщению смысла ожиданий, с другой – к развитию мотивов поддержки у тех, кого ситуация напрямую не касается. Последнее происходит благодаря призыву к групповой солидарности и благодаря расширению групп при уже охарактеризованной пирамидальной структуре общества.<sup>11</sup> Но при этом эволюция снова заходит в тупик, переходя к нормализации невероятного, уже недостаточной для дальнейшей эволюции. Ведь этот порядок готовности к поддержке больше рассчитан на улаживание споров, нежели на эволюцию права, т. е. больше имеет дело с непосредственными, чем с долгосрочными последствиями решений конфликта; а впоследствии этот порядок начинает блокировать спецификацию нормативных ожиданий из-за своекорыстия и безразличия тех, кто обязан оказывать поддержку. Из такого тупика можно выйти лишь другим путем, а именно – через организацию политической поддержки правовых ожиданий, обернувшихся разочарованием.

Эта трудность образования правовых норм в форме жестких правил принятия решений как будто бы зависит от многофункционального функционирования наличных институтов. Ведь многофункциональность означает сотрудничество в чрезвычайно разнообразных

ситуациях. А это, опять-таки, препятствует универсализации и спецификации признаков, определяющих ситуации. Ситуативные признаки господствуют при переживаниях и воспоминаниях. Ситуации же становятся настолько разнообразными, что не позволяют абстрагировать всеохватывающие правила решения. Поэтому даже те структуры, которые господствуют при дифференциации общества (т. е., прежде всего, *происхождение*), невозможно использовать для жесткого определения правовых позиций.<sup>12</sup> Это зависит не от “недостаточности” методов, первоначально ориентированных на оппортунистическое улаживание споров. Скорее, как раз такие методы являются адекватными для общества, в котором из-за многофункциональных контекстов невозможно вывести структурно адекватные правила принятия решения. Путь к отдифференциации правовой системы заблокирован, и здесь, как и в других случаях, всякая дальнейшая эволюция невероятна.

Трудность, заключающаяся в абстрагировании правил и различении между правилами и действиями, представляет собой часть гораздо более обобщенного условия коммуникации. Пока в распоряжении нет письменности, всякая коммуникация должна происходить при присутствующих. При этом она может опираться на ситуационные признаки, видимые и привычные для всех присутствующих, а следовательно, эти признаки не надо упоминать особо; да их и невозможно упомянуть особо, потому что это не несло бы ни малейшей информации, т. е. считалось бы излишним. Затем стали пользоваться оборотами речи, которые, как говорят лингвисты, пронизаны “indexical expressions”<sup>13</sup>. Эти выражения позволяют сэкономить на обобщениях и препятствуют им. Ситуации, переживаемые последовательно, соответственно и воспринимаются совместно как таковые. Схемы или сценарии могут меняться от ситуации к ситуации, но с этим не сопряжено накопление опыта несообразностей.<sup>14</sup>

Правда, и сегментарные общества проявляют тенденции к повышению собственной сложности. Однако эти тенденции ориентированы в ином направлении. До сих пор очерченная картина, которая предусматривает различия только по величине и по принципу основания (родство или территория), становится гораздо сложнее, как только начинает учитываться распределение остальных различий.

При этом речь может идти, например, о брачных ограничениях и их рамках. Общество не выносит неопределенности в последующем поколении. Кроме того, в обществе может происходить обособление возрастных групп, мужских домов или прочих квазикорпоративных организаций, могут выделяться формы институционализованного решения конфликтов, а также ролевые дифференциации, при некоторых обстоятельствах определяемых наследственностью (жрецы, вожди) в особых, специализирующихся на этом семьях. Такие дополнительные дифференциации ничего не меняют в основной структуре сегментарной дифференциации, но приспособливают ее к собственным проблемам, из нее вытекающим. Они остаются зависимыми от совмещения с этой основной структурой, но делают общий образец родовых обществ чрезвычайно сложным по сравнению с другими такими обществами. Возникает впечатление, будто здесь – в зависимости от демографических и прочих условий окружающего мира – проводится эксперимент с формами, из коих лишь немногие выдержат переход к инородным формам дифференциации.

Поскольку сегментарная дифференциация делит общество на однородные частные системы, их разграничение должно выделяться в особую проблему; ведь “на другой стороне”, в других семьях или других деревнях живут, в принципе, не иначе, но так же, как у нас. Этим могло бы объясняться, что символизация границ наделяется особой ценностью – отчасти при помощи маркировок, отчасти посредством выделения особых мест (например, для обмена), отчасти путем символического оформления переходов или признания особого статуса для чужаков как гостей. Использование пространственных и временных мест для символизации различий сохраняется даже тогда, когда различия между городом и деревней или расслоение общества уже установлены, так как основа для всех форм дифференциации заключается только в семейных экономиках (домохозяйствах). Даже в архаической греческой культуре мы еще находим разработанную символику границ и ответственного за нее бога, Гермеса, обретающегося и на Олимпе, и в преисподней и в качестве бога торговцев и воров напоминающего о границах, пересекая их. Символика оседлости или же перехода через границы в то же время определяет границы сакрального, и при своей открытой для всех наглядности



и социальной приемлемости она выполняет такие функции, которые впоследствии переносятся на гражданско-правовые институты собственности и договора.

Подобно тому, как частные системы в этих обществах определяются связями родства и/или территориальности, так и сами общества понимают собственные границы через принадлежащих к ним людей и области. В этом смысле общество состоит из людей, чье индивидуальное своеобразие является известным и которому – что, в особенности, показывают новейшие исследования – оказывается должное почтение.<sup>15</sup> Личность получает имя, к ней можно обращаться, и она способна держать ответ. Она представляет собой функцию социальных отношений и приобретает значение по мере того, как этому способствуют менее значимые сегменты этих отношений.<sup>16</sup> Так, представителя племени динка можно распознать, не имея представления о совокупности всех динка<sup>17</sup>; ведь и стакан красного вина можно отличить от стакана белого вина, не имея ни малейшего представления о совокупности всех стаканов красного вина. Не поддающееся социальному определению существо не является лицом, является чужеродным, предположительно враждебным существом; и тогда не существует группового понятия человечества, которое могло бы это существо включить. Эту проблему можно рассмотреть еще и с точки зрения тех причин, по которым более поздним обществам пришлось разработать своего рода гостевое право, право для чужаков, наконец, своего рода *ius gentium*.

Личность как будто бы всегда проступает там, где воспринимается двойная контингенция, которую следует регулировать. В более широком смысле это означает, что личность соотносится с коммуникативными возможностями. Но ведь, с одной стороны, существуют чужаки, по отношению к которым не формируется никаких ожиданий, т. е. с которыми нельзя вести коммуникацию. Тогда все возможно и все разрешено. С другой же стороны, наличествуют партнеры по коммуникации, т. е. отношения двойной контингенции, в областях, которые сегодня мы бы исключили: с богами и духами, с мертвыми (прежде всего, родственниками), с определенными растениями и животными и даже с неодушевленными предметами.<sup>18</sup> Личность возникает повсюду, где представляется, что в поведении других име-

ет место выбор и что на него необходимо повлиять собственным поведением. Очевидно, ранние общества экспериментируют с отношением между границами общества и коммуникативно манипулируемой контингентией, и лишь современное общество полагает первые и последнюю конгруэнтно.

Всем обществам ведом не только язык, но и вторичным образом сконденсированные в языке способы выражения, особые имена или слова, обороты речи, определения ситуаций и рецепты, поговорки и рассказы, в которых заслуживающая сохранения коммуникация сохраняется для нового употребления. Такую конденсацию мы называем *семантикой*. В сегментарных обществах мы находим для нее особые формы – отчасти потому, что нет письменности, или она не применяется, и устная традиция обнаруживает особые проблемы<sup>19</sup>; отчасти из-за того, что сегментарная дифференциация предписывает особые формальные условия, которые должны переноситься в коммуникацию. Иначе говоря, бесписьменные родовые общества тоже должны формировать социальную память, которая способствует распознаванию и повторениям идентичного – без того, чтобы вынужденно прибегать к лабильным нейрофизиологическим и психологическим механизмам.<sup>20</sup> Память опирается, в первую очередь, на известное пространство. Она принимает топографические формы<sup>21</sup> и лишь впоследствии использует и специально созданные для этого символические формы. Преимущественно она основывается на объектах и на инсценировках – таких, как обряды и праздники, – являющихся достаточно типизированными, чтобы распознаваться по значению, выходящему за рамки ситуации. Зачастую особые украшения (орнаменты, регулирование процессов) служат для выделения объектов или квазиобъектов. Повторения дают повод для изображения, для инволютивной и монотонной разработки. Праздники дают повод для изложения мифов, легенд, генеалогий и сказок незапамятных времен – всегда при условии, что речь идет о знакомой и надежной сокровищнице мысли. Если эта функция напоминания и подтверждения отпадает, то надежные формы объектов, например, домов или орудий, тоже утрачивают обязывающее содержание, а праздники теряют форму и вырождаются в поводы для индивидуальных эскапад.

Социальную память не следует безоговорочно сопрягать с такими современными понятиями, как *религия* или *искусство*. Однако же она возникает не без укоренения в социальных функциях, которые требуют многократного использования; и зачастую происходит это из-за непредвиденных единичных случаев, которые – именно из-за того, что они встречаются нерегулярно – требуют регулярности при рассмотрении, т. е. памяти. Возникновение стилевых маркировок принадлежит к наиболее ранним достижениям, выступающим, пожалуй, уже параллельно когнитивным символизациям.<sup>22</sup> Уже в очень ранних обществах появляются более притязательные формы. Производя выбор из обильного материала, мы ограничимся двумя примерами: *магией* и нормами *взаимности*. В первом случае речь идет о внешних отношениях, во втором – о внутренних; в первом случае речь идет о такой смысловой области, которая впоследствии в высоких культурах будет называться *религией*; во втором – если возможно провести различие между правилами и поведением – о *праве*. В остальном, выбор примеров должен документировать еще и то, что мы не можем исходить из изначально чисто сакральной правовой культуры. Наряду с *fas*, всегда имеется еще и *ius*<sup>23</sup>. Родовые общества образуются в узко очерченных границах, в малом мире с повсеместно ощущаемым различием между надежным и ненадежным. За горами и в ущельях уже начинается другой мир, где могут отказать известные непреложности. Небольшой диапазон языковых возможностей понимания также играет здесь определенную роль.<sup>23</sup> Религия формируется в качестве первой попытки отвести место ненадежному в надежном – пусть даже речь идет о нескольких костях в мужском доме, по которым можно идентифицировать и умиловить предков.<sup>24</sup> К таким сакральным вещам существует достаточно прагматичное, ситуативно обусловленное отношение. Поначалу кажется, будто социальных техник сохранения в тайне, ограничения доступа, ограничения коммуникации достаточно для идентификации священных объектов или имен. Лишь постепенно разнообразные ситуации объединяются в мифические повествования; и лишь очень поздно возникает эксплицитно символическое, соотнесенное с единством различия (например, скульптуры и смыслы) понимание священных предметов.<sup>25</sup> Ведь даже у христиан были связанные с этим известные трудности.

Используя фигуру из арсенала формального исчисления Джорджа Спенсера Брауна<sup>26</sup>, религию тоже можно описать как “re-entry” различия между *известным* (vertraut) и *неизвестным* (unvertraut) в пределах известного.<sup>27</sup> Тогда к этой области становится легко отнести магию. Ведь в случае с магией (в противоположность распространенному мнению) речь не идет о какой-то особой добавочной причинности, которая дополняет несовершенное технологическое знание (при осознании его несовершенства!). Но дело в том, что магия предоставляет возможность параллелизировать известные причинности в неизвестном с помощью практик, которые, со своей стороны, будучи известными, имеют в распоряжении того, кто ими пользуется.<sup>28</sup> Соответственно, магическое действие часто сопровождается соответствующими речами, как если бы оно было формой, которая позволяет обходиться с неизвестным; но это, конечно, не означает, будто маг считает, что слова являются причиной действенности средств.<sup>29</sup> Речь идет не о символизации этого различия, но о его оперативном, жизненно-практическом свершении.

Итак, магия соотносится не с определенным типом целей или воздействий, каких люди пытаются достичь предназначенными для этого средствами, т. е. своего рода специальной технологией; дело в том, что проблема состоит в непривычности событий, которые указывают на близость неизвестного и с которыми надо соответственно обходиться. При этом объяснению и поступкам никоим образом не препятствует знание естественных причин и следствий, но здесь лишь открывается дополнительный смысл непривычного, ошеломляющего, незаслуженного и т. д. А вменение в вину и моральная ответственность локализуется в сфере общественного контроля, а значит – за пределами диапазона магии.<sup>30</sup> За дурные поступки нельзя оправдываться какими-то отговорками, потому что за это могут заколдовать.<sup>31</sup>

Поэтому предположение о магической компетенции – если оно семантически разработано – связано с опровержением случайности в том виде, как она, прежде всего, предстает на поверхности известного мира. Для случайного не находится смысла, не находится несчастных случаев; ибо если для неожиданного невозможно найти причину в области известного, то такая причина лежит в области не-

известного. И как раз структурное равенство сегментов делает различия в том, что их постигает (например, смерть или бездетность, материальные неудачи или потери), непосредственно видимыми и нуждающимися в истолковании. Итак, позднеархаические общества будут истолковывать то, что не поддается магической коррекции, при помощи религий судьбы<sup>32</sup>, от которых спасет только монотеизм.

Поэтому было бы ошибочным исходить из того, что магическая картина мира благодаря рациональной картине мира постепенно сменяется научно контролируемыми причинностями. То, что греческая наука возникает на фоне продолжающейся веры в магию, к которой добавляется лишь техника наблюдения второго порядка<sup>33</sup>, свидетельствует об устойчивости совершенно чужеродного для науки различения между *известным/неизвестным*. И лишь книгопечатание приуготовливает этой ситуации медленный конец; ведь оно приучает общество к мысли, что тому или иному ведомо или знакомо гораздо больше, чем об этом кто-либо может знать.

Совершенно аналогичную функцию выполняет мифическое повествование. Строго говоря, в случае с бесписьменными сегментарными обществами еще нельзя говорить о самоописаниях, поскольку привычная жизнь слишком уж самопонятна, чтобы ей можно было бы дать обобщающую тематизацию.<sup>34</sup> Но мифы замещают и дополняют коммуникативную форму самоописания, когда они рассказывают *нечто иное*, нечто странное и ни разу не пережитое, что представляет собой как бы другую сторону известных форм и в этом смысле их дополняет. Речь идет о коммуникации, но не о такой коммуникации, которая сообщает информацию и делает известным нечто неизвестное. Существенное здесь – как раз напоминание об известном с помощью неизвестного, т. е. повторяющееся возобновление удивления. Поэтому несмотря на наличие вариаций, всплывающих при повторении повествования, оно все-таки не изнашивается (в том смысле, что вся информация уже известна, а значит, повторение теряет информационную ценность). Поэтому в то же время становится понятным, почему мифы предпочитают форму парадоксальности – например: единство порождает само себя и иное; это происходит как раз потому, что удивление реактуализируется имен-

но так, что даже не дает поставить вопрос о том, соответствует или нет информация действительности.

Мифы, конечно же, повествуют о времени основания, когда был создан и приобрел обязательный характер ныне действующий порядок. Но это прото-время – иное, нежели современность, и не предусматривает отношений исторической преемственности, а в этом смысле – и никакой истории. Точно так же в нем не рассматривается иное будущее. Скорее, речь идет о гарантии ближнего в дальнем и о подтверждении того, что отношения таковы, каковы они есть. Хотя нарративный почерк мифических повествований представляет некую последовательность, та не ищет ни малейшего контакта с современностью. Потребность в заполнении промежуточного времени между временем мифическим и современностью возникает, очевидно, лишь тогда, когда в современности появляются тяжелые конфликты (например, в связи с миграциями или завоеваниями), а прошлое принимается во внимание в качестве фона для легитимаций.<sup>35</sup> И лишь когда в распоряжении имеется письменность, становится необходимо обращать большее внимание на непротиворечивость сообщений, для общества начинает создаваться история, а для семей – генеалогия.

Если магия и примыкающие к ней дальнейшие ее религиозные продолжения вроде мифов и ритуалов надзирают за границей с неизвестным, то основная норма *взаимности* образует внутреннюю регуляцию сегментарных обществ – и притом такую, которая охватывает случаи как кооперации, так и конфликтов, т. е. оснащает и это весьма важное с точки зрения жизненной практики различие еще и нормами для обмена и для ограничения мести.

Очевидно, представление о взаимности на всех уровнях инклюзии коррелирует с задающимся с помощью форм дифференциации равенством частных систем. Сколь бы значительными ни были единства, связи между ними должны строиться симметрично и обратимо, так как в противном случае асимметрия с течением времени породит неравенства и изменит форму дифференциации. К примеру, половозрастные асимметрии, но также и асимметрии на уровне экономико-демографической судьбы абсорбируются уже в наименьшем единстве, в семье, или же улавливаются дополнительными институ-

тами (брачные правила, корпорации, расточительные праздники и т. д.). Остальное регулируется нормой взаимности, благодаря которой обусловленные временем асимметрии предстают в виде симметрий.

Признание требований взаимности универсально распространено в сегментарных обществах.<sup>36</sup> Прежде чем дело доходит до развития перераспределительных систем управления, взаимность служит для “energy averaging”<sup>37</sup> в социальных системах. Сюда же причисляются и формы деления (sharing) случайно возникших излишков, благодаря чему избегаются или компенсируются риски, ведущие к росту вариативности.<sup>38</sup> Семантическое и структурообразующее преимущество взаимности заключается во внутренней неопределенности удвоенной контингенции, восприимчивой для всевозможных кондиционирований. Поэтому понимание взаимности в простых обществах как нормы или “воли партии” будет недостаточным. Ее формирование в виде нормативных ожиданий и рациональных калькуляций участников является лишь последствием институциональной пригодности, а последняя состоит в открытой кондиционируемости. Поэтому речь идет не только о средстве формирования будущего (представление, распространяющееся в юриспруденции вообще только в XIX в.), но и о построении связей и ограничений для проблемных случаев, возникающих при совместной жизни. А вместе с ограничениями становятся заметными и возможности, которых без них не было бы.

Как раз поэтому двойная контингенция, интерпретируемая как взаимность и использующая взаимность для легитимации обязывающей силы отношений обмена, наилучшим образом пригодна для формирования кондиционирований, которые можно закрепить с течением времени. Взаимность как будто бы служит важнейшим средством связи со временем. Вместе с даром начинается социальное время. Он делит время на воспоминание и ожидание, не зная внутренних разграничений между ними: ни отсрочки, ни промедления, ни ожидания удобных случаев. Каждый дар создает ситуацию временной некомпенсированности. Чистые подарки (не предусматривающие обязательств благодарности) неизвестны. И поскольку общество не имеет начала, но ведет коммуникацию в рекурсивной сети воспоминаний и ожиданий, то, строго говоря, не существует

“добровольных” услуг, которые не являлись бы уже и встречным услугами и не обязывали бы к таковым. Когда речь заходит о конфликтах, тот же принцип практикуется в негативном варианте.<sup>39</sup> У мести может быть начало, но затем одна месть порождает другую, и нет такой нормативной регуляции, которая, независимо от того, кто начинает и реагирует, могла бы способствовать принятию решения о правоте и неправоте. Существует лишь ограничение на допустимый избыток даров и, соответственно, обид.

В обоих направлениях, как в позитивных, так и в негативных отношениях, принцип взаимности обладает еще и космологическим измерением. В отношении к богам, духам или другим потусторонним силам он принимает форму жертвы. Жертва может служить умиловлению богов, если какой-либо проступок вызвал их гнев; или же она может благотворно соответствовать намерениям, которые нуждаются в их поддержке. В обоих вариантах жертва предполагает, что максима взаимности пригодна и для отношений с потусторонним, признается богами и тем самым получает подтверждение.

Долгосрочно установленная в обществе асимметрия времени обладает функцией социального уравнивания и тем самым – сохранения равенства частных систем. Всякая единица может попасть в беду или нуждаться в помощи в особых обстоятельствах (например, в случае постройки дома). Таким образом, излишки могут преобразовываться в благодарность и могут в этом смысле накапливаться если не естественно, то социально.<sup>40</sup> Различия в потребностях могут с течением времени нивелироваться. Поэтому взаимность представляет собой противоположный институт по отношению к недостаточности ресурсов и функциональный эквивалент к доверию.

Это сочетание временных и социальных асимметрий ради восстановления симметрии воспринимается как настолько важное, что немедленная и точно рассчитанная ответная услуга (в смысле практикуемой нами оплаты) считается неуместной, как и отказ от дара во избежание вытекающих из принятия дара обязательств. Соответственно – отсутствуют объективные критерии эквивалентности (если отвлечься от таких исключений, как отношения церемониального или символического обмена и обмен женщинами).<sup>41</sup> Эта проблема тоже сдвигается во времени, отсрочивается, и таким



образом время в известном смысле служит функциональным эквивалентом для абстрактности и неопределенности в использовании, характерных для денег. Чем плотнее и ближе переживаются отношения, например, в доме, тем менее специфичной становится связь между даром и реакцией на него, тем важнее становится всегда сохраняющееся обязательство, тем неуместнее подведение итогов и расчет. При увеличении социальной дистанции и уменьшении жизненной важности можно определеннее задействовать и модальности расчета.<sup>42</sup> Также и здесь сказывается “пирамидальная” структура общественной системы.

Тем не менее, из универсального распространения и из структурной адекватности взаимности невозможно сделать вывод, что этот принцип признается и формулируется в качестве правила. Нельзя предположить даже того, что вообще правила и способы поведения могут различаться.<sup>43</sup> Соответствующие положения вещей переживаются на гораздо более конкретных смысловых уровнях, а затем и называются по-разному.<sup>44</sup> Иными словами, не существует такой понятийной формулировки, которая могла бы подвести к критике рассматриваемого принципа, подсказать вопросы об условиях и границах его применимости или поиски альтернатив. Дар и помощь практикуются как нечто социально самопонятное. Можно предположить, что это никоим образом не исключает ни расчетливого, ни даже манипулирующего сознания; но в любом случае дар нельзя представлять публично в качестве средства, укрепляющего зависимость.

Сегментарные общества со всеми их институтами, с возможностями расширения или сужения, с магической параллелизацией причинности и со взаимностью как формой ресимметризации временных и пространственных асимметрий настроены на то, чтобы оставаться такими как они есть. Это выражается и в их собственной семантике, но становится гораздо отчетливее, если мы будем наблюдать их, выделяя то, чего сами они наблюдать не могут. Другой уклад для них невыносим, и зачатки его должны представляться им как несправедливость, как отклонения, как нечто опасное, как то, чего следует избегать и с чем надо бороться. Поэтому притязания на лидерство (с ориентацией на политическую дифференциацию)

наталкивается на сопротивление, и по меньшей мере – на латентную враждебность, легко поддающуюся организации. И хотя возникновению различий между семьями по богатству и рангам невозможно гарантированно воспрепятствовать, они могут послужить поводом для кристаллизации отношений *патрон/клиент*, которые, со своей стороны, прокладывают путь к политической централизации лидерских ролей. Но даже когда это происходит (а тому существует множество свидетельств), это еще не означает, что лидерские роли наделяются компетенцией принятия решений и вынесения санкций. Если это случается в так называемых “обществах вождей”, то, вероятно, в них можно говорить об эволюционной рестабиллизации уже подготовленной дифференциации. Во всяком случае, в таких обществах еще не существуют крупных, равных по рангу групп, отличающих стратифицированные общества.

В системно-теоретической терминологии сравнительно быстрый переход некоторой системы к другому принципу стабильности называется *катастрофой*.<sup>45</sup> Как раз в этом смысле эволюция – если она затрагивает формы дифференциации – приводит к общественной катастрофе. Возникновение обществ с приматом дифференциации *центр/периферия* и/или стратификации и является такой катастрофой, хотя и смягченной тем, что в сельской местности по-прежнему живут в условиях сегментарной дифференциации, и лишь некоторые функции передаются городу или господствующему слою. В таких случаях мы говорим о “peasant societies”, а с точки зрения сельских жителей говорилось даже об *одноклассовых обществах*.<sup>46</sup>

На современном уровне знания трудно дать логичное причинно-следственное объяснение возникновению стратификации. Предположительно существовали различные, по-разному ориентированные исходные состояния; и вопрос тогда должен был бы звучать так: в каких отношениях заданный эгалитарный, сегментарно-дифференцированный социальный уклад подвергается переломам? Прежняя теория объясняла переход от сегментарных обществ к стратифицированным демографическим ростом населения.<sup>47</sup> Это не выдерживает проверки эмпирическими данными.<sup>48</sup> Даже если мы будем ориентироваться не на количество населения, а на его плотность, связь возникновения стратификации с этим фактором можно

опровергнуть эмпирически.<sup>49</sup> Столь же неубедительными являются – при их взвешивании – результаты исследований других причин, считавшихся здесь определяющими, например, состояния экологического разнообразия или земледелия.<sup>50</sup> В последнее время в качестве причины и фактора для стабилизации ранговых различий обсуждалось значение торговли престижными товарами чужеземного производства.<sup>51</sup> Эта точка зрения хорошо соотносится с вопросом о том, в каких отношениях могли расшатываться механизмы стабилизации сегментарных обществ. Например, престижные товары нельзя распределять эгалитарно и уничтожать их избытки на ритуальных праздниках. Кроме того, доставать их было возможно лишь посредством торговли с дальними землями, а доступ к этой торговле легко поддается ограничению. Наконец, для символизации высокого внутриобщественного статуса их можно использовать эффективнее, нежели большее количество собственных продуктов. (С практической исследовательской точки зрения, подтверждением этой роли престижных товаров послужила их хорошая археологическая сохранность.) Эта концепция, естественно, предполагает, что в более обширных взаимосвязях даже в сегментарных обществах уже имеется своего рода дифференциация *центр/периферия*, которая воздействует на периферию благодаря производству престижных товаров и торговле ими. Поэтому мы отказываемся от причинно-следственного объяснения и разбираем структурные проблемы сегментарных обществ. Тогда виднее, где располагаются зацепки для опрокидывания старого уклада, какими бы ни были конкретные причины, активизирующие эти возможности.

Вероятно, важнейшей отправной точкой здесь служит обратимость состояний, которая предполагается принципом равенства сегментирования и правилом взаимности. Эта обратимость могла быть уничтожена вызванными военными действиями наслоениями, когда один этнический слой располагается над другим. Но мыслимы и аналогичные автохтонные процессы. Некоторые семейства становятся определенно богаче в том, что касается земли, богатств и приверженцев. Кто ожидает от них помощи, уже не вправе расплачиваться “равным”. Он расплачивается признанием различия рангов, как бы увековеченным долгом благодарности, который затем служит моти-

вом для принятия на себя соответствующих обязанностей и готовности к послушанию.<sup>52</sup> С помощью жестко приписанных ранговых различий можно справиться с растущими информационными нагрузками и нагрузками по принятию решений, причем деятельность в этой области одновременно и делает зримым, и рестабилизирует ранговое различие. Система переступает порог, начиная с которого функционирует уже не негативная, но позитивная обратная связь. Это может происходить весьма стремительно, если запущены соответствующие предварительные процессы.<sup>53</sup> Отклонения от равенства уже не воспринимаются как помехи, не устраняются (например, “праздниками” с уничтожением излишков), но обнаруживаются в собственной благоприятности, расширяются и легитимируются вставкой истории между мифическим временем и “теперь”. Само ранговое различие перенимает на себя не специфический, но применимый ко многим удобным случаям характер долга благодарности. И как раз “неестественность” предпосылок равенства, которая непрерывно подвергается испытанию влияниями самого различного рода, делает такой переход в противоположный принцип вероятным, если этому переходу ничто не препятствует. Осуществляется он благодаря дезингибированию или ингибированию естественного развития<sup>54</sup> и таким образом приобретает относительно наглядную форму структурного изменения.

Сегментарным обществам также в значительной мере ведомы ранговые различия (например, возрастные или на основе неравновесия в отношениях взаимности), и эти общества развивают более или менее стереотипизированные формы, выражая подобные различия в интеракции.<sup>55</sup> Однако ранговые различия, например, между семьями вождей и другими семьями, сами по себе не являются стабильными эволюционными достижениями. Такие ранговые различия могут обуславливаться, к примеру, контролем над торговлей престижными товарами, или производственными отношениями, и от них можно вновь отказываться, если эти условия изменяются.<sup>56</sup> Во всяком случае, они не образуют такой ступени, которая бы уже с необходимостью вела к стратифицированным обществам. Скорее, они подготавливают обособление специфически политических ролей и функций.<sup>57</sup> Правда, можно сказать, что уже родовые общества экс-

периментируют с признанием ранговых различий и с соответствующей деформацией отношений взаимности. Такие формы могут перениматься в стратифицированных обществах в качестве *preadaptive advances* и развиваться дальше. Поэтому уже нет необходимости изобретать новое, поначалу кажущееся непонятным поведение. Однако же переход к использованию рангов как формы системной дифференциации предполагает, что обособляется высший слой, образуя частную систему общества, в которой внутренние интеракции рассматриваются иначе, нежели интеракции с внутриобщественным окружающим миром системы. Когда это происходит, между высшим и нижним слоем уже не признаются никакие, даже отдаленные отношения родства. Это, опять-таки, задает необходимость заключать браки только в пределах собственного слоя (эндогамия). И тогда еще раз могут дифференцироваться и формы оказания почестей, признания превосходства или первенства – в зависимости от того, основаны ли они на принадлежности к собственному слою, или же их можно рассматривать как переходящие через границы слоев. (Может быть в высшей степени неподобающим, если какой-то крестьянин относится к сыну своего господина так же, как этот сын – к своему отцу)

Использование рангового различия как формы системной дифференциации в любом случае революционизирует общество – даже тогда, когда обособление высшего слоя поначалу ничего не меняет в жизненных формах нижнего слоя. Мыслимы многочисленные поводы, подводящие сегментарное общество на грань такого структурного перелома. Ранговое различие используется при всякой, присущей даже чрезвычайно малому обществу, избыточности возможных контактов.<sup>58</sup> Отсюда возникают социометрические образцы с соответствующими неравенствами. Некоторые члены общества популярнее, работоспособнее, пользуются большим спросом как партнеры, чем другие, и потому они скорее, чем другие, получают шансы осуществлять выбор среди своих контактов, и уже могут что-то требовать за свою готовность к контактам, например, признания своих мнений; или даже возражать на то, что их готовность к помощи осталась без ответа. Правящие структуры простейших обществ словно основываются на этом “механизме производства звезд”. Как правило, это бывает краткосрочным шансом, который оказывается под угрозой уже

в силу того, что он используется. Но положение вождя возможно удерживать и в течение всей жизни, и опять-таки в редких случаях допускаются предпочтительные шансы на получение роли вождя его сыном<sup>59</sup> – вплоть до наследственного характера должности вождя в определенных семьях. Иногда статус семьи вождя определяется тем, что в ней воплощается требование обеспечить исключительный доступ к до сих пор незанятому месту, которое символизирует единство родового общества, к примеру, в форме общего предка или основателя.<sup>60</sup> Это может привести к возникновению широко распространенных обществ вождей, обществ, которые впоследствии наделяют эту позицию и соответствующими компетенциями (но, как правило, не компетенцией принимать коллективно обязывающие решения), не образуя социального расслоения.

Второй механизм может быть описан как “паразитарный”. Как раз по господствующим обычаям и практикам можно обнаруживать преимущества отклонения от них. Всякий порядок основан на исключениях, симметричный порядок – на исключении асимметрий. Это предоставляет шанс, которого могло бы не представиться вообще, не будь отчетливых исключений – а именно, возможности обнаруживать и использовать в исключенном преимущества порядка. И как раз хорошо структурированные порядки выявляют противоположность – не равенство, а неравенство – и при проверке дают шансы на некую *бифуркацию*, т. е. шансы пойти по иному пути; если же избирается этот иной путь, то он, в свою очередь, образует необратимую историю.<sup>61</sup> Поэтому – совершенно в духе Мишеля Серра<sup>62</sup> – могут образовываться паразиты, хватающиеся за эти возможности. Возникает паразитный порядок, куда почти незаметно соскальзывают состояние исключения или отклонения от позиции первичного порядка – лишь затем, чтобы, со своей стороны, вновь получить возможность принимать паразитов. “Эволюция порождает паразита, который опять-таки порождает эволюцию.”<sup>63</sup>

Всем этим характеризуются только возможности, зависящие от структуры; как бы непрерывный шум у границ того общественного уклада, который жестко натянут на каркас сегментарной дифференциации. Для перехода к иной форме дифференциации, в первую очередь, необходимы предварительные процессы (*preadaptive advances*)

на этой основе. Но должны быть и другие причины в том виде, как они дискутируются в (так (неудачно) называемых) “теориях возникновения государства”.<sup>64</sup> Одним из таких обстоятельств могло бы быть растущее вместе с производительностью применение насилия в позднеархаических обществах<sup>65</sup>, которое делает очевидной слабость возможностей разрешения конфликтов в сегментарных обществах и вместе с тем недостаточность сегментарных обществ по сравнению с обществами, уже организованными в военном отношении. Для дальнейшего развития или, точнее говоря, для отбора обществ, способных к эволюции, теперь существуют две принципиально различных возможности: в дополнение к принципу родства – когда в верхних слоях может осуществляться эндогамия – начинает играть роль стратификация общества. В дополнение к равномерно распространенному принципу территориальности, могут осуществляться неравенства в упорядоченности пространства, т. е. может появляться дифференциация на городской центр и периферию. Все высокие культуры, ориентированные на чрезвычайно разнообразные основы их существования, могут использовать оба принципа, – подобно тому, как и сегментарные общества не могли отказаться ни от уклада, основанного на родственных связях, ни от пространственно-территориального определения своих единств.

#### ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. IV:

- <sup>1</sup> Важнейшее исключение – Новая Гвинея. См., в первую очередь: Fredrik Barth, *Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea*, Oslo 1975.
- <sup>2</sup> Это, естественно, предполагает, что экологические условия могут предотвратить чрезмерное увеличение населения. Отсюда, однако же, не следует, что экологические ограничения служат единственной причиной для возникновения более крупных систем с соответствующими последствиями (формирование иерархии, ролевое разделение, ритуализации). Для этого могут существовать и социально-структурные причины, например, лучшая обеспеченность информацией и лучшее распределение риска в охотничьих обществах.
- <sup>3</sup> Об этом см.: Isaac Schapera, *Government and Politics in Tribal Societies*, London 1956 (новое издание – 1963), S. 2 ff. О новых контрверзах по вопросам разграничения см.: Richard B. Lee, *Kung Spatial Organization*:

An Ecological and Historical Perspective, in: Richard B. Lee/Irven DeVore (ed.), Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and Their Neighbors, Cambridge Mass. 1976, pp. 73-97.

- <sup>4</sup> Мы используем здесь известное различие *ascribed/achieved status* [присвоенный/достигнутый статус], введенное в: Ralph Linton, The Study of Man: An Introduction, New York 1936. Парсонс переделал их в *quality/performance* [качество/осуществленная работа] Оба обозначения терминологически неудачны, так как достигнутый статус, конечно же, еще и приписывается или же выступает как качество личности. Эта неясность скрывает недостаточность теоретического прояснения.
- <sup>5</sup> См. Stanley H. Udy, Work in Traditional and Modern Society, Englewood Cliffs N. J. 1970.
- <sup>6</sup> См. для такого случая: Alfred R. Radcliffe-Brown, The Social Organization of Australian Tribes, Oceania I (1930-31), S. 34-63, 206-256, 322-343, 426-456.
- <sup>7</sup> Проблема, в первую очередь, для этнологов. Об этом см.: Raoul Naroll, On Ethnic Unit Classification, Current Anthropology 5 (1964), pp. 283-291; Michael Moerman, Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?, American Anthropologist 67 (1965), pp. 1215-1230; Morton H. Fried, The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology, New York 1967, p. 154 ff.
- <sup>8</sup> См. Schapera a. a. O. (1963), p. 153 ff., 175 ff., 200f.; David Easton, Political Anthropology, in: Bernard J. Siegel (ed.), Biannual Review of Anthropology, pp. 210-262 (232 ff.); Marshall D. Sahlins, The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion, American Anthropologist 63 (1961), pp. 322-345. Примечательно, что этим феноменом занималась, прежде всего, политическая антропология, безуспешно пытавшаяся найти предшественников современного государства.
- <sup>9</sup> См. Aidan W. Southall, Alur Society: A Study in Processes and Types of Domination, Cambridge n. Y. (1956).
- <sup>10</sup> Можно сказать, что сохранение *должно* произойти, если принимать во внимание, что нормативное ожидание, в свою очередь, нормативно ожидается.
- <sup>11</sup> Альтернативой этому служат дихотомизации племени на половины, различие между которыми структурирует конфликт. См., например, P. H. Gulliver, Structural Dichotomy and Jural Conflict Among the Arusha of Northern Tanganyika, Africa 31 (1961), S. 19-35.
- <sup>12</sup> Об этом см. Sally Falk Moore, Descent and Legal Position, in: Laura Nader (ed.), Law in Culture and Society, Chicago 1969, pp. 374-400, особенно обоснование p. 376.



- <sup>13</sup> О происхождении этого понятия [“указательные выражения”] см. различные издания работ Чарльза С. Пирса – например, *Semiotische Schriften* Bd. I, Frankfurt 1986, S. 206 ff. Социологи цитируют по большей части: Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs N. J. 1967, S. 4 ff. См. также: Bernhard Giesen, *Die Entdinglichung des Sozialen: Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*, Frankfurt 1991, S. 25 ff.
- <sup>14</sup> К тому же, здесь находят границы такие понятия, как коллективный дух или коллективное сознание, которые связаны с социологией Дюркгейма. Ими можно пользоваться, не предпрещая каждую последующую ситуацию.
- <sup>15</sup> К этому отсылает и тезис о том, что индивидуализация человека усиливается в процессе его развития. См. об этом полевое исследование Eleanor Leacock, *Status Among the Montagnais-Naskapi of Labrador*, *Ethnohistory* 5 (1958), S. 200-209.
- <sup>16</sup> Здесь стоит привести весьма пространную цитату из Edward E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of a Nilotic People*, Oxford 1940, p. 136f.: “A man is a member of a political group of any kind in virtue of his nonmembership of other groups of the same kind. He sees them as groups and their members see him as a member of a group, and his relations with them are controlled by the structural distance between the groups concerned. But a man does not see himself as a member of the same group in so far as he is a member of a segment of it, which stands outside of it and is opposed to other segments of it” [“Человек является членом всякого рода политической группы в силу того, что он не является членом других групп того же рода. Он рассматривает последние как отдельные группы, и их члены рассматривают его как члена определенной группы, а его отношения с другими группами контролируются структурным расстоянием. Но сам человек не рассматривает себя как члена определенной группы, поскольку он является членом ее сегмента, который находится вне других ее сегментов и противостоит им”. – Э. Э. Эванс-Причард, “Нуэры”, М., 1985, с. 123, пер. О. Л. Орестова.] См. также p. 147 f. [рус. пер. с. 134.] Применительно к нашим отношениям это выглядело бы так: римлянин в качестве римлянина – не итальянец, итальянец в качестве итальянца – не европеец, белый как белый – не человек. В сегментарных обществах индивид принадлежит к охватывающей системе не потому, что он принадлежит к принадлежащей к ней семье, но потому, что он должен поддерживать отношения с другими семьями и группами, к которым он принадлежит, и может участвовать в этих отношениях один, а не через собственную семью. Едва ли можно отчетливее выразить, что единство общества конституируется посредством дифференциации, а не через

предварительное проведение внешних границ.

- <sup>17</sup> Этот пример в: Godfrey Lienhardt, *The Western Dinka*, in: John Middleton/ David Tait (ed.), *Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*, London 1958, pp. 97-135.
- \* *ius gentium* (лат.): право народов [в данном случае – право народов с другой религией и другими обычаями] – *прим. пер.*
- <sup>18</sup> См., например, A. Irving Hallowell, *Ojibwa Ontology, Behavior and World View*, in: Stanley Diamond (ed.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, New York 1960, pp. 19-52.
- <sup>19</sup> Сегодня существуют обширные исследования этого. См., например, Ruth Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Content*, Cambridge 1977; Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, London 1985; D. P. Henige, *Oral History*, London 1988.
- <sup>20</sup> См. кн. 3, XIII.
- <sup>21</sup> См. для уже разработанных цивилизаторских отношений: Gerdien Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden 1995.
- <sup>22</sup> Об этом: Margaret W. Conkey, *Style and Information in Cultural Evolution: Toward a Predictive Model for the Paleolithic*, in: Charles L. Redman et al. (ed.), *Social Archaeology: Beyond Subsistence and Dating*, New York, pp. 61-85.
- \* *fas* (лат.): разрешено; *ius* (лат.): право – *прим. пер.*
- <sup>23</sup> Alfred R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders* (1922), новое изд. New York, p. 23f., где наблюдаются языковые различия уже между племенами, насчитывающими несколько сот человек, причем названия племен указывают на различия между языками. Barth a. a. O. (1975), S. 16, констатирует, что язык бактаманов обеспечивает общение приблизительно 1000 человек. Со всеми остальными едва ли существует готовность к пониманию, им невозможно передавать добрые намерения. Чужаки непонятны, они враги, они съедобны.
- <sup>24</sup> Этот пример мы заимствуем из работы Барта: Barth a. a. O. (1975).
- <sup>25</sup> Как показывает на примере Египта Ян Ассман (Jan Assmann, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer früheren Hochkultur*, Stuttgart 1984), такое объединение и такая символизация возникли только благодаря длительному развитию высокой культуры. Это впечатляющим образом доказывает, сколь проблематично подключение родовых культур, наблюдаемых из сегодняшнего дня, к архаическим отношениям.
- <sup>26</sup> См. *Laws of Form*, новое издание New York, p. 56 f., 69 ff.
- <sup>27</sup> См. кн. 2, IV
- <sup>28</sup> То же касается *гадательных практик*, коренящихся в архаических временах, но рационализированных до учений мудрости только в высоких

культурах, посредством письменности. Даже и здесь речь идет не столько о предсказании, сколько – скорее – о параллельном действии, направленном на достижение *благоприятных/неблагоприятных* моментов и условий для действия, о котором известно, что оно зависит от непроницаемых сил; и даже здесь правила гадания поддаются сплошной рационализации, при ориентации на сложные, но известные программы, т. е. по направлению к знанию, которое можно изучить, – так что речь здесь может идти об известном обращении с неизвестными условиями. См., прежде всего, Jean-Pierre Vernant et al., *Divination et Rationalité*, Paris, 1974.

- <sup>29</sup> См. Edward Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford 1937, например, p. 407, 411, 438f., 453 ff. Множество подтверждений обращения ободряющих речей к вещам мы находим и у Гомера. И даже после изобретения письменности, вплоть до эпохи книгопечатания существует обычай во время какого-либо действия произносить вслух или зачитывать рецепт, когда это не служит освежению памяти или информации. Об этом см.: Michael Giesecke, *Überlegungen zur sozialen Funktion und zur Struktur handschriftlicher Rezepte im Mittelalter*, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 51/52 (1983), S. 167-184. Очевидно, речь здесь идет о том, чтобы завязать некое отношение между самостью и тайной вещей.
- <sup>30</sup> См. весьма дифференцированные анализы отношения “morals” [англ. – мораль – *прим. пер.*] и “pollution” [англ. – здесь: “ритуальная нечистота” – *прим. пер.*] в работе: Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966, pp. 129 ff.
- <sup>31</sup> См. Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford 1955, p. 85. И наоборот, идентификация ведьм и колдунов ставит общество перед моральной проблемой (если даже не перед правовой проблемой – как в раннее Новое время); ведь колдуны и ведьмы живут в пределах мира известного и поэтому не могут избежать моральной оценки.
- <sup>32</sup> См., например, William Chase Green, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge Mass. 1944; Meyer Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge England 1959.
- <sup>33</sup> Об этом множество свидетельств в: G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge Engl. 1959.
- <sup>34</sup> Поэтому в части о самоописаниях нет раздела о родовых обществах.
- <sup>35</sup> См. Klaus E. Müller, *Prähistorisches Geschichtsbewußtsein*, *Mitteilungen* 3/95 des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld. Мюллер, а. а. О., S. 11, говорит об “обществах наслоения”.
- <sup>36</sup> Несмотря на обильную критику некоторых аспектов прежних иссле-

дований, кажется, будто этот тезис повсеместно признан и сегодня. Из классических текстов в первую очередь см.: Marcel Mauss, *Essai sur le Don: Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, цит. по изданию *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950, pp. 143-279; Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922, особо p. 176 ff.; Richard C. Thurnwald, *Gegenseitigkeit im Aufbau und Funktionieren der Gesellungen und deren Institutionen*, in: *Festgabe für Ferdinand Tönnies*, Leipzig 1936, S. 275-297; Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, особо p. 78 ff.; Marshall D. Sahlins, *On the Sociology of Primitive Exchange*, in: Michael Banton (ed.), *The Relevance of Models in Social Anthropology*, London 1965, pp. 139-236; его же *Tribesmen*, Englewood Cliffs N. J. 1968, p. 81 ff. Спорным является, прежде всего, нормативное качество или, точнее говоря, то, насколько форма взаимности санкционируется сама собой посредством неисполнения обязательства при проступках. Критику этого см. в: E. Adamson Hoebel, *The Law of Primitive Man*, Cambridge Mass. 1954, p. 177 ff.; Isaac Schapera, *Malinowski's Theories of Law*, in: Raymond Firth (ed.), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London 1957, pp. 139-155; но также см.: Raymond Firth, *Primitive Polynesian Economy* (1939), 2 ed. London 1965, особ p. 314 ff.; Georg Elwert, *Die Elemente der traditionellen Solidarität: Eine Fallstudie in Westafrika*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (1980), S. 681-704. При всех различиях в степени продвижения права в любом случае следует исходить из того, что здесь не имеется в виду строго синаллагматическое [от греч. *synallagma* “сделка”, “договор”, “контракт” – прим. пер.] отношение, которое урегулировало бы и неспособность к исполнению обязательств, и заблуждения или плохую работу.

- <sup>37</sup> Согласно формулировке William H. Isbell, *Environmental Perturbation and the Origin of the Andean State*, in: Charles L. Redman et al. (ed.), *Social Archeology: Beyond Subsistence and Dating*, New York 1978, pp. 303-313. [energy averaging (англ.) – уравнивание энергии]
- <sup>38</sup> Свидетельства об этом см. в: Elisabeth Cashdan (ed.), *Risk and Uncertainty in Tribal and Peasant Economies*, Boulder 1990.
- <sup>39</sup> Об отношениях *позитивной/негативной взаимности* см.: Karl Hutterer, *Reciprocity and Revenge among the Ifugao*, *Philippine Quarterly of Culture and Society* I (1973), pp. 33-38.
- <sup>40</sup> Правда, это соображение дает повод указать на значение развития возможностей накапливать пищу. Благодаря этому различие между обществами охотников и собирателей, с одной стороны, и аграрными обществами, с другой, предстает не так отчетливо, как предполагали прежде.
- <sup>41</sup> Об отсутствии объективных критериев эквивалентности (таких, как

“цены”) см.: Frederic C. Pryor/Nelson H. H. Graburn, *The Myth of Reciprocity*, in: Kenneth J. Gergen/Martin S. Greenberg/Richard A. Willis (ed.), *Social Exchange: Advances in Theory and Research*, New York 1980, pp. 214-237 (224 ff.). Однако же остается заметить, что правило взаимности никоим образом не ставится под сомнение, но, наоборот, повышает свою способность адаптации к различным ситуациям, тем самым дополнительно обеспечивая себе несомненную важность.

- <sup>42</sup> Поэтому впоследствии и рынки, в той мере, в какой речь идет об обособленных учреждениях, выходят из изначальной сферы взаимности; они не производят длительных символических качеств, но служат выравниванию излишков *ad hoc*. См. Paul Bohannon/Laura Bohannon, *Tiv Economy*, London 1968, особо p. 142 ff.
- <sup>43</sup> Об этом см. Leopold Pospisil, *Kapauku Papuans and Their Law*, New Haven 1958; Lorna Marshall, *Kung African Bands*, *Africa* 30 (1960), pp. 325-355; Ronald M. Berndt, *Excess and Restraint: Social Control Among a New Guinea Mountain People*, Chicago 1962.
- <sup>44</sup> Сводку таких выражений находим в Firth a. a. O. (1965), S. 371 ff.
- <sup>45</sup> Социально-научные развертки теории катастроф Рене Тома, в общем, застряли на уровне чистой метафорики. Осмысленны они лишь тогда, когда точно задается принцип стабильности, изменение которого (поскольку оно изменяет все) обозначается как *катастрофа*. В наших исследованиях это – изначальная форма общественной дифференциации. Другим, более ограниченным примером здесь можно назвать вызванный расширением торговых отношений распад иерархий, опирающихся на контроль над торговлей престижными товарами. Об этом Jonathan Friedman, *Catastrophe and Continuity in Social Evolution*, in: Colin Renfrew/Michael Rowlands/Barbara Abbott Segraves (ed.), *Theory and Explanation in Archaeology*, New York 1982, pp. 175-196. В теории биологической эволюции Уэддингтон (С. Н. Waddington, *A Catastrophe Theory of Evolution*, *Annals of the New York Academy of Sciences* 231 (1974), pp. 32-42) использует разделение *генотипа* и *фенотипа*.
- <sup>\*</sup> *peasant societies* (англ.): крестьянские общества.
- <sup>46</sup> См. Peter Laslett, *The World We Have Lost*, 2 ed., London 1971.
- <sup>47</sup> И это однозначно происходит под влиянием экономической теории разделения труда, которая требует достаточного порядка величин. См., например, Thomas Hodgskin, *Popular Political Economy*, London 1827, новое издание New York 1966, p. 117 ff.; Émile Durkheim, *De la division du travail social*, цит. по изданию Paris 1973, p. 237 ff.
- <sup>48</sup> Отчетливо стратифицированное общество тикопиа (Британские Соломоновы о-ва) насчитывало в момент его исследования Фёртом 1200-1300 членов. См. Raymond Firth, *We, the Tikopia: A Sociological*

Study of Kinship in Primitive Polynesia (1936), 2 изд. 1965; Firth а. а. О. (1965), р. 187 ff. Таблица Middleton/Tait а. а. О. (1958), р. 28, не показывает для Африки взаимосвязей между масштабами ранговой дифференциации и подходами к последней.

- <sup>49</sup> См. Roy A. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond Cal., p. 20 ff.
- <sup>50</sup> См. об этом Robert L. Winzler, *Ecology, Culture, Social Organization and State Formation in Southeast Asia*, *Current Anthropology* 17 (1976), pp. 626-632. Далее, в общем, об отказе от монофакторных (и приемлемых хотя бы статистически) объяснений в связи с социокультурной эволюцией: Kent V. Flannery, *The Cultural Evolution of Civilizations*, *Annual Review of Ecology and Systematics* 3 (1972), pp. 399-426.
- <sup>51</sup> Дискуссия возникла из критики недооценки социально-структурного значения этой торговли в теории миросистем Валлерстайна, в ходе попыток применить эту теорию к отношениям, существовавшим до Нового времени. Свидетельства см. в: Timothy B. Champion (ed.), *Centre and Periphery: Comparative Studies in Archaeology*, London 1989.
- <sup>52</sup> Этнология формирует для этого особую категорию "rank societies" [англ. – ранговые общества – прим. пер.]: им хотя и ведомы охватывающие целые поколения различия между семьями по рангу и богатству, но это различие еще не закрепилося в форме стратификации различий жизненной формы, равноправия и т. д. См., например, Morton H. Field, *The Evolution of Political Societies: An Essay in Political Anthropology*, New York 1967.
- <sup>53</sup> Другим также бросалось в глаза, что история возникновения цивилизаций часто описывается выражением "внезапно". С этого вопроса начинается, например, Alexander Marshack, *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*, London 1972, p. 12 (основываясь на более широком понятии цивилизации).
- <sup>54</sup> Здесь мы берем за основу совершенно обобщенный системно-теоретический механизм. См Alfred Gierer, *Die Physik, das Leben und die Seele: Anspruch und Grenzen der Naturwissenschaft*, 4 Aufl., München 1988, особо 137 ff.
- <sup>55</sup> Материал для разнообразия форм в весьма различных обществах, т. е. доказательства универсальности формы "ранговых различий", мы находим в Barry Schwartz, *Vertical Classification: A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge*, Chicago 1981.
- <sup>56</sup> См., например, Jonathan Friedman, *Tribes, States, and Transformations*, in: Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, London 1975, pp. 161-202; Kristian Kristiansen, *The Formation of Tribal Systems in Later European Prehistory: Northern Europe, 4000-500 B. C.*, in: Colin

Renfrew/Michael J. Rowlands/Barbara Abbott Segraves (ed.), *Theory and Explanation in Archaeology*, New York., pp. 241-280.

- \* preadaptive advances (англ.): преадаптивные шаги – *прим. пер.*
- 57 Такова обычная концепция относительно “обществ вождей”. Достаточно посмотреть Hans Wimmer, *Evolution der Politik: Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*, Wien 1996, S. 193 ff.
- 58 См. Elisabeth Colson, *A Redundancy of Actors*, in: Fredrik Barth (ed.), *Scale and Social Organization*, Oslo 1978, pp. 150-162.
- 59 “Occasionally a son or other relative of a former headman may be chosen, although such a relationship is by no means the deciding factor” [Время от времени может избираться сын или другой родственник бывшего вождя, хотя такое родство никоим образом не является решающим фактором] – гласит типичное наблюдение Джона Гиллина, John Gillin, *Crime and Punishment Among the Varama River Carib of British Guiana*, *American Anthropologist* 36 (1934), pp. 331-344 (333). Аналогичную констатацию для другой области земного шара см. в: K. E. Read, *Leadership and Consensus in a New Guinea Society*, *American Anthropologist* 61 (1959), pp. 425-436. Что касается обобщенного различия типов, см. Marshall D. Sahlins, *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*, *Comparative Studies in Society and History* 5 (1963), pp. 285-303.
- 60 См. формулировку Фридмана, Friedman a. a. O. (1975), p. 174: “... when a living lineage begins to occupy the previously ‘empty category’ defined by the imaginary segmentary locus at which all ancestral lines meet.” [когда живое патрилинейное родство начинает занимать бывшую “пустую категорию”, определяемую воображаемым сегментарным локусом, где сходятся все линии предков].
- 61 Естествоиспытатели тоже объясняют историчность систем с помощью этой концепции. См., прежде всего, Ilya Prigogine/Isabelle Stengers, *Dialog mit der Natur: Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München 1981, S. 165 ff.
- 62 Michel Serres, *Le Parasite*, Paris 1980.
- 63 Serres, цит. по немецкому переводу, Frankfurt 1981, S. 282.
- 64 См., например, Elman R. Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Revolution*, New York 1975; Klaus Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften: Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*, Frankfurt 1976; Henry T. Wright, *Recent Research on the Origin of the States*, *Annual Review of Anthropology* 6 (1977), pp. 379-397; Ronald R. Cohen/Elman R. Service (ed.), *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*, Philadelphia 1978; Henri J. M. Claessens/Peter Skalnik (ed.), *The Early State*, Den Haag 1978; Elisabeth

M. Brumfield, *Aztec State Making: Ecology, Structure, and the Origin of the State*, *American Anthropologist* 85 (1983), pp. 261-284; Henri J. M. Claessens/Pieter van de Velde/M. Estellie Smith (ed.), *Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization*, South Hadley Mass. 1985; John Gledhill/Barbara Bender/Mogens Trolle Larsen (ed.), *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, London 1988.

- <sup>65</sup> В этой связи можно упомянуть и сам прирост производительности – во всяком случае, в обществах Полинезии, которые известны как раз такой интенсивностью конфликтов. См. Marshall D. Sahlins, *Social Stratification in Polynesia*, Seattle 1958. Критику этого см. в работе: Rappaport a. a. O. (1959), p. 14 ff.
- <sup>66</sup> Обзор и интенсивность этого нового направления исследований см. в: Michael Rowlands/Mogens Larsen/Kristian Kristiansen (ed.), *Centre and Periphery in the Ancient World*, Cambridge Engl. 1987; Timothy C. Champion (ed.), *Centre and Periphery: Comparative Studies in Archaeology*, London 1989, а также Christopher Chase-Dunn/Thomas D. Hall (ed.), *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds*, Boulder Col. 1991. С теоретико-исторической точки зрения, это исследование мотивировано интересом к обширным хозяйственным и культурным связям, а уже затем – сравнением эволюционного значения различных форм дифференциации.



## V. ЦЕНТР И ПЕРИФЕРИЯ

Высокие культуры, предшествующие Новому времени, основаны на формах дифференциации, которые могут учитывать и действовать неравенства в некоторой структурно-определяющей позиции. Будучи хорошо развитыми, эти культуры используют как стратификационную дифференциацию, так и дифференциацию *центр/периферия*. По отношению к этим достижениям такие высокие культуры могут быть охарактеризованы как аристократические общества или даже как городские общества, однако же при этом такими признаками знатности всякий раз наделяется лишь небольшая часть населения.

Дифференциацию *центр/периферия* в зачаточном виде мы обнаруживаем уже в сегментарных обществах, и прежде всего, когда одно из таких обществ добивается доминирующей роли в торговле с отдаленными территориями.<sup>1</sup> Однако пока эта дифференциация еще не ставит под вопрос сегментарную дифференциацию. Происходит это лишь тогда, когда доминирующее положение центра используется для того, чтобы установить там другие формы дифференциации, и прежде всего, более отчетливую ролевую дифференциацию («разделение труда»).

Дифференциация *центр/периферия* начинается благодаря обособлению центров. Центр служит как бы очагом такой дифференциации. Поэтому центр с его собственными достижениями и дифференциациями зависит от этой формы дифференциации больше, чем периферия. Периферия же сохраняет сегментарную дифференциацию семейных хозяйств, и потому она могла бы выжить и без центра.

В зависимости от интенсивности контактов, в пределах периферии могут завязываться новые дифференциации. Поэтому полупериферия находится в более тесных отношениях с центром в том, что касается эксплуатации (но и защиты!), тогда как жители отдаленной периферии едва ли знают, что такие отношения существуют.<sup>2</sup> И точно так же может существовать множество центров, один из которых осуществляет гегемонию над другими. Такие дубликации центров в то же время делают возможным восприимчивость к изменениям.

Множество центров – в отличие от случая с ранговой дифференциацией – не обязательно служат признаком стабильности.

К тому же (и именно в данном случае) если рассматривать форму дифференциации как определяющий признак общественной формации, то следует иметь в виду, что одного этого недостаточно для того, чтобы описать возникновение и проблематику таких общественных систем типа высоких культур. Абстрагируясь от условий пропитания и демографических условий, нужно указать на один фактор, усложняющий картину. В сравнении с сегментарными обществами, количество и сложность внешних контактов, которым способствует формирование центра (но еще и высшего слоя), неизмеримо возрастает. Система должна держать наготове соответствующие мощности по обработке информации и упорядочивать их иерархически. Тем самым растет и восприимчивость к информации, влияние которой сказывается лишь косвенно. На оперативном уровне дело доходит до расширения коммуникационных возможностей, которое в ряде случаев приводит к образованию обширных территориальных империй. Их количество, естественно, гораздо меньше, чем количество сегментарных обществ, но все-таки достаточно велико для того, чтобы можно было думать об эволюционной конкуренции и отборе.<sup>3</sup>

И в архаическом мире родовых общественных систем коммуникация через системные границы была уже возможной – коммуникация с соседними родами, а в некоторой мере даже торговля с отдаленными территориями. Итак, в зачаточном виде уже существовали основания для формирования более крупных систем, но эти системы впоследствии идентифицировались конкретно, в пространстве, но не воспринимались как дифференцированные системы, обособляющиеся как направленные вовне. Соответственно – еще в родовых обществах космология была настроена на различие *центр/периферия*; или, во всяком случае, сегментарные общества воспринимали самих себя как (единственный) центр мира и как выделенную начальную точку сотворения мира и человечества. С расширением коммуникации, ее перешагиванием через границы, такое положение меняется. Обширные торговые отношения существовали уже между родовыми обществами. А о форме дифференциации нового типа мы будем говорить лишь в том случае, если структурные особенности в

центрах обусловлены соблюдением различия между центром и периферией<sup>4</sup>, например, говоря современным языком, основаны на накоплении капитала.<sup>5</sup>

О переходном периоде мы знаем мало, так как археология, да и обычная этнология с их методами исследования, ориентированными на изолируемые единицы, уделяли этому процессу недостаточное внимание.<sup>6</sup> Более далеко идущие взаимосвязи описывались смутным понятием диффузии, следы которой можно было устанавливать на местах. Но ведь можно предположить и сформулировать как гипотезу, что возрастание сложности коммуникации, переходящей через границы, вместе с растущими внутренними последствиями успехов этой коммуникации, будет иметь как минимум три следствия, а именно: (1) возникновение форм территориальной дифференциации, (2) воздействие рефлексии (как правило, в религиозной форме) на собственную идентичность и разнообразие и (3) интерес к эффективному контролю над процессами по ту сторону границ, т. е. тенденцию к расширению территориального господства. Соответственно – возникают центры, которые вырабатывают символически оформленный и смыслообразующий приоритет центра и, отправляясь от этого, от случая к случаю преследуют миссионерские цели; и другие центры, ограничивающиеся организацией власти и ресурсов, эксплуатацией периферии.<sup>7</sup> Самое позднее во втором тысячелетии до н. э. отчетливо распознается возникающая на Ближнем Востоке в связи с образованием империй семантика многонациональности.

В связи с исследованиями древней Месопотамии такое развитие можно хорошо наблюдать по его семантическим («географическим») следствиям.<sup>8</sup> Древнейшая модель как будто бы сплошь состояла в строгом разделении между обитаемой и заселенной землей и пустошью. На собственной, цивилизованной земле можно жить, строить, учреждать культы. Здесь присутствуют память и цивилизация. На окружающей пустоши прячется много ошеломляющего и ужасного. Эта модель еще лежит в основе более поздних рассказов о героических экспедициях царей в окружающую пустошь. Экспедиции могут быть мотивированы военными или торговыми причинами. Они стилизуются под героические деяния и становятся предметом легенд,

так как предполагается, что внешний мир еще представляет собой опасную, неведомую пустошь. С ростом торговли такая география сдвигается в сторону описания проездных дорог. Семантика проездных дорог обладает тем преимуществом, что она может выразить в едином символе близость (достижимость) и даль (инобытие). Она не зависит от возможности идентифицировать проведенные в пространстве линейные границы между центром и периферией. Центр и периферия остаются формой различия.

Расширение возможностей коммуникации через границы империи следует необходимости подразделять людей в зависимости от того, причисляют ли они себя к области собственного уклада или же живут по ту сторону границ. Это требует, с одной стороны, обобщенного понятия *человека* (с соответствующими последствиями для космологии и, в особенности, религии, признаваемой в империи), а с другой – административного деления, разработанного в центре и подтверждающего самопонимание данного центра.<sup>9</sup> Можно было бы говорить о конкретно обоснованной универсальной семантике. Как бы там ни было, в мир следует внести различия и сознания ограниченности – и не только как в сегментарных обществах (предполагая «и так далее» чего-либо подобного), но и как инкорпорацию инородности иного.<sup>10</sup>

Как бы там ни было, литература не дает ясного представления о внешних границах описываемых крупных комплексов, или империй, или миросистем (“world-systems”). В зависимости от того, исходим ли мы из торговли, из военного контроля, или из диффузии культуры, достигаются весьма различные результаты.<sup>11</sup> На это мы можем прореагировать тезисом, что границы располагаются там, где их видит центр – независимо от того, насколько уменьшаются контакты с соседями на периферии. А значит, в центре необходимо решать, к примеру, насколько обширной должна быть военная защита торговых интересов и как следует рассматривать отношения опорных пунктов к прилегающим территориям.

Во всяком случае, незначительность контроля над коммуникацией препятствует образованию такого политического уклада, который можно считать предшественником современного территориального государства.<sup>12</sup> Весьма типично – причем в независимо друг от друга

возникающих случаях – центр видит свою задачу, скорее, в поддержании космических отношений общества, в проведении основанных на этом обрядов и в содержании соответствующей религиозно-политической бюрократии, тогда как регулирование экономических связей и конфликтов по-прежнему передается семейным экономикам и иногда – специально образованным для этого корпорациям (храмам, гильдиям, цехам). Неслучайно, что при таких условиях не возникает ни гражданское право, ни рыночное кондиционирование индивидуального поведения.

Схема *центр/периферия* обнаруживает самые разные формы своего применения. Можно отправляться от городов, как от центров. Затем почти неизбежно речь заходит о признании множества таких центров с соответствующими (сельскими) перифериями. Другим случаем является образование великих империй, у которых есть возможность воспринимать самих себя в качестве центра мира, а все остальное – как периферию. Поэтому Китай даже в середине XIX века считал себя единственной «Поднебесной империей», а не, например, одной из культур, не говоря уже о самопредставлении как государства среди государств. Тем самым форма дифференциации в то же время оказывалась космологией.

О возникновении первых великих империй известно мало.<sup>13</sup> Расширение фигур коммуникации за пределы рода осуществляется посредством торговли. Затем свою роль здесь играют военные потребности безопасности и культурная (религиозная, миссионерская) экспансия, в особенности – после создания мировых религий. В качестве вторичных образований можно наблюдать номадизацию окраинных регионов, вступающих в отношения с империей и нередко также копирующих ее институты господства.<sup>14</sup> Сюда же относятся портовые города на чужой территории и развивающиеся с их помощью дуальные экономики.<sup>15</sup> Пожалуй, особенно бросается в глаза такой признак данных империй как бюрократическая форма господства и скрывающаяся за нею стратификация, сводящаяся к различиям в богатстве и в возможностях.

Здесь невозможно предполагать значительную плотность коммуникации и внутреннем направлении. Большинство жителей таких великих империй как будто бы вообще не знали о том, что они живут в империи

(что мы можем представить себе по картам их стран). Соответственно – имперские идеологии, например, конфуцианство Китая, или письменно разработанные мировые религии оставались в значительной степени неизвестными или известными лишь в популярных изложениях; а представители бюрократических элит тоже едва ли интересовались тем, что происходило в головах простых людей.

Чтобы чуть строже очертить понятие *империи*, империи здесь будут пониматься исторически как квазиестественный побочный продукт расширения пространства коммуникации. Поэтому с формой империи, как уже сказано, сопрягается отсутствие окончательных границ. Вместо них мы обнаруживаем горизонты, определяющие достижимое и варьирующиеся вместе с ним.<sup>16</sup> Таким образом, империя представляет собой смысловой горизонт коммуникаций, а именно коммуникаций бюрократических элит, которые исходят из уникальности своей империи и считают пространственные границы лишь преходящими ограничениями области их фактического влияния. (Пока что) последним случаем такой империи – в контексте социалистического Интернационала и научно предсказанной мировой революции – оказался Советский Союз.

Можно придерживаться мнения, что в случае таких бюрократических империй перед нами предстает особая, не предусмотренная в нашем каталоге форм дифференциация. Но, пожалуй, речь все-таки идет лишь о сложной форме дифференциации *центр/периферия* с империей и имперской бюрократией в качестве центра. Как бы там ни было, повторяются те типично структурные проблемы, а именно – проблемы диффузии и контроля, что характерны для этой формы дифференциации.<sup>17</sup> Располагать письменностью было непременно необходимо, чтобы сохранять обзор ситуации, по меньшей мере, из центра и фиксировать исходящую из него коммуникацию.<sup>18</sup> При этом такие формы письменности, как китайская, или собственный письменный язык (клинописный аккадский, арабский в африканских территориальных империях, латынь в Священной Римской империи Средневековья), могли быть важны, так как они делали сеть записок и посланий независимой от местных разговорных языков и могли избежать проблемы перевода. Однако же не следует переоценивать тематический диапазон и глубину контроля, которые дости-

гались таким образом. Эффективные возможности коммуникации (почта Римской империи – титаническое усилие на этом фоне) оставались незначительными и недостаточными для фактического осуществления господства. Приходилось довольствоваться взысканием податей, принудительным набором рабочей силы и карательными акциями, напоминающими боевые походы. В связи с незначительными возможностями информации и контроля была почти исключена возможность добиваться послушания уже одними угрозами санкций. Поэтому фактически находящийся в распоряжении потенциал власти остается небольшим, а проводившиеся от случая к случаю и все более суровые акции вынуждали сельское население к позиции избегания контактов и к сохранению изначальной сегментарной дифференциации.<sup>19</sup> Также, как правило, оказывается трудным держать под контролем местную аристократию – например, в форме принуждения время от времени присутствовать в столице (Япония). Тем сильнее бросаются в глаза различия, возникшие между имперскими культурными центрами и сельской жизнью: отчетливый мотив для возникновения и самоинтерпретации «высоких культур».<sup>20</sup> Как следствие семантика теперь подразделяется на *High Tradition* и *little tradition*, а также ступенчатый *folk/urban* \* континуум.<sup>21</sup>

В центре речь идет о более значительных дифференциациях самого разнообразного рода и о “sharing of facilities”.<sup>22</sup> Последнее благоприятствует развитию, которое можно было бы описать как все большее уплотнение сетей интеракции, и одновременно становится возможными благодаря такому развитию.<sup>23</sup> В имперских центрах, прежде всего – в сравнении с локальными связями периферии – поддерживаются внутренне более сложные и в то же время регионально более дальние контакты. Местные взаимоотношения (и это касается и языковых связей) могут сильно различаться и не быть известными друг другу. Национальные языки возникают лишь вместе с книгопечатанием. Центр обосновывает себя в качестве центра с помощью космологической конструкции. Так – посредством письменной фиксации основополагающих текстов – появляется неколебимая семантическая стабильность. Даже в смутное военное время великого переселения народов в Риме говорили о *rex romana* \* и, недолго думая, рекрутировал вторгающихся варваров в наемники.

Один из важнейших аспектов схемы *центр/периферия* таков: эта схема в центре (в больших городах или в связи с образованием империй) обеспечивает такую стратификацию, которая выходит далеко за пределы того, что было возможно в небольших обществах прежнего типа. В особенности это относится к возможности выделения аристократии посредством эндогамии – одновременно к тому, что в сегментарных обществах сохраняется заповедь экзогамии для отдельных семей. Поскольку лишь сравнительно небольшое количество семей может относиться к аристократии (так как в иных случаях недостает ресурсов, а многократное увеличение знати обесценило бы ее), стратификация требует достаточно большого брачного рынка, т. е. большей области территориального включения и большей плотности населения в столицах. Потому с этой точки зрения различие *центр/периферия* в то же время предоставляет с одной его стороны, в центре, возможности для других форм дифференциации и, в первую очередь, для стратификации. Это различие – если можно дать заостренную формулировку – представляет собой дифференциацию форм дифференциации, когда на селе дифференциация еще остается сегментарной, а в городе уже становится стратифицированной.<sup>24</sup>

Тем самым большие империи могли сочетать две разных формы дифференциации на основе неравенства и надстраиваться над этим сочетанием дифференциации *центр/периферия* и стратификации. Развита в этих империях форма опирающегося на бюрократию господства представляет собой ту форму, что, дифференцируясь, способствует возникновению указанной комбинации. Поэтому и современниками, и в исторической ретроспективе воспринимался, прежде всего, блеск такой унитарной формы бюрократического господства, которая обеспечивает господство властителя и одновременно им же легитимируется. При этом прежде всего структура расчленения общества остается на заднем плане оптически, но не функционально. Официально воспринимающая себя в качестве центра разделенная на ведомства бюрократия образует видимую структуру империи и берет на себя ее религиозное или этическое самоописание. Осуществление господства и религия неотделимы друг от друга. При этом структура имперских должностей требует значительной степени мобильности и обеспечивает таковую мобильность, так



что этим маскируется слоевая дифференциация и это препятствует структурному и семантическому завершению процесса.<sup>25</sup> Однако же слоевая дифференциация оказывает непосредственное воздействие, когда она регулирует доступ к шансам на образование и карьеру. И не в последнюю очередь значительную роль здесь играет протекция как внутренний инструмент власти и как механизм связи по отношению к социальному расслоению.

Во всяком случае, стратификация становится столь мощной, что обширной империей оказывается невозможно управлять ни посредством аристократии, ни вопреки последней. Система господства не может работать исключительно посредством делегирования власти на места<sup>26</sup>, она должна опираться на местные источники, т. е. на землевладение аристократии. Проблему отражают такие правила: губернаторов провинций не следует назначать из местных семейств или же их следует чаще менять. Ведь при таких условиях ситуация часто доходит до соперничества в рамках самой аристократии, до образования фракций, до убийства королей и истребления целых семей, что приводило к таким циркулярным отношениям, когда аристократия стремится оказывать влияние на правительственные дела, а король хочет получить контроль над аристократией, благодаря чему оказывал влияние на самого себя.<sup>27</sup> Эта постановка проблемы в эпоху раннего Нового времени наложила в высшей степени определяющий отпечаток даже на учение о *государственном интересе*<sup>28</sup>, хотя государство Нового времени уже приступает к тому, чтобы лишать эту доктрину структурных принципов (и не только в форме политических консультаций).

Описания мира и империй, подготовленные такими условиями, исходят из центра, но ради полноты охватывают и периферию, и то, о чем еще следует задуматься по ту сторону типичного для империи уклада. Для своего мироописания они стремятся к полноте (и тем самым обречены на безальтернативность). Они переходят границы неравенств, территориализируют неравенства, и тем самым поверх воображаемого упорядочения пространства устанавливают единство различий. Сегодня мы читаем такие описания как развернутые парадоксы, разрешающиеся пространственным способом. Поэтому способность к чрезвычайно длительной и стабильной передаче по

традиции таких моделей уклада находится во взаимозависимости со структурной релевантностью проблемы (имперского) единства различий, т. е. ее следует объяснять эффективным удовлетворением некой потребности в семантике для господствующих слоев империи.

Не во всех случаях общество получает импульс, приводящий – именно с помощью расширения области коммуникации – к образованию империи. Географические условия, например, в Эгеиде<sup>29</sup>, или даже пограничное положение между двумя великими империями, как в случае с Израилем, способствовали исключениям, и притом исключениям с далеко идущими последствиями для семантических инноваций. Парсонс называл такие общества “seed-bed societies”.<sup>30</sup> Однако и для таких обществ важны такие формы дифференциации, как *центр/периферия* и стратификация. Речь здесь идет о городских и аристократических обществах. Но, очевидно, отклонения от типики великой империи было достаточным для формирования значительных возможностей для самокритической семантики – в Израиле в форме пророчеств, в Греции в форме новой разновидности основанного на письменности стремления к познанию<sup>31</sup>; и в обоих случаях – в не привязанной к установившимся должностям форме наблюдения второго порядка: наблюдения за наблюдениями. К смене формы дифференциации, к новой «катастрофе» такие общества, однако же, не подготовлены, и семантические инновации не подготовили в данной точке отрыв, произошедшей с Европой в эпоху раннего Нового времени.

Эволюционный потенциал бюрократических империй, но также и других форм высокой культуры, следует оценивать, скорее, как незначительный. При примечательной динамике роста и падения, при частом географическом смещении центров и при хрупком балансе между политическими лидерами, религиозными элитами и основанной на землевладении аристократией речь, скорее, идет о циклических процессах, о вариациях в рамках стабилизировавшихся неравенств, но не о переходе к принципиально иной форме дифференциации. Коллапсы<sup>32</sup> приводят к тому, что начинаются попытки вновь установить форму дифференциации *центр/периферия*, а в ней – стратификацию. Функциональные комплексы, особенно религия и (после введения золотых монет) денежное хозяйство, приспособ-

ливаются к этому укладу и к его территориальным режимам. Ведь в конечном итоге трудно себе представить, чтобы религия или торговля образовывали другое, независимое общество. Или же – когда речь заходит о таких представлениях, как Августиново учение о «двух градах» (*civitates*), необходимо уяснить, что только один из этих градов (империй) может быть от мира сего, а другого приходится ждать.

Изменение вырисовывается лишь тогда, когда большинство функциональных систем примерно одновременно вступает на путь от дифференциации с оперативной автономией, а следовательно, ни одна из этих систем не образует новое общество, но общественный порядок должен переключаться на *различие* между функциональными системами. Под эгидой старых форм дифференциации это происходит только в Европе в эпоху раннего Нового времени.

#### ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. V:

- <sup>1</sup> Обзор и интенсивность этого нового направления исследований см. в: Michael Rowlands/Mogens Larsen/Kristian Kristiansen (ed.), *Centre and Periphery in the Ancient World*, Cambridge Engl. 1987; Timothy C. Champion (ed.), *Centre and Periphery: Comparative Studies in Archaeology*, London 1989. См. также Christopher Chase-Dunn/Thomas D. Hall (ed.), *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds*, Boulder Col. 1991. С теоретико-исторической точки зрения, это исследование мотивировано интересом к обширным хозяйственным и культурным связям, а уже затем – сравнением эволюционного значения различных форм дифференциации.
- <sup>2</sup> См. David Wilkinson, *Cores, Peripheries, and Civilizations*, in: Chase-Dunn/Hall, a. a. O., pp. 113-166, со ссылкой на Carroll Quigley, *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis*, New York 1961, pp. 85-87.
- <sup>3</sup> Относительно обзора и анализа внутренней проблематики таких имперских образований см. Shmuel N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, New York 1963. Что касается дифференциации центр/периферия, см. *paperback*-издание этой же книги, New York 1969.
- <sup>4</sup> Одной из причин для интенсификации торговли могло бы быть то, что первые высокие культуры, способные образовывать центры, возникают в явно бедных сырьем областях: в долине Нила и в Месопотамии.
- <sup>5</sup> Нет необходимости разделять мнение, будто это и есть «материалистическая» теория истории (как, например, в Barry K. Gills/Andre Gunder

Frank, 5000 Years of World System History, in: Chase-Dunn/Hall a. a. O., pp. 67-112). Наоборот: накопление материи еще долго не является формированием капитала – ведь при формировании капитала ресурсы используются для целей, которые не сводятся к чистой материальности.

- 6 Соответствующие критические замечания в контексте семиотических интересов, см. в работе: Dean MacCannell/Juliet F. MacCannell, *The Time of the Sign*, Bloomington Ind. 1982, p. 76 ff.
- 7 Об этом различии (относительно Африки) см. Shmuel Noah Eisenstadt, *Social Division of Labor, Construction of Centers and Institutional Dynamics: A Reassessment of the Structural-Evolutionary Perspective*, *Protozoologie* 7 (1995), p. 11-22 (14f.) со ссылкой на S. N. Eisenstadt/Michel Abitbol/Naomi Chazan (ed.), *The Early State in African Perspective: Culture, Power and Division of Labor*, Leiden 1987. Аналогичное различие см. также в работе: Chase-Dunn/Hall a. a. O. (1991), p. 19 ff.
- 8 Я следую здесь Gerdien Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden 1995, especially p. 38 ff., 117 ff.
- 9 См. Rudolf Stichweh, *Fremde, Barbaren und Menschen: Vorüberlegungen zu einer Soziologie der "Menschheit"*, in: Peter Fuchs/Andreas Gubel (Hrsg.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?*, Frankfurt 1994, S. 72-91.
- 10 Модель, превосходно соответствующая таким требованиям, анализируется в дрáññl: Rainer Grafenhorst, *Das kosmographische System der Purvnaas: Zur Funktion und Struktur indischer Kosmographie*, Diss. Hamburg 1993. Земной диск оказывается разделенным на центральный континент и шесть остальных, его окружающих, разделенных морями островных континентов с отклоняющейся от центрального континента структурой – и все эти континенты населены людьми. В соответствии с этим, каждый континент окружен *другим* внешним миром, а последний – морем, достигающим границы земли. Качество жизни на отдельных континентах – при таких одинаковых требованиях к порядку, как религия и политическое господство, – ухудшается с удалением от центра, но требования к порядку еще и подтверждают то, что должно считаться самопонятным порядком. Лишь на последнем островном континенте все, что имеет значение, упраздняется. Этот континент дополняет порядок мирового общества его отрицанием – но он пространственно отдален и практически недоступен, так как располагается на краю света. По сравнению с преданиями, коренящимися в (сегментарно дифференцированном) более раннем (ведическом) обществе, перестройка простых пространственных представлений отчетливо проявляется по различиям, которые обозреваются и которым обучают из центра; обобщить же их можно лишь по парадоксальности включения противоположного.

- <sup>11</sup> Сжатый обзор см. в Chase-Dunn/Hall а. а. О. р. 8 ff. См. также Owen Lattimore, *Studies in Frontier History: Collected Papers 1928-1958*, Paris 1962, p. 480.
- <sup>12</sup> Преобладающая литература делает другой терминологический выбор и уже в этом пункте говорит об «образовании государства», что дает ей возможность работать с грубым различием догосударственных и государственных обществ. (Лит. см. выше, прим. 64 к гл. IV) Тем самым, однако, стирается различие, которое появляется только в начале Нового времени и называется «государством»: речь идет об отдифференциации конкретной политической системы. Вместо этого в ранних структурах господства мы подчеркиваем примат дифференциации на центр и периферию.
- <sup>13</sup> Поскольку это обсуждение притязает на построение теории, демографические анализы располагаются на переднем плане. Поскольку же в последнее время мы встречаем и тезис, будто *уменьшение* населения благоприятствует возникновению территориально-политического господства (см. Henry T. Wright/Gregory Johnson, *Population, Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran*, *American Anthropologist* 77 (1975), pp. 267-289), результат этой постановки вопроса кажется нелогичным. О представлениях, использующих эксплицитно экологический (и тем самым также демографический) подход, см. Robert MacAdams, *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*, London 1966; William T. Sanders/Barbara T. Price, *Mesoamerica: The Evolution of a Society*, New York 1968.
- <sup>14</sup> Наиболее известный пример дает северная граница Китая. См. Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, New York 1940; его же *The Periphery as Locus of Innovation*, in Jean Gottmann (ed.), *Centre and Periphery: Spatial Variation in Politics*, Beverly Hills Cal. 1980, pp. 205-208; Thomas Barfield, *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*, Cambridge Mass. 1989. Но следует подумать и о формировании кочевнических племен на Ближнем Востоке, что символизируется «Исходом из Египта». В том, что касается номадизации Палестины последнего столетия третьего тысячелетия до н. э., см. Talia Shay, *A Cycle of Development and Decline in the Early Phases of Civilization in Palestine: An Analysis of the Intermediate Bronze Period (2200-2000 BC)*, in: John Gledhill/Barbara Bender/Mogens Trolle Larsen (ed.), *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, London 1988, pp. 113-120. Важно, что речь тут идет не об изначальной форме общества.
- <sup>15</sup> См. позднее наблюдение J. H. Boeke, *Economics and Economic Policy of Dual Societies as Exemplified by Indonesia*, New York 1953.
- <sup>16</sup> В отношении Советского Союза см. об этом Alexander Filippov, *The Observer of the Empire*, Moscow 1991.

- <sup>17</sup> См. Edward Shils, Centre and Periphery, in: The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi, London 1961, pp. 117-131; его же, Center and Periphery: Essays in Macrosociology, Chicago 1975. Далее, например, Shmuel N. Eisenstadt, Social Differentiation and Stratification, Glenview Ill. 1971; Stein Rokkan/Derek W. Urwin (ed.), The Politics of Territorial Identity: Studies in European Regionalism, London 1982; их же, Economy, Territory, Identity: Politics of West European Peripheries, London 1983. О важной роли географических исследований см. также Jean Gottman (ed.), Centre and Periphery, London 1980. Между прочим, мы обнаруживаем и примечательные монографии, работающие с этой схемой. Напр.: John Bannerman, The Lordship of the Isles, in: Jennifer M. Brown (ed.), Scottish History in the Fifteenth Century, New York 1977, pp. 209-240, или Jack P. Greene, Peripheries and Center: Constitutional Development in the Extended Policies of the British Empire and the United States 1607-1788, Athens Ga. 1986.
- <sup>18</sup> См. Rudolf Schieffer (Hrsg.), Schriftkultur und Reichsverwaltung unter den Karolingern, Opladen 1996. О нестабильности зачатков формирования империи в бесписьменных обществах Африки см. Jack Goody, Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft, нем. пер. Frankfurt 1990, S. 187 ff.
- <sup>19</sup> Типичные примеры предлагает Китай (см., например, Jacques Gernet, La vie quotidienne en Chine a la veille de l'invasion mongole 1250-1276 (1959), цит. по изданию 1978, p. 177f.) Многие особенности старокитайского общества – многофункциональная значимость большой семьи и наличие гильдий с функциями защиты от политики, а также отсутствие развития гражданского права, которое было бы сравнимо с римским или английским, могли бы найти здесь объяснение. И не в последнюю очередь, такие реликты защитных механизмов могли бы еще объяснить, отчего в Китае переход к современной цивилизации оказался гораздо труднее, чем в Японии. В явственном контрасте к этому, европейское Средневековье, особенно в Англии, уже знает высокую меру индивидуализации собственности с эффективной защитой права. См. Alan MacFarlane, The Origins of English Individualism, Oxford 1978.
- <sup>20</sup> То, что это осуществляется и без формирования империи, а только в связи с формированием городов, можно наблюдать на «полисной» культуре Греции. Впоследствии это формулируется и эксплицитно благодаря различению *polis/oikos*, тем самым давая повод для возникновения «этнополитической» традиции Запада, под которой первоначально подразумевалось лишь развитие возможных только в городе установок и предприимчивости.
- \* folk/urban (англ.): народный/городской – прим. пер.

- <sup>21</sup> Об этом см. публикации Роберта Редфилда, например, Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago 1956. Правда, здесь следует заметить, что это различие не идентично различию *центр/периферия*, но, не в последнюю очередь, служит тому, чтобы отображать, т. е. повторять различие между центром и периферией на периферии. [sharing of facilities (англ.): общее пользование удобствами]
- <sup>22</sup> Rokkan/Urwin a. a. O. (1983), p. 7.
- <sup>23</sup> Обобщенно об этом Bruce H. Mayhew/Roger L. Levinger, *Size and Density of Interaction in Human Aggregates*, *American Journal of Sociology* 82 (1976), pp. 86-110. См. также их же, *On the Emergency of Oligarchy in Human Interaction*, *American Journal of Sociology* 81 (1976), pp. 1017-1049.
- \* рах гомана (лат.): римский мир – *прим. пер.*
- <sup>24</sup> В какой степени это обязательно значило, что во всех обществах, предшествовавших модерну (за важным исключением европейского Средневековья), всякая аристократия была городской, – вызывает споры. См. Gideon Sjoberg, *The Preindustrial City: Past and Present*, Glencoe Ill. 1960, где отстаивается этот тезис; а его критический анализ с профессиональной исторической точки зрения см. в работе: Paul Wheatley, "What the Greatness of a City is said to be": Reflections on Sjoberg's "Preindustrial City", *The Pacific Viewpoint* 4 (1963), pp. 163-188. Отчасти это, разумеется, вопрос критериев, которые кладутся в основу причисления к аристократии, а, как известно, эти критерии даже в Европе позднего Средневековья – пока не распространилось требование к государственному признанию или назначению (в начале конечного периода стратификации) – были еще весьма смутными и допускали интерпретацию.
- <sup>25</sup> Потому мы вправе сомневаться, можно ли Древний Египет или Китай, т. е. наиболее впечатляющие прототипы бюрократических империй, несмотря на значительные и стабильные различия в богатстве населения, называть стратифицированными обществами. Однако же более точные исследования мобильности, опирающейся на бюрократию, на китайском материале показывают усилившееся впоследствии – и очень стремительно – влияние расслоения, и притом как раз на основе системы проверок, ориентированной на критерии достижений. См. Francis L. K. Hsu, *Social Mobility in China*, *American Sociological Review* 14 (1949), pp. 764-771; E. A. Kracke, Jr., *Civil Service in Early Sung China: 960-1067*, Cambridge Mass. 1953; Robert M. Marsh, *The Mandarins: The Circulation of Elites in China 1600-1900*, Glencoe Ill. 1961; Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility 1368-1911*, New York

1962. Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*, 2 ed. Leiden 1965, p. 7, где по этому поводу замечено, что ассимиляция различных слоев зависела также от плотности населения, и в городах и густонаселенных областях оказывала более сильное воздействие, чем где бы то ни было.

<sup>26</sup> Этот постулат в XVI веке назовут «суверенитетом», и лишь в XVII веке на некоторых территориях, прежде всего во Франции, удастся его эффективное проведение в жизнь.

<sup>27</sup> Отсюда – очень короткое время правления отдельных властителей и отдельных династий. John H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, Chapel Hill NC 1982, p. 247f., показывает, что оно – в зависимости от империи – исчисляется такими сроками, как 6, 11, 14 лет, что явно меньше жизни поколения. См. также Elisabeth H. Brumfiel, *Aztec Statemaking: Ecology, Structure and the Origin of the State*, *American Anthropologist* 85 (1983), p. 261-284. Однако же отсюда не надо делать вывод о нестабильности форм дифференциации.

<sup>28</sup> См. Niklas Luhmann, *Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* Bd. 3, Frankfurt 1989, S. 65-148; Michael Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt 1990.

<sup>29</sup> См. об этом Colin Renfrew, *The Emergence of Civilization, The Cyclades and the Aegean in Third Millennium B. C.*, London 1972, особо p. 440 ff.

<sup>30</sup> См. Talcott Parsons, *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliff N. J. 1966, p. 95 ff. [“seed-bed societies” (англ.) – общества-рассады]

<sup>31</sup> Специально об этом G. E. R. Lloyd, *Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge England 1979.

<sup>32</sup> Об этом монография – монография Дж. Тэйнтера: Joseph A. Tainter, *The Collaps of Complex Societies*, Cambridge Engl. 1988. То, что все империй, существовавшие до Нового времени, обрушились (поскольку имеет место не просто смена господства), Тейнтер объясняет их чрезмерными требованиями к собственной сложности. Расходы на содержание империй оказались в конечном счете столь высоки, что политический контроль над системами не удовлетворял предъявляемым к нему требованиям.



## VI. СТРАТИФИЦИРОВАННЫЕ ОБЩЕСТВА

Все высококультурные, располагающие письменностью общества были аристократическими. Сколь бы различными ни были экономические основы выделения высшего слоя, едва ли можно оспорить, что высший слой существовал и что почитались его жизнь и привилегированное положение в коммуникации. Важные различия здесь состоят в том объеме, в котором за это несут ответственность либо формальный “бюрократический” уклад имперской системы, либо городское управление греко-эллинистического типа. Но даже если это было не так, и акцент ставился на формально-объективном привлечении или равном участии всех граждан, то высший слой обладал отчетливо привилегированным доступом к управлению и явно более мощным влиянием; например, в случае с Китаем это происходило потому, что только этот слой мог гарантированно получить необходимое для карьеры образование; а в случае с Грецией – потому, что невозможно было обойтись без поддерживаемых им дальних региональных контактов.<sup>1</sup> Аналогичное верно и для городов итальянского Средневековья и раннего Ренессанса, в которых “народ” сумел лишить власти (еще проживавшую в сельской местности) аристократию (пример – Генуя), однако же фактически это свелось к замещению старых семей новым слоем знати. При этом под высшим слоем, т. е. под стратификационной дифференциацией, имеется в виду не индивидуальный, а семейный уклад, т. е. социальное вознаграждение за происхождение и родственные связи. И в отношении к принятым сегодня представлениям важно то, что принадлежность к тому или иному слою оказывала многофункциональные воздействия, т. е. связывала воедино преимущества и недостатки практически во всех функциональных областях общества и тем самым воздвигала для функциональной дифференциации едва ли преодолимые преграды.

О стратификации мы будем говорить лишь тогда, когда общество репрезентируется в виде рангового порядка, а порядок становится непредставимым без ранговых различий.<sup>2</sup> Поскольку высший слой больше не признает отношений родства с представителями нижнего

слоя или воспринимает их как досадные аномалии, общество уже не может описываться как система родства через общее происхождение. На место этого приходит представление о необходимом для порядка ранговом различии – не в последнюю очередь, имея в виду отношения между различными обществами. Итак, стратифицированное общество неизбежно разрушает представление о том, что само общество сводится к родственным связям. Это позволяет ему принять централизованное политическое господство и управляемую жрецовством религию и свести их отношение к ранговому порядку родов на уровень проблемы набора персонала.

Стратификация основана на признанных различиях в богатстве. Кроме того, от стратификации требуется (и это тоже показывается рангом), чтобы высший слой был относительно небольшим, но несмотря на это мог самоутверждаться.<sup>3</sup> В дальнейшем – чтобы отметить замкнутый характер линий родства (но, разумеется, и по экономическим причинам) – вводится эндогамия. Эндогамия позволяет отказаться от жестких брачных правил (в том виде, как мы их часто встречаем в сегментарных обществах), т. е. наделить большей структурной гибкостью выбор супруга (супруги). Теперь браки могут использоваться для заключения семейных союзов, с помощью которых высший слой может принимать в расчет сменяющиеся исторические данности и, прежде всего, собственную нестабильность. Если формулировать в терминологии анализируемой эпохи, речь идет о политическом обществе (*civitas civilis*), члены которого содержат собственные дома, непосредственно или косвенно знакомы друг с другом и не встречают трудностей при необходимости устанавливать контакты. Контакты в пределах высшего слоя оснащаются специфическими, равноправными формами общения, что не исключает выражения существующих ранговых различий (совершенно недоступных для распознавания крестьянину). Невероятность такого уклада можно увидеть еще и в том, что различие, теперь фундаментальное для общества, – в отличие от сегментирования и дифференциации центр/периферия – уже не может репрезентироваться пространственно. Оно требует абстракций при символизации, которые часто обеспечиваются политико-теологическими параллельными конструкциями, т. е. работают с космическими аналогиями. Но, прежде всего, это

требует стилизации интеракций, выходящих за пределы слоя, посредством форм почтения (зачастую и языка), распределения инициатив и компетенций по темам; словом, непрерывного, как церемониального, так и коммуникационно-практического воспроизводства ранговых различий среди присутствующих. Итак, стратификация воспроизводится посредством того, что она дает о себе знать всякий раз, когда собираются представители различных рангов.

Невозможно себе представить, что какой-нибудь высший слой – сколь бы мал он ни был – “управляет”. Работу по установлению порядка в относящихся к соответствующим общественным формациям родовых обществах и в обществах вождей невозможно заменить одним лишь формированием слоев. Поэтому в стратифицированных обществах мы всегда обнаруживаем, кроме прочего, параллельно существующий политический централизм. При этом современный уровень исследований оставляет открытым вопрос о том, создает ли высший слой политический централизм, чтобы защитить свои привилегии, или политический централизм ставит принадлежащих к нему в положение высшего слоя, или же – что следует добавить, имея в виду Китай – контакт с ученой политической бюрократией остается закрепленным за высшим слоем.<sup>4</sup> Эта проблема дискутируется под примечательной формулировкой “происхождение государства”.<sup>5</sup> Во всяком случае, с точки зрения истории общества, не возникает ярко выраженной стратификации без сопутствующего ей политического централизма. Поэтому переход к стратифицированным обществам в то же время служит подготовке к функциональному обособлению политической системы.

С формальной точки зрения, при иерархической стратификации речь идет о *двух* последовательностях, которые, однако, *представлены в виде одной*<sup>6</sup>. Существует последовательность рангов сверху вниз, если рассматривать сверху, и их последовательность снизу вверх, если рассматривать снизу. Это удвоение выражается в совершенно различных способах переживания. Кроме того, отсюда следует, что продолжение иерархии вверх через производство лучших ранговых позиций всегда одновременно порождает и худшие позиции; а также что восхождение может происходить лишь таким способом, что позиции, которые мы оставляем за собой по пути вверх,

теперь становятся более низкими, так что те, кто был прежде равен нам по рангу, теперь должны рассматриваться как люди более низкого ранга. Однако, этот парадокс двойной последовательности рангов маскируется тем, что иерархия описывается как объективный ступенчатый порядок, где может быть занята только одна позиция, а порядок позиций семантически заполняется предположениями о различных качествах (природа) и различных ожиданиях (мораль).

В нижеследующем анализе по причинам недостаточного пространства и материала мы ограничимся примером общества с особенно отчетливым приматом стратификации как формы общественной системной дифференциации – Европой от позднего Средневековья до раннего Нового времени. Само собой разумеется, и в бурных перипетиях эпохи переселения народов, и в раннем Средневековье существовал высший слой, наделенный полномочиями господства и владения. Но далее развившийся феодальный строй принес с собой примечательный разрыв с прежними социальными структурами, которые были основаны преимущественно на родстве. Родство сменяется отношением господина и вассала, т. е. ранговым отношением, что – несмотря на всяческие трудности и ограничения – утверждает-ся вопреки семейным интересам. Такое же изменение отражается в формировании церковных интересов к дарениям и пожертвованиям, а также в требовании безбрачия для священнослужителей. С тех пор в Европе больше не было основанной прежде всего на семьях и кланах – т. е. сегментарной – дифференциации. Кроме того, что касается персонального состава, феодальный строй способствовал значительным изменениям, – прежде всего, возведению прежде несвободных министералов и рыцарей невысокого происхождения в аристократию. Только на протяжении Средневековья происхождение утверждается как существенный критерий аристократии, компенсированный сначала редкими, а затем участвовавшими политическими нобилитациями; и лишь тогда *nobilitas*, а затем знать превращается во всеобъемлющее и обособленное понятие, на которое могут ориентироваться брачная практика и привлечение к политической деятельности. В дальнейшем, не имея здесь возможности уделять внимание значительным региональным различиям, мы будем исходить из этой фиксированной формы аристократического общества.<sup>7</sup>

Если верен наш тезис, что первенство какой-либо формы дифференциации проясняет и те места разлома, в которых подпитываются паразиты, завязываются бифуркации и можно идти по новым судьбоносным путям, то неслучайно, что катастрофа Нового времени произошла здесь и только здесь. При этом следует подумать и о европейской особенности, заключающейся в корпоративных сословных уставах, гарантировавших сословиям возможности для совместного обсуждения вопросов в зарождающихся территориальных государствах; т. е. уставах, способствовавших договорному установлению привилегий, но тем самым принесших с собой и значительную меру коллективной прозрачности и уязвимости. Организационная и правовая фиксация всегда подсказывает возможность изменений. Значит, в общем и целом не удивительно, что лишь в Европе перестройка общественной системы произошла вместе с переориентацией на примат функциональной дифференциации.

Разумеется, одного этого объяснения недостаточно. В дополнение к этому, мы должны принимать в расчет историко-ситуативные условия, например, географические различия, предварительное структурное развитие (например, особое значение права), проживание аристократии в сельской местности и значительную степень уже распространившейся нетождественности между религией, денежным хозяйством и территориальным политическим господством, взрывающей имперскую форму. Кроме того, сравнение с кастовой системой Индии проясняет, что происшедшая в Европе стратификация не основана на религиозно ритуализируемом понятии *чистоты*, но имела истоки этого понятия в землевладении, а в конечном счете едва ли не исключительно в правопорядке.<sup>8</sup> Если признавать все эти благоприятствующие условия, то господствующая форма сословной дифференциации в течение длительного многовекового процесса вновь и вновь наглядно показывала то, чем *уже невозможно* было пользоваться и что проявило себя как *препятствие*, а в конечном итоге даже как *излишество* – по мере того, как отдифференцирующиеся функциональные системы могли организовывать собственный аутопойезис. Чем *теперь невозможно* было пользоваться, так это политическим фактором землевладения (земли в конечном счете оказалось возможным покупать и продавать и – с введением уче-

та инвестиционных затрат – вести на них рациональное хозяйство); кроме того, *отныне* оказывались бесполезными статус сына аристократа и связи в аристократических семьях. Хотя *Royal Society of London for the Improving of Natural Knowledge* предпочитает “джентльменов” в своих рядах, но происходит это на том основании, что у них больше свободного времени, чем у купцов.<sup>9</sup> И во второй половине XVIII в. мы встречаем произведения, в которых прославляются особые качества отпрысков благородных семейств, но делается это, пожалуй, лишь с той целью, чтобы выяснить, для чего еще при случае ими можно воспользоваться, – например, для командных позиций в армии или для дипломатической службы.

Если мы будем описывать особую форму дифференциации в стратифицированных обществах, то, в первую очередь, необходимо отказаться от расхожего для социологии понятия *стратификации* или же ограничить это понятие. Обычно это понятие подразумевает ранговую упорядоченность различных позиций, которая опирается на дифференцирующее распределение материальных и нематериальных преимуществ.<sup>10</sup> Напротив, мы основываем понятие стратификации на *внутренней системной дифференциации* общества и говорим о стратификации, если и поскольку частные системы общества обособляются с точки зрения рангового различия в сравнении с другими системами их внутриобщественного окружающего мира. И примат стратификационной дифференциации имеет место лишь тогда, когда другие способы дифференциации (прежде всего: сегментарная дифференциация семейных хозяйств) ориентируются на стратификацию.

Кроме того, стратификация возникает не посредством разделения целого на части (как по большей части изображают в литературе), но через отдифференциацию и замыкание высшего слоя. Замыкание осуществляется, прежде всего посредством эндогамии (правда, в дальнейшем часто нарушаемой). Но высший слой и семантически должен “выделиться” по отношению к нижнему слою – к тому нижнему слою, который первоначально, конечно, даже не знает, что он таков или будет таковым. Поэтому только высший слой пользуется особой изоэренной семантикой, специфическими самоописаниями, генеалогиями и осознает свои характерные признаки. Поэтому и в

исторической перспективе верхний слой распознать легче, нежели нижний. И если в первом случае гомогенность зависит от изолированных критериев, то во втором случае она получается из того, что этот слой существует на грани прожиточного минимума. Высший слой обладает возможностью выбора по отношению к образу жизни, стилю и вкусу. Нижний слой имеет дело с необходимостью. Высший слой выращивает охотничьих собак, нижний – мулов; высший слой долго спит, нижнему слою приходится вставать до восхода солнца.<sup>11</sup> Высший слой *susceptible de plusieurs formes*, что явствует из наблюдения за *ame bien née\**, и затем из презрения по отношению к нижнему слою: “il y a du rustique et stupide d’être tellement pris a ses complexions qu’on ne puisse jamais en relacher un seul point”<sup>12</sup> Само собой разумеется, описания нижнего слоя (хотя таковых почти нет) создавались высшим слоем; подобно тому, как описания женщин давались мужчинами.

Распознаваемое участниками и коммуникативно практикуемое образование частных систем предполагает, что *внутренняя* слоевая гомогенность – поверх ранговых различий – *отграничивается по направлению вовне*, и о примате этой формы дифференциации можно говорить лишь тогда, когда она выдерживается в качестве жизненной формы и этоса при любых обстоятельствах. Формально это происходит через описание аристократического образа жизни.<sup>13</sup> Это подразумевает утверждение рангового различия, проявляющегося в манере поведения и в отношении слоев друг к другу.<sup>14</sup> Правда, внутреннее для слоя равенство не следует воспринимать как согласие и единодушие; оно структурирует и повышает шансы на кооперацию и на конфликт, и как раз староевропейская аристократическая этика, делавшая акцент на таких ценностях, как *valor* и *honestas*, а также на таких образовательных достоинствах, как *eloquentia\**, имеет сплошь и рядом спорные черты. Кооперация и конфликт основаны на отдифференциации высшего слоя и тем самым на концентрированном распоряжении ресурсами.

Как бы ни подчеркивались моральные критерии, как бы часто их ни выделяли в качестве единственно верных описаний сущности аристократии, – это, конечно, не может означать, что различие *знать/простонародье* приравнивается к различию *моральный/*

*аморальный*. Здесь, как и в других случаях, системная дифференциация позволяет осуществлять большее число дифференциаций в других отношениях – по классификациям, по различиям.<sup>15</sup> Вертикальная классификация, однако, может привести к приписываниям власти или к моральным суждениям, которые не покрываются реальностью. В остальном и здесь на дискуссии о критериях сказываются селективность и принадлежность к высшему слою: здесь формулируются ориентированные на аристократию ожидания, а различие между высшим и нижним слоем предполагается как само собой разумеющееся. Нижний слой волен жить по другой морали, нежели верхний.

Общая важность расслоения для всех жизненных обстоятельств и для кооперации и конфликта проявляется в том, что принадлежность к слоям распределяется по рождению, т. е. в соотношении с семьями и личностями: стратификация управляет инклюзией людей в общество посредством того, что она устанавливает инклюзию и эксклюзию с опорой на частные системы. Можно принадлежать только к одному слою, и как раз поэтому быть исключенным из других слоев. Эта соотнесенность со способом существования, определяющая аристократа как такового, описывается понятием “природа”. Качество знатности является “inherent and natural”<sup>16</sup>. Это может удивлять в связи с практикой политического жалования или политического признания аристократического достоинства; но по представлениям описываемой эпохи, король функционирует здесь в качестве *iudex*, речь здесь идет о “признании” качества, а не о конститутивном волевом акте. В остальном староевропейское понятие *природы* включает в себя такую природу, которая знает сама себя и сама себя мотивирует необходимостью соответствовать собственной природе. И кроме того, в этой связи природа противопоставляется не искусству, а мнению, т. е. исключает лишь тот случай, когда простая самооценка или оценка со стороны других оказывает какое-то воздействие на аристократию.

Слоевая дифференциация в Европе опирается в значительной степени на правовые различия. Однако она подтверждается и в сфере повседневно воспринимаемого. Ее можно опознать по различиям в одежде, в поведении и в жилищах. Эта наглядность способс-



твует и плановому подходу – вплоть до городского планирования на основе стратификационной дифференциации.<sup>17</sup> Что в области норм все еще способствует отклонениям и вызывает критику, в воспринимаемом мире дополнительно оснащается фактичностью и очевидностью. Кроме того, таким способом документируется, что речь идет не об отдельных личностях, но о безальтернативно видимом общественном укладе.

Признание чьей-либо благородной природы осуществляется через рождение в благородной семье, а благородство последней, в свою очередь, следует признавать по происхождению предков. Ни один плебей не может стать знатным исключительно благодаря моральной добродетели.<sup>18</sup> В противном случае порядок оказался бы действительно нарушенным. И крестьянин остается крестьянином, каким бы дельным и богатым он ни был,<sup>19</sup> а философ – только философом.<sup>20</sup> В античности такие воззрения коренились в предположении, что начало (*archè*) определяет сущность, и что вследствие этого происхождение (например, в том виде, как оно явствовало из генеалогий) гарантирует подобие сущности. Вплоть до эпохи раннего Нового времени прошлое, т. е. здесь знатность предков, считалось частью настоящего совершенно иначе, нежели мы можем представить себе сегодня. Даже авторы, которые видят сущность аристократии в блеске выдающейся доблести, предполагают, что воспоминание о предках и принятие их за образец оказывается достаточным, чтобы сделать благородным и потомство.<sup>21</sup> В Афинах эти воззрения благодаря “демократизации” системы аристократических понятий особым образом расширились, но не прервались (*aretè* каждого отдельного гражданина). В Средние века эта традиция сохраняется как текстовая, однако дополняется более развитой юридической системой, зависимостью прав от статуса. Эта отчетливо юридическая фиксация также имеет в виду, что сопровождающие ее речи о моральных качествах аристократии обладают легитимационными функциями, но не определяют статус.<sup>22</sup> При этом критерий рождения играл столь же необходимую, сколь и сомнительную роль, и основная часть литературы анализируемых эпох об аристократии рассматривает вытекающие отсюда проблемы. Еще Аристотель в весьма значимом месте своего текста называет прошлые (т. е. нали-

чувствующие уже при рождении) богатство и доблесть критериями “благородства”.<sup>23</sup> Оба критерия часто бывают связанными. Если речь идет, к примеру, о заслуге (*mérite*), то и само рождение зачастую считается заслуженным. Даже если в качестве критерия благородства выдвигается добродетель (как, прежде всего, в итальянском Ренессансе), то само собой это не открывает путей восхождения, и даже в этом случае требуется древняя и продолжительная добродетель.<sup>24</sup> Итак, схему *происхождение/доблесть* нельзя интерпретировать в духе *старое/новое*. Скорее, тот, кто стремится получить заслуги, не будучи благородным, должен сначала узнать, как это делается, а потом всю его жизнь его будут признавать как применяющего выученное. Тем самым связь богатства и доблести или рождения и заслуг предполагается *нормой* у Аристотеля и всех его последователей с тем выводом, что отклонения можно узнать и устранить; эта связь соответствует природе.

Разумеется, невозможно не увидеть того, что эти критерии не обязательно согласуются и что даже “в семье аристократов не без уroda”<sup>25</sup>, но в первую очередь, речь идет о прояснении вопроса о том, какие ожидания на кого распространяются. В итоге аристократия посредством воспитания настраивается на предусмотренный для нее образ жизни. Наряду с необходимым образованием, это еще означает, что должно следить за тем, как бы аристократ не оказался “испорченным” из-за непосильного труда, чрезмерного бодрствования и голода<sup>26</sup>, а чтобы избежать этого, необходимо унаследованное богатство. Тогда моральная форма дополнительных компонентов могла позаботиться вдобавок и о сохранении структуры: если аристократ оказывается “выродком”, то виновен он сам – а не общество, и даже не его семья. В эпоху, когда аристократия уже превратилась в государственный институт, можно в конечном итоге согласиться даже с тем, что критерий рождения служит только юридическим целям: он способствует однозначному распределению людей по слоям.<sup>27</sup> Это также исключает и возможность представления пороков – в их юридически непредъявимой форме – в качестве основания для лишения аристократического достоинства; ведь для этого – считает, например, Генри Пичем<sup>28</sup> – пороки слишком широко распространены.

Впрочем, двойной критерий, состоящий в рождении и доблести, доказывает, что было бы неверным характеризовать традиционные общества через приписываемый, а современные общества – через приобретенный статус<sup>29</sup>. Само это различие, как показывает наш пример, имеет смысл, прежде всего, для обществ, которые регулируют инклюзию посредством стратификации, и как раз в силу этого направляют внимание на особые заслуги.<sup>30</sup> Итак, не следует особо подчеркивать лишь одну сторону этого различия. Скорее, внимания заслуживает сформулированное Парсонсом “измерение” *quality/performance*, тогда как прочие *pattern variables* отступают на задний план. Для обществ Нового времени, ориентированных на индивидуальные карьеры, это различие не столь важно. Правда, оно допускает аргументацию, что – “вопреки всему” – приписанный статус невозможно исключить полностью.

Форма конкретной, ориентированной на личность в целом инклюзии в конечном счете определяет и то, как в литературе представлена мораль. Она *образцово* представлена в фигурах королей, принцев или прочих лиц высочайшего происхождения, ибо только для них может осмысленно утверждаться внутренняя независимость от жизненной канители, только они имеют собственную судьбу. И в то же время их судьба как раз поэтому является целиком и полностью их собственной. Для них нет различия между (в зависимости от состояния сознания) аспектами вменяемости и аспектами невменяемости, т. е. нет различия между судьбой заслуженной и незаслуженной. Возможно, это связано с тем, что в устном героическом эпосе герои упоминаются в качестве предков – будь то рода или тех, кто дает поручения, которые необходимо выполнить, – а не в качестве образцовых индивидов.<sup>31</sup> “Образцовость” героев и, прежде всего, их востребованность в контексте аристократических генеалогий встречается уже в обществах с устной традицией, но затем с помощью письменности она подчиняется требованиям логической непротиворечивости и селективно систематизируется.<sup>32</sup> Это проявляется в морали, сильнее ориентированной на принципы поведения, на установки; сильнее возводимой к этосу – и не только в похвальных усилиях героев, но и в их способности смиряться с судьбой. Такой “фаталистический” аспект стало возможным в конце концов реко-

мендовать и нижним слоям, у которых и без того не было другого выбора.

Несмотря на важность равенства в пределах слоя (например: способности предоставить сатисфакцию на дуэли), нельзя исходить из того, чтобы слои воспринимали отношения между собой как неравенство – ведь это предполагало бы, что представители различных слоев сравнивали бы друг друга, кладя в основу сравнения общие критерии, и в результате приходили бы к констатации неравенства. Тем не менее, в абстрактных определениях принципа *ordo* встречается различие между равным и неравным; ведь *ordo*, прежде всего, означает гармонию вопреки неравенству. Дальнейшие соображения на эту тему требуют рассуждений о справедливости – в дополнение к Аристотелевским различиям равного и неравного.<sup>33</sup> Однако что касается возможностей повседневного взаимопонимания в анализируемую эпоху, то речь тогда шла попросту о разнородных, об инородных людях, а инобытие – это качество, а не отношение. Поэтому правопорядок не ведает заповеди равенства для разных рангов и считает совершенно нормальным, если противоправные деяния – в особенности, наказуемые поступки – вышестоящих по отношению к нижестоящим оценивались иначе, нежели в противоположных случаях.<sup>34</sup> Столь же мало в отношениях, распространявшихся поверх ранговых различий, действовало правило: “Ты – мне, я – тебе.” Различия между людьми воспринимались не по схеме *равный/неравный*, но с учетом различных прав и обязанностей в контактах друг с другом. А впоследствии эти различия “морализируются”.<sup>35</sup> Поэтому при помехах в отношениях, при волнениях и бунтах мы не обнаруживаем тенденций к нивелированию подходов (эти тенденции всегда характеризуют уже переход к обществу Нового времени), но обнаруживаем лишь реакции на ухудшение собственного положения, что вменяется в вину другой стороне.<sup>36</sup> Представители другого слоя суть нечто иное, нежели мы сами; они другие по рождению и качеству. Не в последнюю очередь этому учит весьма излюбленная в то время метафора организма. Ибо даже сегодня никому не пришла бы в голову идея охарактеризовать голову и желудок как нечто “неравное”. Скорее мы вообще откажемся от сравнения организма с обществом.

Дифференциация по слоям не означает, что частные системы – по сравнению с сегментарными обществами – менее зависимы друг от друга. Верно противоположное. Более притязательные формы дифференциации (это и подавно справедливо для функционально дифференцированного общества Нового времени) всегда должны быть в состоянии комбинировать повышенные зависимости с повышенными независимостями – отсюда резкое сокращение еще возможных на этом этапе форм. Иными словами, можно также сказать, что всякая форма дифференциации требует и образует согласованные с ней формы *структурного сопряжения* – а именно формы, которые интенсифицируют контакты, а вместе с ними – взаимные раздражения между частными системами, и в то же время исключают или маргинализируют другие возможности.

Форма, канализирующая зависимость в стратифицированных обществах и делающая ее совместимой с независимостью, – это “экономическое” единство *домохозяйства*.<sup>37</sup> Домохозяйство, как сообщество, занимающееся приобретением и распределением, построено непосредственно вокруг потребления и поэтому прозрачно в том, что касается уровней интересов. Предусмотренные роли – даже если трудовые отношения фиксируются письменно, – рассчитаны на интеракцию между присутствующими и подвержены моральной оценке. Особая функция домохозяйства для структурного сопряжения между зависимостью и независимостью применительно к слоям могла бы объяснить тот факт, что в Европе родственники хозяина дома, со своей стороны, не подвергаются повторной ранговой дифференциации внутри своего слоя. Ведь не существует даже особого понятия или хотя бы особого слова, посредством которого знатная семья (в сегодняшнем смысле слова “семья”) могла бы быть отграничена или обозначена как часть своего домохозяйства.<sup>38</sup> Ограничивались учением о том, что супруга, дети и слуги подчинены хозяину дома, но отсюда не выводилось различие социальных рангов в пределах элементарной семьи<sup>39</sup>; последняя, скорее, считалась частью дальнейших родственных связей, охватывавших множество домохозяйств. При уже сравнительно крупных княжеских дворах позднего Средневековья *familia* князя – это узкий круг доверенных лиц, куда могли приниматься, например, ученые и художники, бла-

годаря формальному обозначению *familiaris*, каковое служило формой отличия, а то и предварительной ступенью нобилитации, но, разумеется, не имело ничего общего с родством.<sup>40</sup>

Значение домохозяйств для стратифицированных обществ трудно переоценить. Домохозяйства, а не индивиды, являются единствами, на которых основана стратификация. Поэтому упорядоченность домохозяйств является ее предпосылкой. Речь идет как об упорядоченности родства семьи в более узком смысле, так и об упорядоченности отношений членов семьи к слугам. Для копирования в домохозяйствах общественной ранговой структуры требуются соответствующие внутренние для домохозяйств отношения рангов, которые дифференцируются по схемам *мужчина/женщина (господин/госпожа), отец/дети, хозяин/слуга*. В этом порядке неизбежно подчинение женщины мужчине (что, конечно же, мало говорит о реальных властных отношениях). Поэтому тот, кто делает акцент на равенстве полов, должен практиковать безбрачие или рекомендовать не имеющее домохозяйств сообщество женщин.<sup>41</sup>

Другая функция уклада домохозяйств – в том, что им сохраняются шансы для индивидуальной мобильности. И карьерное восхождение индивидов неизбежно уже по одним демографическим причинам, но также и из-за колоссальных различий в способностях. Пока жесткая сословная локализация домохозяйств сохраняется и возраст семьи остается одним из факторов, определяющих ее социальный ранг, мобильность будет восприниматься как исключение, даже если в эпохи демографических или политических кризисов она выражается в сравнительно больших цифрах. Согласно основному принципу сословного общества, принадлежность к рангу фиксирована, а мобильность в любом случае допускается по внесистемным причинам: семьи вымирают, позиции должны занимать, а индивидуальная нобилитация стилизуется под “признание”, как исправление ошибки, допущенной природой в распределении рангов. Однако вместе с консолидацией современных территориальных государств речь все больше заходит о запланированных нобилитациях. Подвижность системы увеличивается по внутрисистемным (прежде всего, политическим) причинам.

Домохозяйство – это в конечном итоге такая система, для кото-

рой общество может предусмотреть относительно большую (пусть даже по идее почетную) свободу интеракции, какую никогда не может позволить себе политическое общество. В домохозяйстве вместе работают представители различных слоев, самостоятельные и несамостоятельные. И прежде всего, место и признание здесь находит себе женщина. В отличие от кастовой системы Индии, для этого не используется сложная ритуалистика контактов. А в отличие от Китая, домохозяйство с его структурой *попечения/поощрения и почтения/послушания* одновременно не является религиозной общиной (культы предков), а моделью всего общества.<sup>42</sup> Дело в том, что резкое разделение политики и экономики отличает их как два типа систем и перенимает из домашнего уклада ради политических целей только гарантированные через это независимость домохозяина и возможность для него отлучаться из домохозяйства. Поэтому забота о собственной экономии, о поддержании собственной жизни принадлежит к *политическим* обязанностям тех, кто образует политическое общество (т. е. задает *re-entry*, повторное вхождение, различия *экономика/политика* в политике).<sup>43</sup> Это верно даже тогда, когда в домохозяйствах знати соблюдаются подсудность и прочие публичные функции, если домохозяин отлучился ради исполнения дипломатической миссии или живет при дворе. Во всяком случае, это канализирование взаимозависимости слоев, в свою очередь, основано на сегментарной дифференциации домохозяйств и при этом на структурном разделении, которое теперь, однако же, социально (или, как говорят: “политически”) имеет второстепенное значение. В хорошем обществе неприлично вести приятельские беседы о собственном домохозяйстве.

Нормативная структура домохозяйства подчеркивает необходимость господства (= порядок) и право на деятельность, требующуюся для поддержания жизни. Эти притязания можно было бы дифференцировать по социальным слоям; значит, они были настроены на стратификационную дифференциацию. Но не на денежное хозяйство. Вместе с переходом к денежному хозяйству и в силу растущей зависимости товарного хозяйства от рынка указанные критерии пошатнулись, в результате чего усилились конфликты ожиданий между правообладателями господами и сельским населением, принуж-

денным к исполнению повинностей, но также правообладателями в отношении сохранения собственной жизни.<sup>44</sup> Только характерное для Нового времени понятие о собственности приносит (зачастую откровенно насильственное) разрешение этих конфликтов.

В расширенном – выходящем за пределы экономической функции домохозяйства – смысле подобную функцию выполняют отношения между патроном и клиентом.<sup>45</sup> Эти отношения помогают открыто использовать ранговые различия ко взаимной выгоде. Они применяются для связи “провинции” с политическим центром, но, кроме того, и для мобилизации добровольной личной помощи. Решающим здесь (и потому этот институт сравним с отношениями дядя/племянник в сегментарных обществах) является то, что различия могут сглаживаться и что как раз в этом заключается привлекательность и преимущество этого института. Отношения *патрон/клиент* реорганизуют взаимность для этого случая и при этом предполагают стратификацию как бесспорно гарантированную. В то же время они служат опосредованием между укладом стратификации и формирующимся территориальным государством.<sup>46</sup> Это имеет особое значение, потому что – исключая суды – не существовало местных административных организаций, которым центр мог бы давать указания. В XVI в. альтернативу этому откроет книгопечатание. Оно предоставит другие информационные возможности<sup>47</sup>, будет способствовать новому, независимому от придворной службы “политическому гуманизму” (как у Томаса Мора, Эразма Роттердамского, Клода Сесселя)<sup>48</sup>, и оно будет, прежде всего, в религиозных делах, рекомендовать населению следовать другим магнитам, нежели магнаты.<sup>49</sup>

Для стратификации, в первую очередь, требуется простое различие – знати и простого народа. Существуют люди с *dignitas* и люди без нее.<sup>50</sup> Асимметрия усиливается тем, что количество знати остается незначительным, а возможности распоряжения ресурсами расширяются. В этих рамках развиваются дифференциации в дифференциациях, прежде всего – тончайшие различия в пределах аристократии, которые важны для брачных целей или для церемониальных вопросов, но едва ли они могут считаться чем-то большим, нежели частные системы в частных системах. Только в услож-



нящемся обществе XIII в. возникает отчетливое различие между высшей и низшей аристократией, которое впоследствии порождает дальнейшие различия.<sup>51</sup> Среди простого народа также возникают разнообразнейшие ранговые различия.<sup>52</sup> Большая хозяйственная подвижность, способность зависимых (рабов, крепостных, колонов или обязанных отрабатывать иные повинности) к протестам, а также потребность в рабочей силе для поместных хозяйств и городских ремесленных предприятий, производят в эпоху “позднего феодализма” новую потребность в различии, даже в самом нижнем слое. Если в политической литературе речь идет о *populus*, *popolo*, *peuple*, *people*, то по большей части имеются в виду только независимые собственники домохозяйств, и даже здесь брачные союзы ориентируются на ранговое положение партнера, в особенности – на приданое и имущество. По обе стороны основного различия в частных системах сложно выделить дальнейшие частные системы. Вместо этого работает различие между городом и деревней. Но и критерии дальнейшей дифференциации различаются согласно основополагающему сословному укладу: в рамках аристократии играют роль в значительной степени искусственные и церемониальные ранговые различия, внутри городской буржуазии – профессии, а в слое крестьян по истечении феодально-правовых определений статуса – размеры земельного надела. В любом случае посредством повторения ранговой иерархии в разделяемых ею системах размещение по рангам превращается в повседневный опыт, а во всех жизненных вопросах хорошим советом будет знать и обращать внимание на то, направлен ли контакт вверх, вниз, или же от равного к равному. В терминологии того времени это и есть необходимое “политическое” знание.

По сравнению с ним учение о трех сословиях (духовенство, дворянство и третье сословие) представляет собой семантический артефакт.<sup>53</sup> Фактически высшее духовенство происходит из знати и составляет незнатным людям мало возможностей для карьеры<sup>54</sup> (предположительно – не больше, чем в армии). Так называемое “третье сословие” и без того было контрастным понятием – если угодно – *unmarked space* для выделения знати. Учение о трех сословиях тем самым скрывает принципиальную двойственность стратификацион-

ного различия, служит отображению функционального различения (*orare, pugnare, laborare\**), описывает различия между моральными ожиданиями, а впоследствии – вместе с зарождением территориального государства – и различия в правовой позиции. И как раз из-за отчетливости, с каковой разработаны эти признаки, это учение становится и показательным документом отмирания старого мира.

Все общества должны выдерживать демографическое давление. Сегментарные общества делают это с помощью независимости от собственных размеров, благодаря росту или свертыванию, или же путем отщепления, или же вбирания новых сегментов. В стратифицированных обществах сюда добавляется высокая степень мобильности между слоями, посредством которой могут компенсироваться демографические потери высшего слоя. Даже если жизненные ожидания у аристократии являются более притязательными, чем у других слоев населения, больше представителей знати умирают в войнах или в монастырях, не оставив потомства. Сегодня, пожалуй, неоспоримо, что расслоение совместимо с более высокой мобильностью индивидов и отдельных семей.<sup>55</sup> Значительная подверженность общества детской смертности, эпидемиям и насильственным убийствам не могла допустить свертывания мобильности. Это становится особенно очевидным, если вспомнить о том, что на карту были поставлены интересы отдельных семей. Настойчиво внедряемое с эпохи Средневековья различие аристократических качеств на *добродетель* и *благородство*, очевидно, служит структурированию карьерных интересов и тем самым – наставлению для политических нобилитаций и их легитимации.<sup>56</sup> Вопрос может быть лишь о том, как контролировалась мобильность и как массовое карьерное продвижение вверх и вниз препятствовало нивелировке расслоения. В Китае это достигалось посредством поощрения сверху индивидов, делающих карьеру (*sponsorship\**). В Европе действовало правило, более связанное со статусом (хотя и нарушаемое региональными исключениями), что если мужчина женился “вверх” или “вниз”, то он не мог приобрести ранг своей супруги. Поэтому пришлось ослабить заповедь эндогамии, и в отдельных случаях (прежде всего, среди высшей знати) произвести необходимую адаптацию посредством повышения политического ранга у удачливого соискателя. Повсеместно

считается, что основания карьеры должны определяться не только лишь экономическими критериями.<sup>57</sup> Однако так же без возражений дело доходило до вознаграждения заимодавцев короны дворянскими титулами, а у обнищавших аристократов возникала возможность поправить свои дела после женитьбы на богатых дочерях буржуа. Не в последнюю очередь, существовали случаи территориально-политического использования нобилитаций – например, консолидация управлявшихся из Турина савойских территорий в современное территориальное государство с помощью нобилитаций и правового регулирования знатности<sup>58</sup>, признание чешской знати Веной после Тридцатилетней войны или нобилитация шотландских *clan-chiefs* английской короной в качестве награды за измену. Все это принималось, но компенсировалось особой оценкой древних семей и державшимся на столетия признанием равноправия новой знати. Но ведь медленное признание означает, что испытания выпадали на долю не только индивидов, но и семей. В целом, общество переоценивает жесткость своих подразделений и тем самым – статику своей структуры, когда рассматривает переходы с одного рангового уровня на другой как особые случаи.

То, что мобильность должна была означать скорее восхождение, чем упадок, напрашивается уже по чисто демографическим причинам. Лишь небольшой верхний слой, а не остальное население, должен был компенсировать потери, и, естественно, его интересы были ориентированы скорее на восхождение, чем на упадок. Но существовала проблема обнищания аристократических семей, которые уже не могли вести образ жизни, приличествующий их сословию. И существовал юридический институт утраты знатности (*dérogance*) в связи с сословно-неприемлемыми занятиями, прежде всего, с хозяйственной деятельностью в торговле и неаграрном производстве. Этот запрет и санкция на него не могли реально осуществиться во Франции уже по причинам региональных различий<sup>59</sup>; но очевидно, что на нем приходилось настаивать, поскольку освобождение от налогов, каковое было гарантировано знати, не могло безгранично распространяться на торговлю и промышленность.

Зачастую утверждавшееся (и замеченное в архаическом обществе) противоречие между стратификацией и мобильностью пред-

ставляет собой все-таки артефакт наблюдения и описания. Это противоречие возникает лишь тогда, когда мы принимаем, что социальная система общества состоит из людей, которые при случае меняют социальный статус. Зато если мы исходим из того, что общество воспроизводит только коммуникации, проблема решается сама собой. Тогда стабильность внутренней дифференциации предполагает только стабильность регулирования коммуникации с помощью различения *внешнего/внутреннего*, и в этом случае она совместима с высокой степенью флуктуации персонала, когда новички знают или могут узнать, что от них требуется в их новом статусе. И хотя в этом случае общество может признать, что модус его дифференциации находится в опасности из-за чрезмерной мобильности, и попытаться прореагировать на это отгораживаниями (как, прежде всего, в конце XVI – начале XVII вв.), само по себе усиление или ослабление мобильности по конкретным поводам еще не служит индикатором для нестабильности стратификационной дифференциации. Скорее, сохранение старой формы дифференциации было достаточно гибко проведено посредством мобильности. Чего, само собой разумеется, быть не могло, так это сплоченного восхождения целого слоя.<sup>60</sup> Но как еще старый порядок вещей был разрушен, если не через восхождение нового класса?

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. VI:

- <sup>1</sup> Это можно очень хорошо проследить на семейных традициях верхнего слоя, которые в Афинах (иначе, нежели в Риме) отдавали приоритет не занятию городских должностей, но, скорее, военным и спортивным успехам, миссиям, мирным переговорам и прочим разновидностям улаживания международных отношений; а в первую очередь, естественно, денежной щедрости. См. Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge Engl. 1989, p. 95 ff.
- <sup>2</sup> Общая семантика *ranking*, наблюдения за ранговыми различиями, разумеется, практиковалась задолго до этого. Об этом см. Richard Newbold Adams, *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, Austin 1975, p. 165 ff.
- <sup>3</sup> Тем самым мы исключаем, прежде всего, наслоение поверх туземного народа слоя народа завоевателей, которое может привести к дифференциациям, каковые тоже могут воспроизводиться сравнительно долго.

- 4 “Such people who were able to deal with the governmental officials are those who were called gentry”. Hsiao-tung Fei, *China's Gentry: Essays on Rural-Urban Relations* (1953), Chicago 1972, p. 83.
- 5 Сводку литературы см. в Jonathan Haas, *The Evolution of the Prehistoric State*, New York 1982. Более систематические разработки: Morton H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*, New York 1967, и Elman R. Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*, New York 1975. Кроме того, по этой проблеме существует масса региональных исследований. См. прим. 63 к гл. X.
- 6 Мы следуем здесь соображениям Жюль Делёза, Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969, особ. p. 50 ff. [Делёз Ж., *Логика смысла*, М., 1998]
- 7 Имеющиеся исследования по большей части касаются отдельных регионов. Общеевропейский обзор дать трудно. См., например, Wilhelm Stoermer, *Früher Adel: Studien zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen vom 8. bis 11. Jahrhundert*, 2 Bde., Stuttgart 1973, или Philippe Contamines (ed.), *La noblesse au moyen âge, XIe – XIIe siècles*, Paris 1976.
- 8 См. относительно сложных понятийных и правовых вопросов, например, о разграничении *dignitas/nobilitas*, которое связано с проблемой савонничества и в обоих случаях производит дифференциацию от плебса, Bartolus a Saxoferrato, *De dignitatibus*, цитируется по изданию *Omnia, quae extant, Opera, Venetiis 1602, Bd. VIII, fol 45v – 49r. Естественно-правовое обоснование особого социального положения аристократии при таких обстоятельствах не учитывалось. Все – и благородные, и “подлые” – происходят от Адама. Правда, можно было бы дискутировать о том, идет ли речь только о гражданско-правовом институте, или же можно ради облегчения межрегиональных контактов применять некое *ius gentium* – а если применять, то только ли в духе его римских источников. Впоследствии, вместе с развитием современного территориального государства, дифференцируется и право знати, и лишь во вторую половину XVI столетия – с опорой на книгопечатание и понятие *чести* – консолидируется характерная для ранней эпохи модерна обобщенная система понятий, относящихся к знати. О развитии этой системы в средневековой Италии, заметной уже на уровне городских республик, см. Claudio Donati, *L'idea di nobilità in Italia: Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari 1988.*
- 9 “Лондонское Королевское общество по усовершенствованию естествознания” (англ.) – прим. пер.
- 9 Зависит это и от того, что в Англии больше, нежели во Франции, по-прежнему продолжали высоко ценить “красноречие” знати, которое приспособляли к новым формам знания. См., например, Henry Peacham, *The Compleat Gentleman*, 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge 1627.

- <sup>10</sup> И это даже тогда, когда это понятие употребляется не с позиций классовой теории в контексте критики несправедливого распределения, но в связи с теориями дифференциации. См., например, Shmuel N. Eisenstadt, *Social Differentiation and Stratification*, Glenview Ill. 1971, или, исходя из ролевой дифференциации, Bernard Barber, *Social Stratification: A Comparative Analysis of Structure and Process*, New York 1957. В этом смысле речь идет о всеобщем для всех обществ измерении (за исключением раннепервобытных), но как раз такое своеобразие социологического понятия критикуется социальными антропологами. См. Michael G. Smith, *Pre-Industrial Stratification System*, in: Neil J. Smelser/Seymour M. Lipset (ed.), *Social Structure and Mobility in Economic Development*, Chicago 1966, pp. 141-176.
- <sup>11</sup> Эти легко узнаваемые различия называет Кристофоро Ландино, Landino, *De vera nobilitate* (ок. 1440), цит. по изданию Firenze 1970, p. 41.
- \* Соответственно: "способен принимать множество форм"; "благородная душа" (франц.) – *прим. пер.*
- <sup>12</sup> ["есть нечто сельское и глупое в том, чтобы так отдаваться своим трудностям, чтобы никогда не расслабляться хотя бы в одной точке" (франц.) – *прим. пер.*] Так в Nicolas Faret, *L'honeste homme, ou l'art de plaire a la Cour*, Paris 1925, p. 70, цит. по изданию Paris 1925, p. 70.
- <sup>13</sup> Относительно сложностей завязывающегося здесь юридического контроля в связи с конкретными иллюстративными примерами см. Etienne Dravasa, *Vivre noblement: Recherches sur la dérogeance de noblesse du XIVe au XVIe siècles*, *Revue juridique et économique du Sud-Ouest, série juridique* 16 (1965), pp. 135-193; 17 (1966), pp. 23-129.
- <sup>14</sup> Это верно даже тогда, когда особое положение аристократии основано на особой профессии [призвании], а именно на военной службе. Ибо здесь речь идет, конечно же, не о свободно избираемой профессии, но о некоей миссии (*vocation*), к которой человек предназначен, если он *родился* аристократом. О пережитках этого ориентированного на профессию [призвание] описания знати, особенно во Франции вплоть до кризисов второй половины XVI в., см. Arlette Jouanna, *L'idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIe*, 2 éd., 2 t., Montpellier 1981, t. I, p. 323 ff.; Ellery Schalk, *From Valor to Pedigree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton N. J. 1986. То, что это представление весьма надолго пережило изменения в оружии, организации войска и боевой тактики, кроме прочего, показывает, что оно уже давно исполняло существенные символические функции оправдания рангового различия.
- \* Соответственно: "доблесть" (позднелат.); "честность"; "красноречие" (лат.) – *прим. пер.*
- <sup>15</sup> О различении различий по власти и моральных различий см., например,

Barry Schwartz, *Vertical Classification: A Study of Structuralism and the Sociology of Knowledge*, Chicago 1981, p. 79 ff.

- <sup>16</sup> ["неотъемлемо присущий и естественный" (англ.) – *прим. пер.*] Peacham a. a. O. p. 3. Подробно в: Jouanna a. a. O. Jouanna t. I, p. 23 ff.
- \* "судья" (лат.) – *прим. пер.*
- <sup>17</sup> См., например, Leon Battista Alberti, *De re aedificatoria*, Firenze 1485, цит. по латинско-итальянскому изданию, Milano 1966, Bd. I, S. 264 ff., 270 ff. Было бы интересно сравнить эти представления о городском планировании с таким городом, как Кардифф, где соответствующий порядок был установлен еще в XIX в., но только на основании собственности.
- <sup>18</sup> "Virtuosus si staret, et viveret per mille annos, nisi transferatur in eum aliqua dignitas, semper remanet plebeius" – так на эту тему сказано у Bartolus, *De dignitate* a. a. O. fol 45 v. и ad 93.
- <sup>19</sup> "Rusticus, licet probus, dives & valens, tamen non dicitur nobilis" – так у Bartolus, *De Dignitatibus* a. a. O. fol 45 v. и ad 52.
- <sup>20</sup> Так у Джованни Франческо Поджо Браччолини (что не слишком вяжется с его собственной теорией и сказано в известной степени с сожалением), Poggius Florentinus, *De nobilitate* (1440), цит. по *Opera*, Basilea 1538, pp. 64-87.
- <sup>21</sup> У Поджо Браччолини a. a. O. (1538), p. 38, читаем, например: "nullo autem pacto negandum est paternam nobilitatem migrare in filios et esse et dici nobiles quorum nondum virtus est cognita." Но также подчеркивается, что это не само собой разумеется, однако потомство должно оставаться на пути благородства в том, что касается образа жизни и общественной деловитости: "illorumque posteros, modo ab eorum vestigiis non discedant, sed quoad illis animi ingeniique vires suppetunt", – как сказано у Landino a. a. O. (1440/1971), p. 41.
- \* "доблесть", "добродетель" (др.-гр.) – *прим. пер.*
- <sup>22</sup> О расхождении между юридическо-институциональной действительностью и ориентированной на традиции и тексты литературой об аристократии см. Klaus Bleeck/Юджин Garber, *Nobilitas: Standes- und Privilegienlegitimation in deutschen Adelstheorien des 16. und 17. Jahrhunderts*, Daphnis 15 (1982), pp. 49-114, особ. 59 ff.
- <sup>23</sup> "eugéneia estin archaîos ploûtos kai areté", – сказано в "Политике" 1294 а 21 f. Определение, ориентированное уже на богатство, отчетливым образом является продуктом позднего времени, когда положение знатных родов уже не утверждается городским законодательством, но все-таки непременно обращает на себя внимание. См. также Bartolus, *De dignitatibus* a. a. O. ad 47, 48, который добавляет, что речь идет и о том, что индивид долго (10 или 20 лет) пребывает в хорошем моральном состоянии. Итак, один-единственный героический поступок еще не делает благородным, но из-за дурного поступка благородство можно утратить.

- <sup>24</sup> “neque eos ad breve quidem tempus, sed qui diutius in illis perseveraventur” – так у Landino а. а. О. р. 48. И: “Itaque quo antiquior erit virtus eo maior splendescet nobilitas”.
- <sup>25</sup> Один текст XV столетия возводит это к расположению духа в час зачатия (т. е. опять-таки при рождении). См. Diego de Valera, Un petit traictyé de noblesse, издано в: Arie Johan Vanderjagt, Qui sa Vertu Anoblist: The Concept of *Noblesse* and *chose publique* in Burgundian Political Thought, Diss. Groningen 1981, pp. 235-283 (258). Впрочем, это образец светского учения об аристократии, так как с теологической точки зрения, при зачатии души не переносятся и не кондиционируются.
- <sup>26</sup> “nec patiar illos aut assiduis laboribus aut longibus vigiliis aut nimia inedia corrumpit”, так у Landino а. а. О. (1440/1971), р. 72.
- <sup>27</sup> Так у некоего янсениста, для которого важнее другое: Pierre Nicole, De la Grandeur, in: Essai de Morale, t. II, 4 éd. 1682, p. 154 ff. (179 ff.).
- <sup>28</sup> А. а. О. (1627), р. 9f.
- <sup>29</sup> Дополняя различие *ascribed/achieved* (Ральф Линтон) или *quality/performance* (Толкотт Парсонс), так считали теории модернизации 50-х и начала 60-х гг. Относительно критики применения этих понятий к современному обществу см. Leon Mayhew, *Sociological Inquiry* 38 (1968), pp. 105-120.
- <sup>30</sup> С этим сопряжено то, что в морали компоненты, имеющие отношение к *заслугам*, такие, как героизм или аскеза, ценятся больше, нежели *нормативные* компоненты.
- <sup>31</sup> Относительно состояния дел в исследовании вопроса “эпического основания” см. Arthur Thomas Hatto, *Eine allgemeine Theorie der Heldenepik*, Vorträge G 307 der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Opladen 1991, S. 8.
- <sup>32</sup> Этим может объясняться необходимость гомеровской мифологии и политизма как формы религии в греческом полисе. Фигуры героев благодаря использованию в генеалогиях устанавливались в качестве исходных точек происхождения знатных семей. О распространении письменности в этой связи подробно см. Rosalind Thomas, *Oral Traditions and Written Record in Classical Athens*, Cambridge Engl. 1989, p. 155 ff. Эта взаимосвязь была замечена самое позднее Платоном и подверглась иронии в своеобразных наблюдениях второго порядка. См. замечания о тысячах богатых и бедных, принадлежавших к царскому роду и живших как рабы предков, которых имеет *каждый*, у Платона, Теэтет 175 А.
- <sup>33</sup> Свидетельства в Jouanna а. а. О. t. I, р. 275 ff.
- <sup>34</sup> Впрочем, это ни в коей мере не исключает того, что аристократы за определенные проступки наказывались строже, и им угрожала даже утрата знатности.



- <sup>35</sup> Когда речь идет о морали, т. е. о медиуме, важном *сплошь* для всего общества, мы находим формулировки, ориентированные на равенство и неравенство. Так, у Джорджа Путтенхема читаем, George Puttenham, *The Arte of English Poesie*, London, новое издание Cambridge Engl. 1970, p. 42: "In everie degree and sort of men vertue is commendable but not egally: not onely because mens estates are unegall, but for that also vertue it selfe is not in every respect of egall value and estimation. For continence in a king is of greater merit, then in a carter." А также p. 43: "Therefore it is that the inferiour persons, with their inferiour vertues have a certain inferiour praise". Обосновывается это тем, что большие степени свободы действия в верхних слоях сильнее способствуют укреплению морального кодекса. Но за этим, разумеется, стоит и то, что мораль субстанциально относится к определению аристократии и что поэтому невозможно принять равенство морального положения для каждого, или же избавить кого-либо в обществе от моральной ответственности, от досягаемости похвалы и порицания.
- <sup>36</sup> Так это описывается и в литературе о *moral economy*. См. только Е. Р. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the 18<sup>th</sup> Century*, Past and Present 50 (1971), pp. 76-136; James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven 1976.
- <sup>37</sup> См. Otto Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist: Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg 1612 – 1688*, Salzburg 1949; его же, *Das "ganze Haus" und die alteuropäische Ökonomik*, in его же, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, 2 Aufl. Göttingen 1968, S. 103-127. Что касается более старой литературы, см. Sabine Krüger, *Zum Verständnis der Oeconomica Konrads von Meigenburg: Griechische Ursprünge der spätmittelalterlichen Lehre von Hause*, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 20 (1964), S. 475-561. О явлениях ликвидации при переходе к обществу модерна см. также Wolf-Hagen Krauth, *Wirtschaftsstruktur und Semantik: Wissenssoziologische Studien zum wirtschaftlichen Denken in Deutschland zwischen dem 13. und 17. Jahrhundert*, Berlin 1984; Erich Egner, *Der Verlust der alten Ökonomik: seine Hintergründe und Wirkungen*, Berlin 1985; и о временном оживлении учения о домохозяйстве после разрушений Тридцатилетней войны, Gotthardt Frühsorge, *Die Krise des Herkommens*, in: Winfried Schultze (Hrsg.), *Ständische Gesellschaft und Mobilität*, München 1988, S. 95-112.
- <sup>38</sup> Еще, например, у Гейнекция 1738 (1738) семья определяется как составное сообщество, состоящее из простых брачных сообществ, отношений между родителями и детьми и уклада землевладения господин/госпожа и слуги. Систематическое изложение этого относится не к естественному праву, но к основанному на естественном праве народному праву (*ius gentium*). См. Johann Gottlieb Heineccius, *Grundlagen des Natur- und*

Völkerrechts (Elementa iuris naturae et gentium) Buch II, Kap. V., dt. Übers. Frankfurt 1994, S. 384 ff. Со ссылкой на Ульпиана.

- <sup>39</sup> Эта особенность отчетливо проявляется при межкультурном сравнении с обществами, где часто случается как раз такое вмешательство общественного регулирования рангов в отдельные семьи. См. об этом M. G. Smith a. a. O. (1966), p. 157 ff.
- <sup>40</sup> См. Martin Warnke, Hofkünstler: Zur Vorgeschichte des modernen Künstlers, Köln 1985, особ. S. 142 ff.
- <sup>41</sup> Платону приходится считаться с предрассудками относительно этой своей рекомендации, поэтому он обстоятельно описывает ее в Книге 5 “Государства”. Однако эта рекомендация последовательно продумана, если мы хотим предоставить женщинам равные права и равные профессиональные шансы в стратифицированном обществе, надстроенном над домохозяйствами.
- <sup>42</sup> Хотя и существуют семантические параллели – прежде всего, потому что терминология *господства* и метафора *организма* применяются к обеим областям, но это не препятствует определенному различию между экономическими и политическими делами. Семантические совпадения встречаются, скорее, в том, что мы сегодня назвали бы “обществом”.
- <sup>43</sup> Эксплицитно об этом у François Grimaudet, Les opuscules politiques, Paris 1580, opuscules XIV, fol. 93v ff. “Que l’homme politique doit avoir esgard a se maintenir”. Это объединяет семью и потомство.
- <sup>44</sup> Об этом см. Renate Blickle, Hausnotdurft: Ein Fundamentalrecht in der altständischen Ordnung Bayerns, in: Günter Birtsch (Hrsg.), Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1987, S. 42-64; ergo же, Nahrung und Eigentum als Kategorien der ständischen Gesellschaft, in: Winfried Schulze a. a. O. (1988), S. 73-93.
- <sup>45</sup> На эту тему имеется обширная литература с широким охватом регионов. Для позднего Средневековья и ранней эпохи модерна см., прежде всего, Guy Fitch Lytle/Stephen Orgel (ed.), Patronage in the Renaissance, Princeton N. J. 1981; Antoni Maćzak (Hrsg.), Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, München 1988. Среди, скорее, сравнительно-этнографических или актуальных региональных точек зрения см. также Paul Littlewood, Patronaggio, ideologia e riproduzione, Rassegna Italiana di Sociologia 21 (1980), pp. 453-469; Luigi Graziano, Clientelismo e sistema politico: Il caso dell’Italia, Milano 1984; и специально с точки зрения формирования доверия Shmuel N. Eisenstadt/Luis Roniger, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society, Cambridge Engl. 1984. О роли подобных сетей для организации политического сопротивления см. Perez Zagorin, The Court and the Country: the Beginning of the English Revolution, London 1969.

- <sup>46</sup> Мы вернемся к этому чуть позже.
- <sup>47</sup> См. Mervin James, *Family, Lineage, and Civil Society: A Study of Society, Politics, and Mentality in the Durham Region 1500-1640*, особ. p. 177 ff.; и о всеобщем распространении грамотности в Англии той эпохи David Cressy, *Literacy and the Social Order: Reading and Writing in Tudor and Stuart England*, Cambridge England 1980.
- <sup>48</sup> Об этом J. H. Hexter, *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel*, London 1973. Из современных этому явлению наблюдателей см. Estienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1574), цит. по *Œuvres complètes*, Genève 1967, p. 30: “Les livres et la doctrine donnent, plus que toute autre chose aus (sic!) hommes le sens et l’entendement des se reconnoistre et d’hair la tyrannie”.
- <sup>49</sup> Об этом с дальнейшими отсылками см. Christopher Hill, *Protestantismus, Pamphlete, Patriotismus und öffentliche Meinung im England des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: Bernhard Giesen (Hrsg.), *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt 1991, S. 100-120.
- \* “достоинство, положение” (лат.) – прим. ред.
- <sup>50</sup> “Dignité est une qualité qui fait difference entre les populaires”, – сказано, в добавление к Бартолусу, у Diego de Valera, a. a. O. S. 251. О *знатных/незнатных* как исходной точке всех остальных дифференциаций двести лет спустя Estienne Pasquier, *Les Recherches de la France*, Paris 1665, S. 337 ff. См. далее: Otto Gerhard Oexle, *Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters*, in: Winfried Schulze a. a. O. (1988), S. 19-51. Эске отчетливо показывает, как сильно семантические и социально-структурные процессы раннего Средневековья взаимно поддерживают друг друга. Но еще в монастырской культуре с VI по X век, а затем – вновь у цистерцианцев, *orare* и *laborare*, служение церкви и сельское хозяйство рассматривались в тесной взаимосвязи.
- <sup>51</sup> Об этом подробнее Josef Fleckenstein (Hrsg.), *Herrschaft und Stand: Untersuchungen zur Sozialgeschichte im 13. Jahrhundert*, Göttingen 1977.
- <sup>52</sup> См., например, Jan Peters, *Der Platz in der Kirche: Über soziales Rangdenken im Spätfeudalismus*, *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* 28 (1985), S. 77-106. *Ранговые конфликты* описанного здесь рода (для которых параллели, разумеется, можно найти и в рамках аристократии), кроме всего прочего, являются индикатором для внутренних барьеров стратификационной *системной* дифференциации. Они как раз не ставят под сомнение системные границы, но опираются на внутрисистемные позиции. Но тем самым они в то же время копируют общую ранговую архитектуру мира и общества в частных системах, а также в ролевых и личных от-

ношениях. В качестве относительно позднего примера для восприятия современниками таких эксцессов см. Julius Bernhard von Rohr, *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaften Der Privat-Personen*, Berlin 1728, S. 105 ff. (121f. о борьбе за места в церкви).

\* “народ” (лат., итал., франц., англ.) – *прим. ред.*

<sup>53</sup> “Plutot une fiction commode pour obtenir le payement des impôts” – пишет Ролан Мунье, Roland Mousnier, *Les concepts d’“ordres”, d’“état”, de “fidélité” et de “monarchie” absolue en France, de la fin du XVe siècle á la fin du XVIIIe*, *Revue Historique* 247 (1972), pp. 289-312 (299). Исторические описания см., например, Ruth Mohl, *The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature*, New York 1933; Wilhelm Schwer, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, 2 Aufl. Paderborn 1952; George Duby, *Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme*, Paris 1978; Ottavia Niccoli, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini: Storia de un’immagine della società*, Torino 1979.

<sup>54</sup> См. основательное исследование для Франции (1516-1789), Michel Perronet, *Les Evêques de l’ancienne France*, 2 t., Lille-Paris, 1977, особ. t. I, p. 149 ff.

\* “молиться, сражаться, пахать” (лат.) – *прим. пер.*

<sup>55</sup> См. основополагающую работу Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Mobility* (1927), New York 1964 [Сорокин П., *Человек, цивилизация, общество*, М., 1992, с. 295-425 – *прим. пер.*]; далее, что касается общего представления, Barber a. a. O. (1957), p. 334. См. также Edouard Perroy, *Social Mobility Among the French Noblesse in the Later Middle Ages*, *Past and Present* 21 (1962), pp. 25-38; Diedrich Saalfeld, *Die ständische Gliederung des Gesellschaft Deutschlands im Zeitalter des Absolutismus: Ein Quantifizierungsversuch*, *Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 67 (1980), S. 457-483 (459 f.) А интересным материалом об обнищании низшей знати в Средневековье; далее Lawrence Stone, *Social Mobility in England 1500-1700*, *Past and Present* 33 (1966), pp. 16-55; а сегодня, прежде всего, сообщения в: Winfried Schulze a. a. O. (1988). Об обсуждении этой темы во Франции в XVI в. см. также Jouanna, a. a. O. t. I, p. 153 ff. Даже в деревнях при весьма малой дистанции между поколениями семьи исчезали и вновь возникали больше, чем предполагалось. См. Laslett a. a. O. или MacFarlane a. a. O.

<sup>56</sup> См. для Бургундии, где это особенно бросается в глаза из-за активного участия населения в городском патрициате и администрации, а также из-за весьма развитых литературных интересов, Charity Cannon Willard, *The Concept of True Nobility at the Burgundian Court*, *Studies in the Renaissance* 14 (1967), pp. 33-48; Vanderjagt a. a. O. (1981). Кажется, что здесь впервые внедрено в практику, кроме прочего, представление о том, что *animus* или *virtus* является подлинным корнем знати.

- \* “спонсорство” (англ.) – прим. ред.
- <sup>57</sup> Об этом см. Richard H. Brown, *Social Mobility and Economic Growth*, *The British Journal of Sociology* 24 (1973), pp. 58-66.
- <sup>58</sup> Об этом менее известном случае см. Donati a. a. O. p. 177 f. с дальнейшими ссылками.
- \* “вожди кланов” (англ.) – прим. пер.
- \* “разжалование” (франц.) – прим. пер.
- <sup>59</sup> Об этом см. Gaston Zeller, *Une notion de caractère historico-sociale: la dérogeance*, *Cahier internationaux de Sociologie* 22 (1957), p. 40-74; в дальнейшем Dravasa a. a. O. (1965/66), изложение многочисленных проникающих в конкретную юридическую практику опасений против строгого применения *dérogeance* при неаристократическом образе жизни.
- <sup>60</sup> Критику этого мифа о восходящем классе см. у Helen Liebel, *The Bourgeoisie in Southwestern Germany 1500-1789: A Rising Class?*, *International Journal Review of Social History* 10 (1965), S. 283-307. См. также J. H. Hexter, *The Myth of the Middle Class in Tudor England*, в его же *Reappraisals in History*, London 1961, а из более новых исследований о буржуазии и буржуазности в XVIII и XIX вв. Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 18. und 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988. В основном, эта литература посвящена вопросу, можно ли и в каком смысле можно говорить о сплоченном классе. Структурный же вопрос – где тогда располагалась лестница для этого восхождения, оставлен без внимания.

## VII. ОТДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ СИСТЕМ

Наш ответ гласит: старый порядок вещей был разрушен через отдифференциацию функциональных систем. В эволюционно-теоретическом контексте необходимо, в первую очередь, признать, что общественное обособление отдельных функциональных систем, ведущее к собственной, аутопойетической автономии, – а тем более, перестройка общей системы общества с приматом функциональной дифференциации – *крайне невероятный процесс*, который, однако, в конечном счете необратимо разворачивается из структурных процессов, зависящих от самих себя. Поэтому мало смысла в том, чтобы далее проследивать вопрос: почему в ходе мировой истории в крупных аграрных империях не возникло капиталистическое хозяйство<sup>1</sup> – как если бы существовала естественная тенденция к рациональному хозяйствованию, которая каким-то образом тормозилась, а затем – в средневековой Европе – пошла свободным ходом. Вместо этого мы исходим из того, что речь идет о возникновении формы общественной дифференциации нового типа, которая не опирается ни на сегментарные, ни на ранговые дифференциации (но, скорее, разрушает последние), и поэтому не может найти опору в обществе, где она возникает.<sup>2</sup>

Начало здесь датировать трудно, потому что его вряд ли можно отграничить от того, что мы называем предварительным развитием. Семантика этого процесса (да и как могло быть иначе!) поначалу была ориентирована на совокупность традиционных понятий. Решающим является то, что в какой-то момент рекурсивность аутопойетического воспроизводства начинает “схватывать” саму себя и достигает завершения, начиная с которого к политике причисляется только политика, к искусству – только искусство, к образованию – только способности и готовность к обучению, к хозяйству – только капитал и доходы, а соответствующие внутриобщественные окружающие миры – сюда относится и расслоение – воспринимаются только как вызывающий раздражение шум, как помехи или случайности.

Мы можем исходить из того, что ярко выраженная стратификационная дифференциация в том виде, как она сложилась на протяжении Средневековья с развитием сословного общества, поначалу благоприятствовала перестройке на функциональную дифференциацию. Ибо стратификационная дифференциация способствует концентрации ресурсов в верхнем слое системы – и это верно не только в отношении экономики, но и таких медиа, как власть и истина. Среди прочего, она способствует политико-правовому регулированию “зависимого” труда – отчасти в сельской местности, но и в форме гильдий и цехов с собственными иерархическими структурами. Если эти ресурсы не были связаны церковью, они могли инновативно внедряться и фиксироваться в правовой форме. Отсюда – особенно для Европы – вытекает особое значение собственности, смысл которой, начиная с XIV в., был переориентирован с господства над вещами на распоряжение ими.<sup>3</sup> Даже по сей день действует остаточная привычка воспринимать “классовое общество” с позиций собственности. И все-таки в XIV столетии, и даже в начале XV столетия, вследствие эпидемии чумы, дело дошло до острой нехватки рабочей силы, что вынудило многих землевладельцев сдавать землю в аренду крестьянам, довольствуясь – соответственно – сниженным доходом. (Стало быть, не все проблемы аристократии на исходе Средневековья можно возводить к началу функциональной дифференциации.) Однако же статус правовым образом гарантированной собственности остался незатронутым этими проблемами хозяйствования.

Другая, столь же важная предпосылка могла состоять в том, что отношения родства в Европе не развились в клановые структуры. Они остались на уровне индивидуальных семей. При этом недоставало той сети безопасности, которая могла бы выровнять различия между потребностями и способностями и отрегулировать повседневную жизнь. Где образуются клановые структуры, они могут защищать повседневную жизнь от вторжения рыночной ориентации, правового регулирования и политического вмешательства. Это “подрессоривание” не следует считать абсолютным; но, во всяком случае, оно препятствовало развитию рекурсивно действующих функциональных систем для хозяйства, права и политики. В Европе тенденции к образованию функциональных систем могли проникать в

повседневное поведение, инновации (например, в аграрной технике) могли индивидуально вознаграждаться рыночным успехом, а право могло оказывать обогащающее воздействие на основе реализованных ограничений.

Необычность функциональной дифференциации, не в последнюю очередь, состоит в том, что *специфические* функции и их коммуникативные медиа должны концентрироваться в конкретной частной системе с *универсальной компетенцией*; т. е. в новом сочетании универсализма и спецификации. Средневековые обходились ролевыми дифференциациями и семантическими различиями. Поскольку единство общества обеспечивалось стратификацией, в пределах медиума “истина” Средневековые могло признавать разнообразные формы истины (например: религиозную, философскую, риторическую); или же в пределах медиума “деньги” – пользоваться разными системами валюты для ближней и дальней торговли с локально определяемыми курсами обмена; или же в пределах медиума “власть” – использовать различные очаги политически релевантного формирования власти, а именно империю, церковь, города и территориальные государства. Однако возникающие отсюда внутрифункциональные функции координации возрастали, и последующая реакция на них состояла в попытке лучше скоординировать функциональные системы *в самих себе*, наделить их монополией для каждого средства коммуникации и отказаться от координации *между* ними; причем фикция еще наличествовавшего иерархического уклада старалась скрыть драматизм и “катастрофический” характер этой перестройки до середины XVIII в.

Здесь мы не предполагаем и того, что общество подвергалось новому разделению в своего рода структурной революции и при этом перестраивалось на функциональную дифференциацию. Едва ли мыслимо, чтобы перестройка с одной формы дифференциации на другую проходила по некоему плану. Обособления начинаются в благоприятствующем им окружающем мире общества. Они не обязательно взаимно предполагают друг друга, хотя, с другой стороны, их порядковые последовательности неслучайны. В ходе этого процесса дело доходит до многочисленных трудностей в отношениях функциональных систем друг к другу – до проблем и решений проблем,



до структурных и семантических инноваций, с помощью которых происходит проба нового порядка перед его установлением. В отличие от Китая, в Европе образование империи потерпело крах из-за церковного сопротивления, из-за краха политической теократии; и благодаря этому был исключен также и политический контроль над охватываемыми обширные территории хозяйственными отношениями (т. е. торговлей).<sup>4</sup> Денежное хозяйство еще в Средневековье ускользает от территориально-политического контроля и организует международное разделение труда, которое, со своей стороны, обуславливает политическую судьбу территорий.<sup>5</sup> Единство *imperium* и *dominium* – власти, опирающейся на приказы, и землевладения – распадается. Аппаратам господства во все возрастающем объеме приходится находить дополнительные денежные ресурсы, и это может быть одной из причин, которые дестабилизируют систему двойной бюрократии – светского и церковного господства – всякий раз опиравшейся на собственное землевладение.

Воспрепятствование образованию теократических империй позволяет использовать в Европе региональные, языковые и культурные различия при экспериментировании с подходами к функциональной дифференциации.<sup>6</sup> Переход к сельскохозяйственному и ремесленному, а в конечном итоге – к промышленному рыночному производству, не смог произойти повсюду одновременно. Отдифференциация системы искусства происходит в Италии в XV в. при совершенно нетипичных особых условиях конкуренции со стороны мелких княжеских дворов и республик<sup>7</sup>, также и возникновение рынка произведений искусства в Англии в конце XVII в. требует особых условий зависимости интересов коллекционеров на Британских островах от импорта. Протестантская религиозная схизма, а с ней – религиозно мотивированный интерес к политике в сфере искусства и к воспитанию, следуют по пограничным линиям, возникшим из-за военных стычек, а затем политически замороженным. Лишь в *Common Law* Англии право воспринималось как национальная особенность (хотя там – решительным образом) и, таким образом, в развитии от Кока до Мэнсфилда утверждает себя против короны; но зато это привело к тому, что здесь не смогло пустить корни представление о писаной конституции.

С позднего Средневековья отдифференциации можно наблюдать на регионально ограниченном (и поэтому эволюционно менее рискованном) базисе; они ориентируются на функциональные центры тяжести и больше не подгоняются под иерархическую стратификацию. Изменения касаются, прежде всего, аристократии, а происходит это не в форме конкуренции со стороны другого высшего слоя, но через постепенное обесценивание различия, отделяющего знать от народа. Говоря о сельском населении и о городских ремесленниках, можно исходить из постоянных отношений, заходящих далеко в Новое время. Это касается формирования семей, профессиональных ролей, религиозных связей и правового оформления условий жизни. В опасность прежде всего и больше всего попадает тот сегмент общественной дифференциации, обособление которого способствовало созданию формы и эволюционной невероятности стратификационной дифференциации: высший слой. Лишь ему, при всем подчеркивании привычных ранговых различий, пришлось постепенно усвоить, что вновь образующиеся функциональные системы не зависят от аристократии и что их дифференциация может производиться без помощи аристократии.

Политика территориальных государств уже в XV в. – и притом под сенью пышно инсценированного конфликта между императором и Папой и внутрицерковного конфликта Вселенских Соборов – приобрела примечательную независимость от религиозных вопросов. Территориальные государства направляют посланников наблюдать за Вселенскими соборами и все более рассматривают религиозные распри в качестве политических вопросов, и даже политических шансов.<sup>8</sup> Когда в массовом порядке этому стало способствовать книгопечатание, т. е. с середины XVI в., наука тоже дистанцируется от религии – например, с помощью эмфатически наполненного понятия природы, посредством скандальных конфликтов (Коперник, Галилей) и благодаря использованию свободы ради скепсиса и любознательного новаторства – когда наука не могла зависеть ни от политики, ни от религии. Право активно задействуется для многих проблем, вытекающих из такого развития, например, в качестве права на собственность и договорного права для свободы, необходимой в денежном хозяйстве, или в качестве публичного права для перехода

к религиозной терпимости – и благодаря тому, что оно могло оказывать такие услуги, у права растет самостоятельность по отношению к политической власти. Такие напряжения и изменения приковывают внимание современников. В то же время они не позволяют разглядеть, что эти конфликты между обособляющимися функциональными системами приведут к общим сдвигам, а именно к параллельно протекающей отдифференциации большинства функциональных систем. И лишь тогда, когда этим обособлением покрывалось достаточно много функций общественной системы, возникла возможность интерпретировать новый порядок из самого себя.

Как и при переходе от родовых обществ к высококультурным, условия трансформации лучше всего идентифицируются по структурным проблемам реализованной формы дифференциации. Мы покажем это, в первую очередь, для отдифференциации политической системы, которая в ходе этого процесса получает имя “государство”.

Как в империях, так и в городах с давних времен существовало политическое господство, которое, однако, проделало рыбок к отчетливому обособлению лишь при переходе от позднего Средневековья к раннему Новому времени, в результате чего власть стала независимой от стратификации. При прежнем укладе политическая власть предстает как режим самого общества. Альтернативой политической власти был бы хаос. Властитель представляет собой момент космологически обоснованного порядка, который ограничивает его с точки зрения и природы, и морали. Поэтому требующееся от властителя знание, в первую очередь, является познанием его собственной добродетельной доблести.<sup>9</sup> В латинской терминологии, где *rex* отличается от *tyrannus*, властителем считается только легитимный властитель. То же касается и *potestas*.<sup>10</sup> Даже когда речь идет о *dominium*, это понятие предполагает включение распоряжения над экономическими ресурсами, но всегда в правовых рамках.<sup>11</sup> Смелые формулы, которые представляют князя отделенным от права и оправдывают с его стороны любое правовое установление, принадлежат к политической риторике, являются плохо понятыми цитатами из наследия римской мысли и никогда всерьез не влияли на государственную практику.

Подлинные проблемы заключались не в правопорядке, который

поддается модификации соответственно неким требованиям; они состояли в отношении к форме дифференциации общества, в отношении к стратификации. Уже правопорядок гарантирует право на сопротивление, когда в нем утверждается, что только легитимный князь является князем (а тиран, соответственно, не князь, а беда, наказание Божье, зло, которое необходимо устранить). И аристократия использует, как нечто само собой разумеющееся, право формировать собственное суждение и решать в соответствии с ним. Именно так мотивировалась борьба голландцев с испанцами за свободу, так мотивировалось и начало английской революции в тридцатые годы XVII столетия<sup>12</sup>; правда, впоследствии революция приняла другой оборот. Даже Ришелье не без труда боролся с этим умонастроением. Право – способом, который оно само не уже могло ни постигать, ни наблюдать, ни описывать – служило примату стратификационной дифференциации.

Со структурной точки зрения, этому соответствовала длительная проблема *политического соперничества*. Властитель в любой момент мог замениться соперником – из его собственной семьи, из высшей аристократии, вельможей извне, авантюристом-военным, главой собственной администрации. После того, как от Макиавелли хорошие (или, как многие считали, дурные) советы достались именно *новому* государю, литература о государственном интересе определялась этой проблемой даже около 1600 г., что препятствовало ее обращению к размежеванию между династическими интересами и интересами государственными.<sup>13</sup>

Но политическое соперничество зависит от стратификации. Оно предполагает предварительный отбор соискателей высшим слоем (даже если цезаристские натуры время от времени могут использовать особые шансы), и в то же время стратифицированное общество непрерывно создает подпитку для выступления соперников. При желании поводы найдутся, недовольство можно будет мобилизовать. Позиции аристократии основаны на ее собственной экономии, на самостоятельно вооружаемых домочадцах и на соответствующей свите. Что делать и допускать на этой основе – решает сам вельможа. Свои отношения к королю он воспринимает как верность, но не как зависимость. От верности он может отказаться, если поведение

короля дает для этого повод. В подобных случаях можно очень легко формировать альянсы и находить политических противников, так как круг лиц, принимаемых в рассмотрение, мал и способен к интеракции. Как раз в этом смысле король обладает только легитимной *potestas*.

Реальная политика при таких обстоятельствах формирует и использует, прежде всего, отношения патрон/клиент – отчасти для того, чтобы обеспечить лояльность на собственной территории; отчасти для того, чтобы конспиративно вторгаться на чужие территории.<sup>14</sup> В качестве ресурсов в своем распоряжении князь имеет нобилитации и раздачу должностей; в силу чего остальная его свита ограничивается ролью посредника. Особенно это касается переходного времени, когда у государства еще нет в распоряжении надежного аппарата чиновников на местах, однако же оно больше не может опираться только на власть аристократии, локализованную в землевладении. Поэтому с помощью патронажа из центра дело доходит до построения локальных систем клиентуры, которые их патрон использует – или же не использует – на службе у центра.<sup>15</sup> Согласно сегодняшним критериям, такая система описывалась бы как “коррупция”<sup>16</sup>; но она обладала тем важным преимуществом для дальнейшего развития, что наряду с интересами к политической селекции, в то же время создавала независимые от родословной возможности для карьерного восхождения. Хотя постоянно нуждавшиеся в обновлении отношения патрон/клиент были связаны с иерархическими представлениями о порядке, они уже погребли под собой стратификационную дифференциацию общества.

На этом фоне зеркало добродетели для князей и придворных отражает и еще кое-что, а именно – опасение соперничества. Типичные амбивалентности из каталогов добродетелей (строгость и мягкость, бережливость и мотовство, справедливость и попустительство) призывают к тому, чтобы ориентироваться по ситуации. Литература о государственном интересе тоже перенимает эту проблему – например, с рекомендацией не применять право, когда это может привести к угрожающим волнениям или когда противники слишком могущественны. Сюда подходит понятие *prudentia*. Она обозначает мудрость, которая считается с тем, что существуют прошлое и будущее,

равно как и хорошие и дурные люди. С помощью таких понятий, как *prudencia*, или затем *ratio status*\*\*, властителю рекомендуется симуляция и скрытность. Говорят, что он должен хранить тайны власти (*arcana imperii*\*\*\*). Тайна власти же состоит в том, что она не тайна.

В середине XVII в. отпадают предпосылки для постоянной оглядки на соперничество.<sup>17</sup> Правда, пройдет еще много времени до того, как сама политическая система позаимствует принцип соперничества под именем “оппозиция” и тем самым приобретет право (тоже в новом смысле) называться “демократией”. Но поначалу то, что впоследствии будет закодировано этими терминами, должно получить институциональное оформление; и происходит это в форме административного и правового государства.<sup>18</sup> В ходе этого развития аристократия, а впоследствии и политическая система должна отказаться от представления о том, что этическая добродетель, определяемая через аристократические ценности, может найти выражение непосредственно в политической деятельности. Всю трудность такого отказа показывает сопротивление представлениям Макиавелли. В результате политика впоследствии соглашается на собственный государственный интерес, создавая анклав для аморальных действий (в экстренных случаях), тогда как мораль, наоборот, в согласии с издавна культивировавшимся церковным учением, может подвергаться приватизации.

Феодально-правовое наследие Средневековья проявляется, прежде всего, в непреходящем правовом статусе аристократии. В империи политическое развитие (а, например, не эволюция системы расслоения как таковой) разделяет аристократию на княжескую, или по меньшей мере непосредственно имперскую, и на территориально-государственную аристократию, которой приходилось так или иначе улаживать отношения со своим территориальным властителем, – тогда как имперская аристократия осталась особым союзом лиц и застыла в этой форме. В XVI и XVII столетиях отсюда вытекает юридически сложное переплетение сословного строя с государственным, для чего не подходит ни формула власти аристократии, ни формула господства суверенной монархии.<sup>19</sup> В средневековой Италии на основе локальных столкновений между знатью и народом в городских республиках развиваются весьма различные политичес-

кие отношения, которые вызывают сначала правовую (Бартолус, Бальдус), а впоследствии – после консолидации территориальных государств – еще и семантико-идеологическую дискуссию<sup>20</sup> – обе со значительными влияниями на аристократическую литературу того времени. К предварительному развитию более сильной политической сплоченности аристократии принадлежит практика политических нобилитаций, впервые обретших большой стиль при бургундском дворе в тумане рыцарской романтики и импортированной из Италии идеи *civiltà*.<sup>21</sup> Столь же важной могла быть правовая реформа, касавшаяся освобождения от повинностей, а также привилегий, посредством которой подчеркивалось, что от общепринятого правового положения требовалось отойти по особым причинам. Однако это отнюдь не значило, что аристократию можно было политически дисциплинировать. Например, момент чести всегда ускользал от политической диспозиции.<sup>22</sup> Лишь обусловленная расширением денежного хозяйства финансовая нужда усиливает политическую зависимость аристократии, и в то же время новые проблемы с собой приносит территориальное государство: признание аристократии теперь “действительно” только для территории, являющейся родиной для данной семьи.<sup>23</sup> Однако сравнительные анализы показывают, что в различных странах по традиции передавались весьма несходные представления об аристократии<sup>24</sup>, а за границей, следовательно, приходилось еще раз пытаться снискать признание собственной знатности. Так, во Франции основной мотив усилий в поддержку государственного признания старой аристократии или в поддержку возведения во дворянство мог вкладываться в освобождение от налогов.<sup>25</sup> Тогда это требовало и соответствующей юридической точности – при наличии критериев с высокой детализацией.<sup>26</sup> Во все возрастающем объеме проблемой для стратификации становились и должности, замещаемые на политических основаниях, – отчасти потому, что знати предпочитались компетентные соискатели, отчасти же оттого, что следствием стало возникновение особого рода знати (*noblesse de robe*).<sup>27</sup> Не в последнюю очередь – многочисленные тонкие различия в рамках аристократии приводили к вмешательству государства при прояснении спорных вопросов, и утвердилась практика требовать письменных доказательств, которые состояли

преимущественно в официальных документах и государственной регистрации.<sup>28</sup> Все это постепенно привело к представлению о знати, как о зависящем от государства слое, и, соответственно, в салонах XVIII столетия дворянство уже не будет чересчур настаивать на соблюдении формальностей.

Результат этого процесса преобразования представлен в идее *суверенного государства*. Оно характеризуется ограничением ограничений государственного насилия. Теперь принимаются *одни лишь* территориальные границы, но принимаются *безусловно*. Все остальные ограничения отпадают, что, однако, теперь означает: они ситуационно политизируются и входят в политический расчет “государственного интереса”. Задача последнего – самосохранение политической власти, что, с одной стороны, основано на господстве правящей династии, с другой же – прежде всего – на территориальной целостности. Подобно сети, этот новый принцип государственных границ наброшен на старый уклад стратификации и вынуждает его подчиняться тому или иному государству – прежде всего, когда высший слой стремится сохранить политическое влияние. Литература на тему аристократии ищет со второй половины XVI столетия компромисс между знатью и территориальным государством – с бросающейся в глаза параллелью к провозглашенной в то же время на Тридентском Соборе перестройке отношений между религией и политикой. Дворянство приобретает репутацию государственного института, дисциплинирующего власть. Оно все больше легитимизируется посредством формулы общего блага, для которого требуется и особая политическая система. Теперь дворянство оставляет за собой одно лишь “право”, но абсорбирующее много энергии: право в вопросах чести нарушать право в форме дуэли. Кроме того, даже среди юристов, было достигнуто согласие не во всех случаях применять право по отношению к дворянам высокого ранга.<sup>29</sup> И в одном известном тексте, который уже ратует за разделение властей, мы *еще* находим констатацию: “point de monarche, point de noblesse; point de noblesse, point de monarche. Mais on a un despote”<sup>30</sup>.

Ведение войны теперь – только политическая проблема. Общество делегирует решение по этому вопросу своей политической системе (что имеет место также и сегодня, при том, что речь уже идет об ору-



жи массового уничтожения и о политически не контролируемых локальных массовых убийствах). Если религия тяготеет к насильственным столкновениям, чтобы доказать или внушить правую веру, то ей приходится отыскивать политического заступника; политика же постепенно все более дистанцируется от ведения религиозных войн. Поскольку религия способствует агрессивности, последняя должна регулироваться “церковно-политически” или субъективно направляться во внутренний мир человека в форме ригористических требований.<sup>31</sup> Даже религия становится дифференцированной системой.

Совершенно иначе развивается тенденция к функционально обусловленному обособлению в хозяйстве. После того, как торговля вышла за рамки купли-продажи престижных товаров, распространяющейся лишь на немногие предметы, ее включение в политику, или даже попросту контроль над торговлей и полученными от нее доходами, пожалуй, не удалась нигде. Это касается и хозяйственных систем, охарактеризованных Поланьи<sup>32</sup> как “перераспределительные”.<sup>33</sup> Так или иначе, статусная система общества должна была принимать во внимание различные основания для престижа, а именно – знатность, политико-бюрократическое господство и торговое богатство; и похоже, будто стратификация в том, что касается браков, функционировала в качестве инструмента для компенсации таких напряжений. В эпоху Средневековья этот опыт в очередной раз повторяется при растущем развитии денежного хозяйства. Политику и хозяйство уже невозможно “наложить” друг на друга (несмотря на серьезное колебание выражения *dominium* между двумя сферами). Господство пока еще не закреплено территориально, и торговля переходит через границы, где бы они ни проводились. Не сельское хозяйство, но, пожалуй, денежное хозяйство (которое – особенно в Англии – уже включает в себя сельское хозяйство) развивает собственную динамику за рамками политического контроля. Характерная для раннего Средневековья экономика дарений и жертвований находится в состоянии стагнации – вопреки всем попыткам выразить теперь ее душевспасительные мотивы через деньги. Поначалу использование денег на протяжении Средневековья возрастает до такой степени, что в результате выставленным на продажу оказывается гораздо

больше, нежели сегодня: например, даже спасение души, даже государственные должности, даже источники государственного дохода. Создается впечатление, будто деньги движутся к тому, чтобы стать медиумом в обобщенном смысле. Структурные реликты старого различия между домом и торговлей проявляются как помехи, например, в сложных проблемах с валютой и ее пересчетом при дальней торговле, которые впоследствии приводят к изобретению новых финансовых инструментов. Излишние деньги, каковые уже не могли расходоваться в городской политике (как это могли еще щедро делать Медичи в XIV в.), навязываются государству и аристократии и приводят к долговым кризисам XV-XVI вв.<sup>34</sup> Подобно государству, но находясь в положении более безнадежном, чем государство, собирающее налоги, аристократия попадает в продолжительно несбалансированную ситуацию. Ей приходится проводить платежи, посредством которых она производит собственную неплатежеспособность; но она не хочет и не может провести такие платежи, посредством которых она могла бы вернуть себе платежеспособность через выгодные инвестиции. Аристократия все сильнее вовлекается в отдифференцирующуюся сферу хозяйства – но лишь в графе “дебет”. Хотя хозяйственные трудности и политическое рефинансирование высшего слоя существовали всегда, но теперь одновременно протекающие обособления хозяйственной и политической системы затрудняют традиционный для высшего слоя симбиоз контролей над политическими и экономическими ресурсами, а в конечном итоге и отменяют его. Даже это могло благоприятствовать распространенным тенденциям, а именно: дистанцированию в вопросах признания аристократии от переменчивых имущественных отношений и вместо этого опоре на государственную регистрацию.

Но не в этом заключается проблема, с которой приходится иметь дело развитию самого хозяйства. То новое, что возникает здесь, – не растущая денежная зависимость аристократии, но все большая независимость денег от аристократии. Сделки, опосредствованные рынками, стремительно множатся в эпоху раннего Нового времени. Локальная или региональная дифференциация рынков реформируется или даже заменяется товарно-специфической (т. е. чисто экономической) дифференциацией рынков по шелку, по зерну, а в конеч-

ном счете даже по живописи, графике, скульптуре. Соответственно, понятие рынка отделяется от обозначения определенных площадей, предназначенных для совершения сделок, и становится формальным понятием, которое обозначает собственную логику сделок, не зависящих от дальнейших социальных признаков.<sup>35</sup> Тем самым начинается делящаяся с тех пор ориентация хозяйства на потребление, т. е. на само себя. Это отделяет *повышение* хозяйственной производительности от внешних директив, т. е. прежде всего, от потребности высшего слоя в ресурсах или от периодически имеющих место голода, грабежей и войн. Эти источники потребностей сохраняют значение, но теперь предстают в виде потребления, о котором возвещает рынок, – и тем самым как шансы для производства и инвестиций. Стимулирующий фактор теперь состоит в специфической для хозяйства ролевой дополнителности между потребителем и производителем (как и в остальных областях, например, *правительство/подданный, учитель/ученик, художник/ценитель искусства*). *Всему* населению обещается доступ к одной из сторон этой ролевой схемы, к потреблению, и притом – в меру имеющейся покупательной способности, а не вследствие сословной принадлежности. Другая сторона выделяется для *специализации* либо по организации, либо по образованию и профессии.

Хозяйство учится регенерироваться системно-специфическими средствами: через цены (включая цену денег = проценты). Оно становится все более независимым от охватываемых стратификацией источников получения имущества. *Оплаченные* цены с этих пор считаются *объективной* основой для всякой хозяйственной, а тем самым – и всякой хозяйственно-научной калькуляции. Несмотря на религиозные сомнения особо чувствительных – например в связи с тем, что от процентных доходов прибыль получают даже по воскресеньям<sup>36</sup> – проблема процентов может быть разрешена. Гигантский приток американского драгоценного металла в XVI в. не соотносился ни с условиями, ни с заслугами; этот металл поступал как бы случайно, а в последствиях поначалу проявлялась непонятная собственная динамика. Хозяйство реагировало несбалансированностью, ростом цен, девальвацией драгоценных металлов, т. е. в рыночном порядке. Классические способы вложения денег в роскошь или в войну

были в то же время способами влезания в долги при растущих ценах. Голландцы как будто бы нашли здесь столь же поразительное, сколь и парадоксальное решение. Они построили процветающую экономику как раз потому, что не располагали природными ресурсами – большая загадка, прежде всего, для английской экономической теории XVII в. То, что при этом какую-то роль играли новые финансовые инструменты, новые формы добывания денег – всем очевидно, однако теоретически не может быть адекватно осмыслено.<sup>37</sup> В результате выход обретался не в государственном финансировании и не в дорогостоящих и прибыльных колониальных экспедициях, но в развитии товарных рынков, в связи с каковыми можно было производить инвестиции в средства производства. Это требовало чисто экономической формы калькуляции в отношении рентабельности инвестиций, а для этого с необходимостью повышалась ценность мотива прибыли. Хозяйство не контролируется феодальным господином феодальных господ или князем как верховным собственником, но решения принимаются на основе специфических для предприятий подсчетов прибылей и убытков, а эта калькуляция управляет производством с ориентацией на сбыт, т. е. на рынок. Поэтому обособление хозяйства поначалу воспринимается посредством собственной логики торговли<sup>38</sup>, и еще Адам Смит говорит о *commercial society*. Дискуссия о процентах сдвигается в XVII в. с теолого-юридических проблем разрешения взимать проценты на внутриэкономические последствия этого. Труд теперь тоже уже не следствие грехопадения, т. е. не жизненная ситуация, в которой пребывают люди, но условие и продукт внутриэкономических процессов; и поэтому приходится переключиться со схемы *усердие/леность* на схему *труд/безработица*. Теперь – в конечном счете – решающими факторами успеха являются рынки (а не прилежание, не хорошая работа, не качество английских или итальянских сукон), и успеху должно подчиниться все – от заработной платы и инвестиций до валютной политики и государственного долга.<sup>39</sup>

Независимо от того, разрешено ли аристократии участвовать в деловой активности собственными капиталами, способна ли она на это или нет, аутопойезис экономики развивается теперь в духе собственной структурно детерминированной системы. Решающими яв-

ляются денежные платежи. Но израсходованные деньги необходимо добыть вновь, чтобы остаться платежеспособным. И если доходы от собственного имени при традиционном способе хозяйствования оказываются недостаточными, а политические источники денег невозможно приумножить до бесконечности, то платежи следует рассчитывать так, чтобы они могли возратить деньги: т.е. необходимо инвестировать с выгодой. Прибыльному производству и торговле хозяйство предоставляет лишь одну альтернативу, а именно – работать за вознаграждение. Аристократии это не касается.

Между тем, монетаризация хозяйства уже очень давно вышла за пределы основной области сделок, осуществляемых посредством денег (получить нечто можно только за деньги). Прежде всего, технологически притязательное производство требует непрерывно возрастающих долей капитала. Рассчитывают на то, что стоимость выпущенных товаров будет больше затрат на 25-30%. Эти количества денег можно пустить в дело не только через реинвестицию собственных прибылей фирмы. Доля кредитов растет, а с ней – и зависимость от флуктуаций на международных финансовых рынках. Итак, мы видим новый централизм мирового сообщества, который, однако, проявляется не в нормах и не в директивах, но через флуктуации, а следовательно, в форме рассеянных структур. Не в последнюю очередь, из-за этого процесса хозяйственный, а затем и политический крах потерпела советская империя.

Очерченные здесь лишь наскоро изменения в ходе отдифференциации хозяйственной системы позволяют отчетливо рассмотреть, в насколько значительной степени и этот процесс поначалу еще определялся стратифицированным строением общества – и сдерживался в своем развитии. А именно: одна из его важнейших исходных точек заключалась в дальней торговле, которая сопровождается известными трудностями послыного распределения приобретаемого здесь богатства. Но затронутыми оказались, в первую очередь, высшие слои. Нижние слои ощутили изменения лишь со значительным промедлением. Приватизация общинной земли и освобождение крестьян – два движения, взваливающие на плечи фермера-одиночки весь риск, связанный с его собственным хозяйством, дают о себе знать (со значительными региональными различиями) лишь в XVIII-XIX

вв. Даже в ремесленном хозяйстве доля домашней продукции – будь то в ручном производстве или в системе издательств – снижается лишь весьма постепенно.<sup>40</sup> Количественный поворотный пункт располагается здесь только в середине XIX столетия (во всяком случае, для Германии). И лишь тогда, собственно говоря, имеет смысл переключить описание общества с семантики необходимой для порядка сословной дифференциации на проблематичную фатальность более не оправдываемой классовой дифференциации.

В логике капитала и труда больше нет места старой дифференцированной форме стратификации. Начиная с последней трети XVIII в., всё больше говорят об общественных классах, и Маркс будет обосновывать эту терминологию различием *капитала* и *труда*.<sup>41</sup> Но теперь это может значить лишь следующее: описать общество как целое из особой перспективы хозяйства.

Следовательно, распространенное в эпоху раннего Нового времени сетование на любовь высших слоев к роскоши служит хорошим индикатором напряжения между стратификацией и обособляющимся хозяйством. Это особенно проявляется в Англии, где сетуют не столько на недостаточные склонности аристократии к хозяйству, сколько на потребление, ориентированное на карьерное продвижение, когда документируется жизненный уровень, какого данный человек достичь (пока) не в силах.<sup>42</sup> Сохраняющееся в неизменном виде расслоение подтачивает экономический потенциал, что к концу XVII в. приводит к формированию контраргумента, согласно которому оно будто бы создает рабочие места. И все-таки сплошь и рядом общество считается от природы разделенным на сословия, и поэтому проблема описывается в моральных понятиях как неправильное поведение.

Особого внимания заслуживает специфический рынок, а именно рынок для продукции недавно изобретенного печатного пресса. Здесь особенно отчетливо видно, как нововведенная технология обостряет проблемы функциональной дифференциации. Книгопечатание форсирует развитие дополнительной техники, а именно – техники грамотности. Это умение уже невозможно ограничивать темами определенных функциональных систем. Кто умеет читать Библию, умеет также читать памфлеты религиозной полемики, газеты, ро-

маны. Если теперь экономика регулирует, какие печатные изделия могут быть произведены и проданы, то прочие сферы коммуникации утрачивают контроль над коммуникацией. Прежде всего, этим затронуты религия и политика, и они пытаются (более или менее безуспешно) защититься с помощью цензуры или угрозы штрафов (за *libel*<sup>™</sup> согласно *Common law* и дополнительным законам). Но для этого необходимы решающие критерии, которые уже не исходят из общего миропознания, но должны функционально-специфическим образом развиваться, позитивироваться и при необходимости изменяться в религиозной, политической и правовой системе. Отдифференциация хозяйства означает для буржуазных слоев, а также для работающих вне дома рабочих, что трудовая деятельность отделяется от семейной жизни, по меньшей мере – в пространстве и во времени.<sup>43</sup> Функция координации труда сдвигается хозяином (домохозяином) на рынок, но в любом случае на долю хозяина выпадает интерпретация рыночных данных. В зависимости от типа организации трудовой деятельности, такое разделение в XVIII-XIX вв. превращается в нормальный случай. Вероятно, оно оказывает влияние на жизненные привычки и самовосприятие аристократии еще больше, нежели забота об источниках дохода, и даже в начале XIX в., по меньшей мере, некоторые части аристократии считают важным вести домашнее хозяйство, т. е. отказываются считать *различением* различие между жизнью, направленной на получение доходов, и частной жизнью (несмотря на то, что многие уже давно состоят на государственной службе).<sup>44</sup>

Для еще одной функциональной области, а именно – для отдифференциации интимным образом связанных, основанных на брачных узах малых семей, мы встречаем объемистые исследования, результаты которых, однако, оспариваются, прежде всего, в том, что касается датировки этого развития.<sup>45</sup> Следует исходить из того, что в Европе в эпоху раннего Нового времени – со сравнительной точки зрения – были реализованы особые условия, шедшие навстречу учету личных симпатий при заключении брака: прежде всего, относительно поздний брачный возраст, допустимость холостого (незамужнего) положения, предпосылка экономической самостоятельности или гарантированных жизненных условий и представление

об основании новой семьи в каждом поколении. Тем самым обеспечивалась известная мера обособления – но только не для аристократии и зажиточного верхнего слоя. В других случаях обстоятельства домашнего хозяйства также следовало принимать во внимание. С тем большим основанием личную привязанность, имевшую определяющее значение, нельзя описывать как “романтическую любовь”. О возвеличении любви как страсти, которая суверенно управляет собственным царством, речь заходит лишь в XVII столетии и, в первую очередь, по поводу внебрачных связей.<sup>46</sup> Даже в XVIII в. заключение брака без согласия родителей было едва ли возможным (что не исключало того, что привлекательный молодой человек мог соблазнить богатую наследницу и найти священника для проведения венчания). Лишь в XVIII в. Европа приходит к необычному для остального мира представлению, что только любовь должна играть решающую роль в браке, причем по образцу романов и без каких-либо исключений для аристократии. Только теперь принцип заключения браков – по крайней мере, по идее – нейтрализует вмешательство социального расслоения.

Анализы такого рода можно проводить и для других функциональных систем. Повсюду мы встречаем переключение на собственную динамику и упразднение предпосылок, гарантировавшихся стратификацией. Это происходит отчасти необдуманно и ненамеренно – например, когда религиозная система, как установили американцы, берет для себя святых в VI-XII вв. на 90% из высшего слоя, тогда как в XIX в. – в противовес этому, только на 29%.<sup>47</sup> Наука формирует новое понятие очевидности, которое зависит не от языка, не от школьного тривиума\* и не от стародавней риторики, и тем самым также выходит из-под зависимости от сословной заботы о воспитании. С этих пор развитие протекает – можно сказать – через невероятные очевидности. Старое понятие *securitas*\*\* сдвигается с субъективного на объективный уровень – от старых коннотаций (простирающихся вплоть до фривольных) беззаботности к непреложному, гарантированному знанию и умению<sup>48</sup> и тем самым равным образом покидает область, на которую оказывает влияние расслоение. Теперь решение звучит так: *ясные, отчетливые идеи*, или даже – *удостоверение посредством эксперимента*. Благодаря всему



этому старая (прежде всего, итальянская, а чуть позднее – французская) дискуссия о том, что больше отличает аристократию – военная служба или образование (*arme/lettere*) – утрачивает остроту: во всяком случае, она не проникает в рассмотрение научных вопросов, хотя в течение известного периода была еще достаточной для того, чтобы легитимировать любительские научные труды аристократов. Но даже в Англии – где это прежде особенно подчеркивалось и приветствовалось – теперь такое могло лишь констатироваться и никоим образом не вело к утрате *common sense*. Так, Шефтсбери говорит о студенте, изучающем математику: “All he desires is to keep his Head sound, as it was before”.<sup>49</sup>

В дальнейшем бросается в глаза, что важнейшие новаторские движения XVI в., протестантская Реформация и политический гуманизм, были инициированы и проведены буржуазными кругами, а не аристократией. Это могло быть связано с тем, что тогда книгопечатание играло решающую роль, а в поведенческом кодексе аристократии, во всяком случае, поначалу, не было предусмотрено писать и печатать книги. Даже Шефтсбери признает, что он пользуется этой новой формой коммуникации, лишь сознавая свое бессилие.<sup>50</sup>

Из-за этих процессов, но также в связи с возникновением экономически и культурно передовых крупных городов, как Париж и Лондон, символы утрачивают непреложность референции. Рождение, древнее богатство (в форме землевладения) и наследственный социальный ранг остаются признанными, но дополняются и даже вытесняются на обочину новыми, с большей легкостью манипулируемыми и менее определенными критериями, такими, как манеры и прекрасный облик. Это отчетливо отражается в дискуссиях о ценностях XVII – начала XVIII вв.; назовем лишь одно имя: Бальтасар Грасиана. Раздумья об искусстве, общении и морали подхватывают эти проблемы и, если можно так выразиться, “десублицизируют” стратификационный уклад. Категория хорошего вкуса пытается компенсировать эту утрату социального авторитета и несомненной компетентности суждений, вновь придав значимость социальной селективности, но в более подвижных формах и с лишь утверждаемой обоснованностью. Для предметов искусства развивается, прежде всего, в Англии<sup>51</sup>, рынок и профессиональная

художественная критика с функциями абсорбции неопределенности.<sup>52</sup> Статусные символы нуждаются в новых формах легитимации. Такие критерии, как *bienséance* и *goût/taste*, пытаются возвести новые проблемы к старому стратификационному укладу. Но теперь это критерии, предполагающие обучение – мы сегодня, вероятно, сказали бы: социализацию – и, во всяком случае, они не могут приобретаться по рождению.

Уже в XVIII в. о первичном разделении общества на слои, по существу, говорить уже невозможно. И все-таки официальные описания общества – прежде всего, с помощью правовых квалификаций, уставов государственной полиции и налоговой статистики – еще придерживаются старого разделения.<sup>53</sup> Однако тем самым тенденции развития уже невозможно понять ни в структурном, ни в семантическом отношении. То, что теперь называется “прогрессом” или “Просвещением”, упраздняет старые порядки. Французская революция уже не могла влиять на этот факт, ей пришлось его только зарегистрировать и довести до признания в самоописании общества.<sup>54</sup> С последней трети XVIII в. происходит смена функциональных систем, служивших предпосылками для стратификации, и в возрастающем объеме ставится цель нейтрализации влияния слоев – это имеет место в юридическом изобретении *всеобщей правоспособности* или в переориентировании образовательной системы на публичные школы для всего населения, а затем, в XVIII в., еще и в учреждении досконально организованной системы экзаменов со специализацией на приобретаемых в самих школах и университетах знаниях и способностях. Сегодня этот процесс может считаться завершенным. Происхождение не играет почти никакой роли для функциональных систем, а при высокоструктурированной собственной сложности – например, сложности правовой системы – это можно констатировать и для всякий раз изменяющихся ролей участников.<sup>55</sup>

Поначалу дворянство реагировало на это “инволютивно”, т. е. усиленным применением старых средств к новым ситуациям, при помощи генеалогии и геральдики.<sup>56</sup> Возникает изысканное, специфическое для аристократии “письмо”<sup>57</sup> гербов и оружия, девизов и эмблем, церемониальной привилегизации/депривилегизации с основанным на всем этом кодексе чести, действующем своего рода

“гиперкоррективный” (как сказали бы лингвисты)\* процесс обучения.<sup>58</sup> Рождение как существенный и безусловный (а также юридически легкий в обращении) критерий выдвигается на передний план, тогда как моральные заслуги оказываются дополнительным фактором: хотя их по-прежнему учитывают, они больше не являются решающими.<sup>59</sup> Соответственно – карьерное восхождение мыслимо теперь уже не посредством доблести (хотя в этом всегда сомневались такие юристы, как Бартолус), но только через нобилитацию. С другой стороны, в раннее Новое время, особенно – в XVI в., собственная эпоха воспринимается как время распада, что – в пересчете на аристократию – означает, что каждый род в каждом поколении должен возрождать свое значение посредством доблести (= морали), чтобы с течением времени не выродиться. С помощью всех этих изменений знать приспосабливается к “абсолютистскому государству” и в то же время способствует тому, что в государстве, наряду с проведением реформ юстиции, аристократия утверждается в качестве средства политической консолидации. Подчеркивается требование повысить усилия по воспитанию молодого поколения аристократии, чтобы приспособить его к особенностям аристократического образа жизни; это приводит к основанию соответствующих институтов.<sup>60</sup> Их закрытость для нижних слоев становится отчетливой.<sup>61</sup> На знание, распространяемое посредством книгопечатания, реагируют отвержением “педантства”<sup>62</sup> и культивированием изысканной беседы, анекдотами и афоризмами, стилевыми средствами Ларошфуко.<sup>63</sup> Прежде всего, сохраняется презрение к прибыльной деятельности (исключения: Англия и Италия). Оно возникает из аристотелевского определения, что в счет идет только старое богатство (уже наличествующее при рождении).<sup>64</sup>

Однако же, пожалуй, наиболее бросающейся в глаза новинкой является прямо-таки невротическое подчеркивание “чести” и ее защита в провоцируемой дуэли. Лучше всего понять это бросающееся в глаза, необычное по интенсивности настаивание на чести, если увидеть, от чего оно отличается, а отличается оно от действий, мотивированных случайностями и удобствами, т. е. от *fortune*. Честь придает поступкам логическую связность, а погоня за удобными случаями обращения к ней делает поступки зависимыми.<sup>65</sup> Посредством

понятия чести аристократия реагирует на возрастающее разнообразие экономических и политических отношений, каким она открыта больше других слоев. В то же время понятие чести – как раз из-за этой защитной функции – остается специфическим для аристократии. Честь ускользает от любых рациональных соображений, даже от тех, что касаются собственной семьи и собственной жизни индивида. Это преувеличение может считаться симптомом того, что старые порядки не работают, одно лишь происхождение уже не предоставляет индивиду достаточных возможностей для выражения, индивидуальная уязвимость возрастает – и для всего этого разыскиваются опять-таки “аристократические” формы выражения и вытеснения.<sup>66</sup> Лишь в XVIII в. эта норма ослабляется на поведенческом уровне до расплывчатого *homme aimable*. В вопросе чести, как мы сегодня читаем, XVIII столетие является не особенно блестящим.<sup>67</sup> Ибо теперь честь – при более изменчивых отношениях политической оппозиции, направлений литературного вкуса, хозяйственных флуктуаций, при которых землевладение в конечном счете причисляется лишь к своего рода капиталовложениям, является своего рода кредитом<sup>68</sup>, который можно использовать для многих пока неопределенных целей – и все еще, не в последнюю очередь, для завязывания полезных контактов. Некогда бывшее определяющим различие противоположных понятий *honestas/utilitas* отступает на задний план и заменяется социальным престижем. Что бы ни думал отдельный представитель знати наедине с собой – литература XVIII в. производит впечатление, будто общественные отношения, восприятия и симпатии теперь рассчитывались в отношении их плодотворности индивидуально, и что только так еще можно обосновать стабильность общественного порядка.

Столь же реакционными в конце XVII – начале XVIII вв. являются попытки обеспечить общественное влияние старым способом, через личные знакомства. Необходимо было знать про других: имена и лица, мимолетные любовные интрижки и долги, склонности к вольнодумству или к набожности, милость или опалу при дворе, страсти к театру, родственные связи, регулярные контакты и пр.; но такие требования предполагают замкнутость слоя и сконцентрированную в нем распорядительную мощь. Они попадают под давление расту-

щей сложности и, прежде всего, в ситуацию растущего отделения от частной личности и функционально-системно-специфически обусловленного ролевого поведения. И тогда может уже не хватать, например, знакомства с тысячей человек и поддержания уровня знания посредством “говорения о нем”. Но что еще может сделать аристократия? Даже в конце XVIII в. можно лишь поражаться ее компетентности в интеракции, но количество сфер, где такая компетентность задействована, стремительно уменьшается.<sup>69</sup> Последнюю опору сословный строй находит в праве – пожалуй, потому, что право всякий раз должно было находить конкретные эрзац-решения для вопросов, на которые оно отвечало. Даже прусское Общее земельное право от 1794 г. предполагает сословный строй и подтверждает его.<sup>70</sup> Но в то же время именно решения, которые приходится принимать при юридических кодификациях, (не говоря уже о “революциях”) показывают, что существуют и другие возможности порядка.

Инволютивному, отстаивающему свои позиции поведению аристократии противостоит эволюция функциональных систем, которые всё больше берут власть себе. Общество в целом все больше поддается инклюзивной тяге собственных функциональных систем. Что является важным, решается в этих системах, и каждая функциональная система сама управляет тем, какие темы она охватывает, по каким правилам проводит коммуникацию и на какие позиции в итоге расставляет участников. При этом определенную роль играют как не зависящие от слоев обобщения (общая правоспособность, государственная принадлежность, зрелость по окончании высшей школы), так и не зависящие от слоев различения. Теперь это, прежде всего, ролевые асимметрии нового типа или продвигающиеся к новому типу, как то: *управляющий/управляемый* (в соотношении с государством, а не с общественным положением), *производитель/потребитель*, *учитель/ученик*, *врач/пациент*. Само собой разумеется, доступ к новым ролям остается зависящим от сословной принадлежности. Однако, в то же время новые асимметрии делегитимизируют старые асимметрии сословного строя и тем самым указывают на то, что общество перестроилось с примата стратификации на примат функциональной дифференциации.

Вместе с обособлением функционально-специфических ролевых

дополнительностей изменяется не только процесс инклюзии. Вместе с инклюзией изменяется и то, что в обществе считается рациональным, т. е. допускается у индивида как разумное поведение. Подобно тому, как инклюзия связана с рациональностью, эксклюзия сопряжена с иррациональностью. Посредством семантики *рациональности/иррациональности* продолжают восприниматься правила *инклюзии/эксклюзии*. Именно такая связь при переходе от стратификационной (ориентированной на *другие собственные* роли) дифференциации к дифференциации функциональной (ориентированной на дополнительные роли *других*) приводит к глубокой перестройке семантики и, прежде всего, к новой индивидуализации представлений о рациональности. Следствием здесь является “утилитаризм благосостояния” XVII в. с потусторонней и посюсторонней ориентацией.<sup>71</sup> И тем самым – что бы ни взять – речь, в первую очередь, заходит о производительности и о максимизации выгоды (опять-таки, первым делом – принимая во внимание душеспасительные подсчеты и при текущем контроле уровня греховности), но уже не о получающемся из совокупности ролей “качестве” личности.

Поэтому индивид сам по себе становится инстанцией, задающей вопрос, какого рода обязательства и какой их объем представляются ему разумными. Относительно первостепенной в то время религии читаем, к примеру, у Томаса Брауна: “... there is no Church whose every part so squares onto my Conscience; whose Articles, Constitutions, and Customs seem so consonant unto reason, as this whereof I hold my Belief, the Church of England; to whose Faith I am a sworn Subject, and therefore in a double Obligation subscribe onto her Articles, and endeavour to observe her Constitutions. Whatsoever is beyond, as points indifferent, I observe according to the rules of my Devotion; neither believing this, because Luther affirmed it, or disapproving that, because Calvin has disavouched it”<sup>72</sup>. По нагромождению *I/my* мы видим, что индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подходящим для его веры, разума и принадлежности к организациям.

Опять-таки средствами абстрагирующей теории можно сформулировать, что во всех функциональных системах растет пространство взаимодействия между временным измерением и измерением

социальным, и тем самым индивиду выпадают функции опосредования. В политической системе это выражается в суверенности коллективно обязывающих (т. е. обязывающих и того, кто принимает решения) решений с процедурным регулированием применения к самому себе. В правовой системе этому соответствует полная позитивизация права и свобода заключения договоров. Хозяйство привязывает все сделки к платежам и благодаря этому добивается того, что доступ к дефицитным товарам уже не зависит от сословия, но ограничен лишь тем, что для этого необходимо отдать другой, искусственно дефицитный товар, а именно деньги. Наука принимает гипотетику всякой истины и тем самым подвергает то, что подлежит общественному признанию, возможной вариативности во времени. Во всех этих случаях речь идет о том, чтобы выявить больше комбинаторных возможностей в отношениях напряжения между временным измерением и измерением социальным (т. е. в отношении к социально действенным временным связям). Однако за этот выигрыш впоследствии приходится платить кондиционированиями, которые можно устанавливать только в отдельных функциональных системах: таких, как хрупкий, ненадолго достижимый политический консенсус; как рыночная цена; как (в принципе изменяемый) правовой закон; или как положенный в основу преподавания школьный учебник. Эволюционным “аттрактором”, способствующим осуществлению всего этого, служит повышенная сложность. В этом пространстве слабеют временные и социальные связи старого мира, и то, что прежде было убедительным в качестве рангового уклада, теперь кажется лишь ненужной жесткостью. Чрезмерное требование рациональности теперь называется “Просвещением”. Оно пытается связать индивида его знаниями – а уже не требованиями его сословия и еще не тем, что обещает успех в функциональных системах.

Самое позднее – в XVIII в., поначалу в “буржуазных” слоях, дело доходит до новых форм социализации, которые больше не предполагают, что ребенок получает определение уже благодаря происхождению, и что его следует лишь защищать от соблазнов и коррупции, а он должен быть обучен приличествующим статусу навыкам. Вместо этого упор все больше делается на внутренние ценности, на подготовку к пока неопределенному будущему, на собственную способность

суждения, на “образование”. Отсюда следует, что влияние расслоения на общественные отношения должно быть фундаментальным образом реструктурировано. Новое, возникающее с XVIII в. понятие “социального класса” дает об этом лишь немного сведений; ведь в качестве простого понятия, обозначающего подразделение, оно, скорее, скрывает подлинные механизмы, даже если мы оснащаем классы разного рода мистификациями социальных воздействий, а то и приписываем им *collective action*. Во всяком случае, в XIX в. в Европе – и в Англии тоже – мы не находим социального расслоения, зигзугающегося на семейных хозяйствах.<sup>73</sup> Фактически принадлежность к слою теперь действует лишь через влияние на диапазон *индивидуальных контактов* и успешность *индивидуальных карьер* и, со своей стороны, репродуцируется через карьеры. Социальная интеграция тем самым опосредствуется организациями – например, школами и университетами; возможностями карьерного восхождения в организациях, использующих профессиональную деятельность; способностью к лучшему проявлению индивидуальности в политических партиях, по отношению к полиции или перед судом; и не в последнюю очередь – лучшим излечением в больницах. Благодаря бесчисленным статистическим исследованиям мы хорошо проинформированы об этой специфической для слоев селективности. Однако ее оценка – из-за коллективного вменения – ошибочно переносится на социальные классы. Репающим – даже в качестве препятствия для политически инспирированных контрмер – является то, что теперь в многочисленных организациях принимаются решения о том, для кого может быть рациональной ориентация на происхождение и его зримые знаки. И, прежде всего, решает то, что в современном обществе важнейшим механизмом интеграции<sup>74</sup> индивидов и общества служит карьера (а уже не мораль!). Больше всего это касается карьерного восхождения, но, разумеется, верно и для стагнации, перехода в низший класс, выхода из дела, поскольку это тоже последовательности событий, в которых достигнутое обуславливает еще возможное. Тем самым карьеры являются формами, в которых социальные различия стартовых позиций и селекции “свой/чужой” темпорализуются во всех пунктах изменения, т. е. становятся прошлым, имеющим значение для будущего. Если расслоение оказывает на это



влияние и уже не проявляется в качестве первичной формы дефиниции общественных подсистем, то дело сводится к несравнимости современных обществ с традиционными. Мы не можем даже сказать, понижается или повышается значение расслоения благодаря функциональной дифференциации и организационной зависимости общества. Отношения здесь слишком отличаются друг от друга.

Итак, поскольку каждая функциональная система должна в самой себе “выторговывать” отношения между темпоральностью и социальностью, каждая функциональная система может утверждать, что она представляет общество, но только для собственной области. Вместе с Гордоном Паском мы можем обозначить результат как “redundancy of potential command”<sup>75</sup>, но теперь эта избыточность не редуцируется ни к верхушечной части общества, ни к его центру. Начинают предлагаться эрзац-представления. Так, в XVIII в. от Шотландии до Польши возникают “патриоты”.<sup>76</sup> XIX в. обращается к национализму. Но эти новые формы, которые стремятся воспринимать общество опять-таки политически центрированно, терпят крах из-за самого государства или, точнее, из-за территориальной сегментации политической системы общества, теперь бесповоротно ставшего мировым. Репрезентация единства в единстве зависела от форм дифференциации. От такой репрезентации пришлось отказаться. Но что пришло ей на смену, было не так уж легко распознать.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. VII:

- <sup>1</sup> Имеется в виду, естественно, постановка этого вопроса Максом Вебером. По поводу его новой версии см., например, John A. Hall, Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West, Harmondsworth, Middlesex, England 1986, Chap. 1-4. Однако же критика различий между крупными аграрными империями лишь усиливает потребность в объяснении уникальности развития, специфичного для Европы.
- <sup>2</sup> Нам придется слегка модифицировать это высказывание в отношении концентрации ресурсов в верхнем слое аристократического общества.
- <sup>3</sup> Об этом см. Niklas Luhmann, Am Anfang war kein Unrecht, in ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3, Frankfurt 1989, S. 11-64, с указаниями на исследования в области истории права.
- <sup>4</sup> Об этом см. John A. Hall, Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West, Berkeley 1986. О правовой инструментровке этой антитеократической политики и о ее связи с возникновением территориальных государств см. также Harold J. Berman, Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition, dt. Übers. Frankfurt 1991.
- <sup>5</sup> См. Immanuel Wallerstein, The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century, New York 1974.
- <sup>6</sup> На это по праву указывал Алоиз Хан, Alois Hahn, Identität und Nation, Berliner Journal für Soziologie 3 (1993), S. 193-203. Правда, мне кажется, что сложная проблема регионального сегментирования недостаточно охватывается понятием "нация". До самого конца XVIII столетия лишь немногие территории Европы могли считаться в полном смысле объединенными с точки зрения понятия "нация". В первую очередь, это Франция и Испания (без Португалии, но с Каталонией и Страной Басков), в дальнейшем – Англия, но без Шотландии, вплоть до упразднения клановой структуры и происшедшего в середине XVIII в. одного из крупнейших в новейшей истории геноцидов. Ни Германия, ни Австрия, ни Италия сюда не относятся. Конечно, не относится и Польша (с Литвой или без нее, с государственной независимостью или без нее и при мощных внешних культурных влияниях). Может быть, понятие "нация" подходит к Швеции; может быть, к Дании (с Норвегией или без нее?). Возникновение наций – особый процесс, проведенный с помощью книгопечатания и государственной культурной политики (административные города вроде Монпелье, основания университетов вроде Оньяти в Стране Басков), которому благоприятствовала, в первую очередь, перестройка аристократии в государственный институт. Однако использование региональных различий для экспериментирования с функцио-

нальными центрами едва ли полагается на национальную унификацию территорий, но опирается, скорее, на заданные и преходящие различия в развитии. Словом, формирование национального единства бросается в глаза, скорее, в исторической ретроспективе, после того, как в XIX веке произошло деление географической карты на национальные государства, а не подходящие сюда структуры стали восприниматься как аномалии.

- <sup>7</sup> Вероятно, следует отметить, что в Италии политическое использование торговых прибылей не могло быть перенесено из городского контекста Средневековья на центральную власть, как происходило в других странах, в форме покупки должностей, покупки знатности или в форме кредитов, так как такой центральной власти не существовало, и вместо этого переход от средневековых городских республик к мелкому княжескому государству переживался как утрата свободы, и поэтому требовал показной легитимации. Об этом также Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt 1995, особ. S. 256 ff.
- \* “Общее право” (англ.): правовая система в Англии, основанная на сочетании прецедентного и статутного права. – *прим. ред.*
- <sup>8</sup> При этом мотивы церковной реформы не должны были оспариваться князьями в связи со стагнацией внутрицерковных устремлений к реформе. Об этом см. Manfred Schulze, *Fürsten und Reformation: Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tübingen 1991.
- <sup>9</sup> В Европе об этом можно было прочесть практически в каждом трактате о княжеском господстве и воспитании князей – до тех пор, пока в последние десятилетия XVI в. учение о государственном интересе не ввело некий поворот, но и оно продолжало считать добродетель властителя заповедью государственного интереса. И как раз аналогичную структуру мы обнаруживаем в конфуцианской концепции господства. См. Pyong-Choom Nahm, *The Korean Political Tradition and Law*, Seoul 1967. См. теперь также Kun Yang, *Law and Society Studies in Korea: Beyond the Hahn Thesis*, *Law and Society Review* 23 (1989), pp. 891-901.
- \* *tyrannus* (в отличие от *rex*): царь, правящий против воли народа – *прим. пер.*
- \*\* “власть, могущество” (лат.) – *прим. ред.*
- <sup>10</sup> Что дает о себе знать, главным образом, имплицитно, в определении *potestas* как *ius*, причем это понятие можно применять как к политическому господству, так и к домашнему хозяйству. См. также Hermann Vulteius, *Jurisprudentiae Romanae a Justiniano compositae libri II*, 6. Aufl. Marburg 1610, S. 53: “Potestas est ius personae in personam quo una praeest, altera subest”.
- <sup>11</sup> В особенности здесь можно проследить необратимость позиционного отношения сверху и снизу вплоть до технико-юридических дискуссий.

Ведь если права подчиненного по отношению к господину нехорошо называть также *potestas* или *dominium*, то здесь требуется более абстрактное понятие – а именно, понятие *ius*, которое тоже как бы предоставляет упаковку для определения прав господина.

- <sup>12</sup> См. Richard Saage, *Herrschaft, Toleranz, Widerstand: Studien zur politischen Theorie der niederländischen und der englischen Revolution*, Frankfurt 1981.
- <sup>13</sup> См., например, Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato* (1589), цит. по изданию Bologna 1930; Ciro Spontone, *Dodici libri del Governo di Stato*, Verona 1599; Giovanni Antonio Palazzo, *Discorso del Governo e della Ragion vera di Stato*, Venetia 1606.
- <sup>14</sup> Несмотря на многочисленные подробные исследования (прежде всего, в Англии), эта форма уклада еще мало исследована систематически. Прежде всего, это касается объема, в котором она охватывает и нижние слои. Относительно нынешнего состояния исследований см. Antoni Maczak (Hrsg.), *Klientensysteme im Europa der Frühen Neuzeit*, München 1988.
- <sup>15</sup> Об этом см. анализ обострения нидерландско-испанских отношений во вторую половину XVI столетия: Helmut G. Koenigsberger, *Patronage, Clientage and Elites in the Politics of Philip II, Cardinal Granvelle and William of Orange*, in: Antoni Maczak a. a. O., S. 127-148. Об особых условиях патронирования должностей в церковном государстве см. Wolfgang Reinhard, *Freunde und Kreaturen: "Verflechtung" als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen: Römische Oligarchie im 1600*, München 1979.
- <sup>16</sup> В описываемые времена критики этой системы тоже хватало. См. Burg and Wim Blokmans, *Patronage, Brokerage and Corruption as Symptoms of Incipient State Formation in the Burgundian-Habsburg Netherlands*, in: Winfried Schulze a. a. O. (1988), S. 117-126.
- \* "благоразумие" (лат.) – прим. ред.
- \*\* "причина статуса" (лат.) – прим. ред.
- \*\*\* "тайны империи" (лат.) – прим. ред.
- <sup>17</sup> Вместе с всевозможными воздействиями на хозяйство и культуру это подчеркивает Theodore K. Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, New York 1975.
- <sup>18</sup> То, что так называемое "абсолютистское государство" не было "правовым государством", пожалуй, следует считать либеральной фальсификацией истории. Но, конечно, оно не было тем, что впоследствии создали либералы: оно не было "конституционным государством", контролировавшим себя согласно высшему, но позитивному праву.
- <sup>19</sup> Обзор немецкой литературы по теме см. в: Bleeck/Garber a. a. O. (1982)
- <sup>20</sup> См. Donati a. a. O. (1988).
- <sup>21</sup> ["цивилизованность, воспитанность" (итал.) – прим. ред.] Разумеется, подобные влияния существовали и прежде: например, таким образом

вся германская аристократия утвердилась на обломках титулатуры Римской империи. О положении права в Средние века, когда право на нобилитацию сопрягалось с правом на законодательство и поэтому, несмотря на значительные расширения, было ограниченным, см. Bartolus, *De dignitatibus* a. a. O. ad 77 и 78.

- <sup>22</sup> Даже при дворе! Diomede Carafa, *Dello Optimo Cortesano*, цит. по изд. Salerno 1971, p. 122 f., например, делает вывод, что требовалось верой и правдой служить господину, выполнять его указания и не перечить ему – за исключением дел, затрагивающих честь.
- <sup>23</sup> “La condizione della Nobilitá stá sui confini del Principato” – сказано у Spontone, a. a. O. S. 274, да и практика политических нобилитаций едва ли оставляла другой выбор.
- <sup>24</sup> Их обзор дает, например, Pietro Andrea Canonhiero, *Dell'introduzione alla Politica, alla Ragion di Stato et alla Pratica del buon Governo*, Anversa 1614, p. 385 ff.: испанцы придавали значение чистой крови (из-за распространенности смешения с мавританской кровью), французы – военной службе, немцы – знатному происхождению. Юридические и брачно-политические последствия были значительными. Более древнее сравнение, еще полностью основанное на региональных обычаях см. у Poggio Bracciolini a. a. O. (1532), pp. 67-72.
- <sup>25</sup> См., например, Estienne Pasquier, *Les Recherches de la France*, Paris 1665, p. 120 f.
- <sup>26</sup> См. трактат, принадлежащий перу ответственного за это чиновника: (Alexandre) Belleguise, *Traité de noblesse et de son origine*, Paris 1700. К примеру: для возвращения себе знатного титула после деятельности, способствовавшей разжалованию (например, продажи урожая от собственного имени), требуются *lettres de réhabilitation*, так как в противном случае дворянство утрачивалось на неделю, а затем его можно было вернуть.
- <sup>27</sup> Укореняется различие *родовая знать/служилая знать*; время от времени это даже давало повод соответствующему расширению учения о сословиях. Дю Айан, например, говорит о четырех сословиях: Eglise, Noblesse, Justice, или Robe, и Peuple. См. Bernard de Girard, Seigneur Du Haillan, *De l'Etat et succez des affaires de France* (1570), цит. по изд. Lyon 1596, p. 294. Юридическими последствиями были, например, такие, что от жалованного дворянства отказаться было можно, но отказ от родового дворянства (например, переход в купеческий мир) не допускался; и что бесчестье отца лишает потомство соответствующих должностей, но не ранга, получаемого при рождении. Так, например, в Pompeo Rocchi, *Il Gentiluomo*, Lucca 1568, fol. 2.
- <sup>28</sup> См. Charles Loyseau, *Traicté des ordres et simples dignitez*, 2e éd., Paris 1613, p.

92. Donati a. a. O. (1988), p. 182 f. Здесь указывается на то, что эти возможности гарантированного подтверждения знатности впоследствии стали использоваться и как средство гарантии *будущего* для соответствующих семей – конечно, не в последнюю очередь, потому, что в них указывалась (правда, фиксированная) стоимость богатства.
- <sup>29</sup> В литературе о государственном интересе это вполне расхожее мнение. Относительно позиции юристов см., например, Pierre Ayrault, *Ordre, formalité et instruction judiciaire* (1576), цит. по 2 изд. Paris 1598, p. 111.
- <sup>30</sup> [“нет монарха – нет знати; нет знати – нет монарха. Но деспот есть”. (франц.) – *прим. пер.*] Montesquieu, *De l'esprit des lois* II, IV, цит. по изданию Classiques Garnier, Paris 1949, t. I, p. 20.
- <sup>31</sup> См. (типичный для XVII в.) пример: Jacques Le Brun, *Das Geständnis in den Nonnenbiographien des 17. Jahrhunderts*, in: Alois Hahn/Volker Kapp (Hrsg.), *Selbstthematisierung: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt 1987, S. 248-264.
- <sup>32</sup> См. Karl Polanyi et al. (Hrsg.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, New York 1957.
- <sup>33</sup> Подробно об этом John Gledhill/Mogens Larsen, *The Polanyi Paradigm and a Dynamic Analysis of Archaic States*, in: Colin Renfrew et al. (ed.), *Theory and Explanation in Archaeology: The Southampton Conference*, New York 1982, pp. 197-229. Однако см. также Johannes Renger, *Subsistenzproduktion und redistributive Palastwirtschaft: Wo bleibt die Nische für das Geld? Grenzen und Möglichkeiten für die Verwendung von Geld im alten Mesopotamien*, in: Waltraud Schelkle/Manfred Nitsch (Hrsg.), *Rätsel Geld: Annäherung aus ökonomischer, soziologischer und historischer Sicht*, Marburg 1995, S. 271-324.
- <sup>34</sup> Часто дискутируется. Об особых условиях в Англии, где и аристократия могла делать прибыльные инвестиции, см. Lawrence Stone, *The Crisis of the Aristocracy 1558-1641*, 2 ed., Oxford 1966, особ. p. 42 ff., p. 547 ff. В других странах право для аристократии заниматься хозяйственной деятельностью (вместо занятия гражданскими войнами) оказалось напрасным требованием. Впечатляющий пример: быстро забытая публикация Emeric Crucé, *Le nouveau Cynée, ou discours d'estat* (1623), цит. по изданию Philadelphia 1909. В Италии в отдельных территориальных государствах мы находим весьма различные решения этой проблемы и очень часто – тесную связь между аристократией и дальней торговлей после того, как проживающая в сельской местности аристократия была лишена могущества. В качестве краткого обзора новейшей литературы о так называемом “кризисе” европейской аристократии см., например, François Billacois, *La crise de la noblesse européenne 1560-1640*, *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 23 (1976), pp. 258-277; далее – Ellery Schalk, *From Valor to Pedigree, Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton 1986.

- <sup>35</sup> Об этом см. Jean-Christophe Agnew, *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750*, Cambridge Engl. 1986, особ. p. 57 ff.
- <sup>36</sup> "That the usurer is the greatest Sabbath breaker, because his plough goeth every Sunday" – пишет Бэкон в трактате "О ростовщичестве" [Of Usury] – цитируется по изданию *Essays*, London 1895, p. 105.
- <sup>37</sup> См. Edward Misselden, *Free Trade. Or, The Meanes to Make Trade Flourish*, London 1622, новое изд. Amsterdam 1970, p. 9 f., с различием между "Permission Money, Banck Money and Currant Money". Однако объяснительный интерес здесь лежит, скорее, в сфере допущенных в Англии ошибок, т. е., скорее, в вопросах хозяйственной *политики*. При этом лишь мимоходом (а. а. О. p. 117 f.) всплывает предложение ввести и в Англии письменные долговые обязательства для торговли.
- <sup>38</sup> См. Edward Misselden, *Free Trade a. а. О. (1622)*; его же, *The Circle of Commerce. Or The Balance of Trade, in Defence of free Trade*, London 1623, новое изд. Amsterdam 1969; но также Gerard Malynes, *The Center of the Circle of Commerce: or, A Refutation of a Treatise Intitulated The Circle of Commerce*, London 1623. В дискуссии речь идет о вопросе, образует ли *balance of trade* или мотив прибыли (*gaine*) центр *Circle of Commerce*.
- \* "торговое общество" (англ.) – *прим. пер.*
- <sup>39</sup> Об экономической теории XVII в., которая уже отчасти (хотя и противоречиво) заимствует это, см. Joyce O. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*, Princeton 1978.
- <sup>40</sup> Не надо упускать из виду, что даже сегодня имеются довольно успешно работающие исключения, прежде всего, в Италии.
- <sup>41</sup> Об этом см. Niklas Luhmann, *Zum Begriff der sozialen Klasse*, in: ders. (Hrsg.), *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985, S. 119-162.
- <sup>42</sup> "For now a days most men live above their callings, and promiscuously step forth *Vice Versa*, into one anothers Ranks" – жалуется Мисселден а. а. О. 1622, S. 12: "The *Country mans* Eie is upon the *Citizen*: the *Citizen* upon the *Gentleman*: the *Gentleman* upon the *Nobleman*". И при этом ресурсы расточительно расходуются с тем последствием, что хорошие деньги утекают за границу и становятся скудными в Англии.
- \* "клевета" (англ.) – *прим. пер.*
- <sup>43</sup> Об этом см. Neil J. Smelser, *Social Change in the Industrial Revolution: An Application of Theory to the Lancashire Cotton Industry 1770-1840*, London 1959.
- <sup>44</sup> См. ссылки в: Reinhart Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791-1848*, 2. Aufl. Stuttgart 1975, S. 79.

- <sup>45</sup> См. только, особенно для Англии, Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London 1977, с одной стороны, а также Alan Macfarlane, *The Culture of Capitalism*, Oxford 1987, p. 123 ff. (с обзором литературы), с другой.
- <sup>46</sup> Об этом Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt 1982.
- <sup>47</sup> Таковы результаты работы Katherine and Charles H. George, *Roman Catholic Sainthood and Social Status: A Statistical and Analytical Study*, *Journal of Religion* 35 (1955) – pp. 85-98 – к сожалению, не объясняя, возрастает или убывает в связи с этим, со своей стороны, переменная под названием “святость”. Дальнейшую проверку данных с аналогичным результатом мы обнаруживаем в: Pierre Deloos, *Sociologie et canonisations*, Den Haag 1969, p. 413 ff.
- \* грамматика, риторика и философия, образовывавшие фундамент школьного образования в Средние века – *прим. пер.*
- \*\* “безопасность”, “надежность”, “непреложность” (лат.) – *прим. пер.*
- <sup>48</sup> Об этом Emil Winkler, *Sécurité*, Berlin 1939.
- <sup>49</sup> [“все, чего он желает – сохранять голову здоровой, как прежде” (англ.) – *прим. пер.*] Anthony, Earl of Shaftesbury, *Soliloquy*, цит. по: *Characteristics of Men, Manners, Opinions*, 2<sup>nd</sup> Ed., o. O. 1714; новое издание Farnborough Hants UK 1968, p. 290.
- <sup>50</sup> Отсюда интерес Шейфтсбери к беседам с самим собой (*soliloquy*), которые, однако, смогли получить известность лишь благодаря их публикации.
- <sup>51</sup> Об этом Iain Pears, *The Discovery of Painting: The Growth of Interest in the Arts in England, 1680-1768*, New Haven 1988.
- <sup>52</sup> Из литературы описываемой эпохи см., например, Jonathan Richardson, *A Discourse on the Dignity, Certainty, Pleasure and Advantage of the Science of a Connoisseur* (1719), цит. по *The Works*, London 1773, новое изд. Hildesheim 1969, S. 241-346; а также об этом критически, с точки зрения художника, оспаривающего компетенцию сугубых критиков: William Hogarth, *The Analysis of Beauty*, written with a view of fixing the fluctuating Idea of Taste, London 1753, цит. по изд. Oxford 1955.
- \* Соответственно: “благопристойность” (франц.); “вкус” (франц., англ.) – *прим. ред.*
- <sup>53</sup> См. Diedrich Saalfeld, *Die ständische Gliederung der Gesellschaft Deutschlands im Zeitalter des Absolutismus: Ein Quantifizierungsversuch*, *Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 67 (1980), S. 457-483.
- <sup>54</sup> Широко распространенный взгляд сегодня. См. обзор: William Doyle, *Origins of the French Revolution*, Oxford 1980.
- <sup>55</sup> См., например, Hubert Rottleuthner, *Abschied von der Justizforschung: Für eine*



Rechtssoziologie "mit mehr Recht", Zeitschrift für Rechtssoziologie 3 (1982), S. 82-119; его же (Hrsg.), Rechtssoziologische Studien zur Arbeitsgerichtbarkeit, Baden-Baden 1984.

- <sup>56</sup> К последствиям сохранившегося самоописания в терминах "чести" мы еще раз вернемся в кн. 5 (*Самоописания*).
- <sup>57</sup> В добавление к Деррида, о нем говорит Peter Goodrich, *Languages of Law: From Logics of Memory to Nomadic Masks*, London 1990, p. 125 ff. Многочисленные наглядные свидетельства: см. Joan Evans, *Pattern: A Study of Ornament in Western Europe From 1180 to 1900*, Oxford 1931, новое изд. New York 1975, vol. I, p. 82 ff.
- \* гиперкоррекцией в лингвистике называются ошибки, обусловленные ориентацией на правила, когда эти правила перестают действовать, — *прим. пер.*
- <sup>58</sup> См. Philippe Van Parijs, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences: An Emerging Paradigm*, London 1981, p. 138 ff.
- <sup>59</sup> Об этом подробно Arlette Jouanna a. a. O. (1981). См. также Ellery Schalk a. a. O. (1986), S. 115 ff.
- <sup>60</sup> Об этом см., с точки зрения реакции на кризис аристократии во вторую половину XVI в., Schalk a. a. O. S. 65 ff., 174 ff. Это не исключает и подчеркивания отчетливой близости к государству вновь созданных воспитательных учреждений, см. Rudolf Stichweh, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität*, Frankfurt 1991. Теперь аристократия и государство стремятся к новому симбиозу. Но в то же время аристократия делает отчетливый акцент на том, что ее шансы не связаны с окончанием учебных заведений, и поэтому охотно и демонстративно отказывается от сертификатов и экзаменов. В качестве примера, подчеркивающего необходимость усилий, направленных на воспитание аристократии, со значительным скепсисом в отношении университетского воспитания см. François de La Noue, *Discours politiques et militaires*, Basel 1587, цит. по изданию Genève, 1967, p. 133 f.
- <sup>61</sup> Donati a. a. O. (1988), особ. p. 56 и 93, говорит о "chiusura" "aristocratizzazione culturale e sociale".
- <sup>62</sup> Стандартное понятие литературы о куртуазности и искусстве ведения беседы. См. Daniel Mornet, *Histoire générale de la littérature française classique 1660-1700: ses caractères véritables, ses aspects inconnus*, Paris 1940, p. 97 ff.; Klaus Breiding, *Untersuchungen zum Typus des Pedanten in der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts*, Diss. Frankfurt 1970. Помимо отвержения типа педанта, существуют тонкие и специфическим образом основанные на науке анализы. У Жака де Кайера, к примеру, речь идет о том, что научное знание делает человека негодным для жизни при дворе, так как оно всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно продолжитель-

ному изложению и отвлекает внимание от партнеров по интеракции. См. *La fortune des gens de qualité et des gentilhommes particuliers* (1658), цит. по изданию Paris 1662, p. 212 ff. О критике отказа аристократии от образования см., например, François Loryot, *Fleurs de Secretz moraux*, Paris 1614, S. 566 ff.

<sup>63</sup> О влиянии этого на моральные учения XVII в. см. Louis van Delft, *Le moraliste classique: Essai de définition et de typologie*, Genève 1982.

<sup>64</sup> Считалось, что иначе невозможно обосновать *имманентное* (этико-политическое) единство богатства и добродетели. См., например, Francesco de Vieri, *Il primo libro della nobilitá*, Fiorenza 1574, p. 60 f. Всякая другая версия обосновывала понятие *добродетели* – в связи с функциональными модусами экономики – чисто хозяйственной дельностью. Значит, на то были веские причины!

<sup>65</sup> Так в: Francis Markham, *The Booke of Honour. Or, Five Decads of Epistles of Honour*, London 1625, p. 1 f.

<sup>66</sup> Мы вернемся к этому в части о самоописании общества.

\* “любезный человек” (франц.) – *прим. пер.*

<sup>67</sup> Так в: Charles Duclos, *Considérations sur les Mœurs de ce Siècle* (1751), цит. по изд. Lausanne 1971, p. 239 ff.

<sup>68</sup> “Кредит” даже в XVIII веке еще сохраняет старое, иерархически-политическое значение, например, “l’usage de la puissance d’autrui” (Duclos a. a. O. p. 269), и об этом же прим. 1: “Le crédit en commerce et en finance ne présente pas une autre idée; c’est l’usage des fonds d’autrui”. Для контекста политической экономии (в частности, по отношению к государственным кредитам) см. также David Hume, *Of Public Credit* (1752), in: *Writings of Economics* (ed. Eugene Rotwein), Madison 1970, pp. 90-107. Фоновым смыслом при этом все-таки остается публичное доверие (в смысле “creditor”).

\* “честность/полезность” – *прим. пер.*

<sup>69</sup> Богатый материал см. в Johanna Schultze, *Die Auseinandersetzung zwischen Adel und Bürgertum in den deutschen Zeitschriften der letzten drei Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts* (1773-1806), Berlin 1975; первое изд. Vaduz 1965.

<sup>70</sup> См. другую точку зрения в Reinhart Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landsrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, 2. Aufl., Stuttgart 1975, insb. S. 52 ff. См. также Hermann Conrad, *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die preußischen Staaten von 1794*, Köln 1958.

<sup>71</sup> Об этом см. подробно Anna Maria Battista, *Morale “privée” et utilitarisme politique en France au XVII siècle*, in: Roman Schnur (Hrsg.), *Staatsräson: Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975, S. 87-119.

- <sup>72</sup> ["...нет такой Церкви, каждая часть которой так взывала бы к моему Сознанию, чьи Уставы, Уложения и Обычай казались бы столь со-звучными разуму и были бы столь как бы соразмерными моему лич-ному Благочестию, как та, в которую я вкладываю свою Веру, как Церковь Англии; я клянусь верить в ее Веру, и потому имею двой-ное Обязательство подписываться под ее Уставами и соблюдать ее Уложения. Все, что помимо этого – безразличные для меня вопросы – я соблюдаю согласно правилам моего частного разума или же настроя и характера моего Благочестия; не верую в то-то, потому что это утверж-дал Лютер, и не осуждая того-то, потому что это разоблачал Кальвин." (англ.) – *прим. пер.*] Sir Thomas Browne, *Religio Medici* (1643), цит. по изд. Everyman's Library, London 1965, p. 6.
- <sup>73</sup> См. наблюдения Генри Адамса в Лондоне между 1860 и 1870 гг. и, в связи с этим, гипотезу о том, что эволюционная теория является ведущей се-мантикой. См. *The Education of Henry Adams: An Autobiography*, Boston 1918, p. 194 ff., 284 ff.
- <sup>74</sup> "Интеграция" здесь, как и повсюду, понимается как взаимное ограниче-ние степеней свободы в системах – а не как, например, консенсус.
- <sup>75</sup> ["избыточность потенциальной команды" (англ.) – *прим. пер.*] См. *The Meaning of Cybernetics in the Behavioural Sciences (The Cybernetics of Behaviour and Cognition: Extending the Meaning of "Goal")*, in: John Rose (ed.), *Progress in Cybernetics*, London 1970, pp. 15-44 (32). Почти в том же смысле можно сформулировать и: "redundancy of potential demand" ["из-быточность потенциального спроса" (англ.) – *прим. пер.*].
- <sup>76</sup> Специально для Германии и для явственной в ней локальной замкну-тости, как и для космополитического патриотизма см. работу: Peter Fuchs, *Vaterland, Patriotismus und Moral – Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit*, *Zeitschrift für Soziologie* 20 (1991), pp. 89-103; и далее также: Bernhard Giesen/Kay Junge, *Vom Patriotismus zum Nationalismus: Zur Evolution der "Deutschen Kultur-nation"*, in: *Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt 1991, S. 255-303.

## VIII. ФУНКЦИОНАЛЬНО ДИФФЕРЕНЦИРОВАННОЕ ОБЩЕСТВО

Мы определяем понятие “современное общество” через форму его дифференциации и тем самым отделяем это понятие от описаний, которые до сих пор предлагались в современном обществе для постижения его своеобразных особенностей. Разбор этих самоописаний мы переносим в следующую книгу. Пока же следует лишь констатировать, что мы понимаем современное общество как функционально дифференцированное, нижеследующие же соображения о функциональной дифференциации должны наполнить это понятие содержанием.

Всегда имеются связи между дифференциацией и внутренней дифференциацией некоей системы, так как внутренняя дифференциация выбирает формы, для которых в окружающем мире нет соответствия. Функциональная дифференциация является наиболее радикальной формой, где действует это правило, поскольку в окружающем мире, конечно же, нет единств, настроенных на функции системы. Когда общество переходит от стратификации к функциональной дифференциации, ему приходится отказываться и от демографических коррелятов образца своей внутренней дифференциации. И тогда оно уже не может распределять по своим частным системам участвующих в коммуникации людей, как было еще возможно при стратификационной схеме или при дифференциациях *центр/периферия*. Людей невозможно распределить по функциональным системам так, чтобы каждый из них принадлежал только к одной системе, т. е. участвовал бы только в праве, но не в экономике, только в политике, но не в воспитательной системе. В конечном итоге, это приводит к тому, что уже невозможно утверждать, что общество состоит из людей; ведь люди, очевидно, больше не могут найти приют ни в одной частной системе общества, т. е. нигде в обществе.<sup>1</sup> И как раз поэтому параллельная семантика подчеркивает (естественную!) самостоятельность индивида как носителя прав и как исходный пункт самореференциального, рационального расчета. Следствие здесь со-

стоит в том, что люди затем должны восприниматься как внешний мир общественной системы (как мы делали с самого начала), и что тем самым разрываются последние узы, которые, казалось, гарантировали *matching* системы и внешнего мира.<sup>2</sup>

Функциональная дифференциация зиждется на оперативной замкнутости функциональных систем под влиянием самореференции. Отсюда следует, что функциональные системы сами себя перемещают в положение *самопорожденной неопределенности*.<sup>3</sup> Это может выражаться в форме таких системно-специфических медиа, как деньги или власть, которые могут так или иначе принимать различные формы. Проявляется это и в виде зависимости настоящего от еще неизвестного будущего. Потому-то сложность системы всегда имеет две стороны: уже определенную и пока неопределенную. В результате операции системы наделяются функцией определения пока неопределенного и в то же время – регенерирования неопределенности.

Посредством перехода к функциональной дифференциации общество отказывается от того, чтобы навязывать частным системам общую схему дифференциации. Если в случае стратификации каждая частная система должна была определять саму себя через ранговое различие по отношению к другой и только так достигать собственной идентичности, то в случае с функциональной дифференциацией каждая функциональная система сама определяет собственную идентичность – и происходит это, как мы увидим, сплошь и рядом с помощью изошренной семантики самоосмысления, рефлексии, автономии. В остальном общество рассматривается только как окружающий мир функциональной системы, а не как нечто специфически ниже – или вышестоящее. Однако же это не значит, что уменьшаются зависимости частных систем друг от друга. Наоборот, они возрастают. Но они принимают форму различия между системой и окружающим миром, больше не допускают специфической нормировки, не позволяют легитимировать себя в качестве условия порядка для всего общества, но теперь состоят в общей и сильно дифференцированной зависимости от постоянно меняющихся внутриобщественных условий окружающего мира.

Функциональная дифференциация сообщает о том, что *единство*, при котором обособляется *различие* между системой и окру-

жающим миром, представляет собой *функцию*, которую исполняет обособившаяся система (а значит: не ее окружающий мир) для общей системы. Сложность этого системно-теоретического определения одновременно подчеркивает невероятность, заключенную в самом явлении, и – при должном внимании к нему – избавляет нас от ненужных контроверз. Функция состоит в соотношении с какой-то проблемой общества, а не в аутореференции и не в самосохранении функциональной системы. Хотя функция приводит к обособлению в обществе особого соотношения *система/окружающий мир*, она работает только в функциональной системе, а не в ее окружающем мире. Это также означает, что функциональная система монополизирует свою функцию для себя и рассчитывает на такой окружающий мир, какой является в этом отношении неподведомственным или некомпетентным. Иными словами, посредством функциональной дифференциации подчеркивается *различие* между разными ключевыми проблемами; но это различие выглядит по-разному с точки зрения отдельных функциональных систем, в зависимости от того, на каком *различии между функциональной системой и внутриобщественным окружающим миром* оно основано. Для науки *ее* окружающий мир является научно некомпетентным, но ведь нельзя сказать, что он некомпетентен политически, экономически и т. д. В связи с этим каждой функциональной системе приходится иметь дело с иначе сформированным внутриобщественным окружающим миром, и как раз потому, что всякая функциональная система обособляется для в каждом случае особой функцией.

Будучи формой общественной дифференциации, функциональная дифференциация тем самым подчеркивает неравенство функциональных систем. Но в этом неравенстве они равны. Это значит: общая система отвергает всякие образцы упорядоченности (например, ранговой) отношений между функциональными системами. Метафора “равновесия” здесь столь же неприменима и лишь скрывает то, что общество больше не может регулировать отношения между своими частными системами, но должно уступить такую регуляцию эволюции, т. е. истории. Очевидно, это имеет последствия для понимания времени и истории и, прежде всего, для драматизации отношений между прошлым и будущим.

Прежняя социологическая теория определяла функции как предпосылки для существования общественной системы.<sup>4</sup> Что под этим имелось в виду, оставалось неясным. Определение не изменилось бы решающим образом, если понятие “существование” заменить понятием “аутопойезис”. Функции могут определяться только по отношению к структурно-детерминированной системе, а структуры общественной системы являются исторически переменными в рамках того, что позволяет аутопойезис системы. Это исключает и теоретическую дедукцию каталога функций из таких понятий, как *действие* (Парсонс), *социальная система* или *общество*. Можно мыслить лишь индуктивно и посредством своеобразного мысленного эксперимента испытать, как общественная система должна изменять свои структуры ради поддержания собственного аутопойезиса, если определенные функции больше не выполняются – например, гарантии на будущее в виду наличия дефицитных товаров, или правовое обеспечение ожиданий, или принятие коллективно обязывающих решений, или воспитание, выходящее за рамки спонтанной социализации. Поэтому мы будем говорить не о предпосылках существования, но о ключевых проблемах, которые так или иначе должны решаться, если общество обязано сохранять определенный уровень эволюции, а также быть в состоянии выполнять и другие функции.

Отдифференциация каждой конкретной частной системы для каждой конкретной функции означает, что эта функция обладает приоритетом для этой (и только для этой) системы и является вышестоящей по отношению ко всем остальным функциям. Только в этом смысле можно говорить о функциональном примате. Так, например, для политической системы политический успех (как всегда, операционализованный) важнее, чем все остальное, а успешная экономика здесь важна лишь как условие политических успехов. Это в то же время означает: на уровне охватывающей системы общества не может быть учреждена никакая общезначимая, обязательная для всех частных систем ранговая упорядоченность функций. Отсутствие ранговой упорядоченности означает также отсутствие стратификации. Скорее, каждая функциональная система получает задание переоценивать себя по отношению к другим системам, при этом, однако, отказываясь от охватывающей все общество обязательности самооценки.

На основе собственного функционального примата функциональные системы достигают оперативной замкнутости и тем самым образуют аутопойетические системы в аутопойетической системе общества. Поначалу кажется, что это противоречит понятию аутопойезиса, ведь, само собой разумеется, это не означает, что функциональные системы не ведут коммуникацию между собой, что они посредством языка и многого другого не привязаны к обществу. Однако несмотря на это рекурсивная замкнутость и воспроизводство собственных операций через сеть собственных операций достигается посредством того, что функция превращается в неизменную исходную точку аутореференции, а система использует двоичный код, который используется в этой и ни в какой иной системе. При таких условиях возможно различить принадлежащие к системе операции с практически достаточной однозначностью и тем самым отграничить собственный аутопойезис по направлению вовне. В том, что касается коммуникации, тоже могут возникнуть сомнения – например, носит ли коммуникация политический характер, стремится ли разрешить правовой вопрос или же подготовить хозяйственную сделку. Но в нормальном случае собственная сеть системы бывает достаточной для прояснения таких вопросов. Происходит либо рекурсивное возвращение к более ранним коммуникациям, либо обращение к подсоединяющимся коммуникациям.

Одной лишь функциональной ориентации для этого недостаточно. Если функциональные системы благодаря своей функции локализуются в обществе и посредством описания этой функции к обществу отсылают, то им требуется еще одно средство, некий двоичный код<sup>5</sup>, чтобы сформировать собственный аутопойезис. Оба понятия – *функция* и *кодирование* – обозначают схему контингенции, но весьма несходным образом. Если функция способствует сравнению с функциональными эквивалентами, то кодирование управляет колебанием между позитивным и негативным значениями, т. е. контингенцией оценок, на которые система ориентирует собственные операции. Если посредством функциональной ориентации система защищает превосходство собственного выбора, (надежда в будущем на деньги, а не на веру в Бога; получение образования в школах, а не посредством социализации), то в негативном значении кода этой



системы отражается скудость критериев всех ее операций. Итак, для спецификации функции должно добавляться такое кодирование, функция которого состоит как раз в том, чтобы обеспечивать продолжение аутопойезиса и препятствовать тому, чтобы по достижении цели (конца, телоса) система стопорилась, а затем переставала работать. Функциональные системы никогда не бывают телеологическими. Они основывают любую операцию на различии между двумя значениями – как раз на двоичном коде – и тем самым гарантируют, что всегда возможна такая подсоединяющаяся коммуникация, которая может вызвать переход к противоположному значению. Что постулируется как право, может в дальнейшей коммуникации служить новой постановке вопроса о праве или его отсутствии, например, требовать изменения в праве. Что казалось истинным, может при новых данных или теориях нуждаться в пересмотре. Что казалось полезным для политической оппозиции, может, делаясь слишком прозрачным, уже поэтому становиться аргументом для правительства. Ориентация не на собственное единство, но только на собственное различие гарантирует, что с течением времени одни собственные операции смогут подключаться к другим. А сущность этого процесса – в том, что операции должны проводиться *в виде селекции*.

Двоичные коды являются в строгом смысле формами, т. е. двухсторонними формами, которые обеспечивают переход от одной стороны к другой, от значения к противоположному значению и обратно благодаря тому, что в качестве форм они отличаются от других форм. Это не *point attractors*, а *cyclical attractors*<sup>5</sup>. Они устанавливают между позитивным и негативным значениями симметричное, циклическое отношение, которое символизирует единство системы и в то же время открывает ее для прерывания цикла.<sup>6</sup> Это способствует тому, что система становится способной расти, прерывая свою цикличность, и в реакциях на события вводить все новые кондиционирования, с помощью которых можно решать, следует ли обозначать нечто как позитивное или как негативное.

Однако коды – не отображения некоей действительности значений, но просто правила дубликации. Они предоставляют негативный коррелят для всего, что предстает в области их применения (которую определяют они сами) в виде информации (которую образуют

они сами). Так, например: истинный/неистинный; любимый/нелюбимый; иметь собственность/не иметь собственности; выдержать экзамены/не выдержать экзаменов; располагать служебной властью/быть подчиненным таковой власти и т. д. На основании этого все, что постигается в форме кода, предстает контингентным – т.е. как возможное и иначе. Тем самым на практике возникает потребность в правилах решения, устанавливающих, при каких условиях значение или противоположное ему значение распределяется правильно или неправильно. Такие правила мы называем *программами*. Теперь мы можем сказать, что различие между кодами и программами структурирует аутопойезис функциональных систем не допускающим путаницы образом, и возникающая отсюда семантика фундаментально отличается от традиционных телеологий, представлений о совершенстве, идеалов или ценностных отношений. Не в последнюю очередь, мы видим это по логической структуре. Ибо в каждом коде в то же время реализуется значение отказа по отношению ко всем остальным. Но это как раз не означает, что значение других значений оспаривается и что дело с необходимостью доходит до ценностных конфликтов в духе Макса Вебера. Отвергается только другая форма, только другое различие; или, если процитировать Готтхарда Гюнтера, которому эти соображения многим обязаны: “The very choice is rejected”.<sup>7</sup> Положения вещей этого типа невозможно охватить одной лишь двузначной логикой, – что осложняет их обзор. Требуются инструменты наблюдения с большим логическим структурным богатством. И только благодаря *этому* значительные части старо- и новоевропейской семантики выглядят устаревшими.

Это понятие *отказа* позволяет также прояснить отношение двичного кода к морали (и тем самым – отношение функциональных систем к морали). Форма морали также должна иногда отбрасываться. И это, опять-таки, не означает, что в обществе речь уже не должна идти о морали, но означает лишь то, что коды функциональных систем должны фиксироваться на уровне более высокой аморальности.<sup>8</sup> *Властвовать* не может быть более моральным, чем *находиться в оппозиции*. *Быть сторонником правильной теории* не может считаться лучшим в моральном отношении, чем *быть сторонником ложной теории*. И даже право должно ставить акцент на том, что конста-

тация беззакония не ведет к моральной дисквалификации. Только когда это принято, мы видим точки внедрения морали и в двоично закодированных системах, прежде всего, там, где двоичное кодирование само преодолевается – например, при употреблении допинга в спорте, угрозам по отношению к судьям, фальсификации данных в эмпирических исследованиях. Кроме этого, мораль вторгается и неконтролируемыми путями. Соскальзывание в мораль политика, входящего в правительство, является удачей для оппозиции; а этические раздумья, хотя и не могут преобразовать истину в неистинность, затрудняют финансирование исследований.

При наличии своего кода функциональные системы осуществляют собственный аутопойезис, и лишь тогда происходит их отдифференциация.<sup>9</sup> Как без труда может установить всякий наблюдатель, аутопойезис в каузальном смысле (ведь только наблюдатель усматривает причинность!) зависим и независим от внешнего мира системы: зависим, если можно еще раз применить старую формулу кибернетики, в отношении энергии и независим в отношении информации. Аутопойезис состоит в воспроизводстве (= производстве из продуктов) элементарных операций системы, т. е., к примеру, платежей, правовых положений, коммуникации посредством учебных достижений, коллективно обязывающих решений и т. д. Отличительное качество таких элементарных операций, как и то, что их невозможно спутать с элементами других систем, основано на том, что они формируются в области контингенции некоего конкретного кода (а, например, не на том, что они обозначают позитивное значение этого кода). Они непрерывно продуцируются в соотноении с формой. Даже отсутствие права обусловливается правовой системой, а неистинность – системой науки, и этот код исключает лишь третьи возможности. Посредством всевозможных операций системы непрерывно репродуцируется бинарный код (стало быть, при исключении третьих значений), и благодаря этому с помощью всегда возможных новых собственных операций система выполняет собственную функцию.

Если и поскольку функциональная дифференциация оказывается реализована, то ни одна функциональная система не может принимать на себя функцию какой-либо другой системы. Функциональные

системы представляют собой самозамещающиеся упорядоченности. При этом каждая система предполагает, что другие функции выполняются где-либо еще. Поэтому не существует и возможностей какого-то взаимного управления, ведь это до определенной степени подразумевало бы передачу функции. То, что Шиллер констатирует для отношений политики с искусством или наукой, прототипически годится для всех внутрисистемных связей: “Политический законодатель может отгородить эту область, но господствовать в ней он не в силах”.<sup>10</sup> В отношениях функциональных систем друг к другу может присутствовать деструкция – в той мере, в какой они зависят друг от друга, – но не инструкция.

Впрочем, оперативная замкнутость функциональных систем не исключает того, что определенные события одновременно в нескольких системах идентифицируются как операции, и тогда наблюдатель может рассматривать их как единство. Так, денежные платежи, как правило, служат выполнению долгового обязательства и в любом случае изменяют правовую ситуацию в отношении собственности.<sup>11</sup> Однако же события, которые происходят в нескольких системах одновременно, остаются связанными с рекурсивными сетями различных систем, идентифицируются с их помощью, и поэтому могут иметь совершенно различную предысторию и совершенно разное будущее – в зависимости от того, какая система выполняет операцию как единство. Откуда поступают деньги, и что получатель делает с ними в дальнейшем, совершенно не связано с правовой стороной транзакции. Только рекурсивность операционной связи отдельных систем определяет операцию в качестве системного элемента.

Как во всех аутопойетических системах, так и здесь операции вычерчивают границы системы. Когда операции происходят, они устанавливают, что принадлежит к системе, а тем самым – и что принадлежит к окружающему миру. Но так как это может произойти лишь в рекурсивной сети более ранних и возможных более поздних операций одной и той же системы, операции в то же время должны наблюдать за системой с позиции различия между системой и окружающим миром. Они сами себя утверждают – и происходит это чисто фактически, и лишь тогда, когда происходит, и лишь так, как происходит – но для наблюдения за таким установлением опера-

ции нуждаются в различении между самореференцией и инореференцией.

Поэтому даже мироописания всегда являются формулировками инореференции конкретных систем и, следовательно, зависят от того, как они распоряжаются самореференцией. Мирописание научной системы, к примеру, использует схему (понятийно обозначаемых) элементов и отношений между этими элементами<sup>12</sup>, например, в социологии – действий и статистически подготовленных отношений. Что может быть постигнутым в этой схеме, считается в науке реальностью (сколь бы ни противоречила этому “другая сторона”), так как сам мир остается невидимым и не могущим защититься. Мы еще увидим, что как раз поэтому должны примириться с множеством одинаково приемлемых мироописаний.

Различение между самореференцией и инореференцией располагается в “ортогональной проекции” к двоичному коду. Это означает: обе референции могут оснащаться *обоими* значениями кода. Или – иначе говоря: не существует особой связи между позитивным кодовым значением и инореференцией. *Единство* различения между самореференцией и инореференцией можно помыслить только в “воображаемом пространстве”<sup>13</sup>, т. е. в системе, использующей это различение, такое единство не способно быть оперативным. Но несмотря на это оно может функционировать в качестве одной из сторон дальнейшего различения, а именно – как компонент различения между референцией и кодом.

Эта идея требует глубинных перестроек в традиционной семантике и оказывает широко разветвленное воздействие на самоописание функциональных систем, а тем самым – современного общества. Истину, к примеру, не следует понимать как критерий упорядоченности инореференций познания (*adaequatio*, теория соответствия), но она соотносится с различием между самореференцией и инореференцией (конструктивизм). Тем самым нам приходится отказаться от всякой связи в определениях между истиной, смыслом и (ино)-референцией.<sup>14</sup> Право больше не может восприниматься как средство защиты интересов (= инореференция), поскольку существуют правомерные и неправомерные интересы, а с другой стороны, правовое и противоправное употребление понятий (= самореферен-

ция). И подобно тому, как в научной теории различие между аналитической и синтетической истиной утрачивает свое старое, возводимое к Канту, значение, так же и в правовой теории обстоят дела с различием между понятийной юриспруденцией и юриспруденцией интересов.<sup>15</sup> На месте этого выступает гораздо более абстрактное различие различий. В экономической системе соответствующие проблемы проявляются в центральном сегодня понятии *транзакции*. В этом понятии формулируется единство между самореференцией (платежи) и инореференцией (производство товаров, предоставление услуг, удовлетворение потребностей) экономической системы, и становится очевидным, что при этом код собственности *иметь/не иметь* следует всякий раз предполагать по *обе* стороны транзакции и *дважды*: по отношению к платежам и по отношению к производству товаров.<sup>16</sup>

Эти примеры из науки, права и экономики показывают, насколько теперешняя дискуссия связана с уже обрисованной проблемной ситуацией; в то же время они демонстрируют, что дискуссии в различных академических дисциплинах протекают раздельно и что не признается единство соответствующих постановок проблем и не достигается необходимый уровень абстракции. А значит – отсутствует и идея того, что эти бросающиеся в глаза по разнообразию и схожести проблемы представляют собой структурные проблемы функционально дифференцированной общественной системы.<sup>17</sup>

Функциональные системы современного общества с помощью различения таких различий, как *самореференция/инореференция* и *позитивное значение/негативное значение кода*, производят и редуцируют сложность, релевантную только для них, только для соответствующей системы. С помощью различения референций эти функциональные системы распознают со стороны самореференции детерминированность посредством структур и операций собственной системы. Система является и всегда остается аутопойетической. Но она расширяется и свертывается в зависимости от объема операций, каковые она, таким образом, не *распознает*, но фактически *совершает*.

В этом смысле аутопойезис представляет собой принцип *или/или* для системообразования. Соответствующие системы либо существу-

ют, либо не существуют – для экономики, права, политики, науки и т. д. Но социологически более интересный вопрос таков: какой объем экспансии внутри тем самым производит общество, сколько монетаризации, юридизации, сциентизации, политизации оно может произвести и осилить – и сколько произвести и осилить одновременно (вместо, например, *только* монетаризации); а с другой стороны, какие могут быть воздействия при свертывании функциональных систем, когда дело доходит до демонетаризации, дерегуляции и т. д.

Для продолжения аутопойезиса достаточно простого различия между *самореференцией* и *инореференцией*. Подобно тому, как никакое сознание не может спутать себя с предметами, так и право не может работать в качестве аутопойетической системы, если оно постоянно путает вытекающие из права обязанности с простыми желаниями или с условиями морального уважения или неуважения. Другой вопрос таков: какие возможности наблюдения за системами возникают, когда речь заходит об образовании частных систем? По чисто логическим причинам, существуют три возможности, а именно: (1) наблюдение за общей системой, к которой принадлежит частная; (2) наблюдение за другими частными системами во внутриобщественном (или также: за другими системами во внешнем) окружающем мире; и (3) наблюдение за частными системами со стороны их самих (самонаблюдение). Чтобы получить возможность различить эти различные системные референции, назовем наблюдение за общей системой *функцией*, наблюдение за другими системами – *производительностью* (Leistung), а наблюдение за собственной системой – *рефлексией*<sup>18</sup>.

Эти различия имеют значительное ориентировочно-практическое значение. Если не брать их по отдельности, дело дойдет до существенной семантической путаницы. Так, понятие “государство” служит внутреннему самоописанию (рефлексии) политической системы<sup>19</sup>, и его не следует смешивать с общественной функцией этой системы: принимать коллективно обязывающие решения. Если же происходит смешение, то получается гипертрофия государственного сознания.<sup>20</sup> Аналогичное имеет место, когда в отношении экономической системы не делается различия между производительностью и функцией. Тогда хозяйство описывается как добыча материалов

из окружающего мира природы и как удовлетворение потребностей, будь то человека или же других функциональных систем общества. Однако же это только производительность хозяйства, тогда как его функция состоит в том, чтобы гарантировать в будущем снабжение продуктами в условиях их скудости. Если спутать одно с другим, то своеобразная соотнесенность хозяйства с временем станет непонятной, а в высшей степени духовное производство современного общества, а именно – денежное хозяйство, будет описываться как “материалистическое”. В области науки проводится неуклюжее различие между прикладными и фундаментальными исследованиями; но, в конечном счете, речь тут идет о различии между производительностью и функцией. Если упустить это из виду, то допускающееся в качестве “фундаментального исследования” будет терпеться лишь как теоретическая работа, а система пострадает от опыта, с которым невозможно примириться: исследование основ создает лучшую научную репутацию, но получает худшее финансирование, нежели прикладное исследование.<sup>21</sup>

Особого внимания заслуживает сфера производительности – как раз тогда, когда мы отличаем ее от исполнения некоей функции. Ведь здесь содержатся последствия для более притязательных, иерархических концепций интеграции. Если наблюдать производительность на входе в системы или на выходе из них (а мы всегда говорим о функциональных системах, а не об организациях), то мы должны принимать во внимание, по меньшей мере, две системы, и притом, при дисперсии их взаимозависимости. Поскольку невозможно допустить, чтобы функциональные системы понимающим образом наблюдали друг за другом, т. е. могли реконструировать друг друга изнутри; и поскольку – если бы это было возможным – это стоило бы чрезмерных временных затрат, функциональные системы должны наблюдать за зависимостями производительности и за готовностью к производительности внутренним образом на самих себе и принимать их к сведению в форме ирритаций – например, по уровню образования внедряющегося в хозяйство молодого поколения; по чистой длительности и непрогнозируемости судебных процессов, когда разумными предстают внесудебные договоренности или обходные методы; по вариациям уровня входящих налоговых платежей; по



политической борьбе с финансированием науки и его временными рамками, плохо согласующимся с продолжительностью научных исследований; по семейно и фармацевтически обусловленным демографическим колебаниям; иначе говоря: всегда по фактам, каковые можно использовать в качестве индикаторов, т. е. всегда слишком поздно, чтобы было еще можно воздействовать на причины или (что прежде было возможным только на уровне организаций) договориться относительно причин. Обобщенно говоря, отношения производительности между системами в современном обществе образуют весьма непрозрачную, не возводимую к принципам (например, к принципам обмена) картину. И хотя таков механизм, посредством которого направляется динамика общественной интеграции<sup>22</sup>, совершенно очевидно, что современное общество отказывается от того, чтобы в таких отношениях выставлять на первый план собственное единство, например, в форме идей гармонии или справедливости. При таких обстоятельствах интеграция – не что иное, как варьирование ограничений одновременно возможного.

В этом месте нам приходится отказаться от изложения дальнейших деталей; они подходят для теорий, каковые следовало бы разработать для конкретных функциональных систем. Нам должно хватить указания на то, что это различие между системными референциями порождается и вынуждается самой системной дифференциацией. Староевропейские семантики тоже были знакомы с подобными раскладами, например, в отношениях души к Богу, к другим людям и к самой себе. Но лишь в современном, функционально дифференцированном обществе эта проблема обретает социально-теоретическую актуальность. Староевропейской семантике же, как мы еще подробно покажем<sup>23</sup>, приходилось довольствоваться упрощениями схемы “целое и часть”.

Когда обеспечены оперативная замкнутость и аутопойетическая репродукция функциональных систем, в таком образом отмеченной области могут происходить дальнейшие системные дифференциации. А именно – в рамках общества возможно обособление дальнейших социальных систем, и происходит оно весьма несходными способами – спонтанно или организовано. Как и в природе, бывают разные типы дикой поросли. Если же образование подсистемы

должно распознаваться по дифференциации функциональной системы, то это предполагает оперативную замкнутость последней.

Дальнейшая дифференциация всегда повторяет схему образования системы; она повторяет завязывание и репродуцирование различия между системой и окружающим миром. При этом, в принципе, в распоряжении имеются опять-таки все формы системной дифференциации – как сегментация, так и дифференциация *центр/периферия*; формирование иерархии, как и дальнейшая функциональная дифференциация. Функциональные системы значительно различаются в деталях, повышение сложности по направлению внутрь не следует никакому обобщенному образцу. Но все-таки в общем кажется, что преобладает та разновидность сегментарной дифференциации, что включает в себя моменты дифференциации функциональной. Так, система мировой политики сегментарно дифференцирована на территориальные государства, но одновременно использует своего рода дифференциацию *центр/периферия*. Систему мирового хозяйства можно наилучшим образом понять как дифференциацию рынков, служащих окружающим миром для организационных образований (предприятий), которые, со своей стороны, с оглядкой на свой рынок воспринимают друг друга в качестве конкурентов. При этом не может быть и речи о возникновении строгого равенства между сегментами – стоит подумать лишь об особом положении финансовых рынков и банков, или же о весьма разной чувствительности рынков труда, сырья и продуктов к воздействиям извне. Система науки тоже первоначально сегментарно делится на дисциплины, которые также отличаются не равенством, но именно неравенством предметов исследования, однако по отношению к различным предметам исследования выполняют одну и ту же функцию. Тем самым возникает впечатление, будто в рамках конкретных функциональных систем здесь повторяется то, что мы смогли вывести и для общества в целом: однозначная опора на примат определенной формы дифференциации является, скорее, исключением, чем правилом, и в удачных случаях это может подвергнуть систему толчкам, ведущим к эволюционному изменению, – за исключением, например, случаев слишком грубой дифференциации хозяйственной системы на центр и периферию.

Предложенное здесь сочетание теории аутопойетических социальных систем с концепцией функциональной дифференциации дает нам исходную точку для теории современного общества. Если свести это к краткой формуле, то мы хотим сказать, что при *отказе от избыточности*, а именно – при отказе от многофункциональности, могут осуществляться значительные *выигрыши в сложности* – хотя и с множеством вытекающих отсюда проблем. Это описание занимает то место в теории, которое в классической социологии занимала теория разделения труда.

Под “отказом от избыточности” имеется в виду отказ от многократного обеспечения защиты функций, причем важнейших общественных функций. Проблема прояснится, если мы мысленно вернемся к вышеизложенным (в главе IV) возможностям роста и свертывания сегментарных обществ или же к людям, предоставляющим для публичной (“политической”) деятельности семейные хозяйства (“экономии”) стратифицированного общества. Заключавшиеся в этом гарантии безопасности исчезли. С другой же стороны, уменьшилась и угроза со стороны внешнего окружающего мира, сменившаяся вызвавшей ныне большую дискуссию экологической угрозой современного общества самому себе. Причина всего этого – взаимосвязь между отказом от избыточности и выигрышем в сложности. Важнейшие для общества функции на требуемом уровне производительности<sup>24</sup> могут осуществляться только в обособившихся для этого функциональных системах. Политика находится в компетенции политической системы, но если эта система нуждается в деньгах, она должна предпринимать монетарные действия, т. е. кондиционировать платежи хозяйственных процессов. Существует специфическая для политики иллюзия, будто она сама умеет “делать” деньги. Но тогда экономика эти деньги не принимает или принимает лишь на условиях обесценивания, и проблема возвращается в политику в виде “инфляции”. С другой стороны, за пределами политики не существует политических действий, и это довелось испытать не одному профессору, дерзнувшему действовать на этой территории. То же самое – *mutatis mutandis* – верно для всех функциональных систем. Однако в то же время эти системы взаимно настраиваются на более или менее тонко регулируемый уровень производительности: к при-

меру, политика – на разработанные компетентным судом тонкости конституционного права, а практически все функциональные системы – на привычное финансирование. Это означает, что ничтожные колебания в способности к производительности или в готовности к производительности (например, политической готовности к реализации права) могут вызывать в других системах непропорционально большие ирритации. Если только для 10% академически образованной молодежи нет соответствующих ее уровню профессиональных шансов в хозяйстве, то это угнетает целое поколение, направляет потоки образования, изменяет распределение персонала и финансирование, причем происходит это всякий раз в *других* системах, т. е. *без гарантированной пропорциональности по отношению к причине события!*

Каждая функциональная система может выполнять только собственную функцию. Ни одна система не может “выручать” другую в аварийном случае, или даже хотя бы продолжая и дополняя ее. Так, наука в случае правительственного кризиса не может прийти политике на помощь со своими истинами. У политики же нет собственных возможностей обеспечить успех экономики, как бы политика от него ни зависела в политическом отношении и как бы она ни делала вид, будто способна на это. Экономика может способствовать науке в кондиционировании денежных платежей, но не может производить истины сколь угодно большими деньгами. Финансовыми перспективами можно заманивать, можно раздражать, но доказать ничего нельзя. Наука воздает за платежи посредством *acknowledgements\**, но не доказательными аргументами.

Растущий тем самым в рамках всего общества коэффициент ирритации отражает одновременный рост взаимозависимостей и взаимной независимости. Простекающая отсюда непрозрачность практически исключает возможность досконально просчитать возможные изменения в межсистемных отношениях и последствия этих изменений. Стало быть, вмешиваются упрощения. Вероятно, простейшее из упрощений состоит во вменении в вину и апелляциях, не учитывающих самоописания адресатов. Люди прибегают к символически обобщенным медиа, прежде всего, к деньгам и власти, и требуют определенных решений, например – больше денег для оп-

ределенных целей или решений, изменяющих правовую ситуацию в отношении определенных интересов; а затем люди жалуются на то, что их не выслушивают и не удовлетворяют. И так, за упрощения приходится расплачиваться большей степенью разочарования. И тогда – как раз в условиях высокого и растущего благосостояния – может распространяться общая неудовлетворенность, подпитывающая нереалистические взгляды на современное общество и ведущая к ненасытному потреблению скандалов.

Однако же этому соответствуют растущие возможности внутрисистемного выравнивания. Ирритации и неудовлетворенности стремительно устаревают. Они могут в громадной мере компенсироваться посредством подвижности самих функциональных систем, основывающейся на собственной спецификации и собственном кодировании. Достаточно подумать о кредитном механизме, о международном преобладании денег в экономике и о способности экономики к задолженности, о свободе договоров и о законодательных возможностях правовой системы, или даже о свободе выбора тем в пределах наличествующих теоретических и методических программ, наделяющих науку высокой способностью к реагированию. Как ни удивительно, одной из наименее подвижных систем – когда мы думаем о “суверенитете” и о классических теориях государства – представляется политическая. Детали следует прояснить подробнее.<sup>25</sup> Во всяком случае, можно предполагать, что взаимосвязь между отказом от избыточности и выигрышем в сложности благоприятствует одним системам больше других, и в этом смысле может привести к несбалансированной эволюции общества.

С формальной точки зрения, выигрыш в сложности состоит в том, что общество через обособление в нем новых различий между системой и окружающим миром совершает экспансию внутрь. Благодаря этому в рамках того, что вносит оперативный вклад в аутопойезис коммуникации, возникает больше разнообразной коммуникации, причем как одновременной, так и последовательной. Каждая функциональная система может испытать это для себя. Так, кто выбирает свою супругу подобно векфильдскому священнику\*, “as she did her wedding-gown, not for a fine glossy surface, but such qualities as would wear well”\*\*, нуждается в коммуникации лишь

относительно немногих вопросов качества. Если перед этим ему доведется влюбиться, то – как учит романтизм – весь мир в зеркале любви предстанет в качестве темы для коммуникации. Рынок сегодняшнего общества может обработать гораздо больше информации, нежели сколь угодно крупная агломерация государственных или частных хозяйств. Демократия современной политической системы может политизировать куда больше тем, нежели княжеский двор традиционного типа. Поэтому все общество становится более сложностным, и не только благодаря сложению операций отдельных функциональных систем, но и как область наблюдения и выбора для каждой отдельной системы.

Таким повышениям структурной сложности соответствуют повышения сложности семантической. В предметном измерении появляется больше тем и глубины резкости в разработке тем, текстов и докладов. Во временном измерении повышается толерантность к различиям между прошлым и будущим. Это означает: может быть больше изменений, и процесс ускоряется с тем последствием, что возникают трудности по синхронизации между системами, и все больше событий для соответствующих систем фигурируют в качестве случайностей, несчастных случаев, удачных возможностей. Структуры (как, например, капиталовложения, профили политических партий, брачные союзы, понятийные языки науки) могут, и в конечном счете даже должны возводиться к решениям. Горизонты будущего, которые представляются еще планируемыми, придвигаются ближе к настоящему. События прошлого все стремительнее перестают быть мерообразующими, т. е. становятся интересными лишь исторически, и потому к ним надо относиться лишь с особым, ностальгическим вниманием.<sup>26</sup> Кроме того, теперь меньше ориентируются на пространственно ограниченные и больше – на ограниченные временем комплексы культуры, варьирование которых учитывается заранее и как раз повышает их привлекательность: на моды и стили, на дух времени и судьбы поколения.<sup>27</sup>

В социальном измерении речь заходит о таких выигрышах в сложности, которые основаны на оперативном исключении человека из общества, когда его “награждают” такими титулами, как *индивид* или *субъект*.<sup>28</sup> Теперь индивиды больше не могут быть в об-

ществе социально размещены, так как *всякая* функциональная система рефлектирует над инклюзией *всех* индивидов, но эта инклюзия относится только к собственным операциям. Теперь общество колеблется между позитивной (субъект) и негативной (*home-cory*, человек массы) оценкой шансов для индивидов. В одно и то же время идеализируются такие противоположные дезидераты, как “самореализация” и “взаимопонимание”.<sup>29</sup> В результате наблюдается своего рода денатурализация социального измерения, которая может пойти на пользу саморефлексии общества как коммуникативной системы. Соответственно общество вкладывает в коммуникацию больше ожиданий и разочарований и производит именно на это направленную символику, вызывающую у него самого иллюзии, прежде всего, в политической системе. Если бы общество не было в значительной мере безразлично к тому, что фактически происходит в сознании индивида, оно вряд ли могло бы позволить себе несообразности такого масштаба.

Столь же важное следствие функциональной дифференциации можно описать как весьма значительную перестройку наблюдения по направлению к *наблюдению второго порядка*, т. е. к наблюдению за наблюдателем. Разумеется, это происходило уже в прежнем мире – но лишь в рамках программ, узко ограниченных когнитивно или нормативно – т. е., к примеру, по отношению к заблуждениям других или к греху или вине, каковые, в свой черед, могли быть описаны в аристотелевско-томистской традиции как вариант заблуждения. При этом предполагалось наличие общего предзаданного людям мира в качестве природы или творения. Космологии формулировались как описания положения дел. Вместе с наступлением функциональной дифференциации эта “онтологическая” предпосылка снимается, и теперь ее можно заменить реальным осуществлением наблюдения за наблюдателями. Тогда мир должен заново конституироваться в среде ненаблюдаемого, на уровне такого наблюдения второго порядка.

Пожалуй, все функциональные системы наблюдают за собственными операциями на уровне наблюдения второго порядка. Так, в экономике наблюдатели наблюдают друг за другом с помощью рынка и формирующихся на нем цен.<sup>30</sup> В политике всякая деятельность

инсценируется перед зеркалом общественного мнения с оглядкой на результаты политических выборов.<sup>31</sup> И в науке исследователи наблюдают друг за другом уже не напрямую во время работы, но в связи с публикациями, которые рецензируются, дискутируются или же игнорируются, так что можно ориентироваться согласно тому, как наблюдатели наблюдают за соответствующими высказываниями.<sup>32</sup> Аналогичное верно для искусства, поскольку художники ориентируются на то, что за их произведениями будут наблюдать не только как за объектами, но и как за средствами достижения эффектов.<sup>33</sup> Это означает: функциональные системы должны учреждать соответствующие формы и пользоваться удобными возможностями для самонаблюдения и могут конструировать реальность лишь таким образом.

В модусе наблюдения второго порядка наблюдаемый наблюдатель гарантирует реальность своего наблюдения (первого или второго порядка). От проникновения в сокровенную, ненаблюдаемую реальность, которая такова, как она есть, можно, и даже должно отказаться.<sup>34</sup> И тем более такие системы вынуждены соответственно повышать свою способность к ирритации, т. е. быть в состоянии регистрировать помехи и привычно обрабатывать их.

Конечно, не случайно, что параллельно этому, начиная с XVIII в., сюда примешивается возможность искать социальной компенсации в наблюдении за наблюдением и выбирать такие разновидности самодисциплины, которые на это настроены. Это подрывает прежнее единство морали и манер, да и вообще ориентацию на авторитетные образцы правил. И современная концепция индивидуальности требует от индивида не только быть тем, кем он является, но и, сверх того, наблюдать за собой, как за наблюдателем. И опять-таки приблизительно в то же время утверждается возможность наблюдать за другими с учетом того, чего сами они наблюдать не могут – будь то с учетом неосознанных мотивов и интересов, идеологичности мировоззрения, или же совершенно обобщенно – в отношении латентных функций и структур. Итак, перестройка конструкции реальности и смещение этой конструкции на уровень наблюдения второго порядка не ограничивается операциями отдельной функциональной системы, но становится общим модусом более притязательного удосто-



верения в общественной реальности. Однако же это удостоверение должно происходить без всякого репрезентативного авторитета, т. е. без иерархии, а значит без возможности наблюдения за задающей критерии верхушкой или каким-то центром общества. Оно должно создавать гетерархические связи и всякий раз лишь сиюминутно опираться на оперативные подтверждения.

Последствия такого способа действия проявляются на уровне всего общества во взаимосвязи между собственной динамикой и прерыванием взаимозависимости. Зависящие от самих себя функциональные системы порождают в самих себе собственные времена и неравенства, которые уже не могут координироваться в рамках всего общества. Жесткие формы, например, капиталовложения или действующий кабинет министров, с самого начала фиксируются только во времени. Это позволяет представить их контингентными. Кроме того, общество может проявлять терпимость к внешним неравенствам отдельных функциональных систем, поскольку их перенос из одной системы в другие можно заблокировать. Даже очень богатые люди не имеют лишь в силу этого политической власти, или лучшего понимания искусства, или более высоких шансов на то, чтобы их полюбили. Конгломераты функционально-специфических преимуществ едва ли переносимы даже в семье. Например, лишь если взять на себя риск утраты богатства, им можно воспользоваться с экономическим успехом, а организаторские, художнические, политические и т. д. карьеры также подвергаются типичным для них рискам. То, что еще поддается обобщению в ценностях, повсеместно признанных в обществе – таких, как свобода, равенство, человеческое достоинство, – зиждется на этой взаимосвязи между темпорализацией, системной специфичностью и прерыванием взаимозависимости. Итак, ценности не имеют основания своей реальности в соответствующих, через них описанных или востребованных, общественных ситуациях. Поэтому в каждой функциональной ситуации к ним относятся негативно – в смысле некоей нехватки или потребности в обосновании ограничения. Следовательно, их общественная адекватность состоит не в приближении реальности к ценностной программе, но в этой взаимосвязи между условиями собственной динамики, усилением отклонений, темпорализацией и прерыванием взаимозависи-

мости. Уже спецификация функций и кодов приводит к отвержению других системных ориентаций, т. е. постоянно наводит на мысль о присутствии исключенного, и в связи с этим формулировки ценностей обладают тем смыслом, что они проясняют каждой системе на специфическом для нее языке, от чего она отклоняется.

Для общественной системы такой порядок отношений между функциональными системами имеет далеко идущие последствия. При условии стратификации и/или дифференциации *центр/периферия* можно было исходить из того, что “господствует” и снабжается соответствующими ресурсами наисильнейшая система (даже если с реалистической точки зрения вполне возможным было регрессивное развитие по направлению к родовым отношениям, поскольку в сельской местности все еще в значительной степени господствовали архаические отношения). В функционально дифференцированных обществах действует, скорее, противоположный порядок: доминирует система с высочайшей долей отказа, потому что если выходит из строя одно из специфических функциональных условий, то это невозможно нигде компенсировать и к этому повсюду тяжело приспособляться. Чем невероятнее производительность, чем больше предварительных условий для достижений, тем больше и риск сбоя в рамках всего общества. Так, если бы право стало бы нереализуемым или деньги перестали бы приниматься, то и другие функциональные системы были бы поставлены перед едва ли разрешимыми проблемами. Хуже поддаются оценке сбой в функционировании научных нововведений или религиозных объяснений мира, но аналогичные проблемы встают и здесь; стоит подумать лишь о потребностях науки в растущих экологических взаимозависимостях, о вызванных цивилизацией болезнях или о политических последствиях нарушения религиозного мира. Мера соблюдения чего-либо или опасения за что-либо теперь описывается уже метафорикой не “силы”, но только – “кризиса”.

Эти анализы можно свести в общей тезис о том, что оперативная замкнутость и аутопойетическая автономия порождают у системы высокую совместимость с неупорядоченностью в окружающем мире. Поскольку структурные сопряжения могут контролироваться, а ирритации – восприниматься и обрабатываться, окружающий мир

может, в остальном, оставаться непрозрачным, сверхсложностным, неконтролируемым. Этот действующий уже у внешней границы общественной системы механизм, с помощью которого коммуникация дистанцируется от остального мира, переносится посредством функциональной дифференциации внутрь общественной системы.<sup>35</sup> Следствие состоит в том, что общество может повысить свой внутренний беспорядок и одновременно приобрести иммунитет к нему. Однако тем самым растет и чувствительность к помехам, и зависимость от модуса наблюдения второго порядка. Каждая функциональная система работает в неконтролируемом ею внутриобщественном мире. То, что это с успехом осуществимо, делает и для *других* функциональных систем *их* внешний мир неконтролируемым. В результате упраздняется всякая обязательная упорядоченность отношений функциональных систем друг к другу в пределах всего общества; и тогда каждая функциональная система тем более полагается на собственную замкнутость, на собственный аутопойезис – независимо от того, хорошо или плохо она для этого оснащена.

Итак, функциональная дифференциация отнюдь не гарантирует равные шансы для всех функциональных систем – для экономики так же, как и для религии; для права так же, как и для искусства. Кроме того, функциональную дифференциацию невозможно оправдать, как то имело место в случае разделения труда, через повышение благополучия. Речь, скорее, идет о форме, посредством которой общество еще способно репродуцировать себя в условиях высокой внутренней непрозрачности и некалькулируемости. Оперативная замкнутость создает беспокойство, а беспокойство – оперативную замкнутость. И от эволюции зависит, какие центральные пункты развития, какие функциональные системы и какие структуры при этом условии могут зарекомендовать себя лучше других.

Вместе с ростом сложности и неопределенности изменяются и формы, которыми связываются и подчиняются друг другу через идентичности ожидания поведения. Если прежние общества, различавшие этос и поведение, исходили из нормально-нормативных (естественно-моральных) правил и ориентированного на них (конформного или девиантного) поведения, то теперь идентификационные точки зрения необходимо сильнее развести между собой, если

требуется перестроить сложность на осмысляющие толкования, а неопределенность – структурировать так, чтобы ее можно было “локализовать”. Со стороны нормативных образцов теперь необходимо делать различие между безусловно приемлемыми *ценностями* и условно приемлемыми *программами*; и это уже лишь потому, что отдельные функциональные системы по-разному идентифицируют свои неизменные коды и изменчивые программы. Теперь на уровне поведения, ориентированного на правила, следует различать *роли* и *личности*; и это уже лишь потому, что личности больше не идентифицируются по социальному статусу и неизменной принадлежности, но должны избирать профессии, членство, предпочитаемые интеракции и при выборе оставаться самоидентичными.<sup>36</sup>

Эта дифференциация оказывает существенное воздействие на темы, еще убедительные в контексте самоописаний общества. Область программ и ролей можно понимать “позитивизированно”, т. е. в зависимости от решения, поскольку безусловную значимость можно утверждать только для ценностей и – с обратной связью – для ценности индивидуальной личности. К этому мы еще вернемся. В данном месте интересно лишь то, что речь идет о *структурной* дифференциации, которая не остается ограниченной отдельными частными системами (функциональными системами, организациями, интеракциями), но реализуется в объеме общества в целом, со значительными последствиями, прежде всего, для возможностей отчуждения в семьях. Ведь идентичности конденсируют и подтверждают социальную память системы. Они управляют тем, что можно предать забвению, а что – вспомнить, т. е. устанавливают, что из прошлого остается в настоящем; и тем самым они в то же время управляют пространством осцилляции будущего, т. е. формами, в коих ожидания (здесь: ожидания поведения) сбываются или ведут к разочарованию.<sup>37</sup>

В свою очередь, эти воздействия функциональной дифференциации влияют на процесс преобразования стратифицированного общества в функционально дифференцированное. Они представляют собой результат и в то же время фактор такого преобразования. Ибо с одной стороны, индивидуалистическая личностная ориентация используется для того, чтобы подчинить себе старые социальные

разделения. А с другой, зависимость программ и доступа к ролям (ключевое понятие здесь: “карьера”) от решения становится столь отчетливо очевидной, что определенность происхождения заменяется определенностью решения, что приводит к проблемам вменения, выделяющим функциональные системы, организации, но также и индивидов (к примеру, в вопросах религиозной веры или при “гениальных” открытиях или изобретениях).

Хотя вместе с перестройкой стратификации на функциональную дифференциацию изменяется форма дифференциации общества, это ни в коей мере не устраняет расслоения. Как и прежде, существуют громадные различия между богатыми и бедными и, как прежде, эти различия сказываются на жизненных формах и на доступе к социальным шансам. Изменилось, однако, то, что теперь это не зримый порядок общества вообще; теперь это не тот порядок, без которого не было бы возможным вообще никакого порядка. Поэтому расслоение утрачивает легитимированность безальтернативностью и, с XVIII в., сталкивается с постулатом о равенстве всех людей, с оглядкой на который неравенства следует измерять, а в случаях необходимости – и функционально оправдывать. Семантически эта перестройка регистрируется посредством перехода от характерного для расслоения понятия *сословия* к характерному для расслоения же понятию *класса*, где отчетливее отмечен неприкрытый произвол разделения.<sup>38</sup> Однако и в рамках уже не сословного расслоения этот процесс продолжается, прежде всего, в виде исчезновения высших городских (и известных в городе) слоев. К тому же, в последние десятилетия подход как будто бы сместился с расслоения на индивидуальное поведение, так что социологи предпочитают говорить уже не о расслоении, но о социальном неравенстве.<sup>39</sup> Это может быть взаимосвязанным с процессами в сфере семьи, в молодежной культуре и в отношениях между поколениями, однако подтверждает и распад стандартной типологии карьер, которая в значительной степени еще определялась происхождением.

Предпринимались попытки доказать, что и современная структура расслоения выполняет некую функцию, так как облегчает подбор кадров и способствует маркированию карьерных успехов (что, пожалуй, означает не что иное, как отказ от умеренности в оплате

элит).<sup>40</sup> Однако такие точки зрения могут быть пригодными для организаций. Социальной теории, скорее, следовало бы заинтересоваться вопросом о том, как получается, что по-прежнему воспроизводятся вопиющие различия между жизненными шансами, даже если форма общественной дифференциации больше от этого не зависит. Ответ звучит так: очевидно, это побочный продукт рационального оперирования с отдельными функциональными системами и, прежде всего, с хозяйственной системой и системой воспитания.<sup>41</sup> Эти системы используют ничтожные различия (в работоспособности, в кредитоспособности, в преимуществе местоположения, в даровании, в дисциплинированности и т. д.), чтобы выстроить их в духе усиленного отклонения от середины, так что даже быстро достижимое уравнивание вновь преобразуется в социальную дифференциацию, даже если этот эффект не обладает ни малейшей социальной функцией.<sup>42</sup>

Наконец, важное отличие стратификации от функциональной дифференциации состоит в том, что в строгих условиях стратификации едва ли существуют разновидности коммуникации, которые эта форма дифференциации оставляет без внимания. Зато в функционально дифференцированных обществах имеется много коммуникации, которая может не заботиться о возможности подсоединения к той или иной функциональной системе. Это выдвигает вопрос о том, как коммуникация вообще распознает, упорядочивается ли она вокруг какой-либо (и какой именно) функциональной системы или нет. В стратифицированных обществах здесь можно было придерживаться личностей и жизненных форм. В функционально дифференцированных обществах напрашивалась отсылка к различным кодировкам, но тем самым проблема распознавания распределений лишь сдвигалась. В известном объеме здесь поможет своего рода топографическая память: можно провести различия между школами и судами, больницами и фабриками или бюро. Но, кроме того, общество, которое уже не может полагаться на личностную ориентацию, зависит от развития соответствующих типов чувствительности. Например, в плохо функционирующем браке следует распознавать, когда проблема стилизуется под вопрос права; или в школе – когда преподавание соскальзывает в политическую или религиозную

агитацию; или в больнице – когда собственное тело превращается в предмет обучения или исследований. В таких вопросах невозможно ожидать предобозначенного “предметом” консенсуса. Это остается делом коммуникации – посредством сгущения референций решать, куда она движется.

Нам приходится довольствоваться этими непроработанными намеками. В этом месте они должны лишь пояснить и проиллюстрировать на примерах, каков масштаб перестройки общества на функциональную дифференциацию. Речь ни в коем случае не идет о частном феномене, например, в смысле хабермасовского различия между системой и жизненным миром, которое признает лишь то, что системы – что бы о них ни думали – тоже имеются и тоже необходимы.<sup>43</sup> Само собой разумеется, примат функциональных дифференциаций не приводит к тому, что тем самым упраздняется сегментарная дифференциация или образование слоев.<sup>44</sup> Наоборот: шансы на сегментацию (например, на организационной основе) и на самоусиливающиеся неравенства (например, между промышленными и развивающимися странами), возрастают вместе со сложностью общественной системы; и возникают они как раз благодаря тому, что функциональные системы, как, например, экономическая или воспитательная, используют и тем самым усиливают равенства или неравенства в качестве момента рациональности собственных операций. Примат функциональной дифференциации представляет собой *форму* современного общества. А форма является не чем иным, как различием, с помощью которого она внутренним образом воспроизводит собственное единство; и различием, с помощью которого она может наблюдать собственное единство как единство различного.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. VIII:

- <sup>1</sup> Известно, что принять это можно только с тяжелым сердцем. Различение *общество/община*, к примеру, имело в виду все-таки как бы предоставить человеку социальное место – если не в обществе, то как раз в общине. здесь: “соразмерность” (англ.) – *прим. пер.*
- <sup>2</sup> “Казалось” потому, что общество все еще состояло только из коммуникаций и только в самоописаниях могло – и должно было – вводить себя в заблуждение, так как прежние формы дифференциации зависели от назначения людям фиксированных мест “в” обществе.
- <sup>3</sup> Пользуясь формулировкой Хайнца фон Фёрстера, это *нетривиальные машины*. См.: Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke, Frankfurt 1993, S. 247 ff.
- <sup>4</sup> См. программную статью: D. F. Aberle / A. K. Davis / M. J. Levy / F. X. Sutton, The Functional Prerequisites of a Society, *Ethics* 60 (1950), pp. 100-111. В дальнейшем: Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe Ill. 1951, p. 26 ff., и подробно: Marion J. Levy, *The Structure of Society*, Princeton 1952.
- <sup>5</sup> Мы напоминаем о рассуждениях о кодировании символически обобщенных средств коммуникации. Возобновление этой темы в системно-теоретической связи должно также показать, что символически обобщенные медиа могут внести особый вклад в обособление функциональных систем и почему это происходит. Но существуют и другие формы кодирования систем, которые в то же время не кодируют медиа, например, селективный код воспитательной системы. Специально об этом: Niklas Luhmann: *Bildung und Selektion im Erziehungssystem*, in ders., *Soziologische Aufklärung* Bd. 4, Opladen 1987, S. 182-201.
- <sup>\*</sup> Соответственно: “точные аттракторы”; “циклические аттракторы” (англ.) – *прим. пер.*
- <sup>6</sup> В самоописании функциональной системы такая символизация упрощается по коммуникационно-практическим причинам. И тогда в качестве собственного смысла системы действует лишь позитивное значение кода: только *право*, только *истина*, только *любовь* и т. д., а негативное значение добавляется лишь в качестве выражения неудачи. Это облегчает телеологическое, целенаправленное представление операций системы и выражает парадоксы единства позитивных и негативных значений в своеобразно амбивалентной форме: желаемая сторона кода противопоставляется отвергаемой и в то же время применяется для обозначения самого различия.
- <sup>7</sup> [“отвергается сам выбор” (англ.) – *прим. пер.*] См. *Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations*, in: Gotthard Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* Bd. I, Hamburg 1976, S. 249-328 (особ. S. 286 f.).
- <sup>8</sup> Понятие “высшая аморальность” мы хотели бы отличить от близкород-



ственного ему гегелевского понятия “нравственность”. Стало быть, мы не следуем специфически современному (поскольку связанному с теорией различий) изводу гегелевской теории. Последняя исходит из некоего различения (в данном случае: *инстинкт* и *моральный долг*, что понимается по образцу *горячий/холодный*), чтобы посчитать простое противопоставление двух сторон как усилие по созданию понятия недостаточным и способствовать “снятию” этого противопоставления (а тем самым – и морали) в более высоком, учитывающем обе стороны единстве и разрешить его понятийно. Результат формулируется в различении морали и нравственности. Понятие “высшей аморальности” отказывается от апофеоза такого единства. На месте функциональной теории такое понятие утверждает лишь то, что и к различению морали *как к различению* отсылка может происходить в интересах других различений и что при построении системы современного общества это происходит не в каких угодно местах. Итак, на место понятия “снятие” мы – ради достижения большего логического структурного богатства – ставим понятие Готтхарда Гюнтера “отказ”.

- 9 Можно ли в случае с функциональными системами, каковые все-таки являются частными системами общественной системы, вообще говорить об аутопоегической автономии, дискутируется с противоположных позиций. Об этом – вместе с предложениями разработок – см. Gunther Teubner, “L’ouvert s’appuie sur le fermé”, *Offene Fragen zur Offenheit geschlossener Systeme*, *Journal für Sozialforschung* 31 (1991), S. 287-291.
- 10 Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, in: Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke* Bd. 5, 4. Aufl. 1967, S. 593.
- 11 Эта *оперативная* сопряженность обусловлена тем, что такие институты, как собственность и договор, служат *структурному* сопряжению правовой системы с экономической системой, и поэтому заботятся о *регулярной* взаимной ирритации. Об этих понятиях см. выше кн. I, VI; и далее в главе VI наст. части.
- 12 См. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, New York 1925. [Рус. пер. в: Уайтхед А.Н., “Избранные работы по философии”, М., 1990].
- 13 Так – в добавление к исследованию шизофрении и на примере немислимого единства карты и территории (Борхес): Jacques Miermont, *Les conditions formelles de l’état autonome*, *Revue internationale de systémique* 3 (1989), p. 95-314.
- 14 Вопросы такого рода дискутируются, прежде всего, в связи с Куайном – но в “философии” и без всякой связи с теорией общества.
- 15 Об этом: Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt 1993, S. 384-400.
- 16 Несмотря на эту сложностную структуру, дальнейшая отмена понятия транзакции представляется в экономической системе невозможной (ина-

че в правовой системе!). Это говорит в пользу мнения, что трансакции представляют собой конечные элементы экономической системы; это мнение представлено и в контексте теории аутореференциальных, аутопоиетических систем, а именно в работе: Michael Hutter, *Die Produktion von Recht: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts*, Tübingen 1989, S. 131. Как бы там ни было, Хуттер реконструирует подчеркивавшиеся выше в тексте различия, как различные способы наблюдения, а именно – изнутри (платежи) и снаружи (передача “ноу-хау”).

- <sup>17</sup> Время от времени мы все-таки встречаемся с идеей того, что в этом комбинаторном пространстве различий речь в определениях идет о *социальных* операциях, т. е. о коммуникациях. “...reference fixing is a *social fact*, as in the case of a contract or a promise” – читаем, например, в: Steve Fuller, *Social Epistemology*, Bloomington Ind. 1988, p. 81.
- <sup>18</sup> Ради предусмотрительности следует еще раз напомнить о том, что понятие “наблюдение” покрывает собой *всякую* практику различающего обозначения, т. е. включает и поступки.
- <sup>19</sup> Подробнее об этом: Niklas Luhmann, *Staat und Politik: Zur Semantik der Selbstbeschreibung politischer Systeme*, in ders., *Soziologische Aufklärung Bd. 4*, Opladen 1987, S. 74-103.
- <sup>20</sup> Или в академической сфере: к совершенно ненужному различению между учением о государстве и политической социологией добавляется дополнительный эффект: подсказать тем временем политологии ее собственную задачу.
- <sup>21</sup> Относительно дальнейших примеров см. Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, S. 54 ff.; Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, новое издание Frankfurt 1988, S. 34 ff.
- <sup>22</sup> Динамика здесь – в отличие от статики, выражающейся в структурном сопряжении между функциональными системами.
- <sup>23</sup> См. кн. 5, V.
- <sup>24</sup> “Производительности” в только что изложенном, соотнесенном с другими системами смысле.
- \* “признательности, выражаемые во вступительных статьях и предисловиях” (англ.) – *прим. пер.*
- <sup>25</sup> При этом в отношении политической системы можно, например, задать вопрос о том, не дает ли эта нормальная неподвижность шанс определенным личностям, например, таким безрассудным смельчакам, как Горбачев или Тэтчер, сделать карьеру *вопреки этой системе*.
- \* “Векфильдский священник” – роман О. Голдсмита – *прим. пер.*
- \*\* “как она выбирала себе свадебное платье, не за прельстительно блестящую поверхность, но за то, что оно будет хорошо носиться” (англ.) – *прим. пер.*

- <sup>26</sup> Об этом круге тем и об обратных влияниях на темпоральные структуры современного общества см.: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979; и далее – Hermann Lübke, *Zeit-Verhältnisse: Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Graz 1983; Giacomo Marramao, *Potere e secolarizzazione: Le categorie del Tempo*, Roma 1983; Helga Nowotny, *Eigenzeit: Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt 1989; далее гл. 5, XII.
- <sup>27</sup> Очень редко анализируемая тема. Впрочем, см. Theodore Schwartz, *The Size and Shape of Culture*, in: Fredrik Barth (ed.), *Scale and Social Organization*, Oslo 1978, pp. 215-252 (249 f.).
- <sup>28</sup> Об этом подробнее кн. 5, XIII.
- \* “домашняя копия” (англ.) – *прим. ред.*
- <sup>29</sup> Здесь можно подумать о Юргене Хабермаса, который пытается снять этот парадокс в традиционном правоосновании разума.
- <sup>30</sup> Об этом см.: Dirk Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, Frankfurt 1988.
- <sup>31</sup> См., например, Niklas Luhmann, *Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung*, in ders., *Soziologische Aufklärung Bd. 5*, Opladen, S. 170-182.
- <sup>32</sup> Так в: Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1990, *passim* (см. Index).
- <sup>33</sup> Об этом см. Niklas Luhmann, *Weltkunst*, in: Niklas Luhmann / Frederick D. Bunsen / Dirk Baecker, *Unbeobachtbare Welt: Über Kunst und Architektur*, Bielefeld 1990, S. 7-45; ders., *Die Kunst der Gesellschaft* 1995, S. 92 ff.
- <sup>34</sup> См. также различные отношения между познанием и онтологией в статье: Humberto Maturana, *The Biological Foundations of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence*, in: Niklas Luhmann et al., *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorie?*, München 1990, S. 47-117 (117).
- <sup>35</sup> К этому мы вернемся в следующей части.
- <sup>36</sup> Подробнее об этом: Niklas Luhmann, *Soziale Systeme a. a. O.* S. 426 ff.
- <sup>37</sup> См. с точки зрения памяти: Heinz von Foerster, *Was ist Gedächtnis, daЯ es Rückschau und Vorschau ermöglicht?*, in ders., *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*, Frankfurt 1993, S. 299-336.
- <sup>38</sup> Подробнее см. Niklas Luhmann, *Zum Begriff der sozialen Klasse*, in ders. (Hrsg.), *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985, S. 119-162. Кроме того, аналогичными являются исследования по семантической и структурной путанице в понятии *буржуазии* при переходе от понятия *инклюзии в гражданское общество* через представление о *со-словии*, вплоть до понятия *социального класса*, определяемого экономическими отношениями и образованием. Об этом см. Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1988.
- <sup>39</sup> См. Karl Martin Bolte, *Von sozialer Schichtung zu sozialer Ungleichheit: Bericht über ein Forschungsprojekt der frühen 50er Jahre und -einige seiner*

Weiterwirkungen, *Zeitschrift für Soziologie* 15 (1986); Ulrich Beck, *Jenseits von Klasse und Stand?*, *Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen*, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten, Sonderband 2 der Sozialen Welt*, Göttingen 1983, S. 35-74; Bernhard Giesen / Hans Haferkamp (Hrsg.), *Soziologie der sozialen Ungleichheit*, Opladen. Сегодня мы констатируем, что индивид ориентируется не столько на социальное расслоение, сколько на “миры переживания”, где неравенства могут играть какую-то роль. См., например, Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt 1992; Thomas Müller-Schneider, *Wandel der Milieulandschaft in Deutschland: Von hierarchisierten zu subjektorientierten Wahrnehmungsmustern*, *Zeitschrift für Soziologie* 25 (1996), S. 196-206.

- <sup>40</sup> См. весьма оспариваемые (и, прежде всего, спорные по идеологическим причинам) тезисы: Kingsley Davis / Wilbert E. Moore, *Some Principles of Stratification*, *American Sociological Review* 10 (1945), pp. 242-249; в дальнейшем Melvin M. Tumin, *Some Principles of Stratification: A Critical Analysis*, *American Sociological Review* 18 (1953), pp. 387-394; Dennis H. Wrong, *The Functional Theory of Stratification: Some Neglected Considerations*, *American Sociological Review* 24 (1959), pp. 772-782; Renate Mayntz, *Kritische Bemerkungen zur funktionalistischen Schichtungstheorie*, in: David V. Glass / René König (Hrsg.), *Soziale Schichtung und soziale Mobilität, Sonderheft 5 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 3 Aufl.*, Köln 1968, S. 10-28.
- <sup>41</sup> То, что в двух этих функциональных системах больше, чем в других, проявляется такая извращенная селективность, должно – с оптимистическим знаком и довольно рано – напомнить и о том, что буржуазия в отношениях к аристократии, прежде всего, опирается на эти функциональные системы: на деньги и на образование.
- <sup>42</sup> Хорошим анализом ожесточенной борьбы с уравниловкой – при старании придать социальное значение малейшим, “тончайшим” различиям – мы обязаны Пьеру Бурдьё. См., прежде всего: *La distinction: Critique social du jugement du goût*, Paris 1975. Однако же, в отличие от Бурдьё, я считаю, что такие старания производят впечатление именно своей напрасностью и отсутствием общественно-структурного фона.
- <sup>43</sup> См. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981. См. также Achille Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Bologna 1980.
- <sup>44</sup> См. это вроде бы неискоренимое недоразумение, которое иногда используется как аргумент против теории функциональной дифференциации, в: Max Haller, *Sozialstruktur und Schichtungshierarchie im Wohlfahrtsstaat: Zur Aktualität des vertikalen Paradigmas in der Ungleichheitsforschung*, *Zeitschrift für Soziologie* 19 (1986), S. 167-187.

## IX. АВТОНОМИЯ И СТРУКТУРНОЕ СОПРЯЖЕНИЕ

Если бы мы описывали современное общество только как множество автономных функциональных систем, которые не должны принимать друг друга во внимание, но лишь следуют принудительному воспроизводству собственного аутопойезиса, то в итоге получилась бы чрезвычайно односторонняя картина. Тогда было бы трудно понять, почему это общество сразу же не взрывается или самопроизвольно не распадается. Напрашивающееся возражение состоит в том, что где-нибудь и как-нибудь должна осуществляться забота об «интеграции». В последнее время то обстоятельство, что современное общество увязло в значительных экологических трудностях, которые в обозримом будущем грозят перерасти в серьезные кризисы, должно способствовать необходимости планирования (пусть даже рамочного) или регулирования (пусть даже контекстно-го<sup>1</sup>). Подобным же образом, когда весь мир наводнили фашистские движения, считалось, что течение событий нельзя просто оставлять на волю эволюции<sup>2</sup>. Современный призыв к этике ответственности соотносится с этими идеями.<sup>3</sup> В подобных попытках спасения бросается в глаза, что старый опыт либо переносится в них вместе с новомодными концепциями, либо встраивается со значительными потерями для теории, как если бы этой проблеме была присуща такая всесокрушающая настоятельность, которая оправдывает даже концепции отчаяния. Как мыслима интеграция при фундаментальных различиях и преобладании дифференциально-теоретических подходов? Планирование и регулирование – при непрозрачной сложности? Этика – в виду известных трудностей, на которые натолкнулись все разновидности этики при попытке обоснования моральных суждений? И, наконец, что это за надежда на коммуникативный потенциал гражданского общества – на фоне не только распада коммунистического режима, но и проблем, вытекающих из функциональной дифференциации?<sup>4</sup> Можно ли считать, что поиски здесь ведомы взглядом, направленном в прошлое, и что мыслители продолжают черпать надежду в концепциях, давно опровергнутых историей, потому что надежду невозможно найти где-либо еще?

В дальнейшем речь пойдет не о том, чтобы каким-то иным способом получить более благоприятную картину современного общества, и мы тем более не должны заменять такие понятия, как планирование, регулирование или этика, чем-либо аналогичным, но более близким к практике. Мы знаем слишком мало, чтобы решать хотя бы о форме инструкций к действию. Такие решения могут выноситься лишь в рамках функциональных систем для каждой конкретной области. Конечно, это не значит требовать полного воздержания от практики, но по отношению к таким попыткам имеет смысл занять позицию наблюдателя за наблюдателями, чтобы узнать, что происходит, когда кто-нибудь предъявляет претензию на планирование или этику с целью ввести в общество новые различия.

В первую очередь, напротив, настоятельно необходимо исправить тот перекос в теории общества, который возникает, когда учитывается только аутопойетическая динамика функциональных систем. В классической социологической дискуссии от Дюркгейма до Парсонса эта проблема трактовалась с помощью схемы *дифференциация/интеграция*.<sup>5</sup> В таких случаях задача социологии заключалась в поисках форм интеграции, подходящих для функциональной дифференциации.<sup>6</sup> Мы заменяем эту схему различием аутопойезиса и структурного сопряжения.

Фактически все функциональные системы связаны между собой и содержатся в обществе благодаря структурным сопряжениям. Это понятие, разъясненное в главе 1.VI, применимо в обществе не только для внешних, но и для внутриобщественных отношений. Уже на уровне простой жизни отдельных систем аутопойетическая замкнутость не может возникать без изменения отношения к окружающему миру в структурных сопряжениях, роста определенных зависимостей и эффективного исключения других зависимостей или сведения их к возможности деструкции.<sup>7</sup> Эта генетическая и структурная взаимосвязь оперативной замкнутости и структурного сопряжения продолжается на всех зависимых от жизни уровнях образования аутопойетических систем. Мы рассмотрели это для случая с обособлением коммуникативной системы общества и теперь должны попытаться прояснить ту же взаимосвязь явлений при анализе внутриобщественных отношений при формальном условии функциональной дифференциации.

Обособление оперативно замкнутых функциональных систем требует соответствующего учреждения их внутриобщественных отношений с окружающим миром. Стародавнюю привязанность общественных функций к семейным хозяйствам и к социальному расслоению соответствующих семей необходимо расторгнуть и заменить новыми формами структурного сопряжения, которые связывают функциональные системы между собой. Здесь структурное сопряжение имеет в виду еще и перестройку аналоговых (одновременных и непрерывных) отношений в цифровые, которые можно рассматривать по схеме *или/или*, пусть и при дальнейшей интенсификации определенных путей взаимной ирритации, как и при значительной индифферентности по отношению к окружающему миру. Без подобных форм структурного сопряжения обособление функциональных систем застряло бы на начальной стадии, например, на уровне отдельных корпораций или организаций. Но в той мере, в какой удастся устройство структурных сопряжений, влияние всего общества на структурное развитие функциональных систем осуществляется такими способами. Поэтому долгосрочные тенденции *structural drift* функциональных систем можно объяснить, лишь принимая это во внимание. Хотя уже не существует возможности проникновения в структурные процессы извне, важную роль играет то, с какими ирритациями система может работать вновь и вновь – и какие индифферентности она может себе позволить.

В области структурных сопряжений можно проанализировать дальнейшие условия автономии функциональных систем. С одной стороны, уже само понятие говорит о том, что сопряжения обусловлены расстыковками. Это противоречит распространенному воззрению, согласно которому (в продолжение взглядов Поланьи) здесь имеется альтернатива в виде *disembedding* и *embedding*.<sup>8</sup> Кроме того, структурные сопряжения могут быть выражены сильнее или слабее, а следовательно, отдифференциацию можно описать как “выбор” опорных систем<sup>9</sup>, допускающих больше свободы. Однако же важнейшее принуждение к оперативной автономии и самоорганизации может состоять во *множестве* структурных сопряжений с *различными* сегментами окружающего мира, так как вследствие этого ни одно из таких внешних отношений нельзя наделить первенством, и

проблемы узких мест становятся не столь серьезными.<sup>10</sup> Это условие в нормальных случаях может гарантироваться функциональной дифференциацией современного общества.

Поскольку функциональных систем и, соответственно, типов отношений между ними больше, чем мы описываем, то в этом месте мы не можем представить все структурные сопряжения. Кроме того, они обладают весьма разной степенью важности. Поэтому мы удовольствуемся ссылками на несколько примеров:

(1) Сопряжение политики и хозяйства достигается, в первую очередь, через налоги и сборы. Это ничего не меняет в том, что любое распоряжение деньгами происходит в виде хозяйственного платежа. Но такое распоряжение может быть политически кондиционированным и в этом случае не ориентироваться на прибыль. Следовательно, цели использования государственного бюджета являются политическим вопросом, и если в распоряжении имеется слишком много (или мало) денег, то это служит фактором раздражения для политики. Но само применение денег подчиняется рыночным законам хозяйственной системы (ничто не дешевеет и не дорожает потому, что покупается за деньги налогоплательщиков), и если "доля государства" в денежном обороте возрастает, то это имеет значительные последствия для структурного развития хозяйственной системы. В остальном государство не обязано безусловно ограничиваться взиманием налогов. Государственная задолженность, наряду с банковскими деньгами, служит с начала XVIII в. одним из важнейших инструментов увеличения денежной массы, и это еще более верно, если государство контролирует эмиссионный банк. Поэтому и отношения между политической системой и эмиссионным банком следует рассматривать как структурное сопряжение, особенно если эмиссионный банк, с одной стороны, является независимым, т. е., например, может способствовать удорожанию государственных кредитов на денежном рынке, но, с другой, принимает во внимание и известные политические обстоятельства.

К традиционным сопряжениям в условиях XX в. добавляются новые. Демократизация политических систем в отдельных государствах делает политические успехи (успехи на выборах) зависимыми от хозяйственных конъюнктур, которые, в свою очередь, встроены в



более долгосрочные структурные сдвиги в мировой хозяйственной системе. С другой стороны, уменьшается возможность контролировать эти условия успеха, исходя из региональных политических систем. Экспортная и кредитная зависимость локального производства ускользает от управления, осуществляемого с помощью государственных решений, которые, правда, еще могут вмешиваться с целью коррекции или смягчения последствий. Кроме того, утрачивает смысл классическое различие либеральной и социалистической хозяйственной политики, если речь идет только о реагирующих мерах, исходивших из одних и тех же, имеющих постороннюю детерминацию фактических обстоятельств. Тем самым терпит коллапс перешедшая к нам из XIX в. партийная схема, хотя при этом никто не знает, как и чем ее можно заменить.<sup>11</sup> Если же избирателю не могут предложить никаких альтернатив, которые он может соотнести со своим повседневным опытом, или могут предложить лишь такие альтернативы, которые определяются в политическом спектре как “радикальные”, то отсутствуют важнейшие основы для регенерации готовности идентифицировать себя с выборной демократией. Поэтому политическая система должна заново формироваться в тематических областях, доступных для коллективно обязывающих решений; но пока что не видно, как это могло бы происходить.

(2) Сопряжение между правом и политикой регулируется конституцией.<sup>12</sup> С одной стороны, конституция привязывает политическую систему к праву с тем последствием (если это функционирует!), что противоправное поведение ведет к политическому неудаче; с другой же стороны, конституция способствует тому, чтобы правовая система вследствие политически инспирированного законотворчества пополнялась новациями<sup>13</sup>, которые, со своей стороны, вновь возвращаются в сферу политики в качестве успеха или неудачи.<sup>14</sup> В этом случае позитивизация права и демократизация политики тесно взаимосвязаны. Впоследствии это приводит к административному управлению политикой в отношении правовых и финансовых возможностей.<sup>15</sup> Одно обуславливает другое. Право открывает пространство для концепций, которое затем делает политически возможным демократическое волеизъявление. Но каждый раз операции, рекурсивно объединенные в собственной системе в

сеть, остаются разделенными. Политическое значение (сомнительность, спорность) того или иного закона является чем-то совершенно иным, нежели его правовая значимость.

Структурная сопряженность политики и права влияет со стороны “правового государства” не только на политику. Она деформирует и само конституционное право, когда последнее используется для того, чтобы юридически контролировать тенденции государства благосостояния в политике.<sup>16</sup> В таких случаях целеориентированная государственная деятельность должна подчиняться правилам, подлежащим правосудию. Основные права – что можно нагляднее всего наблюдать в германском конституционном праве – обобщаются в программы единых для государственной деятельности ценностей, и наоборот, государственному администрированию не остается ничего иного, как перенести конкретные решения правосудия в практику управления в качестве обобщенных директив.

(3) В отношениях между правом и экономикой структурное сопряжение осуществляется через собственность и договоры.<sup>17</sup> В своем правовом качестве эти институты предоставляют важнейшие основания для прав и обязанностей (в смысле обязательств), так что в переломную эпоху XVIII столетия можно было даже считать, будто они конгруэнтны основам права и общества вообще.<sup>18</sup> Для экономической системы они образуют ее собственный код “иметь/не иметь” и предпосылку для собственных операций системы, для платежей в контексте сделок.<sup>19</sup> Хотя контексты применения, а тем самым – и условия рекурсивной идентификации отдельных элементов, например, смысла платежа или правомочности притязания вследствие невыполнения договора, весьма различны, структурное сопряжение дает высокую степень взаимной ирритации систем. Только правовое разрешение и кондиционирование собственности и договора способствует мощной экспансии экономики посредством включения в нее совершенно друг другу незнакомых, не принадлежащих к одному и тому же жизненному сообществу партнеров<sup>20</sup>, и наоборот, хозяйственная востребованность правовых институтов объясняет развитие правовых понятий “собственность” и “договор” на основе римских истоков по направлению к дефиниции собственности как права на распоряжение, а также по направлению к оспариваемости

всех договоров на основе простого консенсуса договаривающихся сторон (*nuda pactio*). Структурное сопряжение определяет направление *structural drift* обеих систем, хотя (и в силу того, что) в них отсутствуют общие элементы. И результатом является возрастающая ирритация права со стороны экономики, что находит отражение в увеличении числа гражданских процессов наряду с экономическим ростом.<sup>21</sup>

(4) Научная система и образовательная система сопряжены между собой через организационную форму университетов. Самое позднее – в XIX столетии университеты разрывают связь с функциями предоставления услуг в области религиозной системы (Средневековье) или в области покрытия дефицита кадров для государства эпохи раннего Нового времени<sup>22</sup> и теперь формируют организационное сообщество исследований и обучения, оправдывающее существенные финансовые затраты государства также и политически. Носителем исследования остается публикация, носителем обучения – интеракция в аудиториях и семинарских помещениях. Необходимы “университетская дидактика” или хотя бы импровизированные функциональные эквиваленты, чтобы с точки зрения обучения решить, какие научные тексты для него пригодны; но, с другой стороны, каким бы квалифицированным ни было обучение, оно не дает ни малейшей исследовательской репутации. Эти системы остаются отделенными друг от друга, но то, что они работают как бы “по совместительству”, сказывается трудно определимым образом на научных публикациях и, пожалуй, еще сильнее на известной обремененности наукой и отдаленности от практики в университетском образовании.

(5) Для связи политики с наукой вплоть до середины этого столетия довольствовались подготовкой научно образованной смены. Однако же поскольку прогресс научных исследований продвигается быстрее, чем усложняются знания занимающих государственные должности людей с университетским образованием, а одновременно растет потребность политической системы в знаниях вследствие повышения сложности ее общественной ангажированности, постольку формируются новые устройства для структурного сопряжения. Они всё больше состоят в консультациях экспертов. Как мы сегодня видим, их деятельность сегодня уже не может пониматься

только как применение наличного знания. С одной стороны, они должны воздерживаться от привнесения в коммуникацию существующих в науке неопределенностей или хотя бы ослаблять их; с другой, они должны избегать предвосхищающего рассмотрения политических вопросов как вопросов науки. В их консультациях передается не авторитет, а неопределенность, а в результате возникают те проблемы, что эксперты предстают несерьезными учеными и в то же время трактуют политически инспирированные контroversы, как если бы они были разными оценками научного знания.<sup>23</sup> Следствием должно было бы стать то, что к ним не относились бы ни как к ученым, ни как к политикам, воспринимая их в качестве ускорителей взаимных irritаций, в качестве механизмов структурного сопряжения.

(6) Для отношений между воспитательной системой и хозяйством (здесь: как системой занятости) механизм структурного сопряжения состоит в свидетельствах и сертификатах. Решение этой проблемы, окрыленное критикой образования, ориентированного на слои, осуществилось тоже сравнительно недавно, только в XIX в.<sup>24</sup> Для школ и университетов это означает не всегда радостно приветствуемое чужеродное тело, которое, по мнению педагогов, отягощает собственную задачу воспитания или “образования”. Несмотря на это, воздействия на карьерную структуру данной системы со стороны хозяйства являются мощнейшими – по сравнению, например, с намерениями и идеалами педагогов. Хозяйство же претерпевает эти воздействия гораздо меньше, так как оно сильнее зависит от конъюнктур на рынке труда и от готовности смены к квалификационным испытаниям (к автоселекции) и, кроме того, всё больше переходит к собственному планомерному воспитанию персонала. Зависимость экономики от воспитательной системы, скорее, негативна, а именно состоит в том, что воспитательная система вообще не дает адекватного образования для многих областей, например, для современных технологий и топ-менеджмента.

Продолжать примеры не будем. Однако можно было бы назвать и дальнейшие, например, “больничный лист” в отношениях между системой медицины и хозяйством или торговлю произведениями искусства (галереи) в отношениях между системой искусства и хозяйственной системой. Кроме того, полностью завершённый анализ

показал бы, что существуют такие функциональные системы, например, система религии, которые почти не образуют структурных сопряжений и поэтому неотчетливо себя ведут и при своем *structural drift*. Для некоторых выводов нам достаточно приведенных свидетельств. Прежде всего, они проясняют то, что структурные сопряжения могут функционировать лишь в качестве формы, т. е. лишь с эффектом включения и исключения. К примеру, конституция может приниматься как правовой текст, но она не функционирует, если не может справиться с антиконституционными воздействиями политической власти на правовую систему, например, в сфере полиции или в широко распространенной форме коррупции.<sup>25</sup> Далее – примеры проясняют, что речь идет не о таких устройствах, которые существуют как бы в свободном парении “между” системами и не принадлежат ни к одной из них. Скорее, эти устройства учитываются каждой системой, но каждой – в разном смысле; ведь как иначе дело дошло бы до ирритаций? И не в последнюю очередь, некоторым из этих устройств выпадает чрезвычайная общественная важность. Такие институты, как собственность, договор, конституция, трансляция знания (“технократия”) временами даже занимали ключевое место при описании общества. В частности, в связи с этим теория функциональной дифференциации служит тому, чтобы релятивизировать такие притязания и привлечь внимание к множеству функционально эквивалентных форм.

Наконец, необходимо учесть такую особенность, которая проявляется только при *внутрисистемных* структурных сопряжениях. Если во внешних отношениях особых операций для сопряжения не имеется (иными словами, не существует системы сопряжения, которая могла бы реализовать собственный тип операции и тем самым – собственный аутопойезис), то во внутренних отношениях все обстоит иначе. Здесь в случае с общественной системой коммуникация используется для осуществления системных сопряжений. *Структурное* сопряжение дополняется сопряжением *оперативным*. Так, врач может письменно подтвердить болезнь и выдать пациенту для его работодателя больничный лист. И, прежде всего, в кругу политической системы действуют многочисленные “системы переговоров”, собирающие вместе в форме регулярных интеракций ор-

ганизации, которые, в свою очередь, представляют интересы различных функциональных систем.<sup>26</sup> А в кругу фармацевтической индустрии, как показал Михаэль Хуттер, образуются “кружки диалога”, обсуждающие вопросы патентного права, возможности исследования и хозяйственные интересы.<sup>27</sup> Оперативные сопряжения не могут заменить структурных. Они их предполагают. Но они сгущают и актуализируют взаимные раздрации и таким образом позволяют осуществлять более быстрое и более согласованное пополнение информации в задействованных системах.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. IX:

- <sup>1</sup> В смысле Gunther Teubner/Helmut Willke, Kontext und Autonomie: Gesellschaftliche Selbststeuerung durch reflexives Recht, Zeitschrift für Rechtssoziologie 5 (1984), S. 4-55. См. также Helmut Willke, Systemtheorie entwickelter Gesellschaften: Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation, Weinheim 1989, особо S. 111 ff.
- <sup>2</sup> Симптоматичны здесь труды: Karl Mannheim, Man and Society in an Age of Reconstruction, London 1940 (нем. пер., Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Darmstadt 1958) или Julian S. Huxley, Evolutionary Ethics, London 1943.
- <sup>3</sup> Наиболее известный здесь труд – Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979. [Рус. пер. Йонас Ф., Принцип ответственность, М., 2004. – прим. пер.]
- <sup>4</sup> Peter Uwe Hohendahl (Response to Luhmann, Cultural Critique 30 (1995), pp. 187-192), разумеется, выражает мнение многих, когда предостерегает от того, чтобы чересчур скоро расставаться с этими надеждами. Однако же остается следующий вопрос: как перенести их и, прежде всего, как достаточно быстро и при решающих корректировках перенести их в общество модерна в его уже распознаваемом состоянии? Скепсис по отношению к возможности подлежащего индивидуальным мотивировкам “общества отказа”, к которому все это сводится, см. в Richard Münch, Dynamik der Kommunikationsgesellschaft, Frankfurt 1995, особо S. 34 ff.
- <sup>5</sup> Значительное исключение, разумеется, представляет собой Макс Вебер, который может констатировать лишь трагический конфликт отношений между гетерогенными ценностями и мотивами, однако как раз поэтому он считал вынужденным *отказаться от понятия общества*.
- <sup>6</sup> Дальнейшее продолжение этой дискуссии мы находим в работе: Ditmar Brock/Matthias Junge, Die Theorie gesellschaftlicher Modernisierung und das Problem gesellschaftlicher Integration, Zeitschrift für Soziologie 24

- (1995), S. 165-182. Понятие *интеграции* здесь динамизируется, т. е. интерпретируется как перенос ресурсов. Но это предполагало бы понятие *ресурса*, независимое от медиа функциональных систем.
- 7 Об этом см. Humberto R. Maturana/Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, München 1987, S. 85 ff.
  - 8 ["разукоренение" и "укоренение" (англ.) – *прим. пер.*]. См. например, Mark Granovetter, *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*, *American Journal of Sociology* 91 (1985), pp. 481-510.
  - 9 См. Rudolf Stichweh, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität*, Frankfurt 1991; его же, *Wissenschaft, Universität, Professionen: Soziologische Analysen*, Frankfurt 1994, особо S. 174 ff.; Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt 1995, S. 256 ff.
  - 10 Сравнительный анализ систем организации мы находим в работе: Gordon Donaldson/Jay W. Lorsch, *Decision Making at the Top: The Shaping of Strategic Direction*, New York 1983. Финансовое самоуправление предприятия соблюдает отношение к различным *constituencies* и зависит от того, что ни одному из подобных внешних отношений не достается господствующая роль.
  - 11 Об этом см. также: Niklas Luhmann, *Politik und Wirtschaft*, *Merkur* 49 (1995), S. 573-581.
  - 12 Об этом подробнее: Niklas Luhmann, *Verfassung als evolutionäre Errungenschaft*, *Rechtshistorisches Journal* 9 (1990), S. 176-220; его же, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt 1993, S. 468 ff. См. также его же, *Zwei Seiten des Rechtsstaates*, in: *Conflict and Integration: Comparative Law in the World Today: The 40<sup>th</sup> Anniversary of the Institute of Comparative Law in Japan* Chuo University 1988, Tokyo 1989, S. 493-506.
  - 13 См. об этом удачное понятие "политического закона" в работе: Franz Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes: Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft*, Frankfurt 1980.
  - 14 Поучительная монография об этом: Vilhelm Aubert, *Einige soziale Funktionen der Gesetzgebung*, in: Ernst E. Hirsch/Manfred Rehbinder (Hrsg.), *Studien und Materialien zur Rechtssoziologie*, Sonderheft 11/1967 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln 1967, S. 284-309.
  - 15 Диагноз (сегодня слегка устаревший) этого развития мы находим в работе: Zoltan Magyary, *The Industrial State*, New York 1938.
  - 16 Об этом см.: Dieter Grimm, *Die Zukunft der Verfassung*, Frankfurt 1991.
  - 17 Подробнее см.: Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft* а. а. О., S. 452 ff.
  - 18 Об этом особо см.: Niklas Luhmann, *Am Anfang war kein Unrecht*, in: его же, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt 1989, S. 11-64.

- <sup>19</sup> Об этом см.: Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1988.
- <sup>20</sup> См., например, David Hume, *A Treatise on Human Nature Book III, Part II*, цит. по изд. Everyman's Library London 1956, Vol. 2, pp. 190 ff. [Давид Юм, *Трактат о человеческой природе*, М. 1995, с. 237-350 – прим. пер.].
- <sup>21</sup> Пока еще малоисследованная область. Однако см.: Christian Wollschläger, *Zivil-Prozessstatistik und Wirtschaftswachstum in Rheinland von 1822 bis 1915*, in: Klaus Luig/Detlev Liebs (Hrsg.), *Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition: Symposium aus Anlaß des 70. Geburtstages von Franz Wieacker*, Ebelsbach 1980, S. 371-397.
- <sup>22</sup> Об этом развитии см.: Rudolf Stichweh, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozeß ihrer Ausdifferenzierung*, *Rechtshistorisches Journal* 6 (1987), S. 135-151; его же, *System/Umwelt-Beziehungen europäischer Universitäten in historischer Perspektive*, in: Christoph Oehler/Wolf-Dietrich Webler (Hrsg.), *Forschungspotentiale sozialwissenschaftlicher Hochschulforschung*, Weinheim 1988, S. 377-394; его же, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozeß ihrer Ausdifferenzierung (16.-18. Jahrhundert)*, Frankfurt 1991.
- <sup>23</sup> Опыт такого рода встречается сегодня преимущественно в областях типа "technology assessment", оценка рисков, прогнозы на будущее. Из обширной литературы см., например: Peter Weingart, *Verwissenschaftlichung der Gesellschaft – Politisierung der Wissenschaft*, *Zeitschrift für Soziologie* 12 (1983), S. 225-241; Arie Rip, *Experts in Public Arenas*, in: Harry Otway/Malcolm Peltu (ed.), *Regulating Industrial Risks: Science, Hazards and Public Protection*, London 1985, pp. 94-110; Hans-Joachim Braczyk, *Konsensverlust und neue Technologien*, *Soziale Welt* 37 (1986), S. 173-190; далее, что касается весьма похожих отношений между системой науки и системой права, см.: Roger Smith/Brian Wynne, *Expert Evidence: Interpreting Science in the Law*, London 1989.
- <sup>24</sup> Относительно программного импульса см., например, Robert von Mohl, *Über Staatsdienstprüfungen*, *Deutsche Vierteljahrs Schrift* 4 (1841), S. 79-103.
- <sup>25</sup> О следующем отсюда чисто правовом использовании конституций см.: Marcelo Neves, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne: Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*, Berlin 1992; его же, *A Constitucionalização Symbólica*, São Paulo 1994.
- <sup>26</sup> По этой часто дискутируемой теме см., например: Helmut Willke, *Systemtheorie III: Steuerungstheorie: Grundzüge einer Theorie der Steuerung komplexer Sozialsysteme*, Stuttgart 1995, S. 109 ff.
- <sup>27</sup> Так в работе: Michael Hutter, *Die Produktion von Recht: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts*, Tübingen 1989.



## Х. ИРРИТАЦИИ И ЦЕННОСТИ

Осуществление функциональной дифференциации как первичной формы общественной дифференциации глубинным образом изменяет отношения систем с окружающим миром, и притом как общей системы “общество”, так и ее частных систем. Для описания этого изменения мы, предполагая структурные сопряжения, используем понятие *ирритации*.<sup>1</sup> Наш тезис состоит в том, что переход к этой форме дифференциации повышает способность общества к ирритации, усиливает его способность стремительно реагировать на изменения внешнего мира, но в то же время за это приходится платить широкомасштабным отказом от координирования ирритаций. И тогда на нескоординированность ирритаций общество может реагировать лишь опять-таки ирритацией, а не, например, решением проблемы чрезмерной ирритации посредством центрального контроля. Ведь если бы такое центральное планирование и регулирование было возможным, то это весьма быстро ограничило бы ирритируемость общества форматом способности обработки информации в соответствующем месте (собственно говоря, здесь можно иметь в виду только организацию), что свело бы на нет преимущество, достигнутое повышением ирритируемости. В тенденции обработка информации переводится с предвосхищающей модел на реактивный<sup>2</sup> (хотя при растущей сложности может усиливаться задействование обеих моделей).

В староевропейской традиции на соответствующем функциональном месте использовалось понятие “*admiratio*”.<sup>3</sup> В этом понятии сведены вместе удивление (*Verwunderung*) и восхищение (*Be-wunderung*). Поводом для него служит появление чего-либо “нового” как отклонение от ожидавшихся непрерывности и повторения. Тем самым *admiratio* мыслится как исключение. И описывается оно как недифференцированное состояние (страсть), нерешенное в отношении к *истинному/неистинному*, как нечто еще не закодированное бинарно. Производить *admiratio* – если оно не возникает само собой, затем пробуждая религиозное переживание, – дело искусства. Как бы там ни было, существуют подходящие случаи или действия, ко-

торые в соответствии с этой семантикой вызывают ирритации. Речь пока не идет о непрерывной самоирритации общества, но переходы здесь всегда возможны.

Современное понятие “ирритации” (или “пертурбации”) относится к ситуациям функционального характера, но реагирует на другую форму общественной дифференциации. Оно находит себе теоретическое место в тезисе о взаимосвязи оперативной замкнутости (аутопойезиса) и структурного сопряжения системы и окружающего мира. Воздействия внешнего мира на систему, которые, разумеется, происходят ежемгновенно в гигантских масштабах, не могут детерминировать систему, так как всякая детерминация системы может осуществляться только в рекурсивной сети ее собственных операций (т. е. в данном случае только через коммуникацию) и в этой связи остается привязанной к собственным структурам системы, которые делают возможными такую рекурсивность и соответствующие оперативные последовательности (структурная детерминация). В соответствии с этим, ирритация есть положение системы, которое побуждает к продолжению аутопойетических операций системы, но, будучи всего лишь ирритацией, поначалу не дает ответа на вопрос, должны ли для этого изменяться структуры – т. е. будут ли посредством дальнейших ирритаций вводиться процессы обучения, или же система сможет полагаться на то, что ирритация со временем исчезнет сама собой, поскольку является лишь однократным событием. В том, что *обе* возможности остаются открытыми, заключается гарантия для аутопойезиса системы и в то же время гарантия ее способности эволюционировать. Но аутопойезис не зависит от обучаемости системы, что было бы фатально. В то же время это соображение показывает (и это верно уже для организмов), что *усиление* способности к ирритации связано с *повышением* обучаемости, т. е. со способностью увеличивать исходную ирритацию в системе и при согласовании с наличными структурами порождать дальнейшие ирритации до тех пор, пока ирритация не будет поглощена приспособившимися структурами.

Чтобы оставаться открытыми для ирритации, смысловые структуры устроены так, что они образуют горизонты ожидания, которые считаются с избыточностями, т. е. с повторениями одного и того же в

других ситуациях. В таком случае раздражения регистрируются в форме обманутых ожиданий. При этом речь может идти о позитивных и негативных, о радостных и печальных неожиданностях. В обоих случаях речь идет, с одной стороны, о моментальных несообразностях, которые могут и забываться; последовательности же не замечаются или вытесняются. С другой стороны, раздражения может заявить и о собственной повторяемости и на этом уровне вступить в противоречие со структурами ожидания системы. Посредством системной дифференциации производятся весьма разнообразные горизонты ожидания, а также весьма разнообразные промежутки времени, в продолжение которых будущее заслуживает внимания уже в настоящем; и наконец, весьма различные ритмы и частоты возможной повторяемости. Это и является причиной, по которой функциональная дифференциация приводит к гигантскому повышению раздражения общественной коммуникации, но в то же время в нормальных случаях ограничивает ожидания обучаемости уровнем одной из функциональных систем и при этом оставляет открытым, будет ли эта система, вследствие изменений в ее структурах и операциях, подвергаться раздражению другие системы.

Из всего этого следует, что раздражения никогда не могут быть относимы на счет “внешнего мира” (как единства), но требуют установления определенных источников помех и иначе не воспринимаются. Стало быть, это понятие зиждется не на общем отношении *система/внешний мир*, а на отношениях *система-система*, что служит причиной, по которой раздражения, воспринимаемые в некоем обществе, изменяются вместе с формами системной дифференциации.

Теоретический конструкт, состоящий из таких компонентов, как аутопойезис, структурное сопряжение и раздражения, в отличие от прежних теорий систем, разработанных с помощью теории моделей или посредством математики, не предполагает такого состояния равновесия, в которое система возвращается после произошедших возмущений. Во всяком случае, можно было бы думать о том, что система имеет двоякую возможность реагировать: посредством негативной обратной связи (устранение различия, возникшего вследствие возмущения) или позитивной обратной связи (усиление отклонения). Тем самым мы уже оказались бы по соседству с эво-

люционно-теоретическими концепциями и могли бы предполагать исходное состояние чисто исторически (т. е. не структурно: не как равновесие). Понятие ирритации усиливает тенденцию к развитию этой теории. Оно соответствует переходу к теории нетривиальных машин (Хайнц фон Фёрстер) и переходу от структурной стабильности к динамической.

В любом случае ирритация является собственным состоянием системы, не имеющим соответствия в окружающем мире системы. Если на какой-либо системе мы наблюдаем ирритацию, то мы не можем отсюда сделать вывод, будто соответствующую ирритацию получает и окружающий мир; и даже заключать к тому, что состояние окружающего мира, вызывающее ирритацию, является проблемой для окружающего мира (но для кого тогда?). А “pollution” is a creation of human judgment<sup>4</sup>. Озоновая дыра, утонувшая подводная лодка с ядерным приводом, “погибающие” леса не ирритируемы сами собой. Окружающий мир таков как он есть. Итак, об ирритации в точном смысле можно говорить только с указанием системы. Это можно узнать уже по тому, что само это понятие уже предполагает различие, которое может иметься только в некоей системе, а именно – отличие нормальной, структурно прописанной последовательности операций от ситуации с неясными последствиями и непредопределенным переходом к примыкающим операциям.<sup>5</sup> Это различие (а тем самым и “форма” ирритации) выступает в смысловых системах как различие семантическое. Оно делает возможным обозначать ирритацию, например, как проблему, а при случае – и как амбивалентность, как неясность, которую, вполне вероятно, можно оставить без внешнего обоснования. Это различие представляет собой форму, в какой та или иная смысловая система реагирует на воздействия из окружающего мира, а тем самым – на то, что имеет место на совершенно иных уровнях реальности (например, на химическом или же на уровне сознания) или даже в других функциональных системах, недоступных для данной системы в силу ее оперативной замкнутости.

Этот пересмотр понятий реагирует также на изменение установок на общественный прогресс. Он дает повод для сомнений: можно ли переносить на общественную систему модель разделения труда, которая приносит избыточные доходы. В этой модели исходили из

того, что дифференциация является рациональной с точек зрения функциональной спецификации, так как она способствует более производительному изготовлению товаров и позволяет сэкономить на затратах – лишь бы рынок, для которого ведется производство, был достаточно велик и справлялся с товарным предложением. При этом необходимо думать не только о хозяйственных благах, но и, к примеру, еще и о здоровье, или научном познании или образовании. И все-таки усиление способности к раздражению – это нечто совсем иное, нежели повышение производительности. Можно согласиться с тем, что функциональная дифференциация влечет за собой эффекты разгрузки и, например, – в соответствии с собственными для каждой функциональной системы критериями – способствует совершенствованию науки (больше познаний), совершенствованию хозяйства (больше благосостояния), совершенствованию политики (больше демократии, лучшая согласованность мнений), улучшению здоровья, улучшению воспитания для большего количества людей и т. д. Это неоспоримо. Но изначальная ориентированность на *внутри*общественные функции и достижения упускает из виду ту проблему, которая и тематизируется понятием *ирритации*, а именно – отношение между системой и окружающим миром, или, точнее говоря: проблему *re-entry*, повторного ввода, различия между системой и окружающим миром в систему. Т. е. проблему рациональности не производительности, а системы.

Усилия, первоначально направленные на повышение производительности, имеют в качестве побочного эффекта еще и усиление чувствительности функциональных систем к окружающему миру. Так, позитивное право может перестраиваться на новые потребности регулирования, политика может непрерывно включать новые темы. Хозяйство может по-новому регулировать денежные потоки, а образовательная система – вводить новые учебные и экзаменационные предметы. Масс-медиа каждый день нуждаются в обновляющихся новостях, искусство и наука понимают себя исходя из различия по отношению к уже наличному. По крайней мере на программном уровне повсюду можно констатировать ускорение изменений; и повсюду имеются профессии и организации, обязанностью которых является инициировать изменения и которые должны реагировать

мощнейшей ирритацией и становиться активными, если наступает застой. Это – непосредственный результат дифференциации кодирования и программирования. В пока не подвергавшемся дальнейшей рефлексии актуальном языковом употреблении инновация по-прежнему считается чем-то позитивным и достойным поощрения. Между тем мы видим и то, что в значительной мере это приводит к самоирритации общества, а в конечном итоге – к ирритации посредством ирритации. Немаловажный индикатор этого – в том, что теоретики организации (подобное верно и для теории науки) наблюдают, что решения проблем находятся в поисках самих проблем, явившихся бы предметом этих решений, чтобы обрести свой собственный смысл и по возможности выйти на другие, функционально эквивалентные решения проблем.<sup>6</sup> Или то, что самоирритация системы посредством схемы *проблема/решение проблемы* отвлекает от того, что фактически разрабатывается конфликтное, соотнесенное с интересами самописание системы.<sup>7</sup>

Встречное наблюдение учит нас, что таким способом и усиливается давление проблемы, и в то же время все более затрудняется отношение общественной системы с ее окружающим миром. Каналы ирритации, очевидно, абсорбируют слишком многое, но недостаточно – проблемы. Если бы речь шла только о ложных постановках проблем (на что многие надеются и полагаются), то дело было бы поправимым. Но уверены ли мы в этом? Ведь может стать и так, что за процессуальным понятием ирритации кроется парадокс, а именно – парадокс единства различия системы и окружающего мира; и тогда речь пошла бы о разворачивании того основного (невидимого) парадокса, который, буде разрешен, со своей стороны принимает парадоксальные формы, формы бурного застоя, такого планирования изменения, которое вызывает неконтролируемую эволюцию, прилив ирритации, что не затихает, не обрабатывается, но как бы деирритируется в ирритации других систем.

Что бы ни сохранялось из этой теоретической конструкции, наглядно видно, что численно поводы для ирритации из внешнего мира общественной системы за последние десятилетия драматически возрастают – и притом как раз на экранах самого общества. Это имеет место, по меньшей мере, в трех отношениях:

- к вызванным техникой и перенаселенностью экологическим проблемам окружающего мира природы;
- к самому росту населения, т. е. к стремительному приумножению человеческих тел и их неконтролируемым перемещениям; и
- ко все более индивидуализируемым, все “своенравнее” формируемым ожиданиям индивидов, устремленным к счастью и самореализации.

Все эти разновидности недостаточности – как легко видеть – являются непосредственным или косвенным последствием современной общественной эволюции, т. е. перехода к функциональной дифференциации. С одной стороны, вследствие высвобождения функциональных систем для собственной динамики уровень раздрации общества возрос настолько, что уже не поддается никакой координации и через взаимную раздрацию функциональных систем переходит в самоирритацию общества. С другой же стороны, в связи становится совершенно очевидно, что несмотря на то, что также возрастающие расхождения в отношении общественной системы к своему внешнему миру и заметны в коммуникации, у них нет удовлетворительных решений. Непрестанно вновь и вновь поставляемая информация делает расхождения между раздрацией и средствами по ее разрешению повсеместными. Функциональная дифференциация в своих воздействиях сильнее вмешивается в окружающий мир, но она не заботится о централизованной общественной переработке последствий. Она рассеивает обратные воздействия в обществе, распределяет раздрации по отдельным функциональным системам, потому что только от них можно ожидать действенной разрешения раздраций.<sup>8</sup> Тем насущнее становится необходимость придать проблеме рациональности форму *re-entry* проблемы. Это приводит к вопросу: может ли общество *внутренне* настраиваться на свой *внешний мир* – или хотя бы только на изменения своего внешнего мира, которые само оно порождает? Но как раз *re-entry* – по форме – также представляет собой парадокс: копирование различия как *того же самого* в *иное*.

Усилия, предпринимаемые в этом отношении сегодня, вряд ли можно считать целесообразным решением этой проблемы, но лишь эволюционным изменением (включая новообразования) структур, реагирующих на заданную ситуацию. К этим эпигенетически эво-

люционирующим формам причисляется, прежде всего, неожиданное новое возникновение жестких различий и границ, которые способствуют формированию идентичности, и потому могут отбрасываться.<sup>9</sup> Это мы наблюдаем на возвращении этнических различий в мнимо умиротворенных государствами регионах, а также в оживлении религиозного фундаментализма в мировом обществе, которое, как правило, описывается как “секуляризованное”.<sup>10</sup> В обоих случаях нам приходится иметь дело с процессами изоляции, с установлением миноритарных отношений между инклюзией и эксклюзией, предлагающих места для непреложной идентичности, не учитывая достижений функциональных систем и их организаций. (То, что при этом некоторую роль играют и всепроникающие медиа функциональных систем, например, деньги или организованная ведомственная власть, разумеется, неоспоримо, но они не выступают здесь в качестве предложений идентичности). Определенное значение имеют расовые различия, а также “gender trouble”, и не в последнюю очередь – сильно мотивированная ксенофобия, подпитываемая демографическими движениями, которые, со своей стороны, выступают в качестве неконтролируемых побочных воздействий функциональных систем, имеющих весьма разный успех в зависимости от регионов.

И поскольку речь идет об идентичности, речь также идет и о насилии. Жесткие границы собственных областей никоим образом не сообразованы с границами функциональных систем. Они служат предметом экспрессивной коммуникации, и постоянная готовность перейти к насилию – как когда-то в мире исчезающей аристократии – вероятно, является наиболее выразительным средством, с помощью которого можно показать экзистенциальную ангажированность. Само собой разумеется, мы говорим не о психологических фактах. Что при этом думает индивид, остается неизвестным. Насилие также и прежде всего представляет собой первостепенное коммуникативное событие как раз потому, что оно учит бояться.

Во всех названных случаях речь не в последнюю очередь идет о том, чтобы продемонстрировать неирритируемость. Неирритируемость также оказывается решением и на совершенно ином, сравнительно безобидном уровне коммуникации: когда настаивают на этических



принципах или непреложных ценностях.<sup>11</sup> Здесь бросается в глаза, в первую очередь, то, что академические дискуссии, опирающиеся на эту терминологию, заводят в тупик как в этике морального обоснования, так и в философии ценностей, а если и продолжаются, то только на популярном уровне.<sup>12</sup> Как будто бы таким образом реагируют на потребности, ставшие настоящими. При социологическом анализе, однако, заметно, что здесь не хватает предварительной подготовки к переводу неирритируемых постулатов в социальную реализацию и даже недостает самого понимания этой проблемы. Какие бы обоснования у этики ни были, она обращается к решающим проблемы индивидам. Но людей, одновременно занимающихся решением проблем, так много (и окажется еще больше, если расширить временные промежутки), что просто не видно, как вообще может осуществляться социальная координация.<sup>13</sup> Если же этика требует, к примеру, отказа от привычного уровня потребления в интересах окружающего мира или в интересах справедливого в мировом масштабе распределения благ, то совершенно не видно, как этой цели можно достичь через индивидуальную мотивацию. Что остается – так это определенный пессимизм<sup>14</sup>, констатирующий, что общество не удовлетворяет этическим требованиям и, опираясь на эту констатацию, совершающий коммуникативно успешные действия. Если же мы спросим, как настаивание на неирритируемости соотносится с ирритируемостью социальных систем, то опять придем к парадоксу о единстве различия, которое можно использовать лишь с одной или с другой его стороны.

Поскольку полагаясь на этику здесь трудно обрести твердую почву под ногами, с неопределенностью в связи с некоординируемой длительной ирритацией пытаются справиться на уровне “ценностей”.<sup>15</sup> Ценности компенсируют “утрату реальности”, проступающую при переходе к модусу наблюдения второго порядка. Для этого они формулируют предпочтения и исходя из них оценивают реальность. Как раз потому, что это – только предпочтения, их можно жестко зафиксировать, если в коммуникации удастся настоять на их непротиворечивости. Ценности и предпочтения в текущей коммуникации можно принять за “inviolable level” (Хофстедтер) и тем самым еще раз превзойти ставшую случайной реальность.

Это происходит с помощью определенной коммуникационной техники. Ценности в коммуникации предполагаются, передаются совместно с прочим, но не становятся предметом коммуникации. Они активируются только в качестве предпосылок, но не утверждений. Поэтому ценностно-ориентированная текущая коммуникация не усматривает повода к тому, чтобы на утверждение какой-либо ценности отреагировать ее принятием, отклонением или модифицирующим “да, но...”. Сами по себе ценности суть, прежде всего, лишь предпочтения. Только путем сложностных исторических смысловых сдвигов, начиная с XIX в., в понятие ценности стали встраиваться и социальные требования. Так, когда женщины требуют отношения к себе на равных, то одновременно этим дается понять, что другие должны это признать, не ставя на обсуждение саму посылку “равенство есть ценность”. Тем самым выражается больше, чем просто предпочтение, и происходит это в форме, которая при типичном темпе коммуникации, в свою очередь, не становится темой коммуникации. Таким образом бремя сложностности сдвигается на того, кто пожелает высказать возражение. Причем этот возражающий, пожалуй, отнюдь не будет оспаривать ценность равенства как такового, но просто потребует рассмотрения и других точек зрения. А это слишком сложно и не оправдывает себя применительно к частным случаям. Так ценности и устаиваются.

Ценности не содержат никакого правила на случай конфликта между ними. Как часто утверждается, не существует транзитивного или иерархического порядка ценностей. Именно потому, что любой порядок ценностей скрывает “strange loops”<sup>15</sup>, в силу чего постоянно ослабевает, он и утверждается как “inviolable level”.<sup>16</sup> В этом смысле не может быть абсолютных ценностей, получающих первенство в любой ситуации. Абстрагирование многочисленных ценностей в форме единичных предпочтений может лишь означать, что те или иные из них непрерывно должны умяляться или отводиться на задний план. Чем больше ценностей, тем труднее исходя из них принять решение. Однако же не следует упускать из виду важное преимущество такой семантики ценностей. Поскольку ценности входят в коммуникацию и предстают в форме “оправданных” интересов, они запечатлеваются в памяти системы. Случаи отклонения и отвода ценностей сохраня-

Все это сделало его заметной личностью, уникальным явлением среди его родственников и соседей. Но в большинстве других своих верований и привычек он ничем не отличался от всех остальных мужчин деревни.

А теперь давайте рассмотрим небольшую подборку индивидуумов, с которыми мы можем встретиться у нас. Из двух мужчин с одинаковыми чертами характера, то есть оба могут быть властными, агрессивными, предприимчивыми, уверенными в себе, один может верить в святую троицу и первородный грех, другой — быть убежденным агностиком; один — верить в свободную торговлю, права штатов, решение на местах, другой — в тарифы, большой флот, федеральные законы по социальным вопросам; один может коллекционировать гравюры с видами Нью-Йорка раннего периода, другой — бабочек; один может обставить свой дом мебелью, сделанной в эпоху королевы Анны, дом другого обставлен мебелью пяти стидей; один обучен так, что он может разбирать самые сложные фуги, другой так знает Пикассо, что может датировать любую его картину; одному нравится Кабелл<sup>18</sup>, другому — Пруст. И так можно было бы пойти дальше, воспроизводя весь диапазон различных вкусов у этих людей, а кончить наше описание — сравнением любого из них с молодым клерком из маленького городка. Его единственные развлечения — сидеть за рулем «форда», ходить в кино и почитать комиксы; его дом обставлен стандартно безобразной мебелью, купленной в кредит, и он республиканец, потому что республиканцем был его отец. У нас мы сталкиваемся с диаметрально противоположными вкусами, сложными и простыми, и они-то и образуют тот фон, на котором индивидуум выделяется значительно более рельефно, чем это возможно у представителя простой культуры. У манус любовь к музыке выражается в умении более или менее хорошо играть на свирели или деревянной флейте, интерес к пластическим искусствам — в умении более или менее успешно вырезать традиционные формы, созданные соседними народами. Но в пределах этого очень узкого диапазона предпочтений и возможностей, определяемых культурой, дети манус обнаруживают столь же резкие различия в существенных чертах личности, как и американские. Среди них четко выделяются покорные и властные, расчетливые и порывистые, инициативные и подражательные. И как раз потому, что сложные различия в традициях образования, круге чтения не затемняют здесь картины, народ манус — благодарный объект для изучения путей формирования этих фундаментальных свойств личности у ребенка.

Эта проблема столь же значима для нас, как и для любого примитивного народа. Как вырабатывается в подрастающем индивидууме свойственная ему тенденция выбирать то-то, а не то-то? Даже при беглом взгляде на современные цивилизации мы обнаруживаем прямую связь между культурой и темпераментом.

Созерцательный человек, углубленный в проблемы потустороннего мира, полностью девальвирован в Америке, где даже священник должен быть предприимчивым и энергичность поощряется. Напротив, человек с активным, деятельным умом, не очаровывающийся мыслью, как таковой, и презирующий философские тонкости, был бы в невыгодном положении в таком обществе, как древнеиндийское. Среди индейцев зуньи<sup>14</sup> откровенно инициативный человек, наделенный большей силой внушения, чем его соплеменники, рисковал бы прослыть колдуном и быть повешенным за большие пальцы. Человек, который всю свою жизнь любой ценой стремился бы к мистическому озарению и так и не обрел его, оказался бы совершенно беспомощен среди тех фундаменталистов из индейцев прерий, которые до сих пор не переняли умения продавать и покупать религиозный опыт. Идеалом каждого общества служит один из многих типов возможного поведения\*. Те индивидуумы, которые воплощают в себе этот тип личности, становятся его вождями и святыми. Те, у кого этот господствующий тип личности менее развит, становятся их последователями. Тех же, кто в своей извращенности подхватил совершенно чуждую точку зрения на личность, иногда заключают в сумасшедшие дома, иногда бросают в тюрьмы как опасных агитаторов или сжигают как еретиков, а иногда позволяют им влачить полуголодное существование как художникам. Человек, о котором говорят, что «он родился в свое время», «в своем веке», — это просто человек, личность которого созвучна господствующему тону его общества, обладающий к тому же необходимым интеллектом. Общества функционируют, развиваются и расширяются теми, чьи души родственны его душе. Их подрывают и преодолевают новые верования и новые программы — плоды страданий и мятежа тех, кто не нашел духовного отечества в культуре, где был рожден. На первой группе людей лежит бремя сохранения их общества и, может быть, даже бремя придания ему более определенной формы. На плечи одаренных людей из числа изгоев общества ложится бремя создания новых миров. Очевидно, что от соотношения этих трех типов людей частично зависят судьбы культуры. Без творцов-энтузиастов, поставивших себя на службу существующему режиму или новым формам того же самого режима, общество или же какая-то область социальной жизни оказались бы без лидеров, погрязли бы в скуке и посредственности. Примером тому может служить современная американская политическая жизнь. Во главе ее стоят не лучшие типы американцев, то есть не люди, наилучшим образом воплощающие в себе американскую идею. Появление на политической сцене силь-

\* Теоретический анализ этой точки зрения см. у Рут Бенедикт: *Psychological Types in the Culture of the South West.*— *Proceedings of the XXIIIth International Congress of Americanists.*

Chiliasmus, Revitalisierungsbewegungen: Neue Handlungsmuster im Weltsystem?, in: Horst Reimann (Hrsg.), *Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft: Theorie und Pragmatik globaler Interaktion*, Opladen 1992, S. 44-59. Сравнение убедительно показывает, что фундаментализм невозможно свести к соответствующим традициям, с какими отождествляют себя их приверженцы. Речь идет не о "survivals" [пережитки], но о новообразованиях, находящихся в поисках оппозиции.

- \* гендерные проблемы (англ.) – *прим. пер.*
- <sup>11</sup> В этой связи следовало бы упомянуть принятую с большой симпатией теорию дискурса Юргена Хабермаса, которая не может быть сведена к какому-либо варианту "этики". Как известно, она делает упор на разумно достижимом взаимопонимании и при этом проблематика критериев остается открытой.
- <sup>12</sup> Об этом см. также Niklas Luhmann, *Wirtschaftsethik – als Ethik?* in: Josef Wieland (Hrsg.), *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt 1993, S. 134-147.
- <sup>13</sup> Надо еще заметить, что в качестве политической природы человека это предполагалось уже в античном понятии "этос"; в соответствии с ним, индивиду следовало познавать только собственную природу. В трансцендентальной философии настаивали на определенных, равных для всех эмпирических людей, трансцендентальных условиях возможности. Этому же следовала гипотеза "социального априори" (Макс Адлер). Однако же именно в этом моменте социологический вопрос был оторван от эмпирических возможностей социального – еще только должного быть осуществленным – согласования поведенческих предпосылок (на основе неирритируемости).
- <sup>14</sup> Гегель, вероятно, писал с позиции растроганности, посредством которой индивид самоутверждается в хорошем настроении. Об этом см. "Лекции по философии религии", цит. по *Werke Bd. 16*, Frankfurt 1969, S. 172 ff. До тех пор, пока мы будем соотносить "этику" с индивидуальным поведением и эмпирически всерьез принимать понятие индивида, мы едва ли выйдем за подобные рамки.
- <sup>15</sup> Конечно, это опять-таки можно называть "этикой"; но очевидно, что это будет злоупотреблением правом традиции и послужит лишь тому, чтобы воспрепятствовать более точному анализу своеобразных разновидностей коммуникации с учетом ценностей.
- \* ненарушаемый уровень (англ.) – *прим. пер.*
- \*\* странные петли (англ.) – *прим. пер.*
- <sup>16</sup> Наша формулировка использует терминологию из работы: Douglas R. Hofstadter, Gidel, Escher, Bach: *An Eternal Golden Braid*, Hassocks, Sussex UK 1979, – с намерением деконструировать еще и это различие.

## XI. СОЦИАЛЬНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

Многочисленные проблематичные последствия функциональной дифференциации и некорректируемой оперативной автономии функциональных систем неоднократно описывались и ставились в вину обществу Нового времени. Самое известное обвинение, конечно же, – невозможность для мировой хозяйственной системы справиться с проблемой справедливого распределения достигнутого благосостояния. Аналогичные последствия можно обнаружить и для других функциональных систем. Так, сконцентрированная на школах и университетах система образования привела к значительному удлинению времени обучения для молодежи. Молодежь уже давно могла бы вести производственную деятельность и вступать в брак вместо того, чтобы продолжать возиться с обучением в высших учебных заведениях ради улучшения исходной позиции на старте профессиональной карьеры. Политическая система вовлекает с помощью политических партий людей в политику, которые затем – из чистой необходимости чем-либо заняться – осчастливливают народ непрофинансированными благодеяниями. Ожидания, предъявляемые к интимным отношениям (с паролем: *брак по любви*), завышаются настолько, что, в конечном счете, чтобы решиться на них, оказываются необходимы особые мотивы, а в последующей семейной жизни возникает значительная потребность в терапии, так что дело часто доходит до разводов и новых поисков.

Названные примеры показывают, что функциональные системы общества отягощают самих себя – а тем самым и общество! – проблемами, возникающими вследствие их собственного обособления, специализации и ориентации на высокую эффективность. Однако же это лишь одна из тем, на которую следует обращать внимание в отношении социальных последствий функциональной дифференциации. Другая тема касается отношений общественной системы с внешним миром, а в нашем случае, прежде всего, отсутствия центральной инстанции, в чьей компетенции находились бы такие проблемы. Сигналы, которые порождает окружающий мир, а общество преобразует в информацию, воспринимаются и обрабатываются только в

отдельных функциональных системах, так как других возможностей не существует. Можно подумать о протестных движениях – мы еще к ним вернемся – но это ничего не меняет в том, что всякий раз лишь одна частная система общества ощущает себя затронутой и реагирует на основании собственных структур, собственной памяти и в рамках собственных оперативных возможностей. Само же общество действовать не может. Оно не входит в общество вторичным образом и – когда проведена функциональная дифференциация – не может быть и представлено в обществе. В обществе нет “хорошего общества”, нет аристократии, нет особо отмеченной формы городского (гражданского) образа жизни, к которой можно было бы обратиться. Поэтому возможность “этически” решить проблемы окружающего мира – чересчур удобная иллюзия, хотя формулирования воззваний, конечно, возможны и даже полезны, так как они служат сохранению осознания проблемы.

Дело в том, что отдифференциация всякой системы всегда порождает сразу *и* систему, *и* внешний мир, так как системы могут образовываться лишь как формы, предполагающие другую сторону, “unmarked space”. Кроме того, системы, ориентированные на смысл, всегда работают в контексте “самореференция/инореференция”. Они не могут забывать о своем внешнем мире. Благодаря включению исключенного он всегда остается наличным. Это верно для непрерывной коммуникации, для продолжения аутопойезиса системы. Но отсюда не следует, что внутри системы отдифференцируется некая компетенция по решению вопросов окружающего мира. Уже отношения между энергитическим обеспечением и формированием власти во всех обществах складываются трудно, так как преобразование проблем окружающего мира во внутрисистемные структуры терпит крах из-за собственной логики последних.<sup>1</sup> Тем более что по самой форме функциональной дифференциации можно понять, что для решения вопросов внешнего мира не может быть управляющего центра, а значит и никакого центрального агентства. Подобное учреждение блокировало бы отдифференциацию всех функциональных систем, воздействующих на окружающий мир. Функционально дифференцированное общество оперирует без верхушки и без центра.

Само собой разумеется, это не означает, что внешний мир не является темой. Коммуникация по его поводу происходит на уровне “проблем”, так как ситуация усложнилась бы и взаимопонимание было бы подорвано, если бы эта коммуникация была сдвинута на уровень “интересов”. Ведь если загрязнение внешнего мира сформулировать как проблему, то не найдется никого, кто обладал бы всей полнотой компетенции для решения этой проблемы. Обработка и даже преобразование ирритаций в информацию выпадает на долю соответствующих функциональных систем. Против последствий здесь могут протестовать социальные движения; но ведь и они представляют собой лишь частную систему общества, которая может существовать лишь тогда, когда она сама не берет на себя функцию функциональных систем.<sup>2</sup>

Вся информация об окружающем мире производится тем самым в функциональных системах и в дополняющих их протестных движениях. Они остаются привязанными к аутопойезису этих систем и к их соответствующей системно-специфической памяти. Это приводит к сужению поля обработки информации, а интеграция обрабатываемой информации может состоять только во взаимном ограничении аутопойетически самих по себе возможных степеней свободы.

Но что такое “окружающий мир”, и как сказываются эти ограничения обращения с ним на обществе? Этот вопрос возвращает нас к проблеме общественных последствий функциональной дифференциации.

Если мы понимаем общество как аутопойезис коммуникации, то все, что из него исключено, принадлежит к окружающему миру. К нему причисляются не только обычно причисляемые к нему экологические условия продолжения существования общественной коммуникации, но и человеческие индивиды, участвующие в коммуникации своеобразными для них сознательными действиями. Итак, мы имеем дело с двумя разновидностями окружающего мира, различающимися в том, участвуют они в поддержании коммуникации или нет, т. е. можно или нет обращаться к ним как к “личностям”. Биомасса человеческих тел причастна к обоим окружающим мирам и фактически предлагает такую точку зрения, исходя из которой общественная коммуникация занимается проблемами окружающего



мира главным образом как проблемами выживания человечества.

В соответствии со всем вышесказанным, в обществе не существует центральной компетенции для разрешения экологических проблем. Любая функциональная система ограничена самой собой.<sup>3</sup> Это не означает, что ориентация на соответствующие проблемы не усиливается и не может стать насущной проблемой для экономики, науки, политики. Здесь можно вспомнить о деятельности экологических движений и, прежде всего, о масс-медиа. Но первоначально это даже усиливает расхождение между формулировкой проблемы и ее решением. (Само расхождение, конечно же, может быть мотивом для того, чтобы сделать больше, чем напрашивалось бы в других случаях.) Как бы там ни было, эта тема закрепились в общественном мнении в качестве темы, схемы, сценария, и когда мы ею занимаемся, нет нужды принимать во внимание вероятность обескураженной реакции (“О чем ты вообще говоришь?”). Однако общество страдает от этой темы и от соответствующих сценариев будущего, потому что решений проблем не видно (или видны лишь локальные и постепенные). Каждая функциональная система может реагировать на это по-своему: политика – риторически, экономика – повышением цен, наука – исследовательскими проектами, которые с каждым дополнительным знанием обнаруживают еще большее незнание. Фактические последствия чрезмерной эксплуатации внешнего мира пока еще удерживаются в рамках; но не нужно особой фантазии, чтобы представить, что долго продолжаться так не может.

Нецентрализуемость экологических компетенций можно считать структурной слабостью современного общества. Нецентрализуемость же компетенции, ведающей индивидуальностью индивида, можно считать, скорее, удачей. Центральное агентство, которое ведает возможностями быть индивидуальным, да еще передает это через коммуникацию – не только ужасная, но и очевидно парадоксальная идея. Последними попытками такого рода были представления, сопровождавшие закат стратифицированного общества. Тогда (примерно в 1650-1750 гг.) речь шла о том, будто индивиды могут быть счастливыми, если они довольны сословием, в котором родились. (А “счастьем” уже тогда считалась отрефлектированная индивидуальность.) Сегодняшнее же общество вместо этого может предложить

только такие темы, как “идентичность”, “эмансипация”, “самореализация”, которые затребуют разрушение общественных барьеров, но оставляют открытым вопрос о том, как индивид, использующий пустое пространство, оставляемое ему обществом, может обрести осмысленное и удовлетворяющее публично провозглашаемым запросам отношение к самому себе.

В нашей связи можно лишь констатировать, что проблемы индивидуальности, как и экологические проблемы, принадлежат к числу последствий современного функционально дифференцированного общества. Хотя они и касаются окружающего мира системы, но общество, поскольку в нем происходит коммуникация по их поводу, не может их игнорировать. И вместе с ростом коммуникации кажется, будто растет и чувство определенной беспомощности.

#### ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. XI:

- <sup>1</sup> См. Richard Newbold Adams, *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, Austin 1975.
- <sup>2</sup> Об этом ниже гл. XV.
- <sup>3</sup> См. Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986.

## ХП. ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И РЕГИОНАЛИЗАЦИЯ

Характеристика современного общества посредством указания на первичность функционально ориентированной формы дифференциации встречает много противоречий, которые, на первый взгляд, можно хорошо обосновать эмпирически. Стоит лишь устремить взор на отдельные регионы, как бросаются в глаза структуры, не соответствующие функциональной модели крупных дифференцированных систем. Здесь можно вспомнить, например, о значении (богатых) семейств и аналогично построенных социальных сетей в южно-китайском (включающем Гонконг и Тайвань) хозяйственном пространстве<sup>1</sup>, но также и о связи политики и экономики в ряде латиноамериканских государств. Можно было бы спросить себя, насколько далеко отстоит типичный японец от образа рационально решающего индивида, который ориентируется на языковой код “да/нет”, или же задается вопросом о том, не заключается ли основная социально обязывающая установка, скорее, в том, чтобы избежать жестких различий. Четкое отделение правовых вопросов от политических для многих государств мировой системы нетипично, и характеристика практикуемых там способов решения проблем как “коррупции” помогает мало<sup>2</sup> Стратегии распределения преимуществ, обеспечения будущего и оказания влияния многократно соотнобразуются с сетью личных, прямых или опосредованных “рекомендаций”, и так обстоят дела даже там, где обусловленные земледелием отношения клиентелы распались, а вместо этого люди ориентированы на занятие должностей в организациях.<sup>3</sup> Чем больше мы будем вдаваться в детали, тем сильнее будут бросаться в глаза отклонения от того, что говорит нам теория функциональной дифференциации. Куда относится западноафриканский барабанщик, владеющий большим количеством разнообразных ритмов и способный комбинировать их по собственному желанию, но чья известность и признание обусловлены масс-медиа и интересом западной публики к экзотике? Во многочисленных культурах, основанных на трансэ, едва ли различимы друг от друга медицинские, психотерапевтические и религиозные моменты, и как раз это наделяет их привлекательностью. Как

можно объяснить наблюдаемое во всем мире формирование гетто в крупных городах (Рио-де-Жанейро, Чикаго, а теперь еще и Париж): экономически вынужденными движениями миграции, дифференцированием слоев в школьной системе, различными типами правопорядка, неэффективностью политического контроля? Очевидно, что здесь комбинируются, усиливают друг друга и друг другу противятся воздействия различных функциональных систем на основе условий, которые даны лишь регионально, а следовательно, производят весьма несходные образцы. Никто не будет оспаривать этих фактов. Вопрос в том, какая теория способна им соответствовать.

В течение некоторого времени эти проблемы пытались разрешить с помощью схемы традиции и современности и тем самым признать обусловленные традицией пути модернизации. Однако же, почти параллельно исследователи пришли к значительным сомнениям относительно такого контрастирования.<sup>4</sup> На самом деле едва ли можно не заметить, что свойственная европейскому рационализму враждебность к традиции (и восторги по поводу новаторства), в свою очередь, представляет собой традицию, тогда как, с другой стороны, возвраты к традиции – от ностальгических до фанатичных – начиная с романтизма, но и в религиозном фундаментализме последних десятилетий, следует считать позицией интеллектуалов. С давних пор эта схема определяется ее повторным введением в саму себя, и поэтому применима почти как угодно. Уже Гектору было безразлично, летят ли птицы налево или направо, на запад или на восток (Илиада XII, 249-50)\*. Кроме того, посредством возвращения к различным региональным традициям вряд ли можно объяснить то, что напряжения между глобальными и региональными ориентациями во второй половине XX века очевидно возросли.

Более приемлемую исходную точку дает то наблюдение, что глобальные и региональные оптимумы отчетливо расходятся.<sup>5</sup> Это может быть обусловлено тем, что мировое хозяйство регулирует само себя не посредством целей, норм или директив, соблюдение которых в регионах впоследствии может проверяться, а при надобности – и корректироваться, но через то, что центры мирового общества (прежде всего, разумеется, международные финансовые рынки) производят флуктуации, которые впоследствии приводят в регионах к

размыванию структур и к необходимости самоорганизации. В хозяйственной системе это может происходить через предприятия, но также и через инвестиционные фонды, которые затем вновь влияют на региональные возможности производства и труда. Или же в системе религии через флуктуации привлекательных для индивидов мод, на которые впоследствии реагирует религиозный фундаментализм. Или в политической системе – через упадок главенства мировых держав, на что региональные единства затем реагируют проявлением амбиций, направленных на самоутверждение. И, прежде всего, продолжающееся существование национальных государств приводит к тому, что в рамках мирового общества и при использовании его флуктуаций региональные интересы приобретают значимость и благодаря этому усиливаются. Государства конкурируют, например, на международных финансовых рынках за капитал для целей региональных инвестиций. Это различие глобального и регионального особенно заметно на примерах государств, даже если политическая система мирового сообщества является системой государств, которая больше не позволяет рассматривать отдельные государства как единства в себе.

Понимаемое таким способом различие между глобальным и региональным в то же время способствует тому, что общая система развивается в зависимости не от цели, а от истории, так что на уже сложившиеся ситуации приходится реагировать ретроспективно, что опять-таки исключает когнитивную интеграцию и благоприятствует разнящимся в зависимости от регионов восприятиям ситуации. Это не противоречит основным положениям, без которых не могло бы быть мирового сообщества и процессов глобализации: все функциональные системы тяготеют к глобализации, и переход к функциональной дифференциации, согласно вышеизложенному (кн. I, X), может найти завершение только в установлении системы мирового общества. Пространственные границы не имеют смысла в функциональных системах, настроенных на универсализм и спецификацию – разве что как сегментарная дифференциация (например, в политических государствах) в рамках функциональных систем. Функциональные отношения постоянно затребуют пересечение территориальных границ: получение новостей из-за границы, хлопоты

о международных кредитах, военно-политическим меры предосторожности в связи с заграничными событиями, копирование школьных и университетских систем передовых стран и т. д. Это ослабление пространственных преград усугубляется тем, что глобальная коммуникация почти не требует временных затрат, но может реализовываться с помощью телекоммуникации. Информация больше не должна транспортироваться подобно вещам или людям. Скорее, мировая система реализует одновременность всех операций и событий и в силу этого эффективна неконтролируемым образом, поскольку одновременное ускользает из-под причинно-следственного контроля.<sup>6</sup> Поэтому не остается иного выбора – на что мы уже указывали<sup>7</sup> – кроме как исходить из полной реализации мирового сообщества.

Последняя значительная попытка в рамках уже существующего мирового сообщества построить “империю” по традиционному образцу потерпела крах вместе с советской системой – и притом именно натолкнувшись на функциональную дифференциацию мирового сообщества.<sup>8</sup> Социалистическо-коммунистическая империя не могла избежать переплетений хозяйственных, политических, научных и масс-медийных вопросов. Она не сумела ни “герметизировать” свои границы, ни помешать сравнениям внешних и внутренних ситуаций. И прежде всего она не могла на уровне действенной организации воспрепятствовать преобразованию внешних раздражителей в информацию, и именно проседание этому пункту информации привело к стремительному крушению системы. Если этот случай поддается обобщению, то очевидно, что региональные единства не могут победить в борьбе с мировым сообществом и проигрывают при попытках самоутвердиться против его влияний.

Несмотря на эти весьма отчетливые индикаторы, отсюда не следует, будто региональные различия больше не имеют значения. Наоборот: как раз доминирующий образец функциональной дифференциации представляет здесь исходным пунктом для выработки различий. Чтобы пояснить это, мы можем воспользоваться понятием *кондиционирования*. Исходный пункт заключается в эволюционной невероятности функциональной дифференциации. Значит, региональные особенности могут вмешиваться, как благоприятствуя, так и препятствуя ей. Они могут, например, в форме семейной

или аналогичной ей лояльности способствовать дифференциации хозяйства и политики, не в последнюю очередь – в форме переходящих через границы хозяйственных отношений, которым политически в дальнейшем можно будет препятствовать или политически их разрушать. Однако они могут помешать и аутопойетической автономии функциональных систем, и что особенно типично – правовой.<sup>9</sup> Региональные особенности могут создавать условия, делающие возможным самокорруптивное политическое развитие, например, в форме подкупа голосов избирателей в Таиланде, который, несмотря на официальные тайные выборы, в связи с особенностями местных условий применяется в сельских областях и в трущобах. Региональные особенности могут делать организационную инфраструктуру функциональных систем (от университетов и больниц до ведомств государственного управления) настолько неспособной к функционированию, что будет рациональным полагаться не на нее, а на гибкие сети личных отношений, регенерирующихся через продолжающееся использование, несмотря на постоянный ротацию участвующих в них.

При таких особых локальных условиях речь может идти о структурных сопряжениях, которые способствуют продвижению модернизации по направлению к функциональной дифференциации. Однако же в скорее типичном случае аутопойетическая автономия функциональных систем окажется заблокированной или ограниченной частными областями своих оперативных возможностей. Как бы там ни было, представляется совершенно нереалистичным понимать примат функциональной дифференциации как самореализацию, гарантированную благодаря принципу. Также и толкование по образцу иерархического доминирования неправильно описывало бы эти отношения как более или менее успешные формы общественного самоуправления. Скорее, справедливым было бы положение, что проведенная на уровне мирового общества функциональная дифференциация выделяет структуры, которые задают условия для регионального кондиционирования. Иначе говоря, речь идет о сложностном и гибком кондиционировании кондиционирований<sup>10</sup>, об ингибированиях и деингибированиях, об одной из зависящих от бесчисленных дальнейших условий комбинации ограничений и

подходящих возможностей. С этой точки зрения, функциональная дифференциация является не условием для возможности системных операций, но, скорее, возможностью их кондиционирования. В то же время отсюда вытекает системная динамика, ведущая к крайне неравномерным процессам развития внутри мирового общества. Поэтому сами регионы оказываются вдали от равновесия всего общества, и как раз в этом – их шансы на собственную судьбу, не сводимую к своего рода микроверсии формального принципа функциональной дифференциации. И все-таки если бы на уровне мирового общества не действовал примат этого принципа, все складывалось бы иначе, но избежать этого закона не может ни один регион.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. XII:

- <sup>1</sup> Об этом см. Bettina Gransow, *Chinesische Modernisierung und kultureller Eigensinn*, *Zeitschrift für Soziologie* 24 (1995), S. 183-195, с указаниями на состояние исследований.
- <sup>2</sup> Об этом см. Marcelo Neves, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne: Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*, Berlin 1992; его же, *A Constitucionalização Simbólica*, São Paulo. В дальнейшем см. дискуссии на XV съезде бразильских адвокатов, *Anais XV. Conferência Nacional da Ordem dos Advogados do Brasil*, Foz do Iguaçu (PR) – 4.a 8. de Setembro de 1994, São Paulo 1995.
- <sup>3</sup> Об этом см. Niklas Luhmann, *Kausalität im Süden*, *Soziale Systeme* 1 (1995), S. 7-28.
- <sup>4</sup> См., напр., Joseph R. Gusfield: *Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change*, *American Journal of Sociology* 72 (1967), pp. 351-362; Reinhard Bendix, *Tradition and Modernity Reconsidered*, *Comparative Studies in Society and History* 9 (1967), pp. 351-362. Что касается модифицированного сохранения подобного различения, см. S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, New York 1973.
- <sup>\*</sup> Презираю я птиц и о том не забочусь, // Вправо ли птицы несутся, к востоку Денницы и солнца, // Или налево пернатые к мрачному западу мчатся. Гомер, *Илиада*, М., 1984, с. 195, пер. Н. И. Гнедича – *прим. пер.*
- <sup>5</sup> Кто хотел бы избежать преувеличения, содержащегося в понятии “оптимум”, может интерпретировать его как “рациональности” или “приемлемые решения проблем”.
- <sup>6</sup> Для сравнения стоит вспомнить о международных отношениях позднего Средневековья, когда приходилось спешно отправлять послов в Рим,



чтобы при теологически релевантных спорных вопросах привлекать папскую курию на свою сторону.

<sup>7</sup> См. кн. I, X.

<sup>8</sup> Так в Nicolas Hayoz, *L'étreinte soviétique, Aspects sociologiques de l'effondrement programmmй de l'URSS*, Genève 1997.

<sup>9</sup> Neves a. a. O. (1994), p. 113 ff. говорит о “*Constitucionalização Symbólica como Alopoiese do Sistema Jurídico*” [португ.: символическая конституционализация как аллопойезис юридической системы – *прим. пер.*].

<sup>10</sup> Напр., в смысле W. Ross Ashby, *Principles of the Self-Organizing System*, in: Heinz von Foerster/Georg W. Zopf (Hrsg.), *Principles of Self-Organization*, New York 1962, pp. 255-278; заново напечатано в: Walter Buckley (ed.), *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook*, Chicago 1968, pp. 108-118.

### ХIII. ИНТЕРАКЦИЯ И ОБЩЕСТВО

Концепция форм общественной системной дифференциации относится лишь к случаям, в которых отдифференциации в рамках общества происходят только в отношении системы общества, независимо от того, выражается ли общество в форме отношений между частными системами (равенство, ранговые отношения), или же в виде отдельных функций, катализирующих обособление функциональных систем. Однако же тем самым далеко не исчерпывается то, что можно наблюдать в обществе на системных дифференциациях. Обособление аутопойетических социальных систем может иметь место и в уже стабильном обществе даже без всякой соотнесенности с общественной системой или с уже образовавшимися ее частными системами – просто посредством того, что осуществляется двойная контингенция, пускающая в ход аутопойетическое образование систем. Зачастую так возникают совершенно эфемерные, тривиальные, краткосрочные различия *система/окружающий мир* без дальнейшего введения их в форму и без того, чтобы само различие могло или должно было легитимироваться через отношение к обществу. Большие формы частных общественных систем плавают по морю непрерывно вновь образуемых и разрушаемых малых систем.<sup>1</sup> Никакое образование частных общественных систем, ни одна форма системной дифференциации общества не может доминировать во всех образованиях социальных систем так, чтобы она имела место исключительно в рамках первичных систем общественной системы. И как раз так называемые “интерфейсные” отношения между функциональными системами используют интеракции или даже организации, которые не поддаются одностороннему упорядочению ни с какой стороны.<sup>2</sup>

В качестве типов таких свободно формируемых социальных систем мы рассматриваем в этой главе системы интеракции, а в следующей – системы организации. Затем еще следует глава о протестных движениях, хотя актуальное состояние исследований и не позволяет рассматривать их на том же уровне, что и интеракции и организации – как самостоятельный тип обращения с двойной контингенцией.

Ссылка на непосредственные контакты между людьми в быту, при повседневных встречах часто фигурирует в общественной критике. Общество-де определяет нашу судьбу таким образом, который невозможно преобразовать или даже модифицировать через контакты между людьми. И даже если общественно-критического тона избегают, часто встречаются анализы, начинающиеся с различения непосредственных и опосредованных социальных отношений.<sup>3</sup> Это происходит без теоретического обоснования выбора именно этого различения и, очевидно, при предположении того, что эти анализы подтверждаются повседневным опытом читателей. Однако этого недостаточно. Наше понятие общества как аутопойезиса коммуникации указывает на другой исходный пункт. Даже малейшие личные и неличные встречи – если коммуникация имеет место – представляют собой свершение общества. Современное общество проявляет свою современность также и на этом уровне, например, посредством освобождения от террора совместной жизни в деревне или через разработку собственной логики интимности. Поэтому нам необходимо понятие, описывающее контакты между присутствующими, не ставя при этом под сомнение, что речь идет о коммуникации в общественной системе. Это должно делать понятие *системы интеракции*.

Системы интеракции не образуются за пределами общества, чтобы затем войти в общество в качестве готовых структур. Поскольку они используют коммуникацию, они всегда представляют собой свершение общества в обществе. И все-таки они обладают собственной формой функционирования, которая не могла бы реализоваться без интеракции. В то же время системы интеракции оснащены особыми типами чувствительности, которая помогает им учитывать то, что имеется в обществе в качестве их окружающего мира. Они конститутивно настроены на аутопойезис в обществе.

Системы интеракции образуются, когда для того, чтобы разрешить проблему двойной контингенции посредством коммуникации, используется присутствие людей. Присутствие несет с собой воспринимаемость, а в силу этого и структурную сопряженность с коммуникативно не контролируруемыми процессами сознания. Однако саму коммуникацию удовлетворит и предположение того, что ее воспринимаемые участники воспринимают, что их тоже вос-

принимают. В пределах сферы воспринимаемых восприятий можно и должно работать, например, с такими подстановками: слышно то, что громко говорится. Сомнения возможны, но (как всегда происходит при пограничных проблемах аутопойетических систем) их можно прояснить средствами этих систем (следовательно, здесь – среди присутствующих). Впрочем, не каждый воспринимаемый присутствующий должен учитываться для включения в интеракцию, например, не учитываются рабы или слуги или те, кто сидит в ресторане за другими столами.<sup>4</sup>

Во всяком случае, присутствие является формой, причем в смысле нашего понятия “различие”. Оно имеет системообразующий смысл лишь на фоне другой стороны, по отношению к отсутствующему. Поскольку присутствующие зримо и слышимо навязывают себя, по ним можно распознать, чем они еще могут заниматься помимо интеракции. Если это не само собой разумеется, то они на это указывают. К саморегуляции систем интеракции относится и то, что присутствующие уделяют друг другу внимание и могут рассчитывать на уважение к их различным собственным ролям. Не в последнюю очередь это касается и “хронометража” (timing) интеракции. С помощью этого различия между *присутствующим/отсутствующим* интеракция образует соотносящееся с самим собой различие между системой и окружающим миром, которое маркирует пространство, в рамках коего это различие может свершать собственный аутопойетический процесс, продуцировать собственную историю, структурно детерминировать само себя. Кто бы ни рассматривался в качестве присутствующего, тем самым он становится причастным к коммуникации. Итак, сложностный, состоящий из информации, сообщения и понимания способ функционирования коммуникации функционирует как улавливающее устройство, избежать которого не может ни один из присутствующих. Если присутствующий напрямую не говорит, он рассматривается как слушатель или – по меньшей мере – как понимающий, и поэтому как тот, с чьим возможным активным участием надо считаться. Таким образом, интеракция всегда создает еще и собственные избыточности, собственные излишки информированности, из которых она может выбирать (посредством “turn taking” или как-нибудь еще), что произойдет в дальнейшем. То есть

интеракция прочно “вставлена” в видимую и слышимую реальность и в то же время – благодаря отдифференциации – обретает избыток возможностей; и как раз это принуждает ее к селекции и тем самым к аутопойезису – но лишь постольку, поскольку присутствующие остаются присутствующими. В то же время она обеспечивает высокую селективность и неповторимое своеобразие истории системы; ведь лишь очень немногое из того, что воспринимается, может вкладываться в коммуникацию. Поэтому система, будучи задействованной, может легко быть отличена от другой системы – предпосылка, необходимая, прежде всего, для памяти.

Тем самым различие между присутствующим и отсутствующим не является онтологически предзаданным, объективным обстоятельством дел. Оно производится только операциями системы, и наблюдатель может распознать его лишь тогда, когда наблюдает за системой, продуцирующей и репродуцирующей это различие. Оно маркирует для операций системы различие между самореференцией и инореференцией. Оно представляет собой артефакт аутопойезиса системы, которая не может продолжать свой аутопойезис без этого различия. То же самое верно для начала и конца эпизода интеракции, т. е. для временных границ интерактивного соприсутствия. Сама система интеракции, если она работает, всегда уже началась и еще не прекратилась. Она определяет начало и конец не подобно внешнему наблюдателю, который может наблюдать эти цезуры на основании собственного аутопойезиса и будучи более длительным, нежели система. Для самонаблюдения системы ее начало и конец определены только исходя из того, что находится “в промежутке” между ними. Система не может гарантировать возможность начала, равно как сама она не может удостовериться в том, что с концом ее существования не прекратится всякая коммуникация и что общество сможет сформировать новые системы интеракции. Но это не возражение против тезиса об аутопойезисе интерактивных систем; ведь для них начало и конец остаются смысловыми моментами, которые сложились при собственном функционировании системы и являются определяющими, к примеру, для того, с какими собственными историями система связывает себя и сколько времени ей еще остается.

В рамках теории системы общества эти соображения не могут выходить за рамки кратких наметок. Их разработка вылилась бы – в параллель теории общественной системы – в создание теории систем интеракции. В нашей же связи необходимо лишь прояснить то, что дифференциация общественных систем и систем интеракции имеет место, уточнив при этом, как именно это происходит и с какими последствиями для общества.

Дифференциацию *общество/интеракция* можно понимать лишь как обособление систем интеракции в континууме реальности общественной коммуникации. Ведь интеракция не выпадает из общества, когда она образует новую систему по ту сторону границ общества. Она свершает общество – но так, что в обществе возникают границы между соответствующей системой интеракции и ее внутриобщественным окружающим миром.

Поскольку никакая интеракция не может реализовать в себе все общественно возможные коммуникации, поскольку все партнеры по коммуникации не могут полностью и навсегда быть присутствующими, постольку уже в простейших обществах мы имеем дело с этим различием между системами интеракции и общественными системами. Если бы не было вообще никакой интеракции, не было бы никакого общества, без общества же – не было бы и опыта двойной контингенции. Начало и конец интеракции предполагают общество. До начала должно было происходить нечто другое и после конца будет происходить нечто другое; иначе никто не знал бы, как начать, и при прекращении интеракции утрачивалась бы всякая возможность дальнейшей коммуникации.<sup>5</sup> Но несмотря на это интеракция является автономной в определении того, что начало и конец означают для нее.

Различие между обществом и интеракцией представляет собой изначальную структуру самого общества, которой невозможно избежать. Это приводит к вопросу о том, как общество – если отвлечься от того, что оно само совершает интеракции – дополнительно обращает на себя внимание как на находящийся в интеракции общественный окружающий мир. Ведь отдифференциация систем интеракции и образование границ системы задает *двоjakий доступ* общества к интеракции как к свершению и как к окружающему миру. Это уд-

воение следует понимать как изначальное условие сложности, которой общество обязано собственной эволюцией.

Ответы на этот вопрос различаются – и притом совершенно независимо от того, какую общественную формацию мы имеем в виду – в зависимости от того, ставится ли проблема в предметном, во временном или в социальном измерении. В предметном измерении рассматриваемое различие способствует “re-entry” различия между присутствующим и отсутствующим в присутствующее.<sup>6</sup> В коммуникации можно говорить о присутствующем и отсутствующих, и тем самым рассматривать *различение* “присутствующий/отсутствующий” как присутствующее (а также, разумеется, – что, однако, является чем-то совершенно иным – делает отсутствующее присутствующим, т. е. привносит его). В общей перспективе это предполагает развитие языковой способности, т. е. способности обходиться посредством знаков вместо вещей. В особом случае отношений между интеракцией и обществом это означает, что общество может репрезентировать себя в интеракции селективно – учитывая или не учитывая себя как окружающий мир системы интеракции, в зависимости от того, что у него получается из интеракции. Осуществляя обособление систем интеракции, общество позволяет себе их отделение и безразличие по отношению к ним, что затем можно будет селективно отменить. Только так, в переходе через границы, самонаблюдение общества мыслимо вообще.

Во временном измерении этому соответствует возможность формирования эпизодов. В отличие от самого общества, системы интеракции имеют начало и конец. Их начало устанавливается, а конец наступает с непреложностью, даже если на первых порах еще нельзя сказать с определенностью – когда и по какому поводу. Ограничение времени может принимать разнообразнейшие формы, вплоть до долгосрочно запланированных последовательностей возобновляемых встреч (например, для школьных занятий). Формирование эпизодов всегда предполагает нерасщепляемое на эпизоды общество, выступающее гарантом того, что до начала того или иного эпизода уже имелась коммуникация (так что это начало можно кондиционировать); а по окончании интеракции не исчерпываются все возможности коммуникации, но она продолжается где-то еще, с другими учас-

тниками, в других ситуациях и с иными целями. Лишь при таком условии можно до конца использовать все шансы, предоставляемые в рамках ограниченного времени. Ведь никакая интеракция не обещает длительного счастья, и вступить в нее можно лишь постольку, поскольку от нее можно вновь оторваться. И только в этом смысле, только для обозначения конца эпизода возможно задание эмпирических целей и всех зависимых от них форм рациональности. У самого же общества цели нет.

В той мере, в какой общество реализует себя как интеракция, оно предстает в перспективе *до того/после того* уже наличествующей интеракции и вероятности дальнейших интеракций по ее окончанию, т. е. также в качестве условия для возможности воления ее окончания. Поскольку же, в противовес этому, общество всегда предстает и в качестве окружающего мира для соответствующей актуализированной системы интеракции, оно функционирует как гарант *одновременности* всего того, что происходит. Таким образом диахроничность и синхроничность опосредуются друг другом, причем опосредуются одновременно и с перспективой последовательности. Настоящее же, в котором все, что происходит, происходит одновременно, является дифференциалом прошлого и будущего. Только так время в полном объеме соответствующей актуальной последовательности прошлого и будущего может стать социальной реальностью.

В социальном измерении – в конечном счете – при таких условиях порядка вещей и порядка времени (первоначально они вряд ли различимы) может возникать учет того, что ожидается от участников интеракции в каждый раз различных прочих системах интеракции. Участники индивидуализируются для отдельной интеракции посредством ресурсов, что они могут мобилизовать в других интеракциях, посредством обязанностей, что они должны выполнять, и времени, что они могут потратить. Здесь также решающим является не то, что речь идет просто о накоплении ограничений, но то, что различие между системами интеракции производит пространства свободы и ограничения, и именно в смысле интеграции. Идет ли речь о таких соображениях и насколько они вынуждают к осторожности (например, к неразглашению информации, к скрытности, к недоверию) – должно решаться в самой интеракции. И в этом отношении обще-



ство – посредством отдифференциации систем интеракции – тоже дистанцируется от самого себя.

На этом уровне абстракции высказывания об отношениях между интеракцией и обществом сформулированы неисторически. Они еще не учитывают различий между общественными формациями. Но все-таки само собой разумеется, что эволюционное изменение общественных структур сказывается на отношениях между интеракцией и обществом; и мы можем предположить, что в качестве исторически диверсифицирующих, задающих изменения факторов тематизируются, главным образом, развитие техник коммуникации, используемых без интеракции (письменность, книгопечатание), и изменение форм дифференциации общественных систем.

Если желают обнаружить отправной пункт этих изменений, то придется задуматься над тем, что отношения между системой и окружающим миром всегда заданы *синхронно* – что принимается за великую константу всей эволюции. Это кажется настолько само собой разумеющимся, что лишь теория относительности дала понять, что тут имеется проблема.<sup>7</sup> Ни один участник коммуникации не может опережающим образом попасть в будущее другого или задержаться в его прошлом. Поэтому ни один участник не может сообщить другим об их будущем, так как это будущее для него уже является настоящим. Если заимствовать формулировку Шютца, все стареют совместно.<sup>8</sup> Как раз в этом смысле взаимодействие и общество также всегда даны одновременно по отношению к системе и окружающему миру. Не в последнюю очередь это означает, что за пределами системы интеракции в обществе может случиться то, что в системе интеракции *пока еще* неизвестно и *пока еще* не может быть рассмотрено именно потому, что случается это одновременно.

Как бы парадоксально ни звучало нижеследующее, но *дезидераты и проблемы синхронизации возникают* на основе времени как связанной одновременности.<sup>9</sup> Ведь эта как бы безвременная одновременность не обеспечивает, и даже поначалу исключает то, что система может настроиться на происходящее в ее окружающем мире. Поэтому в природе можно говорить о синхронизациях только в связи с относительно постоянными или регулярно повторяющимися признаками (восход/закат солнца), на которые могут настраиваться

системы с “anticipatory reactions” <sup>10</sup>. В области осмысленной обработки информации для этого, прежде всего, развивается понятие времени как измерения, т. е. различение настоящего (которое синхронизировано и поэтому *не может синхронизироваться*) при помощи основанного на нем различения между прошлым и будущим.

Первоначально коммуникация была только устной операцией, т. е. с необходимостью синхронной и связанной с интеракцией. Сообщающий и понимающий всегда должны были быть одновременно присутствующими. С чисто языковой точки зрения, конечно же, имеются возможности вести коммуникацию о прошлом или будущем <sup>11</sup>, но не иначе как в интеракции. Положение изменяется только после изобретения письменности и распространения пользования письмом; так как письменность делает возможной *десинхронизацию самой коммуникации*. <sup>12</sup> И как раз в силу этого коммуникация *предоставляет себя в распоряжение как инструмент синхронизации* (хотя, как теперь, так и прежде, считается, что все фактически происходящее происходит одновременно).

В единичное событие элементарной коммуникации благодаря письменности оказывается встраиваемой почти любая временная дистанция (лишь бы удавалось избежать утраты носителей сообщения). Количество воспринимающих информацию теперь может быть гораздо большим, нежели чем при ее распространении среди одновременно присутствующих. Поэтому, если мы располагаем стандартизированными измерениями времени (в которых нет необходимости в отсутствие письменности <sup>13</sup>), то у нас имеются диспозиции времени, о которых нет необходимости договариваться. Сообщающий может быть активным в прошлом понимающего и – несмотря на это – быть понятным этому понимающему в его времени. И это может предвосхищаться. Время до известной степени расширяется вместе с коммуникацией, и поэтому в доселе невозможном объеме развиваются согласования, исходящие из того, что к определенному моменту произойдет нечто, что произойдет лишь для того, чтобы к этому более позднему моменту могло произойти что-либо другое. Священное время, в котором требовалось *знать*, как и когда следовало действовать, поначалу дополняется, а затем и заменяется синхронизационно обрамляющим временем, в котором

можно *договариваться* о том, когда произойдет синхронизированное действие.<sup>14</sup> В принципе, это, конечно же, возможно и посредством устного обговаривания и в этой форме даже целесообразно, если речь идет о консенсусе. Так, мы устно договариваемся о спешно организуемом приеме, который не можем или не будем устраивать в одиночестве. Но ныне это единичные случаи. Все разновидности широкомасштабной координации работают на основе заранее обеспеченного консенсуса с письменно разработанными планами.

Анализ также показывает, что письменность становится необходимой лишь тогда, когда форма дифференциации общества порождает определенную сложность – первоначально, скорее всего, в целях учета в крупных хозяйствах. Вплоть до начала Нового времени письменность воспринималась, в первую очередь, как опора для памяти и средство переноса, и поэтому не существовало понятия коммуникации, которое выходило бы за границы устной речи и передачи ее в письме. Зависящая от формы дифференциации потребность в письменной координации остается незначительной. Соответственно и общество понимается только с позиций интеракции. Существуют различные – простые и сложные – *societates*. Даже Кант не делает различия между общительностью (*Geselligkeit*) и обществом (*Gesellschaft*). Если мы будем читать Шиллеровы “Письма об эстетическом воспитании человека”, то само понятие государства в них по-прежнему мыслится исходя из интеракции. То же можно сказать и об общественном мнении.<sup>15</sup> Предположительно – только Французская революция с ее общественным порывом и соскальзыванием на уровень интеракции (в праздниках, в “революционном театре”, в казнях) навязала семантическое отделение интеракции от общества.<sup>16</sup>

Структурные причины для этого процесса отделения заключаются в переходе от стратификационной к функциональной дифференциации.<sup>17</sup> Аристократия была и оставалась воспитываемой для интеракционной компетенции – в диапазоне, который мог простирается от беседы о любовных интригах до дуэли. В образовательную форму красноречия могли – прежде всего, в Англии – проникать новые содержания<sup>18</sup>, но ожидание устной формы высказывания сохранилось. Однако же сферы, в которых уже утверждается функциональная

дифференциация, почти не предоставляют шансов этим формам и компетенциям. Функционально дифференцированное общество дифференцирует и специфицирует способы интеракции в рамках функциональных систем и их организаций в доселе непредставимом масштабе. Интеракция в собственном смысле, беседа, поначалу еще требует сословных ограничений в доступе, однако же, отчетливо дифференцируется по отношению к тому, что функциональные системы требуют в качестве специфических для них форм. Например, Мадлен де Сюдери считает, что это не беседа, “lorsque les hommes ne parlent precisement que pour necessité de leurs affaires”<sup>19</sup>. Примеры: переговоры в суде, торговая сделка, приказ в армии, совещание в королевском совете. И тогда под (временной) защитой отнесения к верхнему слою могут развиваться правила интеракции, ослабляющие ролевые определенности стратифицированного общества. Например, женщинам гарантируется больше свобод в интеракции – самим делать выводы, сообразуясь с собственным поведением в других ситуациях.<sup>20</sup> При таких особых условиях речь доходит до приватизации, психологизации и, наконец, до полной социальной рефлексивности интеракционных систем, централизованных на интеракцию. Тонкие анализы по теме начинают проводиться в XVII в.. Становятся важными мотивы, но при этом возрастает важность и подозрения в мотивированности. Востребуются непредвзятость, естественность, искренность – но тем самым они превращаются в проблему.<sup>21</sup> Они делают необходимым лицемерие. Затем, в XVIII в., складывается (со значительными психологическими упрощениями) теория социальной рефлексивности, с тех пор почти не изменившаяся.

Теперь отдельные системы интеракции – из-за контекстного ли принуждения функциональных систем, или сами по себе – могут становиться безразличнее по отношению к своему внутриобщественному окружающему миру. Зачастую даже неизвестно, в каких прочих интеракциях участвуют те, с кем приходится иметь дело.<sup>22</sup> Если в прежних обществах связь между интеракцией и внутриобщественным окружающим миром была тесной (это справедливо даже для высших слоев стратифицированных обществ), так что всегда приходилось считаться с тем, что те, с кем кто-либо конкурирует или конфликтует, при других обстоятельствах могут оказать-

ся полезными или даже спасительными, то в более сложных обществах эта сеть отношений ослабевает. И лишь теперь обмен и конкуренция, кооперация и конфликт могут быть отделены от основы интеракции и преобразованы в сравнительно бесцеремонные в социальном смысле отношения. Теперь в функциональных системах могут усиливаться специфические для них ролевые асимметрии, поскольку принимать во внимание другие роли для них больше нет необходимости. В противоход этому развиваются чрезвычайно требовательные формы интеракции, например, для интимных отношений, каждый участник которых несет ответственность за все свое внутреннее и внешнее поведение.<sup>23</sup>

В связи с такими расхождениями исключено понимание общества по образцу интеракции или даже экстраполирование из опыта интеракции того, чем оно является. Что мы знаем об обществе, нам известно из масс-медиа.<sup>24</sup> Доступный в интеракции опыт покрывает лишь минимум (доступного в письменной форме, а сегодня – по телевидению) знания. И все-таки разные интеракции стилизуются в модели (а в литературе – в модельные конструкции) специфически социальной рациональности, потому что только здесь может действительно практиковаться социальная рефлексивность с ее безмерно сложными отношениями отражения. И опять-таки здесь (но именно только здесь) правило взаимности толкуется по-новому. Однако в то же время мы можем знать, что таким способом само общество понять нельзя. Чем более сложна его система, тем жестче одновременность, а значит и невозможность влияния на то, что фактически происходит в каждый момент. И в конечном счете – тем иллюзорнее вера, будто систему общества можно привести в рациональную форму на пути интеракции, через диалог, посредством попыток взаимопонимания между достижимыми друг для друга партнерами.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. XIII:

- <sup>1</sup> Эту точку зрения об “эфемерной” связи между “большими структурами” общества неоднократно подчеркивал Георг Зиммель, напр., в: *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin – Leipzig 1917, S. 13.
- <sup>2</sup> Что касается таких организаций связи в функционально дифференцированном обществе, см. Gunther Teubner, *Organisation und Verbandsdemokratie*, Tübingen 1978. См. также анализ “кругов диалога” в Hutter а. а. О. (1989) или дискуссию об управлении посредством “систем переговоров” в работе: Helmut Willke, *Systemtheorie III: Steuerungstheorie*, Stuttgart 1995, S. 109 ff.
- <sup>3</sup> Классическая в этой связи работа: Charles H. Cooley, *Social Organization*, New York 1909, а среди более современных исследований – Charles Craig Calhoun, *Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life*, in: Pierre Bourdieu/James S. Coleman (ed.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder – New York 1991, pp. 95-121.
- <sup>4</sup> У самой стойки бара это не так однозначно и больше определяется формирующейся интеракцией. Об этом см. Sherri Cavan, *Liquor License: An Ethnography of Bar Behavior*, Chicago 1966.
  - \* поочередности высказывания (англ.) – *прим. пер.*
- <sup>5</sup> Этот аргумент проясняет, что при подобных переходах структурное сопряжение (социализированного) сознания и общественной коммуникации наделяется особой важностью, и, вероятно, как раз поэтому – как бы из страха перед чрезмерной раздрацией в как раз только начинающей или прекращающей существовать системой – сворачивается к пустым формулам типа: *come sta? How are you?* [итал., англ. – как дела – *прим. пер.*].
- <sup>6</sup> Об этом уже многократно использованном понятии см. George Spencer Brown, *Laws of Form*, новое изд. New York 1979, p. 56f., 69 ff.
- <sup>7</sup> См. также Henri Bergson, *Durée et simultanéité: A propos de la théorie d’Einstein*, 2 ed., Paris 1923.
- <sup>8</sup> Так в: Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien 1932, особ. S. 111 ff.
- <sup>9</sup> Об этом: Niklas Luhmann, *Gleichzeitigkeit und Synchronisation*, в его же: *Soziologische Aufklärung Bd. 5*, Opladen 1990, S. 95-130. Подробнее: Armin Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft*, Opladen 1993, особ. S. 249 ff.
- <sup>10</sup> Об этом см. Robert Rosen, *Anticipatory Systems: Philosophical, Mathematical and Methodological Foundations*, Oxford 1985.
  - \* предвосхищающие реакции (англ.) – *прим. пер.*
- <sup>11</sup> После опровержения слишком радикальных гипотез о том, что в языке невозможно (Уорф/Сепир) [Имеется в виду так называемая “гипотеза

лингвистической относительности” Сепира-Уорфа, согласно которой структура мышления определяется структурой конкретного языка. Так, в русском языке два слова и два понятия “синий” и “голубой” там, где большинству других языков только одно слово и одно понятие – *прим. пер.*], сегодня это, пожалуй, общепринятое мнение. См., напр. Ekkehart Malotki, *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in Hopi Language*, Berlin 1983; Hubert Knoblauch, *Die sozialen Zeitkategorien der Hopi und der Nuer*, in: Friedrich Fürstenberg/Ingo Murth (Hrsg.), *Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft*, Linz 1986, S. 327-355.

- <sup>12</sup> Даже общество, которое уже располагает письменностью, может следовать в основных различиях своей семантики времени более старым образцам. Так, древнеегипетский язык знает понятие для времени как результата прошедших событий (*джет*) и другое понятие для виртуальности, т. е. для будущих возможностей (*нехе*). То, что оно рассредоточивается по двум временным понятиям, соотношенным с настоящим временем, указывает на то, что рассматриваемые понятия коренятся в предыстории, когда различие между прошлым и будущим еще не могло рассматриваться как проблема синхронизации. В этой интерпретации “джет” и “нехе” мы следуем работе: Jan Assmann, *Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken*, in: Anton Peisl/Armin Mohler (Hrsg.), *Die Zeit*, München 1983, S. 189-223.
- <sup>13</sup> Elman R. Service, *The Hunters*, Englewood Cliffs, N. J. 1966, S. 67f., упоминает случаи, в которых возможность счета достигает 4 или 5, после чего следует “много”, с тем последствием, что прошлое и будущее служат лишь непосредственной координации действий и не воспринимаются как горизонты для изменений. У бактаманов возможность счета доходит до 25, т. е. ее достаточно лишь для координации в рамках фаз луны. Кроме того, существуют лишь очень неясные представления о длительности. Между прочим, это уменьшает вероятность проявления комплексов зависти или долгой злопамятности. См. Fredrik Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman*, Oslo 1975, S. 21 ff., 135 ff.
- <sup>14</sup> См. Joseph Needham, *Time and Knowledge in China and the West*, in: Julius Fraser (ed.), *The Voices of Time*, London 1968, pp. 92-135 (особо p. 100). См. также Jacques Le Goff, *Temps de l’Eglise et temps du marchand*, *Annales ESC* 15 (1960), pp. 417-433.
- \* В лат. слове *societas* сочетаются значения “общество” и “общение” – *прим. пер.*
- <sup>15</sup> См., напр., очерк Фридриха Шлегеля о Георге Форстере, цит. по Friedrich Schlegel, *Werke in zwei Bänden*, Berlin 1980, Bd. I, S. 101: “gesellige Mitteilung” [публичное (в совр. нем. – общительное) сообщение – *прим. пер.*].

- <sup>16</sup> Конечно, можно подумать и о возраставшей вместе с денежным хозяйством дальней торговле, оказывавшей влияние и на места локального производства, которые не могли быть охвачены этим процессом и не могли отделиться от общества посредством интеракции (например, благодаря усилиям повысить качество).
- <sup>17</sup> Об этом Niklas Luhmann, *Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert*, в его же, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. I, Frankfurt 1980, S. 72-161; его же, *The Evolutionary Differentiation Between Society and Interaction*, in: Jeffrey Alexander et al. (ed.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, 1987, pp. 112-131.
- <sup>18</sup> См. хотя бы Henry Peacham, *The Compleat Gentleman*, 2 ed. Cambridge 1627. Во Франции мы находим не столько измененные требования к знанию, сколько, скорее, подчеркнута устный, сентенциозный, остроумный стиль *sciences de mœurs* [франц. – науки о нравах – прим. пер.], который благоприятствует участию аристократии, но не исключает и буржуазии. Об этом см. Louis van Delft, *Le moraliste classique: Essai de definition et de typologie*, Genève 1982.
- <sup>19</sup> De la conversation, in: Scuderi, *Conversation sur divers sujets* T. 1, Lyon 1680, pp. 1-35 (2).
- \* когда люди говорят о своих делах исключительно по необходимости (франц.) – прим. пер.
- <sup>20</sup> Во всяком случае, так обстояли дела во Франции, а вот в Италии, совсем еще в старом стиле, написано: “Le donne sono nate per istar in casa, non per andar vagando” [женщины рождены для того, чтобы сидеть дома, а не чтобы разгуливать и бродить – прим. пер.] (Virgilio Malvezzi, *Pensieri politici e morali* (отрывок из различных публикаций) in: Benedetto Croce/Santino Caramella (ed.), *Politici e moralisti del seicento*, Bari 1930, pp. 255-283 (269). Это означает, что если увидишь женщин на улице, то это следует понимать так, будто они демонстрируют себя в качестве предметов гордости мужа (не говоря уже о худшем). Во всяком случае, не было свободы, отталкиваясь от поведения в интеракции, делать выводы о собственном поведении в других ситуациях.
- <sup>21</sup> Вплоть до последствия, согласно которому единственная возможность оставаться искренним такова: искренне признаться в неискренности и практиковать последнюю. Таково учение графа де Версака, in: Claude Crébillon (fils), *Les Egarements du cœur et de l’esprit*, цит. по изд. Paris 1961.
- <sup>22</sup> Так, например, Сенак де Мейян (Sénac de Meilhan) описывает полностью отдавшегося интеракции “homme aimable” [франц.: любезный человек – прим. пер.] как “неизвестного”. “Il est de tous les âges, de toutes les conditions. Il n’est ni Magistrat, ni Financier, ni père de Famille, ni mari. Il est homme du monde: lorsqu’il vient a mourir, on apprend qu’il avait quatre-vingt ans. On ne



s'en seroit pas douté à la vie qu'il menoit. La société même ignoroit qu'il étoit ayeul, époux, père: qu'étoit-il donc a leurs yeux? Il avoit un quart à l'Opera, jouoit au lotto, et soupoit en ville". [Он всех возрастов, и ему можно приписать любую судьбу. Он не чиновник суда, не делец, не отец семейства и не муж. Он – светский человек: когда он умер, узнали, что ему было восемьдесят лет. Никто даже не догадывался о жизни, какую он вел. Общество даже не ведало, что он был дедом, супругом, отцом: так кем же он был по их мнению? Он проводил четверть часа в Опере, играл в лото и ужинал в Городе. – *прим. пер.*]. (*Considération sur l'esprit et les mœurs de ce siècle*, London 1787, pp. 317 ff.).

- <sup>23</sup> Об этом Niklas Luhmann, *Sozialsystem Familie*, в его же, *Soziologische Aufklärung* Bd. 5, Opladen 1990, S. 196-217.
- <sup>24</sup> К этому мы еще вернемся. См. кн. 5, XX.

## XIV. ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВО

Если с интеракцией дела обстоят не слишком хорошо, то что происходит с организацией?

На первый взгляд, многое говорит в пользу того, что современное общество обменивает интеракцию на организацию там, где речь идет о том, чтобы осуществлять долгосрочную синхронизацию также и при высокой сложности. И все-таки первоначально нам следует пристальнее рассмотреть этот тип социальной системы.

В отличие от случая с интеракцией, при организации речь идет не об универсальном феномене любого общества, но об эволюционном достижении, предполагающим сравнительно высокий уровень развития. Это можно уяснить, задавшись вопросом, как общество регулирует доступ к трудовой деятельности, которую трудящийся осуществляет не из собственного интереса и не ради наслаждения самой деятельностью (праксисом).

Если в древнейших обществах труд, как правило, мотивируется интересами выживания индивида, т. е. следует внешним для общества условиям, то в ходе общественной эволюции возрастает социальная, т. е. внутриобщественная детерминация труда и распределения доходов.<sup>1</sup> Заявляют о себе формы общественной дифференциации. Домашняя дифференциация трудовых ролей дополняется оказанием взаимопомощи, а часто, по особым поводам, групповой работой молодых людей. С возникновением иерархических обществ и/или обществ, упорядоченных по образцу “центр-периферия”, задерживаемым оказывается – опять-таки дополнительно – принудительный труд, навязываемый политически-правовым образом, будь то в форме принуждения время от времени к отработке на крупных проектах, в форме рабства, долгового закрепощения, или же диктуемый детально расписанными и практически безальтернативными правилами гильдий и цехов. Во всех этих случаях уже возникают соответствующие потребностям ролевые дифференциации, но институциональные условия ограничивают предъявляемые к ним ожидания, а тем самым – достижимую сложность и гибкость.

Изменяться это может лишь постольку, поскольку социальный

доступ к труду будет осуществляться через *индивидов* и это станет нормальным случаем. (Особые случаи договорной работы, конечно же, имелись задолго до этого). Следует констатировать, что это ничего не меняет в социальной обусловленности труда, но ограничивает ее специально для этого устроенными организациями, однако именно таким образом эту обусловленность одновременно расширяет.<sup>2</sup> Организации заменяют внешние социальные зависимости самопроизведенными зависимостями. Они делают себя независимыми от случайно появляющейся взаимной потребности и взаимной готовности к помощи, и посредством этого регулируют труд как регулярно повторяющееся занятие, которое зависит только от флуктуаций рынка или возможного финансирования.

Этот переход к той форме рекрутируемого труда, где задействованными оказываются индивиды, предполагает не только осуществление денежного хозяйства, делающее привлекательным получение денег. Кроме прочего, такой труд зиждется на юридически гарантированной принудительности договоров с другой стороной, так что без договоров предоставление доступа к возможностям труда, а тем самым и к зарабатыванию на жизнь, едва ли уже вероятно.<sup>3</sup> Помимо этого, система воспитания, организованная в форме школ и университетов, способствует тому, что профессиональная компетенция может рекрутироваться индивидуально и принятия во внимание прочих социальных качеств, а востребуемое специальное образование может быть получено, если появляется перспектива занятия соответствующего рабочего места.<sup>4</sup>

Итак, функциональные системы хозяйства, права и воспитания подготавливают важные предпосылки для возникновения и распространения такой системной формы, как организация, хотя это не приводит к тому, что организации имеются только в указанных системах. Уже на этом примере видно, что организации делают возможными социальные взаимозависимости, которые совместимы с аутопойезисом и оперативной замкнутостью функциональных систем, и даже предполагают такие функциональные системы как условие индивидуализации процесса рекрутирования и распределения индивидов по местам.

Прояснение предварительных условий для эволюции организо-

ванного труда уже дает важные указания на особые свойства этой системной формы. Подобно самому обществу, а также интеракции, организация представляет собой особую форму обращения с двойной контингенцией. Каждый всегда может действовать и иначе; может соответствовать, а также не соответствовать желаниям и ожиданиям – *но не в качестве члена той или иной организации*. Вступление в организацию налагает определенные ограничения, излишне строптивные же подвергают себя опасности утраты членства. Конечно, членство в организациях не является общественно необходимым статусом (хотя сегодня во многих отношениях он почти неизбежен). Членство основано на мобильности, а мобильность должна допускаться обществом. Членство приобретает в силу принятия решения (здесь имеет место типичная комбинация аутоотбора и гетероотбора), и может утрачиваться через решения (в данном случае – либо о выходе, либо об исключении). В отличие от средневековых корпораций (городов, монастырей, университетов и т. д.), здесь оно касается не личности в целом, но лишь частей ее поведения, только одной роли наряду с другими. Решение проблемы двойной контингенции состоит в том, что членство можно кондиционировать, причем не только в отношении акта вступления, но и в перспективе сохранения статуса.<sup>5</sup>

Как системная форма, членство маркирует “внутреннюю сторону” формы, т. е. то, что в системе представляет первичный интерес и должно учитываться в своих последствиях. Во внешнем мире все распадается, по внутренней стороне формы соблюдается связность и интеграция. Различие между системой и окружающим миром не исключает и здесь “re-entry” формы в форму. Если следовать ее собственным правилам, в системе невозможно действовать, не считая окружающий мир достойным уважения. Но поскольку внутренние коммуникативные способности системы ограничены, это может происходить лишь в высшей степени селективно. И даже тогда, когда предметом коммуникации служит окружающий мир, принадлежность к системе является тем символом, который коммуникация распознает в качестве внутренней операции.

Так как всякое членство обосновывается через решения, а дальнейшее поведение членов в ситуациях принятия решений зависит

от членства, организации можно характеризовать и как аутопойетические системы на оперативном базисе коммуникации решений. Организации продуцируют решения из решений и в этом смысле являются оперативно замкнутыми системами. В то же время в форме решения имеется момент структурной неопределенности. А поскольку всякое решение требует дальнейших решений, эта неопределенность репродуцируется вместе с каждым решением. Можно сказать, что система решения живет, ориентируясь на дальнейшие решения самопроизведенной неопределенности, и этот момент входит в оперативную замкнутость системы. При производстве решений из решений достигается абсорбция неопределенности, но также – при ориентации на далее необходимые решения – всегда репродуцируется и фоновая неопределенность, благодаря которой система живет. Эта неопределенность репродуцирует дальнейшую потребность в решении, и только так возможна рекурсивная оперативная замкнутость системы.

Организации порождают возможности решения, иначе не возникшие бы. Они проводят решения в качестве контекстов для решений. К решениям о членстве могут примыкать бесчисленные множества других решений. Можно предусмотреть подчинение указаниям, установить рабочие программы, предписать способы коммуникации, отрегулировать настрой и движение персонала – и все это в обобщенной форме, которая затем ситуационно преобразуется в решения. Членство служит предпосылкой для решения о предпосылках решений – и все это при таком объеме спецификаций, который ограничивается лишь одним обязательством: членство должно оставаться достаточно привлекательным. Этому соответствует то, что, как правило, оно вознаграждается деньгами.

В результате, таким образом, появляется аутопойетическая система, отличающаяся особым способом функционирования: она порождает решения посредством решений. Поведение участвует в коммуникации в виде решения. А чем является решение “само по себе” – может при этом оставаться открытым. Ведь как раз это остается неопределенным (или определенным лишь тавтологически), когда оно описывается как выбор между несколькими альтернативами. Решение – не дополнительная возможность выбора, т. е. не ком-

понент альтернативы, который тоже можно выбирать, но, скорее, третье, исключенное посредством конструкции альтернативы – т. е. опять-таки наблюдатель! Поэтому решение не может определяться прошедшим. Прошлое напрямую зависит от конструкции альтернатив. Но оно может в известном объеме обязывать будущее, так как оно некоторым образом способствует (будучи не в состоянии обуславливать) тому, что не было бы возможным без решения.<sup>6</sup> Как раз поэтому решение требует коммуникации. В нормальной ситуации это происходит при принятии одного из нескольких вариантов. Но такой процесс – и это типичный случай бюрократической тревоги – может происходить и задним числом. “Решили, даже не заметив этого” или “сделали выбор из альтернатив, не взглядевшись в альтернативы”. Из этого исходят бесчисленные стратегии гарантирования, которые, стремясь рассчитать точное будущее, учитывают, что могло бы случиться, если бы принятое решение стало темой какого-либо будущего решения.<sup>7</sup>

Само собой разумеется, решения, как и всякая коммуникация, зависят от работы сознания. Здесь классическая теория подчеркивает рациональность соображений того, кто принимает решение. И все-таки вклад этих соображений остается неясным, так как мнимая рациональность по отношению к альтернативам, исходя из которых предстоит принять решение, остается чем-то “третьим”, т. е. сама она альтернативой не является. Ведь мы не можем принять решение в пользу самолета, железной дороги или автомобиля – или рациональности. Рациональность совершенно исключается альтернативностью выбора. Итак, парадокс! Это заставляет нас подозревать, что сама подстановка рациональности служит разрыванию подобного парадокса: его затемнению посредством мистификации и устранению мистификации посредством установления критериев или правил, социальная значимость которых может быть затем, в свою очередь, подтверждена.

Такой способ рассмотрения оставляет без внимания один важный аспект – а именно то, что сознание участвует в решении, прежде всего, через работу восприятия. Сознание должно выслушать сказанное и прочесть написанное. Эти институциональные условия релевантны, прежде всего, для административной работы. Однако же

наряду с ней существуют многочисленные другие формы труда, в которых восприятие неязыковых положений вещей становится необходимым, чтобы отфильтровать известную потребность в решении. Можно подумать о координации между глазом и рукой в промышленном труде, но, в первую очередь, обо всем, что требуется от “field workers”: от полицейских и учителей, от всякого рода надзирателей и контролеров.<sup>8</sup> Нормальным образом – если в сфере восприятия надо считаться с неожиданностями или с невнимательностью, со стороны организации делается уступка в пользу автономии (т. е. несколько более мягкого надзора), чтобы обезопасить систему от собственной динамики *восприятия/отсутствия восприятия*.<sup>9</sup> В любом случае организационные системы в этом “интерфейсе” коммуникации и сознания зависят не столько от разума последних, сколько от их особо обработанных восприятий.

Эти промежуточные соображения нисколько не отменяют тезиса, что любая организация “состоит” из ничего иного, как коммуникации решений. Этот операционный базис способствует замыканию особой аутопойетической системы. Ведь аутопойезис есть именно репродукция из собственных продуктов. Поэтому любые истоки – от основания организации до наделения ролями членов организации – должно рекурсивно рассматривать в качестве собственного решения организации и уметь по-новому интерпретировать в соответствии с актуальными требованиями, предъявляемыми к решению. В чередовании собственных решений организация определяет мир, с которым ей предстоит иметь дело. Она непрерывно заменяет неопределенности самопроизведенными достоверностями, каких она по необходимости придерживается, даже если возникают сомнения в них.<sup>10</sup> Доступное в тот или иной момент пространство движения отграничивается схемой *проблема/решение проблемы*, причем проблемы служат дефиниции возможностей решения, но и наоборот: испытанные возможности решения могут служить тому, чтобы соответственным образом подгонять дефиниции проблем или даже искать проблемы, выказывающие наличные рутинные процедуры в качестве их решения.<sup>11</sup> В конечном итоге примат аутопойезиса находит выражение и в том, что все структуры соразмеряются с операциями, т. е. понимаются как результат решений. Организация распо-

лагает структурами только как условиями для принятия решения, по поводу которых она сама приняла решение. Она гарантирует это благодаря формальному структурному принципу (планового) “места”, который позволяет ей принимать решения о создании таких мест при принятии бюджета, а впоследствии посредством решений менять как местоблюстителей, так и их задачи и организационный распорядок.

Если системы интеракции могут рассматривать свой окружающий мир только через активизацию присутствующих и через интернализацию различия между присутствующим/отсутствующим, то организации *дополнительно* имеют возможность *вести коммуникацию с системами в их окружающем мире*. Они представляют собой единственный тип социальных систем, который имеет такую возможность; так что если стремятся достичь этого, то надо организовываться.<sup>12</sup> Коммуникация по направлению вовне предполагает *аутопойезис на основании решений*. Ибо коммуникация может подготавливаться внутренне только в рекурсивной сети собственной деятельности по принятию решений; в противном случае она не распознавалась бы как собственная коммуникация. Итак, коммуникация по направлению вовне не противоречит оперативной замкнутости системы; наоборот, она предполагает ее. Кроме прочего, это превосходно объясняет то обстоятельство, что коммуникация между организациями часто соскальзывает в нечто почти ни о чем не говорящее или, с другой стороны, зачастую отличается ошеломительным своеобразием для окружающего мира и с трудом поддается пониманию. Охотнее всего организации поддерживают коммуникацию с организациями, и тогда они часто рассматривают частных лиц так, словно те являются организациями; или, с другой стороны, словно те требуют ухода, особой помощи и наставлений.

То, что организации могут поддерживать коммуникацию вовне, достигается, прежде всего, посредством их иерархической структуры. Об иерархии мы можем говорить в двояком смысле. С одной стороны, в случае с организациями подсистемы образуются лишь в рамках подсистем – а не просто на основе внутреннего окружающего мира, как свободная поросль.<sup>13</sup> Иначе, нежели общество как система, организация предпочитает и реализует иерархию по при-



нципу “ящик в ящике”. Но в силу этого одновременно формируются индикаторные цепи – иерархии в совершенно ином смысле. Эти цепи гарантируют формальную разрешимость конфликтов, тогда как дифференциация по “ящичному” принципу гарантирует, что таким способом остается достижимой вся система. Как нам сегодня известно, такая структура не обязательно приводит к концентрации власти у верхушки, и современные теории “руководства” в организациях описывают, как следует себя вести, чтобы вопреки связанным с этим затруднениям добиваться своего. Но несмотря на эту проблему распределения власти иерархия оказывается достаточной, чтобы обеспечить осуществление коммуникационной способности по направлению вовне – не в последнюю очередь, потому, что внутренние властные игры непрозрачны для посторонних, и посторонние должны полагаться на то, что говорится официально.

Очевидно, речь здесь идет о в высшей степени современных положениях вещей, отсутствующих в традиционных обществах вообще. В исторической ретроспективе и здесь (как и в случае *общество/интеракция*) мы видим, что в общественных формациях прошлого типы систем различались неотчетливо. Само общество понималось как союз членов, как социальное “тело”, к которому одни люди принадлежат, а другие нет. Но тогда приходится отказаться от подвижности кондиционирования членства. В сегментарных обществах мы находим высокую мобильность между поселениями и родами, а также применительно к изгнаниям, например, в связи с совершением наказуемых проступков. Саморегулирование необходимых для этого условий является при этом незначительным. Более обширные общества с большим успехом способны укреплять проблемы мобильности изнутри. Но и здесь речь идет об инклюзии или эксклюзии всего человека, и в этом состоит решающее ограничение способности к регулированию. Только современное общество может от этого отказаться.

Те организации, которые формируются в традиционных обществах, всегда выстраиваются по образцу корпораций.<sup>14</sup> Это относится, например, к военным подразделениям, как и к храмам и монастырям. Членство и тут предполагает полную инклюзию – здесь и больше нигде, даже не в других домашних хозяйствах. Могут су-

ществовать строгие правила, например, монастырской дисциплины, но они не воспринимаются только как предпосылки для принятия решения. Авторитет же и подавно не основывается на решениях. Офицеры, епископы, аббаты и аббатисы происходят из знати.

Однако уже в Средние века рамки такой альтернативы между домашним хозяйством и корпорацией становятся слишком тесными. Высокоразвитая правовая культура делает возможными слияния домашних хозяйств, которые становятся достаточно эффективными для “экономического” обеспечения жизнедеятельности. Это касается, прежде всего, цехов и гильдий, но также корпоративного устройства сословий. Как раз в этом экономическом самообеспечении их членов заключаются мотивы образования организаций в области политики и, прежде всего, в том, что связано с привилегиями. Организации теперь оказываются привлекательными не из-за того, что в них можно зарабатывать на жизнь; следовательно, для них нет необходимости конкурировать за членов, соревнуясь в денежных выплатах.

Современное общество отказывается от того, чтобы самому быть организацией (корпорацией). Оно представляет собой замкнутую – и поэтому открытую – систему любых коммуникаций. И в то же время оно учреждает в самом себе аутопойетические системы, функционирование которых состоит в самовоспроизводящемся принятии решений – т. е. учреждает организации в таком смысле, который следует отличать как от интеракции, так и от общества. Организации могут согласовывать друг с другом несметные множества интеракций. Интеракции, *хотя они постоянно и неизбежно происходят одновременно*, творят чудо, когда синхронизируются в своем прошлом и будущем. И это совершается посредством упомянутой техники принятия решения о предпосылках решения на основании готовности к согласию в некоей “zone of indifference”<sup>15</sup>, каковая готовность обеспечивается через членство. Правда, организация стоит денег. И она требует полной независимости своих членов от инструмента связывания, характерного для старого мира – от собственных других ролей. Там, где такие связи продолжают существовать, они предстают теперь как проявление коррупции.<sup>16</sup>

Аутопойетические системы организации могут компенсировать

утрату авторитета, которая становится неизбежной, когда общество переходит от стратификации к функциональной дифференциации; когда развиваются книгопечатание и грамотность населения, а старый “экономический” порядок домашних хозяйств преобразуется в современные, интимно связанные малые семьи. Тогда организации формируют собственный метод абсорбции неопределенности.<sup>17</sup> При обработке информации на каждом месте данные сгущаются и извлекаются выводы, которые на следующих местах уже не перепроверяются – отчасти из-за того, что для этого не хватает времени и компетентности; отчасти потому, что хорошие вопросы формулировать трудно, и, прежде всего – потому что это не является обязательным. Абсорбция неопределенности также означает принятие на себя ответственности за исключение возможностей; что также, в соответствии с традициями организации, означает принятие ответственности за ошибки.

Этот модус преобразования решений в решения *и является* аутопойезисом системы. Он трансформирует обусловленные внешним миром неопределенности во внутрисистемные определенности – не только в форме актов, но и в ней тоже. Как раз поэтому организации могут приспособиться к рискам, на которые они пошли, к конфликтам со всегда одними и теми же противниками, к конкуренции и т. д.<sup>18</sup> В столь обширной и успешной абсорбции неопределенности они находят подтверждение, которое трудно чем-либо заменить. Так можно объяснить инерцию, часто приписываемую организациям как “бюрократиям”. Как раз потому, что под всей определенностью предпосылок для решения кроется неопределенность, на эту инерцию не следует посягать. Как раз потому, что речь идет о самопроизведенной конструкции, не следует ей довольствоваться. Это вовсе не исключает возможность ирритации, но она должна сцепляться с событиями, способными предстать в системной коммуникации в качестве новых и непредусмотренных.

Для этого процесса абсорбции неопределенности внешние источники авторитета излишни. Организация может обойтись без них. В известном объеме процессы селективного рекрутирования персонала имеют дело с социально предзаданными различиями – например, с отношениями собственности на хозяйственные предприятия, с

политическими контактами, с обеспеченным образованием уровнем профессиональной компетенции. Но тем самым общество не подчиняет организации режиму предзаданного (например, сословного) авторитета. Ведь организации используют механизм рекрутирования персонала для добывания ресурсов; и внутренний авторитет может тогда и независимо от порядка компетенций и от полномочий исходить из того, что благодаря конкретным личностям может достигаться исключительный и дифференциальный доступ к ресурсам окружающего мира. Так, торговый представитель с хорошими контактами с клиентурой может пробивать внутри фирмы особые условия для клиентов. Блестящая, любимая публикой актриса может оказывать влияние на режиссуру.

Классические описания Макса Вебера соответствуют таким положениям вещей недостаточно точно и, прежде всего, недостаточно реалистично. Каждый, кто работал в организациях, знает высокую степень персонализации наблюдений, в особенности – в связи с оценками труда и с карьерным положением. Кроме того, типичная для интеракции тематизация собственных других ролей дает о себе знать по отношению к правилам и здесь. (Некто по утрам должен сначала отвести ребенка в детский сад, а потом идти на службу – и на работе к этому относятся с пониманием). Важнее опыт, касающийся другой стороны явления: как раз хорошо функционирующая и вполне выстроенная по модным направлениям рационализации и демократизации организация порождает своеобразные случаи иррациональности.<sup>19</sup> При растущей сложности решения посредством решений через решения о решениях аутопойезис развивает подходящие для этого структуры и возрастающую тенденцию решать в пользу непринятия решений. Для исправления собственных дефектов аутопойезис может, опять-таки, применять лишь те же средства, что их и породили, а именно – решения.<sup>20</sup> Кроме того, структурному сопряжению здесь недостает индивидуальной мотивации. Поскольку непрерывно приходится решать и решать, недостает мотивации для того, чтобы при претворении решения в жизнь противодействовать внутренним и внешним сопротивлениям. Для этой задачи каждая организация выделяет “политику”, которая, однако, зачастую не может реализоваться.<sup>21</sup> Так становится понятным, почему современная

рефлексия использует двойную сетку понятий, чтобы охватить это положение вещей. Она говорит об организации, когда хочет обозначить необходимость и позитивные стороны феномена, и о бюрократии, когда речь идет о его негативных сторонах. Современной рефлексии, однако, не хватает понятия для единства организованных социальных систем, и, соответственно, теории организации, удовлетворяющий целям общественной теории.

Подобно интеракциям, организациям нет необходимости учреждаться, имея в виду единство системы общества. Они могут возникать свободно, без общественного “системного принуждения”, и существует бесчисленное множество организаций (их часто по ошибке называют “добровольными” объединениями или ассоциациями), не подчиняющихся никакой из общественных функциональных систем. Тем не менее, все организации получают выгоду от сложности общественной системы, каковая сложность в ее сегодняшнем объеме стала возможной только благодаря функциональной дифференциации. Поэтому лишь с небольшим преувеличением можно сказать, что только при режиме функциональной дифференциации дело доходит до такого типа аутопойетических систем, какой мы обозначаем как *организованную социальную систему*. Только теперь для этого существуют достаточно многочисленные ниши. Только теперь есть достаточно обширное поле для решений. Только теперь оказывается оправданным подход к окружающему миру как настолько сложностному, что ему внутренне могут соответствовать уже не факты, знаки и репрезентации, но лишь решения.

Однако же неоспоримо, что если и не большинство организаций, то важнейшие и крупнейшие из них образуются в пределах функциональных систем, в силу чего перенимают их функциональные приматы. В этом смысле можно различать хозяйственные организации, государственные и прочие политические организации, школьные системы, научные организации, организации по законодательству и отправлению правосудия. Совершенно очевидно, что способ реализации организационных возможностей варьирует от одной функциональной системы к другой. Однако в этом месте мы не можем входить в детали данной классификации. Мы должны ограничиться пояснением отношений между функциональными системами и

“их” организациями – принимая в качестве предпосылки, что в обоих случаях мы имеем дело с аутопойетическими системами, хотя в то же время бесспорно, что такие организации формируются в функциональных системах для выполнения их операций и для осуществления их функционального примата.

Исходный пункт для дальнейшего анализа заключается в усмотрении того, что *ни одна функциональная система не может достичь собственного единства как организации*. Или иначе говоря: ни одна организация в сфере какой-либо функциональной системы не может перетянуть на себя все операции этой функциональной системы и осуществлять их в качестве собственных. Так, воспитание всегда происходит и за пределами школ и университетов. Медицинская помощь предоставляется не только в больницах. Гигантская организация в политической системе, называемая “государством”, как раз служит причиной тому, что существуют соотношенные с государством разновидности политической деятельности, которые не функционируют в качестве государственных решений. И, само собой разумеется, организации правовой системы, в первую очередь, суды, принимаются во внимание лишь тогда, когда это представляется целесообразным с точки зрения коммуникации относительно права и его нарушений, имеющей место за пределами соответствующей организации.

Но и организации в рамках функциональных систем должны рассматриваться как оперативно замкнутые, самостоятельные на основе своих решений социальные системы. Они берут на себя функциональный примат (правда, часто с уступками другим функциям, например, с принятием во внимание экономичности в применении бюджетных средств). Они заимствуют двоичный код у соответствующих функциональных систем. Только при выполнении обоих этих условий эти организации могут соотносить собственные операции с соответствующей функциональной системой и распознаваться, например, в качестве судов, банков или школ. А вот собственный мир они обретают и организуют благодаря дальнейшему различению, а именно – между программами и решениями. Программы представляют собой ожидания, значимые для более чем лишь одного решения. В то же время они диктуют поведение, облеченное в форму решения, применять или не применять программу.<sup>22</sup> Любое

запрограммированное поведение есть поведение, ориентированное на решение – даже тогда, когда сама программа является продуктом (в свою очередь, запрограммированного) поведения, ориентированного на решение. Итак, связь между программой и решением может быть рекурсивно замкнутой, может организовываться циклически. В этом смысле все организации представляют собой структурно детерминированные системы – причем без импорта структур из их (внутреннего для функциональных систем или внутреннего для общественных систем) окружающего мира.

Все это (и с тем большим основанием) относимо и к весьма смутно сформулированным программам, например: оптимизируй результаты производства, взаимно выравнивай интересы. Это имеет место и тогда, когда в качестве программ функционируют только цели, а прочие условия не заданы. Тем самым возникают проблемы интерпретации или “факторизации” программы<sup>23</sup>, которые, однако, могут и должны решаться в организации. А где же еще?

В отличие от того, как это хотела бы видеть господствующая, политически ориентированная перспектива, организации функциональных систем служат не для исполнения или “претворения в жизнь” решений, принимаемых в центральных органах. Ведь исполнимые решения могут приниматься только в самих организациях, а центральные органы представляют собой части организационной сети. Чтобы быть в состоянии распознать функцию организаций в построении функционально дифференцированного общества, следует не упускать из виду того, что организации являются единственными социальными системами, которые могут поддерживать коммуникацию с системами их окружающего мира. Сами функциональные системы этого не могут. Ни наука, ни хозяйство (но также не и политика, и не семья) не могут вступать в качестве единств во внешнюю коммуникацию. Чтобы наделить функциональные системы способностью к внешней коммуникации (которая – будучи коммуникацией – естественно, всегда является исполнением аутопойезиса общества), в функциональных системах должны формироваться организации – с произвольно присваиваемыми представительскими ролями, как в случае союзов работодателей и наемных работников, якобы высказывающихся от имени “экономики”<sup>24</sup>; или же со слож-

ностными, вложенными друг в друга организационными единствами, правительствами, международными корпорациями, военным руководством. Многие из этого – правда, в теоретически не проработанных перспективах – стало материалом новейших исследований о “неокоorporативизме”. Так, сложная теория общественного управления, над которой работает Гельмут Вилльке, полагает в качестве предпосылки коммуникационную способность частных систем общества (например, способность к самообязыванию через коммуникацию в межсистемных отношениях).<sup>25</sup> Однако же растущее значение организаций в функциональных системах наталкивается на невозможность организовать сами функциональные системы – и даже сводится на нет из-за этой невозможности. Тем самым мы видим, в сколь большей степени организации формируются, ориентируясь на постоянно вновь возникающую потребность в синхронизации, именно таким образом реагируя на искусственность дифференциации общественной системы по функциям.

Функциональные системы рассматривают инклюзию – т. е. доступ для всех – в качестве нормального случая. Для организаций же верно обратное: они исключают всех, кроме в высшей степени селективно избранных членов. Это различие как таковое обладает функциональной важностью. Ведь только с помощью внутренним образом сформированных организаций функциональные системы могут регулировать собственную открытость для всех и по-разному относиться к индивидам, хотя доступ у всех одинаковый. Итак, различие в способах формирования системы позволяет практиковать в одно и то же время и инклюзию, и эксклюзию. И оно позволяет также сохранить это различие даже при высокой сложности системы и снимать противоречие между инклюзией и эксклюзией как раз при помощи сложности. Принцип равенства истолковывается юристами не как запрет на неравенство, а как запрет на произвол. Это отсылает к организации как к инструменту регулятивной спецификации. Или, иначе формулируя: тезис о равенстве – не обуславливающая программа <sup>26</sup>, но ограничительный принцип. Он может предполагаться в качестве предпосылки, если речь идет о непротиворечивой практике различения.

Это различие в трактовке проблемы *инклюзии/эксклюзии* начи-



нает сказываться на деле. С одной стороны, доступ к организованному труду (а уже не “эксплуатация” в организованном труде) превращается в проблему. С другой же стороны, во многих функциональных системах, но прежде всего в политической, формируется враждебная реакция на то, что дозволяется индивиду в результате организованных процессов принятия решения. Если сегодня вновь много говорится о *civil society, citizenship*, гражданском обществе<sup>27</sup>, то тем самым не продолжается Аристотелева традиция и политическая ангажированность не задействуется против хозяйственных интересов – импульс здесь большей частью антиорганизационный. Речь идет об участии в публичных делах без членства в организациях. Кроме того, проблема заключается уже не в особой форме господства “бюрократии”, но, скорее, в неудовлетворительных результатах организованной “абсорбции неопределенности”, которые в значительной степени ограничивают то, что возможно в функциональных системах.

Дальнейшая и, возможно, еще более важная точка зрения такова: организации служат *прерыванию взаимозависимости* в функциональных системах. Относительно необходимости такого прерывания взаимозависимости теория “государства и общества”, пребывавала в заблуждении, как бы допуская лишь единственный случай несовпадения между ними; но и тогда в отношении государства она делала упор на единообразную политику, а в отношении экономики – на равновесие. Однако действительность уже давно функционирует иначе – и, как мы догадываемся, не без оснований. Политические программы составляются политическими партиями, т. е. организациями, по системному императиву должны отличаться от других (что в связи с объективной логикой проблем не всегда легко удается); а решения об актуализации политики выносятся другой организацией: государством, которое среди прочего организует и политические выборы. Без этой дифференциации на организационном уровне и без ставшего возможным благодаря ней непрерывного наблюдения за наблюдениями никакая демократия не была бы возможна. Схожим образом дела обстоят и с хозяйственной системой. И здесь хотя представление о полном равновесии в конкуренции способствует математическим формулировкам в теории рефлексии системы – оно все-таки не соответствует реальности, что тоже известно с

давних пор.<sup>28</sup> Скорее, в хозяйстве организуются специфические для хозяйства прерывания взаимозависимости, которые препятствуют тому, чтобы каждая цена зависела от всех остальных цен, и как раз благодаря этому позволяют достичь хозяйственной рациональности если не в состоянии системы в целом, то, пожалуй, на уровне специфических для предприятия балансов. И даже здесь эта форма прерывания взаимозависимости вызывает и вынуждает замену недостижимой рациональности единства непрерывным наблюдением за наблюдателями. Хотя организации не допускают наблюдения в отношении процессов своих решений, их, пожалуй, можно наблюдать в связи с устанавливаемыми ими ценами.

Тем самым на место иерархической концепции отношений между функциональными системами и организациями приходит своего рода сетевая концепция.<sup>29</sup> Организации развертывают собственную динамику, которая улавливается в функциональной системе методом наблюдения второго порядка – причем при условии непрерывной реактуализации: например, в форме рынка, через общественное мнение, в непрерывно выходящих научных публикациях или правовых текстах. Статистический контроль остается возможным, так как существуют особые организации, которые оценивают данные. Но в хозяйственной системе, к примеру, отчетливо проявляется, что системоопределяющие решения выносятся работниками фирм, а такие инстанции контроля, как биржи или центральные банки с собственными рекурсивностями, влияют на ход событий опять-таки только в качестве организаций. Никакая организация не представляет систему в системе, и каждая несет ответственность лишь за себя. Устанавливающиеся при этом обратные связи невозможно представить в форме равновесных моделей. Они склонны к внезапному образованию агрегатов эффектов, которые могут опять-таки воздействовать на организации извне и передавать возникающие при этом потрясения также и в другие функциональные системы.

Разумеется, освоиться с такой необычной теоретической перспективой совсем не просто. Стоит ли это делать – решается по результату. Во всяком случае, теория, столь решительно настроенная на оперативную замкнутость и аутопойезис, проясняет, что, с одной стороны, возникновение организаций безусловно возможно лишь в

обществах – но затем оно самостоятельным образом вносит вклад в общественную дифференциацию, и притом в двояком смысле: для дифференциации общественной системы и ее функциональных систем по отношению к аутопойезису организаций и, с помощью этого аутопойезиса, для дифференциации функциональных систем по отношению друг к другу и к их соответствующему окружающему миру. Таким образом можно прояснить бросающееся в глаза структурное расхождение – а именно: современное общество больше, чем любое предшествующее, зависит от организации (и даже вообще впервые создало особое понятие для нее<sup>30</sup>); но, с другой стороны, современное общество меньше, чем любое прежнее, может в своем единстве или в своих частных системах пониматься как организация.

#### ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. XIV:

- <sup>1</sup> Об этом Stanley H. Udy, Jr., *Work in Traditional and Modern Society*, Englewood Cliffs N.J. 1970.
- <sup>2</sup> То, что это удастся не во всех отношениях и достигается поначалу главным образом для мужчин, проявляется на примере домашнего труда, который теперь все больше ощущается как ущемление женщин. На примере ожидаемого от женщин труда (домашнее хозяйство, воспитание детей, готовность к гостеприимству) проявляются остаточные обязательства непосредственной общественной обусловленности – и это тем более, когда исчезают домашние слуги, а от домохозяйек ожидается, что они будут заниматься и их трудом. Вместо привычного гнева на слуг теперь домохозяйкам приходится иметь дело с поломкой технических приборов и с переложением риска за собственный труд на рынок.
- <sup>3</sup> После отмены рабства, например, работа на сахарных плантациях Бразилии стала сезонной, все же, что касается межсезонья, не обговаривается вовсе.
- <sup>4</sup> То, что со статистической точки зрения еще приходится считаться с отчетливыми взаимосвязями между расслоением общества и образованием, теперь рассматривается как проблема равенства шансов и социальной справедливости и едва ли воспринимается как шанс на рекрутирование признаков, которые гарантируются расслоением. Дипломатическая же служба рекрутирует только аристократические имена.
- <sup>5</sup> Подробнее об этом: Niklas Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin 1964.
- <sup>6</sup> Об этом G. L. S. Shackle, *Imagination and the Nature of Choice*, Edinburgh

- 1979; его же, *Imagination, Formalism, and Choice*, in: Mario J. Rizzo (ed.), *Time, Uncertainty, and Disequilibrium: Exploration of Austrian Themes*, Lexington Mass. 1979, pp. 19-31 – правда, с уклоном в радикальный субъективизм. См. также Niklas Luhmann, *Die Paradoxie des Entscheidens*, *Verwaltungsarchiv* 84 (1993), S. 287-310.
- <sup>7</sup> См. Karl E. Weick, *Der Prozeß des Organisierens*, dt. Übers. Frankfurt 1985, S. 276 ff. Относительно новейшей дискуссии о “postdecision surprises” см. J. Richard Harrison / James G. March, *Decision Making and Postdecision Surprises*, *Administrative Science Quarterly* 29 (1984), pp. 26-42; Bernard Goitein, *The Danger of Disappearing Postdecision Surprise: Comment on Harrison and March “Decision Making” and Postdecision Surprise*, *Administrative Science Quarterly* 29 (1984), pp. 410-413. См. также Joel Brockner et al., *Escalation of Commitment to an Ineffective Course of Action: The Effect of Feedback Having Negative Implications for Self-identity*, *Administrative Science Quarterly* 31 (1986), pp. 109-126; Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin 1991, S. 201 ff.
- <sup>8</sup> См., например, для случая с надзором за загрязнением вод Keith Hawkins, *Environment and Enforcement: Regulation and the Social Definition of Pollution*, Oxford 1984, особ. P. 57 ff.
- <sup>9</sup> Как часто отмечается в дискуссиях, это касается полицейских патрульно-постовой службы, учителей, социальных работников. В то же время мы видим, что это невозможно, когда речь идет о контроле над подверженными высокому риску промышленными предприятиями, и грандиозные аварии показывают, что на этой внешней границе система может быть особенно чувствительной.
- <sup>10</sup> Мы вскоре вернемся к “абсорбции неопределенности”, которая достигается секвенцированием решений.
- <sup>11</sup> См. James G. March/Johan P. Olsen, *Ambiguity and Choice in Organizations*, Bergen 1976.
- <sup>12</sup> Как правило, соответствующие соображения мы находим в литературе о “коллективной способности к деятельности”. Парсонс говорит о “collectivities”. Однако надо дополнительно уточнить, что совместное действие (пиление, переноска груза и т. д.) здесь уже не считается коллективным действием. Такового можно достичь, лишь ориентируясь на “коммуникацию от имени коллектива”.
- <sup>13</sup> Когда формируются такие незапланированные системы, мы говорим о “неформальной” организации. Однако же тогда типичным для нее является нетипичное структурирование: отсутствие фиксированного членства, неопределенная идентифицируемость, мотивация к девиантному поведению – но все-таки мотивация! – и т. д. Кроме этого, с недавних пор мы обнаруживаем и организации, которые связывают различные организации на нижних уровнях и больше не допускают однозначной не-

рархической упорядоченности. Спрос на такие объединения фирм возникает, в первую очередь, в силу практикуемого ими принципа доставки “just in time” [как раз вовремя], благодаря чему становится возможно обойтись без складирования и ускорить производство.

- 14 Как известно, на примере эволюционного достижения, заключающегося в дифференциации семей от корпораций, Дюркгейм трактовал саму парадигму дифференциации во Введении ко 2-му изд. “О разделении общественного труда”.
- 15 См. Chester I. Barnard, *The Function of the Executive* (1938), Cambridge Mass. 1987, p. 187 ff. [zone of indifference (англ.) – зона безразличия – *прим. пер.*]
- 16 Тем самым не исключено, что коррупция представляется совершенно нормальным явлением, неизбежным для доступа к организациям. В этом смысле продолжают существовать и отношения *патрон/клиент*. Во всяком случае, коррупцию в этом смысле следует отличать от коррупции, опосредованной деньгами, которая юридически (но зачастую без каких-либо последствий) может быть запрещена.
- 17 См. James G. March/Herbert A. Simon, *Organizations*, New York 1958, p. 165 f.
- 18 Об этом на примере политических партий Niklas Luhmann, *Die Unbeliebtheit politischer Parteien, Die politische Meinung* 37, Heft 272 (1992), S. 177-186.
- 19 Об этом на материале шведского опыта см. Nils Brunsson, *The Irrational Organization: Irrationality as a Basis for Organizational Action and Change*, Chichester 1985.
- 20 В качестве впечатляющего примера см. “баланс дебюрократизации” во втором докладе по упрощению права и управления, изданном Федеральным министерством внутренних дел, Бонн, июнь 1986. В соответствии с этим докладом, чтобы избежать ненужных положений, каждая процедура урегулирования должна подвергаться десяти проверочным вопросам с до 11 (всего 48) подвопросами, и каждый из них вносит в процесс решения опять-таки недостаточно определенную сложность. В соответствии с этим, каждое решение необходимо, прежде всего, умножать на 48 или, если приходится считаться со взаимозависимостями, на 2 в сорок восьмой степени! В таком случае позаботиться об упрощении здесь может только практика.
- 21 Между тем, имеется много литературы о “микropolitike” и соответствующих “играх”. См., например, Tom Burns: *Mechanisms of Institutional Change, Administrative Science Quarterly* 6 (1961), pp. 257-281; Michael Crozier/Erhard Friedberg, *L'acteur et le système*, Paris 1977; Willi Küpper/Günther Ortmann (Hrsg.), *Mikropolitik: Rationalität, Macht und Spiele in Organisationen*, Opladen 1988; Günther Ortmann, *Formen der Produktion: Organisationen und Rekursivität*, Opladen 1995.

- <sup>22</sup> Подробнее о взаимосвязи между ожиданием и решением: Niklas Luhmann, *Soziologische Aspekte des Entscheidungsverhaltens*, *Die Betriebswirtschaft* 44 (1984), S. 591-603.
- <sup>23</sup> Хороший пример: Herbert A. Simon, *Birth of an Organization: The Economic Cooperation Administration*, *Public Administration Review* 13 (1953), pp. 227-236.
- <sup>24</sup> Кто действительно хочет знать, что имеет в виду “экономика”, получит лучшую информацию, читая биржевые сводки; ведь если коммуникацию организуют, то, возможно, при этом и вводят в заблуждение, и обманывают.
- <sup>25</sup> См. теперь Helmut Willke, *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften: Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation*, Weinheim 1989, особ. S. 44 ff., 103 ff., 111 ff.; ders. *Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Frankfurt 1992; ders. *Systemtheorie III: Steuerungstheorie: Grundzüge einer Theorie der Steuerung komplexer Sozialsysteme*, Stuttgart 1995. В противовес этому, отчетливое различие между первичными общественными подсистемами и (их) организациями обращает внимание на ту проблему, что организации могут посредством коммуникации утверждать разве что самих себя, но не “политику”, “экономику”, “науку” и т. д.
- <sup>26</sup> Об этом см. Adalbert Podlech, *Gehalt und Funktionen des allgemeinen Gleichheitssatzes*, Berlin 1971, S. 50.
- <sup>27</sup> См. только John Keane (ed.), *Democracy and Civil Society*, London 1988; его же (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London 1988; Jean Cohen/Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge Mass. 1992.
- <sup>28</sup> В хозяйственной теории растущее понимание значения организаций было тесно взаимосвязано с критикой предпосылок теории рынка с безусловной конкуренцией. См. только Herbert A. Simon, *Models of Man – Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*, New York 1957. Другой путь пролег через специфически экономический вариант *Input/Output*-анализа. См. работу, принадлежащую его основателю: Wassily W. Leontief, *Die Methode der Input-Output-Analyse*, *Allgemeines statistisches Archiv* 36 (1952), S. 153-166.
- <sup>29</sup> Стимулирующая работа здесь: Karl-Heinz Ladeur, *Postmoderne Rechtstheorie: Selbstreferenz – Selbstorganisation – Prozeduralisierung*, Berlin 1992, особ. S. 176 ff.
- <sup>30</sup> О весьма неопределенном еще в первом десятилетии девятнадцатого века развитии этого понятия: Niklas Luhmann, *Organisation*, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 6, Basel-Stuttgart 1984, Sp. 1326-1328.

## XV. ПРОТЕСТНЫЕ ДВИЖЕНИЯ

До сих пор разработанная системная типология (общество, ин-теракция, организация) оказывается недостаточной, чтобы охватить еще один феномен. Поэтому (без оглядки на эстетику теории) мы должны присовокупить сюда еще один раздел, посвященный социальным движениям. При этом недостаточным будет заимствовать разработанный в Чикагской школе термин *collective behavior*<sup>\*</sup>. Это понятие было направлено против индивидуалистических просвещенческих подходов, т. е. зиждилось на различении *индивид/коллектив*. Но проблема не в этом. Дело в том, что такие движения – одной лишь социальной открытостью для все новых приверженцев – пытаются мобилизовать общество против общества. Как вообще такое возможно?

Попытка провести границу, чтобы с другой ее стороны наблюдать за Богом и его творениями, как считалось в древности привело к падению ангела Сатаны. Ведь наблюдатель – поскольку он видит наблюдаемое *и другое* – сочтет себя лучшим и тем самым разминется с Богом.<sup>1</sup> В сегодняшнем мире эту попытку предпринимают протестные движения. Но их постигает не падение, а подъем. Они не минуют Бога (к ним даже присоединяются теологи), так что основной признак греха, отдаленность от Бога, для них не характерен. Сочувствующие протестным движениям даже утверждают, что эти движения повысили скорость производства хороших оснований.<sup>2</sup> Но присущая дьяволу техника наблюдения, прочерчивание границы *в единстве против* этого единства, копируется; проявляется и последствие: неотрефлексированное самомнение. Соответствующим образом производится и вменение в вину. Судьба общества не коренится в непостижимом Божьем промысле. Судьба общества – это другие.

То, что протестные движения не падают, а поднимаются, можно связать с перестройкой общества на функциональную дифференциацию. Это приводит нас к еще одному парадоксу. Примыкая к Парсонсу, мы можем исходить из взаимосвязи между большей дифференциацией и большим обобщением символических основ, в

особенности – “ценностей”, посредством которых общество пытается сформулировать свое единство.<sup>3</sup> И все-таки что происходит, если обобщенные ценности больше не могут найти места в дифференцированном обществе? Если – несмотря на то, что они формулируются и признаются – их реализация оставляет желать лучшего? Похоже, социальные движения ищут ответ на эту проблему, и этот ответ принимает форму другого парадокса, а именно выражается как протест общества (а не только отдельных действующих или особых интересов) против общества. Руководствуясь этой догадкой, в конце главы мы зададимся вопросом о структурных основаниях дифференциации этого очевидно нового явления.

Пока что неоспоримо следующее: протестные движения наших дней нельзя сравнивать ни с религиозными движениями обновления, ни с экономически обусловленными мятежами и бунтами старого мира.<sup>4</sup> Отчетливо распознаваемо здесь и их тематическое разнообразие, прежде всего, во второй половине нашего столетия. Так называемые “новые социальные движения” уже не укладываются в протестную модель социализма. Они соотносятся не только с последствиями социализации и имеют целью не только лучшее распределение благосостояния. Их поводы и темы стали гораздо более гетерогенными. Можно вспомнить о прогибиционистском движении в США в двадцатые годы, или о феминистском движении наших дней; но прежде всего на передний план выдвинулась экологическая тематика. Тем сложнее представляется понимание этих новых социальных движений исходя из их целей.<sup>5</sup> Это особенно верно, если учесть и третье поколение, “новейшее новое” социальное движение: движение ксенофобов, которое к тому же расторгает всякие коалиции со ставшими с течением времени классическими протестными движениями и привлекает общественное внимание разве что только спонтанными актами насилия, т. е. действуя криминальным путем. Если мы спросим его сторонников о их мотивах, то они укажут на своих противников, иностранцев, сами же протесты служат почти исключительно “самореализации” в модусе поведения низших слоев.<sup>6</sup>

Значительные части общественности характеризуют этот феномен с позиции различения между рациональными и иррациональными (эмоциональными) мотивами. Мы считаем подобную конт-



роверзу бесполезной.<sup>7</sup> Она лишь воспроизводит господствующее суждение об инклюзии и эксклюзии (в частности об аутоэкссклюзии). Она только переформулирует перспективы участников и сочувствующих, с одной, и их противников, с другой стороны. Вместо этого мы исходим из наблюдения, согласно которому протестные движения некорректно понимать ни как системы организации, ни как системы интеракции.

Организациями они не являются уже потому, что организуют не решения, а мотивы, *commitments*, обязанности. Они стараются внести в систему как раз то, что должна предполагать организация и за что ей приходится платить: мотивацию членства. Подобно тому, как организации выделяют “политику”, так и протестные движения выделяют “организацию” лишь для того, чтобы решать остальные проблемы. Без организации “представительства” движения последнее могло бы только действовать, только наличествовать, но не вести внешнюю коммуникацию. Если имеются продуманно действующие организации (например, “Гринпис”), то они предполагают латентную, но активируемую готовность к протесту, которая будет реагировать, к примеру, на призывы к бойкоту (пока это не является слишком обременительным). Рекрутирование приверженцев протестных движений не может происходить через общее подчинение условиям членства или через принятие их к исполнению посредством решений. В отличие от организаций, потребность протестных движений в персонале безгранична. Если бы мы захотели воспринимать протестные движения как организации (или организации в процессе возникновения), то столкнулись бы с признаками, указывающими на недостаточность этой точки зрения: они гетерархичны, а не иерархичны, полицентричны, сетеобразны и, прежде всего, не контролируют процесс собственного изменения.

Но протестные движения – это также и не системы интеракции. Конечно, интеракция здесь, как и повсюду, неизбежна. Но, в первую очередь, она служит тому, чтобы продемонстрировать единство и размеры движения. Отсюда интерес к “демонстрациям” и фокусирование активности на них (причем ассоциация между демонстрацией и демократией – полезная лингвистическая случайность). Интеракция доказывает ангажированность; “приходите!” – таков ее

лозунг. Но смысл совместного бытия (как и в организациях, только иным образом) располагается за пределами совместного бытия. Для участников движения он складывается из в высшей степени индивидуальных проблем “поисков смысла” и “самореализации”, а эти проблемы могут объединяться посредством социальной фокусировки и быть используемыми лишь по случаю и негарантированно.<sup>9</sup>

Социалистическое движение XIX века, делая акцент на положении классов и организации фабрик, могло предполагать единообразную мотивацию, допускающую единообразие подходов. Или же, по меньшей мере, это движение так конструировало свой мир. Поэтому оно было способно как к организации, так и даже к теории. С сегодняшними “новыми” социальными движениями дела обстоят иначе. Им приходится иметь дело с более индивидуализированными индивидами и, как указывалось, с индивидами, которые воспринимают требования к своему жизненному положению как парадоксальные<sup>9</sup> и поэтому нуждаются в экстернализации, “смыслонаделениях”, различениях для раскрытия этой парадоксальности. Новые социальные движения предъявляют притязание (которое каждый может истолковывать на свой лад) на то, что их стремления к самоопределению образа жизни не могут быть ущемлены (а если могут, то лишь по разумным причинам). Их аргументы – аргументы “затронутых” для “затронутых”. Наиболее чувствительными к таким парадоксам по отношению к самим себе оказываются, прежде всего, молодые люди и люди с университетским образованием. Но это означает, что оперирующие подобной парадоксальностью новые социальные движения находят мотивы для участия в них у заведомо нестабильной публики. Их потенциал рекрутирования основывается на существенном ослаблении значения принадлежности, как и, скорее всего, на глубоко вторгающейся в частную жизнь филигранной работе правового государства, которая делает ненужной заботу о связи с другими.<sup>10</sup> К тому же, тем самым они (как раз в своем обособлении) сильнее зависят от социально-структурных условий, например, от остаточной веры в государство, которое – если бы только захотело – могло бы помочь, и от социальной нормальности резкого различия во мнениях между поколениями (в том числе – и прежде всего – в семьях).<sup>11</sup>

С тем большим основанием следует абстрагировать точку зрения,

способную катализировать и фокусировать такие движения, наделять их идентичностью – и при этом свести на нет, сделать невидимыми их психические функции.

Единство системы протестного движения происходит из его формы, а именно из протеста.<sup>12</sup> Сама форма протеста дает понять, что хотя его участники ищут политического влияния, делают они это *не нормальными путями*. Это неиспользование нормальных каналов влияния должно в то же время показать, что речь идет о неотложном и затрагивающем самые основы, важном для всех деле, осуществлять которое невозможно обычным способом. Хотя эта протестная коммуникация происходит в обществе (иначе она не была бы коммуникацией), но таким образом, *будто она имеет внешний источник*. Саму себя она считает (хорошим) обществом<sup>13</sup>, что, однако, не побуждает ее протестовать против самой себя. Она проявляет себя как ответственность за общество, но *против* него. Это, конечно же, не касается всех конкретных целей таких движений; но формой протеста и готовностью применять более сильные средства, когда протест игнорируется, эти движения отличаются от реформаторских усилий. Энергию протестных движений, а также способность менять темы – внутри коммуникации протеста – можно объяснить, приняв во внимание то, что здесь находит форму маятникообразное движение между внутренним и внешним.

Кроме того, таким способом выражается особая тема общественной дифференциации, а именно – дифференциация между центром и периферией. Периферия протестует – но не против самой себя. Центр должен ее выслушивать и принимать протест во внимание. Поскольку же в современном обществе уже не существует общего центра, мы обнаруживаем протестные движения только в функциональных системах, образующих частные центры; прежде всего, в политической системе и – не столь отчетливо – в централистски организованных религиях религиозной системы. Если бы такого различия *центр/периферия* не было, то протест как форма тоже утратил бы смысл, так как тогда не было бы и социальной границы между потребностью и ее удовлетворением (но была бы лишь предметная или временная граница).

Через форму протеста выносятся отчетливое решение против

когнитивного и за реактивный подход.<sup>14</sup> Применяются признанные, способные вызвать резонанс “scripts”, “сценарии”, (например, “борьба за мир”), но их заостряют относительно определенных решений проблем (здесь: против гонки вооружений); которые уже не встречаются безоговорочный консенсус. Протестующие довольствуются сильно схематизированным изображением проблемы, что часто связано с постановкой “скандала”, и выставляют собственную инициативу в качестве реакции на невыносимые обстоятельства. И от адресатов тоже требуется реакция – а не дальнейшее стремление к познанию. Ведь если хлопоты о большей информации и о хорошо застрахованном планировании будущего размениваются по мелочам и уходят в бесконечное будущее, то реактивные методы обещают быстро достижимое воздействие. (В том, что реактивные методы свойственны не только протестному движению, можно убедиться, бросив взгляд на планирование в хозяйстве – от валютной политики центральных банков до производственного и организационного планирования в фирмах. Представляется, что и здесь временной фактор навязывает переход от преимущественно когнитивных к преимущественно реактивным стратегиям.)

В форме протеста среди прочего сообщается, что существуют заинтересованные и задетые лица, от которых ожидается поддержка. Как часто говорят, поэтому протестные движения служат и мобилизации ресурсов, и установлению новых связей. И только когда такая мобилизация осуществляется целесообразно<sup>15</sup>, можно вести речь о саморепродуцирующейся аутопойетической системе.<sup>16</sup> В значительном объеме дело доходит тут даже до акций протеста (например, организации “Гринпис”), которые не ведут к формированию социальных движений, но воспроизводят сам протестный климат.

Форма “протест” дает протестным движениям то, чего функциональные системы достигают своим кодом. Также и эта форма имеет две стороны: протестующих, с одной стороны, и то, против чего направлен протест, с другой (включая тех, против кого протестуют). И здесь уже кроется проблема, которую невозможно преодолеть данной формой: протестное движение – только одна ее половина, а по другую сторону располагаются те, кто вроде бы безразлично или лишь с легкой ирритацией делают то, чего они и так хотят. Протест

– уже структурно – отрицает общую ответственность. Он должен предполагать других, которые выполняют то, что требуется. Но как другие узнают, что они располагаются по другую сторону протестной формы? Как их можно заставить смириться с данным определением ситуации вместо того, чтобы следовать собственным конструкциям? Очевидно, только сильнодействующими средствами, посредством тревожной коммуникации, а также через массовое привлечение тел, демонстрирующих себя в представлении протеста<sup>47</sup>, но в первую очередь благодаря тайному союзу протестных движений с масс-медиа. Иными словами, здесь недостает рефлексии-в-себе, типичной для кодов функциональных систем, что взаимосвязанно с неутолимой потребностью протестных движений в мотивации, причем подобная потребность не может перенести *re-entry* различия в различное ни по одну, ни по другую сторону протеста как их основополагающего различия.

Недостает также учета самоописаний тех, против кого направлен протест. Их не пытаются понять. Мнения другой стороны в любом случае воспринимаются как тактические моменты собственного поведения. И поэтому велик соблазн совершать моральную вольтижировку на чужих лошадях.<sup>48</sup> Итак, от протестных движений невозможно ожидать рефлексии второго порядка, рефлексии над рефлексией функциональных систем. *Вместо этого* они утверждают форму протеста.

Тем самым форма протеста отличается от формы политической оппозиции в конституционно упорядоченной демократии. Оппозиция заведомо является частью политической системы, что должно сказываться в ее готовности принять на себя правление или участвовать в нем. Это имеет дисциплинирующий эффект. Несмотря на то, что критикой правительства можно заниматься риторически или ради предвыборной тактики, в конечном счете, следует быть готовым к тому, чтобы представлять и проводить в жизнь собственные взгляды как правительственные. Протестующие же соотносятся с этическими принципами; а если имеешь дело с этикой, то вопрос о том, в большинстве ты находишься или в меньшинстве, становится вторичным. Протест как таковой не нуждается в том, чтобы принимать все это во внимание. Он подает себя так, как если бы он представлял общество в противостоянии с его политической системой. Поэтому нет

ошибки в том, чтобы видеть основу для возникновения протестных движений нового стиля в отдифференциации политической системы и относительном отсутствии резонанса в ней. Конституция служит замкнутости политической системы на самой себе.<sup>19</sup> Протестные движения усматривают в этом провокацию провокации.

Протест не самоцель – даже для протестных движений. Им нужна тема, чтобы в связи с ней начать борьбу. То, что это должно происходить в форме протеста, протестные движения объясняют неподатливостью общества. Итак, то, что делает их протестными движениями, они относят к внешним обстоятельствам. Это допускает известную невинность действий “ради самого дела”. И все-таки жесты общественной критики и форма протеста служат им для того, чтобы за другими темами распознавать единомышленников и формировать соответствующие симпатии. “Новые социальные движения как движения способны к единству и действиям лишь в неспецифической протестной среде и только по отношению к темам, релевантным для всего общества”.<sup>20</sup> При этом то, что составляет характеристику формы протеста, может скрываться темой отдельного движения, т. е. оставаться латентным и сдвигаться на его внешние отношения.

Темы, дающие повод для возникновения протестных движений, являются гетерогенными и остаются гетерогенными даже тогда, когда их объединяют в такие крупные группы, как “окружающий мир”, “война”, “положение женщин”, “региональные особенности”, “Третий мир”, “засилье иностранцев”. Темы соответствуют форме протеста, как программы – коду. Они проясняют, почему протестующие оказываются по одну сторону формы. Темы способствуют самопозиционированию сообразно форме. Поэтому речь здесь должна идти о темах, вызывающих разногласия; о темах, относительно которых с достаточной наглядностью можно было бы показать, что и почему могло быть иначе. Кроме того, речь должна идти о знании, способном усваиваться индивидуально, в силу чего исключается аналитическая глубина резкости. От протестных движений нельзя ожидать того, что они будут понимать, отчего вещи таковы, каковы они есть; нельзя ожидать и того, что они смогут уяснить, каковы будут последствия, если общество поддастся протесту.

Производству тем служат специфические формы, и две из них – в силу своей общности – достигли особой важности. Одна – “зонд”

внутреннего равенства, который, будучи введенным в общество, выявляет неравенства. Другая – “зонд” внешнего равновесия, который, будучи используемым, показывает общество в целом в состоянии экологического неравновесия. Обе являются утопическими формами, так как неравенство и неравновесие суть как раз то, что характеризует систему. Итак, обе формы гарантируют, в принципе, неисчерпаемый резервуар для изобретения тем (подобно тому, как, например, в науке вновь и вновь производятся теории и методы, в хозяйстве – балансы и бюджеты, в политике – консервативные и прогрессивные “policies”). Проблема и инновативная способность протестных движений заключаются в спецификации их темы, т. е. в спецификации того, против чего высказывается протест. Но всякая тематизация должна обрисоваться на фоне того или иного общества, отталкиваясь от чьих структурных признаков протест будет требовать их противоположности: равенства во внутренних и равновесия во внешних отношениях. Поэтому протест, в конечном счете, всегда описывает общество, которое открыто производит, покрывает, допускает и нуждается в том, против чего направлен протест.

Функциональные системы должны быть в состоянии в значительном объеме подхватывать и абсорбировать протестные темы. Это касается капиталистического хозяйства, масс-медиа, но также ориентирующей на общественное мнение политической системы. Это оказывает обратное воздействие на протестные движения – отчасти сказываясь в утрате привлекательных тем, отчасти в затвердении внутреннего ядра, которое с тем большим основанием должно настаивать на неосуществимом, но в результате и терять сторонников. Протестные движения живут напряжением между темой и протестом – и прекращаются из-за этого напряжения. Как успех, так и безуспешность здесь одинаково фатальны.<sup>2</sup> Успешное преобразование темы происходит за пределами движения и в лучшем случае может быть отнесена на его счет как “историческая заслуга”. Безуспешность разочаровывает участников. Вероятно, эта дилемма служит причиной того, что новые социальные движения ищут контактов между собой и симпатизируют друг другу – достаточно соблюдения минимального условия некой альтернативности, протестности и нетождественности с “господствующими кругами”. Но

таким образом достичь можно лишь того, что образуется культура протестования, способная подхватывать все новые темы.

Мы уже намекали на то, что форма протеста не является формой греха, и остается только уточнить: почему? Риторика предупреждения, предостережения и требования, очевидно, сменила сторону. Она уже не ориентирована в интересах порядка против грешников, но благоприятствует протесту. Институциональные критерии контроля не срабатывают или остаются релевантным только для организаций. Бедняки проповедуют Евангелие самим себе.<sup>22</sup> Соответственно, и опасность располагается с другой стороны, а с ней – и всё то, что надо делать ради того, чтобы вновь обрести контроль над символической угрозой и защитой.<sup>23</sup> Порядок греха пользовался возможностью обязывающим образом репрезентировать общество в обществе. Порядок протеста извлекает выгоду из того, что это больше невозможно. Но если при старом порядке грешниками были все (хотя одни меньше, чем другие), то протестным движениям необходимо пытаться рекрутировать сторонников и воздействовать на противников. По сравнению с обращением с грешниками это одновременно и легче, и тяжелее, причиной какого-либо различия является смена формы общественной дифференциации.

Кроме прочего, это дает нам ключ к пониманию различия между темой переднего плана и общественным фоном. Протестные движения наблюдают за современным обществом в связи с его последствиями. Социалистическое движение, связанное с последствиями индустриализации, было только первым случаем протестных движений. Поскольку оно было их единственным вариантом, оно даже смогло разработать теорию общества, соответствовавшую этому протесту и некоторым образом объяснявшую его. Поэтому и сегодня существует интерес к Карлу Марксу. Однако после того, как проявились бесчисленные прочие последствия структур современного общества, это упрощение более не выдерживает критики – ни как монополия на протест, ни как теория. Общество становится фоновой темой тем, порождающей средой для все новых поводов к протесту. Сообразная собственной задаче теория общества должна теперь описывать общество как функционально дифференцированную систему с многочисленными (и поэтому по отдельности уже не



привлекательными) основаниями для протеста. Общество хуже (но и, разумеется, лучше), чем может представить себе какое бы то ни было протестное движение. Протест живет *селекцией* определенной темы. Если бы он захотел отрефлексировать селективность собственной темы, а тем самым – и самого себя как фактор селекции, ему пришлось бы распознавать парадоксальность протеста в единстве против единства и поэтому усомниться в условиях собственной возможности.<sup>24</sup>

Это становится отчетливым, когда мы воспринимаем протестные движения как аутопойетические системы особого типа<sup>25</sup>, а протест – как их катализирующий момент. Выделяющий некую тему протест – их изобретение, их конструкция. Как раз то, что общество до сих пор не учитывало или неправильно учитывало эту тему, служит условием для того, чтобы движение активировалось. Общество выказывает гамму реакций от ошеломления до непонимания. В его организациях эта тема неизвестна. Только аутопойезис социального движения конструирует ее, находит соответствующую предысторию, чтобы не представлять в качестве изобретателя проблемы, и тем самым создает контроверзу, которая для другой стороны в рутине ее повседневных дел первоначально контроверзой не является. Достаточно незаметных начал, выводимых как начала лишь ретроспективно, сама же контроверза является и остается контроверзой протестного движения.

Против сложности протестовать невозможно. Поэтому чтобы создать возможность протеста, необходимо упростить отношения. Этому служат темы, и, в первую очередь, сценарии<sup>26</sup>, которые могут реализовываться в общественном мнении при помощи масс-медиа. Прежде всего, усеченные атрибуты причин, обращающие внимание на определенные действия, осуществляют тревожную функцию и высвечивают находящиеся под угрозой ценности и интересы. Однако схематизации имеют эффект отсылки к проблемам, которые рассматриваются при помощи дальнейших схематизаций. Они порождают “distilled ideologies”, “дистиллированные идеологии”.<sup>27</sup> Даже если мы будем рассматривать мир лишь с одной точки зрения, со временем возникнет сложность. Тогда необходимо будет оторваться от начальной темы – тем более что и размножение эффектов через масс-медиа постоянно требует новых тем. На этой стадии утверждается потребность в идеологии, вырабатывающей

определенную последовательность в непоследовательности протестных тем.

До сих пор этого не удавалось, и, очевидно, уготованное для этого место тем временем оказалось занято чем-то иным, а именно – символикой “альтернатив”. Эта символика была не изобретена, а устоялась сама, но ее можно рассматривать как одну из убедительнейших и влиятельнейших для этого столетия формулировок формы. Функциональные системы (а они ведь сами конструируют собственные альтернативы) очевидно воздерживаются от нее.<sup>28</sup> С другой стороны, это позволяет проводить идентификацию с альтернативностью, распознавать единомышленников с другими тематическими приверженностями и формировать сеть взаимной поддержки. Такая поддержка позволяет обмениваться темами при сохранении формы протеста. “Мы были и остаемся на стороне альтернатив”. Рассуждая так, многие откочевали от марксистского протеста к экологическому, так что сегодня их можно узнать только по “акценту”. Биографическая идентичность остается сохраненной, ее можно даже отчетливее индивидуализировать, так как она ничем больше не обязана определенным теоретическим концепциям. Но прежде всего, альтернатива является предложением другой стороне. Протест живет благодаря границе, прочерчивая которую он осуществляет наблюдение. Но альтернатива может пересекать собственную границу. “Альтернативщик” сразу и располагается, и не располагается по ту сторону границы. В буквальном смысле, он мыслит в обществе ради общества против общества.

Где аутопойезис, там и структурное сопряжение. Такие отношения установились, прежде всего, между протестными движениями и масс-медиа, что на сегодня привело к отчетливо опознаваемому “structural drift”.<sup>29</sup> Эти отношения ныне столь тесны, что их непрерывное воздействие изменило представления об “общественном мнении”; больше не ожидается своего рода гарантированный выбор благого и правильного, но окончательной формой общественного мнения отныне видится представление конфликтов – конфликтов с постоянно меняющимися новыми темами. Планирование протестов учитывает и это. Протест инсценирует “псевдособытия” (как они называются в медиаисследованиях<sup>30</sup>), т. е. события, которые заранее

были произведены для репортажа о них, и вообще не состоялись бы, если бы не существовало масс-медиа. Протестные движения пользуются масс-медиа, чтобы привлечь внимание, но (как показывают новейшие исследования) не для рекрутирования приверженцев. Цикличность отношений налицо. Уже при планировании собственных акций протестные движения настраиваются на готовность масс-медиа дать о них сообщения и на их телегеничность. Эти сложные отношения с масс-медиа, для которых даже Чернобыль давно уже стал преданием дней минувших, кроме прочего, требуют независимости “иницирующего” события, но также и отзвука новых событий в контексте общности протеста. Время протестного движения – не время масс-медиа, но оно тоже бежит быстро. В случае неудачи движение иссякает и замирает до более благоприятного часа. В случае успеха символический менеджмент опасности и спасения переходит к функциональным системам и их организациям. Как результат протестного движения, ныне имеются его собственные ведомства в администрациях <sup>31</sup>, а в исключительных флагманских случаях – даже собственная “зеленая” или “альтернативная” партия. У него существуют собственные эксперты, а ради успокоения общественности, а также в качестве регулятива для организаций имеется форма “предельных значений”, нарушение которых считается опасным, а соблюдение – нет.<sup>32</sup> Организации выявляются в качестве платежеспособных “нарушителей”, и у них выторговываются необходимые компромиссы. Но последствиями такого положения вещей становятся совершенно новые разновидности рисков – когда, например, небольшие фирмы вследствие урегулирования вытесняются из бизнеса, небольшим бензоколонкам из-за введения новых норм безопасности приходится закрываться, а крупные фирмы выискивают альтернативы, опасность которых еще не обнаружена. Некоторое время кажется, будто символический менеджмент опасностей и ущерба возвращается в компетентные для этого инстанции. Но в любой момент могут возникнуть новые протесты.

Получаемые здесь результаты, с точки зрения единичных случаев (а иначе проблемы и не решить), малоформатны. Это, однако, не должно затемнять представление о новизне феномена в целом. Речь идет о своеобразной аутопойетической системе, которую невозможно свести ни к принципу присутствия (интеракция), ни к принципу

членства (организация). Также и форма внутренней дифференциации протестных движений не может ни соотнобразываться с недифференцированностью или простой ролевой асимметрией систем интеракции, так как движение слишком велико для этого; ни сводиться с иерархией должностей, как в организациях, поскольку для этого слишком нестабилен их личный состав. Социальные движения, скорее, внутренне тяготеют к дифференциации на центр и периферию – как если бы они копировали в самих себя свое внешнее расположение на периферии общественного центра. Как правило, имеется сильно ангажированное ядро, имеется слой приверженцев, которых можно активизировать для эпизодических действий, и – на что, по крайней мере, ставит оно само – широкий круг симпатизантов, чье наличие позволяет ему утверждать, что движение представляет интересы всего общества. Дифференциация *центр/периферия* может возникать почти без всяких предпосылок, совместима с флуктуацией состава симпатизантов, приверженцев и ядра и позволяет проводить относительно нечеткие границы, проясняющиеся лишь в процессе самоактивации движения и изменяющиеся в ходе его неровного развития.

Несмотря на такую внешнюю нестрогость, настроенную на флуктуации, реагирующую на успехи и неудачи и преобразующуюся в *structural drift* системы, речь здесь, естественно, идет об общественных подсистемах – а не, например, о возможности коммуникации за пределами общества. Если бы мы хотели придать протестным движениям также и функцию, то мы могли бы сказать: речь здесь идет о том, чтобы отрицание общества в обществе перевести в операций. Следовательно, мы имеем дело с точным коррелятом автономии и оперативной замкнутости общественной системы; с тем, что ранее, когда были допустимы парадоксальные формулировки, обозначалось как “утопия”.

Представляется, что современное общество нашло форму аутопойезиса, позволяющую ему наблюдать за самим собой: в самом себе *против* самого себя. Сопротивление чему-то – вот присущий современному обществу способ конструировать реальность. Как оперативно замкнутая система, оно даже не может контактировать со своим окружающим миром, а значит не может познавать реальность как сопротивление окружающего мира, но только как сопротивление

коммуникации в отношении к коммуникации. Ничто не говорит в пользу того, что протестные движения лучше знают или правильнее оценивают окружающий мир – будь то индивидов или же экологические условия – чем это делают другие системы общества. Однако же именно такая иллюзия служит протестным движениям тем слепым пятном, что позволяет им инсценировать сопротивление коммуникации по отношению к коммуникации и тем самым наделять общество такой реальностью, которую оно иначе сконструировать не могло бы. Дело не в том, кто прав; но в том, в каких формах при этом типе сопротивления коммуникации по отношению к коммуникации в коммуникацию вводится реальность, в дальнейшем продолжающая в ней действовать.

Таким образом, общество может справляться с неведением об окружающем мире (как обычно, об индивидах и экологических условиях). Будучи дополненным бесчисленными конструкциями реальности функциональных систем, например, науки или хозяйства, оно может продолжать собственные операции, постоянно колеблясь от гетерореференции (соотнесенность с окружающим миром) к аутореференции (соотнесенность с коммуникацией). В этой в высшей степени темпорализованной, стремительной форме общество реагирует на собственную непрозрачность, на риски собственного отказа от избыточности, на сильную зависимость всех процессов от решений при отсутствии какого бы то ни было охватывающего все общество авторитета для определения правильности. И конечно, таким образом оно реагирует на многочисленные негативные явления, сопровождающие его собственную реализацию. Функциональные системы и их организации начинают – будучи раздраженными (а как иначе?) – настраиваться на самореализацию. Они стремятся к “взаимопониманию”, чтобы придать конфликтам временно приемлемую форму. Однако же, чего при этом как будто бы не получается, так это создания приемлемых текстов, т. е. приемлемых самоописаний современного общества. Но тем самым мы уже переходим к теме следующей части.\*

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛ. XV:

- \* *collective behavior* (англ.): коллективное поведение – прим. пер.
- 1 Так у маркиза Мальвецци по поводу дискуссии о государственном интересе. См. Virgilio Malvezzi, *Ritratto del Privato politico*, in: *Opere del Marchese Malvezzi*, Mediolanum 1635, особая пагинация, здесь S. 123. О секулярности этой теоретической фигуры см. рассуждения Гегеля о “Законе сердца и безумии собственного мрака” в “Феноменологии духа”, цит. по изд. Johannes Hoffmeister, Leipzig 1937, S. 266 ff.
- 2 Такв: Klaus Eder, *Die Institutionalisierung sozialer Bewegungen: Zur Beschleunigung von Wandlungsprozessen in fortgeschrittenen Industriegesellschaften*, in: Hans-Peter Müller/Michael Schmid (Hrsg.), *Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze*, Frankfurt 1995, S. 267-290 (284).
- 3 См. Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs 1971, особ. p. 26 ff.
- 4 Литература о “moral economy” как предпосылке для крестьянских бунтов подчеркивает это различие. См. выше ссылки в прим. 37 к гл. 6.
- 5 Социологическое представление таких движений застряло на этом уровне целей, и поэтому остается сплошь описательным. То, что выдается за теоретическое достижение, ограничивается представлением исторической непрерывности, преследующей гетерогенные цели. См. типичную работу: Lothar Rolke, *Protestbewegungen in der Bundesrepublik*, Opladen 1987.
- 6 Поэтому мы можем спросить – и с недавних пор это уже дискутируется – идет ли речь о социальном движении вообще или же только о вспышках в среде самореализации. Представители “старых новых” социальных движений склонны к тому, чтобы оспаривать причисление “новых новых” под эту рубрику. Но в этом неприятии слишком отчетливую роль играет интеллектуальное высокомерие и политико-моральные самопредпочтения.
- 7 Как критику и как разрешение этой контрверзы в социальном конструктивизме, см. также Mary Douglas/Aaron Wildavsky, *Risk and Culture: An Essay on Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley 1982.
- 8 Kai-Uwe Hellmann (*Systemtheorie und soziale Bewegungen: Eine systematisch-kritische Analyse*, (Diss.), Berlin (Freie Universität) 1995) видит здесь “латентную функцию” новых социальных движений, в отличие от “явной функции” их целей (но можно ли тогда, как принято у социологов, предполагать, что латентная функция является подлинной?).
- 9 Так в: Helmuth Berking, *Die neuen Protestbewegungen als zivilisatorische Instanz im Modernisierungsprozeß?*, in: Hans Peter Dreitzel/Horst Stenger (Hrsg.), *Ungewollte Selbsterstörung: Reflexionen über den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen*, Frankfurt 1990, S. 47-61 (57).

- <sup>10</sup> Эти гипотезы должны, конечно же, подвергаться региональной модификации. Они не годятся, к примеру, в Южной Италии, где такая принадлежность и такие зависимости остаются прямо-таки жизненно важными, а индивидуальная подвижность ограничивается интернализированным, чуть ли не мафиозным давлением.
- <sup>11</sup> Разработка этих переменных – например, в сравнении Германии с Италией – могла бы прояснить, что протестные движения в различных регионах находят в разной степени благоприятную питательную почву.
- <sup>12</sup> См. Klaus P. Japp, *Die Form des Protestes in den neuen sozialen Bewegungen*, in: Dirk Baecker (Hrsg.), *Probleme der Form*, Frankfurt 1993, S. 230-251.
- <sup>13</sup> Или – в Klaus Eder a. a. O., S. 286 – центром общества, находящимся по ту сторону функциональных систем.
- <sup>14</sup> Об этом различии см. Jacques Ferber, *La kénétique: Des systèmes multi-agents à une science de l'interaction*, *Revue internationale de systématique* 8 (1994), pp. 13-27 (21 ff.).
- <sup>15</sup> Otthein Rammstedt, *Sekte und soziale Bewegung: Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35)*, Köln 1966, S. 48 ff. говорил в другой исторической связи о “телеологизации кризиса”.
- <sup>16</sup> Это подчеркивает, прежде всего, Heinrich W. Ahlmeier, *Soziale Bewegungen als Kommunikationssystem: Einheit, Umweltverhältnis und Funktion einer sozialen Phänomens*, Opladen 1995.
- <sup>17</sup> К этой “орнаментике движения” см. Hans-Georg Soeffner, *Rituale des Antiritualismus: Materialien für Außeralltägliches*, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt 1988, S. 519-546 (цитата: S. 527).
- <sup>18</sup> Что продельывает фихтевское Я на его Не-Я, согласно Жан-Полю, Jean Paul, *Clavis Fichteana seu Leibgeberiana*, цит. по: *Werke* Bd. 3, München 1961, S. 1011-1056 (1043).
- <sup>19</sup> Об этом см.: Niklas Luhmann, *Politische Verfassungen im Kontext des Gesellschafts-systems*, *Der Staat* 12 (1973), S. 1-22, 165-182.
- <sup>20</sup> Так в Wilfried von Bredow / Rudolf H. Brocke, *Krise und Protest: Ursprünge und Elemente der Friedensbewegung in Westeuropa*, Opladen 1987, S.61.
- <sup>21</sup> Об этом см. Jens Siegert, *Form und Erfolg – Thesen zum Verhältnis von Organisationsform, institutionellen Politikaren und der Motivation von Bewegungsaktivisten*. *Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen* 2/3-4 (1989), S. 63-66.
- <sup>22</sup> Эту формулировку мы находим в Jean Paul, *Siebenkas, Drittes Kapitel*, цит. по Jean Paul, *Werke* Bd. 2, München 1959, S. 95, но здесь – еще и в соотнесении с выходом на сцену нищих по случаю особой ситуации, храмового праздника (Kirmes).
- <sup>23</sup> Чтобы прояснить этот сдвиг опасности на другую сторону, см. опять-таки:

Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York, 1966. См. также ее работы: *Risk as a Forensic Resource*, *Daedalus* 119/4 (1990), pp. 1-16 (4 ff.); а также примыкающую к этому ее исследованию монографию по социальным движениям в связи с рисками потерять рабочее место: Janet B. Bronstein, *The Political Symbolism of Occupational Health and Risks*, in: Branden B. Johnson / Vincent T. Covello (ed.), *The Social and Cultural Construction of Risk: Essays on Risk Selection and Perception*, Dordrecht 1987, pp. 199-226.

- <sup>24</sup> Даже перед дьяволом – если бросить взгляд на вершинные достижения теологической рефлексии (прежде всего, в исламе) – стояла эта проблема. Но дьявол сумел найти для себя уникальное место в описываемом традицией мире грехов. Он единственный, кто совершил грех, в котором невозможно покаяться: грех наблюдения за Богом. Об этом см. Peter J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden 1983. Элегантным и структурно-теоретически убедительным образом решает, в конечном счете, эту проблему абсолютный Дух метафизики Гегеля. Он различает *себя в себе* (но не против себя). Правда, для этого невозможно найти такую социальную реализацию, так что дух оказывается бы в конечном итоге не чем иным, как формой, способствующей восприятию этой проблемы. Он символизирует внутреннее без внешнего, общество без окружающего мира.
- <sup>25</sup> Альмайер тоже описывает социальные движения как своеобразные аутопойетические системы, хотя и соотнесенные не с протестной коммуникацией, но с мобилизацией как элементарной, саморепродуцирующейся по собственным результатам аутопойетической операцией. См. Heinrich W. Ahlmeier a. a. O. (1995). См. также его же, *Was ist eine soziale Bewegung? Zur Distinktion und Einheit eines sozialen Phänomens*, *Zeitschrift für Soziologie* 18 (1989), S. 175-191.
- <sup>26</sup> О понятиях см. выше, кн. I, гл. 6: Оперативная замкнутость и структурные сопряжения.
- <sup>27</sup> Так формулируют Gerald R. Salancik / Joseph F. Porac, *Distilled Ideologies: Values Derived from Causal Reasonings in Complex Environments*, in: Henry P. Sims, Jr. / Dennis A. Gioia et al., *The Thinking Organization: Dynamics of Organizational Social Cognition*, San Francisco 1986, pp. 75-101.
- <sup>28</sup> Об этом см. Wolfgang van den Daele, *Der Traum von der "alternativen" Wissenschaft*, *Zeitschrift für Soziologie* 16 (1987), S.403-418.
- <sup>29</sup> Об этом см. монографию об (американских) "новых левых": Todd Gitlin, *The Whole World Is Watching: mass media in the making of the new left*, Berkeley Cal. 1980. См. также Rudiger Schmitt-Beck, *Über die Bedeutung der Massenmedien für soziale Bewegungen*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 42 (1980), S. 642-662.



- <sup>30</sup> См., например, Hans Mathias Kepplinger, *Ereignismanagement: Wirklichkeit und Massmedien*, Zurich 1992, S. 48 f.
- <sup>31</sup> Для достаточно поздней стадии см. Richard P. Gale, *Social Movements and the State: The Environmental Movement, Countermovement, and the Transformation of Government Agencies*, *Sociological Perspectives* 29 (1986), pp. 202-240.
- <sup>32</sup> Специально об этом Niklas Luhmann, *Grenzwerte der ökologischen Politik: Eine Form von Risikomanagement*, Ms. 1990.
- \* См. Никлас Луман. *Общество общества*. Кн. 5: *Самоописания*. М., Издательство "Логос", 2006 [2011].

**ОБЩЕСТВО ОБЩЕСТВА**

\*\*\*

**САМООПИСАНИЯ**

Общество общества”, кн. 5:

**кн. 5: Самоописание**

I.	Доступность общества	...291
II.	Не субъект и не объект	...294
III.	Самонаблюдение и самописание	...306
IV.	Семантика старой Европы I: <i>Онтология</i>	...320
V.	Семантика старой Европы II: <i>Целое и его части</i>	...341
VI.	Семантика старой Европы III: <i>Политика и этика</i>	...361
VII.	Семантика старой Европы IV: <i>Традиция школы</i>	...381
VIII.	Семантика старой Европы V: <i>От варварства к самокритике</i>	...385
IX.	Теории рефлексии в функциональных системах	...390
X.	Противоположности в медийной семантике	...417
XI.	Природа и семантика	...423
XII.	Темпорализации	...431
XIII.	Бегство в субъект	...452
XIV.	Универсализация морали	...472
XV.	Различение “наций”	...482
XVI.	Классовое общество	...493
XVII.	Парадокс идентичности и его развертывание посредством различения	...499
XVIII.	Модернизация	...520
XIX.	Информация и риск как формулы описания	...527
XX.	Масс-медиа и селекция самоописаний с их помощью	...535
XXI.	Невидимизация: “unmarked state” наблюдателя и его сдвиги	...549
XXII.	Отрефлектированная аутология: социологическое описание общества в обществе	...567
XXIII.	Так называемый “постмодерн”	...582

## I. ДОСТУПНОСТЬ ОБЩЕСТВА

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

Западноевропейская традиция, которой мы (в том числе и в этой книге) поначалу будем неререфлексивно следовать, требует понимать самоописания как *познание*. Это предполагает, что познающий субъект и познанный объект могут быть различены и отделены друг от

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

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

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

ся, чтобы обойти этот сложный участок обходными путями (анализ с точки зрения социологии знания мы пока отложим)<sup>4</sup>, чтобы проверить то, действительно ли и в какой мере теория субъекта уже разрабатывалась как предварение теории общественного самоописания.

### Примечания к гл. I:

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

## II. НЕ СУБЪЕКТ И НЕ ОБЪЕКТ

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

Некоторые из этих результатов сохраняют важность и могут быть использованы. К ним относится то, что утвердившаяся на операционном уровне (в классическом стиле: в виде мышления) самореференция вкрадывается во все стандарты кодирования, включая и код истинного и неистинного. Поэтому она способна подтверждать себя и ложными результатами. В случае отказа от стандарта кодирования теряют силу и критерии, требующиеся для принятия решения в пользу того или другого значения кода. Как кодирования, так и формирование критериев являются собственными достижениями самореференциального типа операций, как сказали бы математики, собственными значениями рекурсивных операций. Вслед за теорией сознания можно поэтому говорить и о не-критериальной самоидентификации самореференциального процесса операций.<sup>1</sup> Столь же значимым остается *операционное* истолкование понятия рефлексии с той импликацией, что операция в ходе ее проведения не может включаться и не зависит от того, чтобы включаться в свою собственную тему, рефлексировать в том числе и себя саму. Классическая философия субъекта также и эту проблему пыталась уловить с помощью схемы *субъект/объект*, делала ставку на суб-объективную операцию, как иронично замечает Жан Поль<sup>2</sup>, и потерпела здесь фиаско. Правда, Кант в своем

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

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



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

Помимо этих академически обсуждаемых возможностей форма субъекта показывает и еще одну, совершенно другую сторону, в которой она точно также парадоксальным образом отражается. Субъект стремится к «самореализации» – и достигает этого путем копирования образов индивидуальностей, которые он преднаходит в жизни и, прежде всего, в литературе<sup>4</sup>. Он оперирует осознанно, однако, чтобы уметь это осуществлять, нуждается в неосознаваемом основании, которое вбирает в себя все то, что не может быть осознано. Эта двусторонняя форма реагирует уже именно на ту проблему под общим названием *самоописания*, которой мы должны заняться. Самоописание не может быть чем-то иным, помимо обозначения чего-то одного и оставление чего-то другого в сфере не-обозначенного. Оно одним махом легитимирует и делегитимирует себя самого. Это еще можно как-то отметить, но это уже нельзя «снять». Ибо процесс отмечания этого возможен лишь автологически, он сам проводит дифференцию, которую и отмечает.

Здесь возможно и лежит та скрытая причина, которая даже и допущенные субъектные различия делает затруднительными. Если речь идет о когнитивных операциях наблюдения и описания, то для традиции чаще всего характерно привлечение субъекта и объекта. От субъекта можно ожидать того, что эту дифференцию он способен отрефлексировать в себе самом, тем самым конструируя ее (и себя). Субъект определяет себя в качестве субъекта, отличного от объекта, и именно таким способом он порождает это отличие от объекта. При этом, правда, статус мира остается неопределенным и, прежде всего, от внимания ускользают отличия одних субъектов от других. Подобный субъект не может существовать в мире, ведь это бы означало, что мир сам себя подвергает рефлексии<sup>5</sup>; но субъект не мог бы быть и индивидом, поскольку последний отличается от других индивидов. Поэтому субъект и не способен участвовать в коммуникации<sup>6</sup>. И тем более ни один субъект, если он является индивидом, не может «мыслить то же самое», что и другой; ведь субъектом инди-

вид может быть лишь на основе операционной замкнутости и самовоспроизводства своего переживания. Сегодня в литературе можно встретить даже утверждения, что самость уже изначально *является* институцией<sup>7</sup>. Но без индивидуальности субъект был бы нечем иным, как семантической фигурой – или «правилом» саморефлексии. Он был бы тогда всего лишь способностью различения, тем более что и эта способность влечет за собой самореференциальность<sup>8</sup>. Это, первоначально круговое, имплицативное отношение можно развернуть благодаря тому, что с обоими понятиями будут сопряжены различные противоположные понятия, а тем самым – будут различены и первые. О самореференции говорят, отличая ее от инореференции, о различении же говорят, отличая его от обозначения. Благодаря этому становятся возможными более богатые содержанием формулировки, скажем, включающие вопрос о том, что же способна отличать и обозначать (= наблюдать) в своих операциях самореференциальная система и как в ходе этого наблюдения одновременно актуализируются самореференция и инореференция, ведь лишь так некоторое наблюдение может осуществляться как собственная операция, пусть и не направленная на саму себя.

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

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

Благодаря этому решаются некоторые проблемы философии субъекта, прежде всего проблема интерсубъективности.<sup>11</sup> В противоположность распространенным предположениям функционирование социальных отношений (у нас – аутопойезис общества) не зависит от «интерсубъективности», не говоря уже о «консенсусе»<sup>12</sup>. Субъективность не является чем-то уже заранее данным и не может быть сконструирована (что предполагало бы возможность определить, достигнут ли уже уровень субъективности или еще нет). *Вместо этого* решающее значение здесь имеет то, что коммуникация продолжается – какое бы содействие здесь не оказывало необходимое для процесса коммуникаций сознание. В коммуникации не может быть зафиксировано и то, присутствуют ли при этом системы сознания «аутентично» или лишь оказывают необходимое содействие для продолжения коммуникаций. Именно это показали известные эксперименты Гарфинкеля.<sup>13</sup> Поэтому можно просто отказаться от предпосылок «интерсубъективности» или консенсуса<sup>14</sup>. Она не может быть сведена ни к субъекту, ни к социальному априори, ни к «жизненному миру» или к чему-нибудь еще в смысле редукции к тому, что уже заранее должно быть дано в качестве предпосылки всякой коммуникации.

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

ория общества вынуждена отказаться от возможности адекватного внешнего наблюдения<sup>15</sup>. Формально она, правда, может признавать, что общество наблюдается посредством систем сознания отдельных людей или также посредством их тел, их иммунных систем; однако такого рода наблюдения остаются безнадежно неадекватными относительно данной в виде общества комплексности. И следовательно, перед нами случай, учитывать который не считала необходимым теория субъекта, – случай, в соответствии с которым всякое познание управляется самонаблюдением и самоописанием.<sup>16</sup> Следует отказаться от компетентного (пусть и своенравного) внешнего наблюдателя. Система сама вынуждена осуществлять наблюдение своего наблюдения, описание своих описаний. Поэтому система не может пониматься ни как субъект, ни как объект в классическом смысле этого различения.

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

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

гает множество пониманий ею своей собственной комплексности<sup>17</sup>.

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

Если возникают описания общественных самонаблюдений и самоописаний, то это должно как-то регистрироваться. Сама себя описывающая система всегда обнаруживает себя лишь на одной из сторон некоторой дифференции, которую она сама и порождает. Ведь эта система способна актуализировать данное различие лишь через обозначение одной (а не другой его стороны). Поэтому система должна давать возможность вновь вступить этой дифференции в то, что было благодаря ей отделено на одной из ее сторон. Если использовать понятия Спенсера Брауна, должно осуществляться “*re-entry*” (повторное вхождение) формы в форму<sup>18</sup>, различения – в то, что благодаря ему было отличено. И тем самым неопределенное исходное состояние, “*unmarked state*” Спенсера Брауна, превращается в «воображаемое пространство», о котором, по меньшей мере, можно сказать, что оно делает возможными процессы самонаблюдений и повторных вхождений. Делает возможным осуществление этих процессов и их наблюдение! Если трансцендентальная теория для объяснения достижения синтеза, которые были положены в основание познавательной и деятельностной способностей субъекта как условия их возможностей, указывала на “*functional prerequisites*”, то математика *re-entry* ведет к самопорождаемой неопределенности, к

«неразрешимой индетерминации»<sup>19</sup>, посредством которой система сигнализирует себе самой о недостаточности своих собственных операций.

Гуманисты имели обыкновение спрашивать, прежде всего, о местопребывании субъекта и указывали на важность этой мыслительной фигуры. Но вместе с отказом от субъекта в жертву приносится и объект, и это приводит к самым серьезным последствиям. Объект (в современном понимании этого понятия) жил за счет различения субъекта и объекта. С точки зрения субъекта (а как-либо иначе о «зрении» говорить невозможно) объект является другой стороной различения, что и служило формой для приписывания идентичности. Что бы ни определялось в бесчисленных, эмпирически диверсифицированных индивидах в качестве «такого субъекта» (или лучше – в качестве их интерсубъективности), оно требовало симметрично-соответствующих идентификационных коррелятов во окружающем мире. Идентичность некоторого объекта состояла в том, что всем субъектам, правильно применяющим свой разум, этот объект являлся как один и тот же. Если же мы заменяем субъект наблюдателями и определяем последних как системы, порождающие самих себя через последовательную практику своих различений, то никакая форма уже не удостоверяет объекты как объекты. Во всякой идентификации можно говорить лишь о различении различений, которые использует наблюдатель. Другими словами, речь идет о повторениях, о практике конденсаций и конфирмаций, которую всегда следует описывать в ее приложении к системам, которые и осуществляют эту практику в своих операциях (и это относится и к тому, кто описывает эти описания, и к его «объектам»). С этой точки зрения, объекты конституируются лишь в контексте наблюдения второго порядка<sup>20</sup>.

Следует признать то, что эти соображения ведут к трудноразрешимым логическим и теоретико-техническим проблемам, в особенности, если приходится соглашаться с тем, что они не могут быть разрешены только лишь за счет смещения анализа на некий мета-уровень логического или лингвистического типа (Рассел, Тарский). Но поскольку соответствующие проблемы получили настолько широкий резонанс в естественных науках и теориях машинной техники<sup>21</sup>, то это не должно заставлять нас падать духом.<sup>22</sup> В частности, в социологии

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

## Примечания к гл. II:

- <sup>1</sup> Ср.: Shoemaker S. Self-Reference and Self-Awareness, *The Journal of Philosophy* 65 (1968), p. 555-567. Что касается прочего, Дитер Хайнрих эксплицитно возражает против того, чтобы эти и другие взгляды на самосоотнесения (Selbstverhältnisse) индивида переносить на общество. Но что конкретно свидетельствует против, если это осуществляется с учетом абсолютно неоспоримых системных различий? То, что феномен не-критериальной самоидентификации исторически был первоначально открыт применительно к сознанию, не должно означать, что он был и остается единственным случаем такого рода. Heiner D. "Identität"-Begriffe, Probleme, Grenzen. In: Marquard O. Stierle K. (Hrsg.) *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München 1979, S. 133–186.
- <sup>2</sup> «Это и есть нынешняя философия острого ума, которая, – когда такое же остроумие философии Я-Субъект превращает в Объект и наоборот, – и идеям этого ума дает возможность отразиться в суб-

объективном» свете. Jean Paul, Werke Bd. 2, München 1959, S. 641.

<sup>3</sup> Kritik der reinen Vernunft B. S. 176.

<sup>4</sup> Как показал Ханс Георг Потт (Pott, H.-G. Literarische Bildung: Zur Geschichte der Individualität. München 1995), впоследствии возникают фикциональные тексты (прототип – «Дон Кихот»), в которых проблема различения между субъектностью и литературой представляется как неразрешимая. Субъект живет тем, что он прочитал, и благодаря этому сам себя превращает в литературу.

<sup>5</sup> После Витгенштейна эта идея была воспринята Джорджем Спенсером Брауном (Brown G.S. Laws of Form, New York 1979, p. 105) и Готхардом Гюнтером (Günter G. Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. I, Hamburg 1976, S. 382).

<sup>6</sup> Здесь, правда, следует признать, что даже Кант не следовал логике своей понятийности, но словно позволял повседневности склонить себя к противоречиям. Наряду с саморефлексией о фактах сознания существует и некий второй путь тестирования возможности обобщения: отсортровка того, что сообщается, а это, вероятно, может осуществляться исключительно через фактические попытки коммуникации (а не через самоиллюзионирования). В § 21 «Критики способности суждения» Кант говорит о «необходимом условии всеобщей способности нашего познания к сообщению, которая должна предполагаться во всякой логике и в каждом принципе познания, не являющемся скептическим». Для целей обеспечения теоретической связности Канту, видимо, представляется достаточным утверждение, что речь идет не о психологическом наблюдении, а о некоем «эффекте, исходящем из свободной игры наших познавательных способностей» (§ 20), которые соответственно обозначаются как здравый смысл (*sensus communis, common sens*). Конфуз для философии!

<sup>7</sup> У Мэри Дуглас эта *институция* остается непроясненным понятием («легитимное социальное группирование»): Douglas M. How Institutions Think. Syracuse N.Y. 1986, p. 55.

<sup>8</sup> «Как минимум одна дистинкция вовлечена в наличную самореференцию. *Самость* являет себя, но указание на такую самость может рассматриваться как отделившаяся от самости. Любое указание вовлекает само-референцию «кого-то, кто различает». Таким образом, само-референция и идея отличия – нераздельны (следовательно, концептуально идентичны)» – такой исходный пункт мы обнаруживаем в серии математических выводов: Kauffman L. H. Selfreference and recursive forms. In: Journal of Social and Biological Structures 10 (1987), p. 53–72 (53).

<sup>9</sup> На эту мысль могло бы уже натолкнуть понятие «деконструкции» в смысле Деррида, а именно деконструкция предположений асиммет-



рии, которыми объект полагается лишь как «дополнение» субъекта, в то время как в действительности субъект без объекта (без другой стороны своей формы) вообще не мог бы быть никаким субъектом. См.: La supplément de copule: La philosophie devant la linguistique. In: Derrida J. Marge de la philosophie, Paris 1972, p. 209–246. Мы, однако, понимаем деконструкцию все лишь как возвращение к операционному единству *самореференция/различение*, которое, со своей стороны, интересно лишь как медиум возможного формообразования.

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

II. *Не субъект и не объект*

Journal of General Systems 3 (1977), p. 227–232.

<sup>18</sup> Там же, с. 56, 6.

<sup>19</sup> Spenser Brown. Цит. изд. С. 57.

<sup>20</sup> Это, впрочем, не требует с необходимостью вывода, который извлекает Ранульф Гланвиль (Glanvill R. *Objekte*. Berlin 1988), утверждающий будто бы объекты могут наблюдаться исключительно как само-наблюдатели. Но даже если бы это было и так, оставалось бы под вопросом то, могут ли объекты наблюдать себя самих как-то иначе, – не так, как они это обычно делают: скажем, паровые машины не как паровые машины, а как пышущие огнем чудовища, как трудяги, как риски взрывоопасности.

<sup>21</sup> И в популярных работах. См.: Briggs J.P. / Peat F.D. *Looking Glass Universe: The Emerging Science of Wholeness*, o.O. 1985.

<sup>22</sup> См.: Foerster H. v. *Observing Systems*. Seaside Cal. 1981; Varela F. J. *Principles of Biological Autonomy*. New York: 1979; Simon F.B. *Unterschiede, die Unterschiede machen: Klinische Epistemologie und Psychosomatik*. Berlin 1988; Löfgren L. *Towards System: From Computation to the Phenomenon of Language*. In: Carvallo M. E. (Ed.) *Nature, Cognition and System I: Current Systems-Scientific Research on Natural and Cognitive Systems*. Dordrecht 1988, p. 129–155. Luhmann et al., *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?* München 1990.

<sup>23</sup> Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Stanford Cal. 1990, p. 15–16.

<sup>24</sup> Там же. С. 36.

### III. САМОНАБЛЮДЕНИЕ И САМООПИСАНИЕ

Уже на уровне операций система общества вынуждена наблюдать процесс своих коммуникаций и в этом смысле – принуждается к самонаблюдению. Для начала достаточно рассматривать сообщение как действие, словно оно являлось бы (самим собой) определенным объектом.<sup>1</sup> Вслед за этим разворачивается различие самореференции и инореференции, посредством которого система реагирует на то, что она в своих операциях порождает собственную форму, а именно – дифференцию системы и окружающего мира. Текущее наблюдение, руководствующееся различием самореференции и инореференции, конденсирует соответствующие референции и уплотняет их в различие системы и окружающего мира. Это делает возможным самонаблюдение нового типа, а именно – приписывание самим системам тем обсуждения в их отличии от окружающего мира. Система рефлектирует свое собственное единство как точку отнесения наблюдений, как упорядочивающую точку зрения для текущих референций. Затем возникает необходимость производства текстов, которые координируют множество таких все еще лишь событийно-зависимых и ситуативно-связанных самонаблюдений. В самой простой форме – система дает себе имя, фиксированное, инвариантное обозначение, которое именно в силу своей фиксированности может быть воспроизведено и быть использовано в том числе и в непредсказуемо-различающихся ситуациях. На подобные собственные имена могут потом опираться контрастирования, которые противопоставляют собственную систему некоторой другой, чтобы в этом контрасте осуществлять идентификации – скажем, греков и варваров, христиан и язычников (или в более современную эпоху и отказываясь от собственных имен: цивилизованных людей и дикарей<sup>2</sup>). Как показывают примеры, это дает возможность постепенно дополнить эти контрасты структурными описаниями (в последнем случае, например, описывается разделение труда), что ведет к содержательному обогащению текстов, посредством которых система обозначает саму себя. Подобные тексты, включая имена, мы и будем называть *самоописаниями*.

Начиная с конца XVIII в. понятие *культуры* занимает то место, где осуществляется рефлексия самоописаний. Культура в современном смысле всегда является культурой, подвергающейся рефлексии именно как культура, т. е. представляет собой наблюдаемое в системе описание. Это гармонично сочетается с произошедшей в начале XIX века переориентацией понятия индивидуальности: с момента *неделимости* на момент *самонаблюдения* собственной особенности с тем следствием, что индивиды должны «усваивать» культуру некоторым индивидуально-адекватным образом (образование). Культура может, без сомнения, пониматься так, что самописание никоим образом не только не исключает описание мира, в котором оно осуществляется, но и напротив – как раз вовлекает его в себя посредством различения самореференции и инореференции. Соответственно, культура словно оказывается укоренившимся в обществе изображением мира, которое в других обществах могло бы принять и другие формы. Культура, как часто пишут, есть разученное поведение<sup>3</sup>. Понятие культуры имплицитно и сравнение культуры, и исторический релятивизм, и самолокализацию собственной культуры в данном контексте. Оно придает видимость «объективности», т.е. допущение, что все наблюдатели культур должны прийти к согласующимся результатам именно в том случае, если признается релятивность объекта. При этом европоцентрированность в сравнении культур и центрирование вокруг модернизации исторических ретроспекций в период возникновения понятия культуры в конце XVIII в. рассматривались как естественно-понятные. В наше время от этого отказываются, сохраняя при этом понятие культуры. Но последнее все же остается неопределенным или же получает контroversное определение. Оно живет лишь благодаря тому, что попытка отказаться от него будет иметь лишь незначительные шансы на успех, если одновременно не предложить наследующей ему понятийности. Благодаря этой амбивалентности понятия культуры ускользают от анализа и специфические проблемы самосоотношений и рефлексивных операций. Они не вскрываются, а закрываются<sup>4</sup>; и поэтому то, что будет предложено в виде «науки о культуре», не может предполагать никакого прогресса для образования теории, а выражает лишь фазы воодушевления, усталости и возрождения в

обращении к культуре. Вопрос же о том, возможно ли отказаться от понятия культуры, может быть решен лишь в том случае, если будет предложена тщательно разработанная теория общественного само-описания.

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

Самонаблюдения и самоописания общества всегда представляют собой коммуникативные операции, т.е. существуют лишь в рамках событийной связи системы. Они должны предполагать, что система

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

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

Подобно самонаблюдениям, также и самоописания (производство текстов) являются отдельными операциями системы. И вообще в описании и описанном речь не идет о двух отдельных, лишь внешне сопряженных положениях дел<sup>7</sup>; напротив, в самоописании описание всегда является частью того, что оно описывает<sup>8</sup>, и изменяет его уже только тем, что оно осуществляется и подвергается наблюдению. От

этого толкования можно было уклоняться до тех пор, пока описание мира и общества понималось как религиозная истина. Подобный концепт еще раз воспроизводится – и одновременно разрушается – в социологии Дюркгейма.<sup>9</sup> Религия символизирует общество и концентрирует сознание индивидов на сакральных объектах и именно поэтому должна замалчивать то, что все это всего лишь – описание общества.

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

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

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

Впрочем, и коммуникации, в которых система описывает саму себя, остаются коммуникациями, т.е. отличающимися событиями, которые как таковые могут подвергаться наблюдению. Одновременно в той же системе, и тем более в мире, происходит и многое другое. Лишь наблюдение «дигитализирует» происходящее. Лишь оно выделяет нечто одно в его отличии от чего-то другого. Само время остается континуумом трансформации; оно модифицирует отношения (прибегнем к известному различению) не дигитальным, а аналоговым способом<sup>13</sup>, а именно – в континууме продолжения одновременности. Здесь ничего не меняется и тогда, когда речь заходит о самоописаниях. Ведь и в этом случае система должна дигитализировать отношение к себе самой, осуществляющееся во времени в аналоговой форме. Также и это требует конструкции, некоторой формы, взрезания реальности, которое в любом случае могло бы происходить и по-другому или вообще не иметь место.

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



образом к оральной текстовой трансляции, производятся претенциозные тексты, консенсус, скорее, является невероятным. Это относится и к условиям дифференциации *центр/периферия*, и к стратификации<sup>14</sup>. Независимо от подобной структурной канализации консенсуса, конфликта (*Dissens*) и игнорирования этот вопрос должен рассматриваться как переменная. Поэтому под самонаблюдением всегда должна пониматься лишь операция, осуществляющаяся в рамках системы и направленная на систему, а под самоописанием – производство соответствующего этому текста.

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

модерном контексте *идеологий*. В данный же момент важно выявить функции отекстовлений и нормативизаций: они компенсируют на уровне операций неизбежную разрозненность и событийность всех самонаблюдений системы.

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

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

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

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

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

гиозными. Во всех случаях общественных самописаний подобные критерии все же не являются уже изначально заданными. Напротив, они образуют компоненту текста. И если они получают особую разработку, как, например, референция Бога в христианской традиции Старого света, то это происходит через согласование с текстом, а не через указание на независимую проверочную инстанцию. Другими словами, самописания могут получить лишь циркулярное обоснование, а если они и пытаются разорвать свой круг обоснования при помощи экстернализации, то и это осуществляется через текстовые компоненты – как часть процесса самописания.

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

ирритации, а вместе с ними – и новые опыты, заменяя собой останки староевропейской семантики.

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

Нижеследующие размышления формулируются на уровне теоретического описания самоописаний. На этом уровне теоретического переописания самоописаний данное понятие становится автологическим, и, соответственно, применяется к себе самому. Итак, переписание самоописаний общества уже не может больше рассматриваться как производство лучшего знания, не говоря уже о прогрессе (потом здесь легко можно было бы разглядеть установки уже следующего уровня – самоописания переописания<sup>17</sup> – который оставлял бы без внимания свой автологический характер). Напротив, речь идет здесь о текущей трансформации предпосылок (которые прежде рассматривались как необходимые и естественные) в контингентные и искусственно отобранные ограничения определенных операций. Такими примерами являются переписание тональной музыки через введение музыки атональной или переписание политической экономии в марксовом анализе «капитализма». Обращение подобных переописаний к описаниям, с точки зрения их времени, может далее еще оправдывать себя тем, что оно является более адекватным

сегодняшней ситуации – но лишь с той перспективой, что завтра это обращение, в свою очередь, получит аналогичную оценку.

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

### Примечания к гл. III:

- <sup>1</sup> Чтобы еще раз уточнить это различие: не следует рассматривать его как несамостоятельный момент в различении сообщения и информации.
- <sup>2</sup> См.: Koselleck R. Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: Koselleck R. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt 1979, S. 211–259.
- <sup>3</sup> К примеру, так пишет Альфред Кун (Kuhn A. *The Logic of Social Systems: A Unified, Deductive, System-Based Approach to Social Science*. San Francisco 1974, p. 1954): «Культура – это выученные коммуникативные паттерны». Далее речь может идти о телевизорах, проколотых ушах и носках, ругательствах, гвоздях, обхождении с женщинами и обо всем остальном, что может возникнуть лишь через усиление отклоняющегося поведения или, другими словами, лишь так может объясняться в какой-либо культуре. В этом понятии культуры следует различать между собственно культурой и культурностью. Обращение с женщинами всегда является культурой, но не всегда культурно.
- <sup>4</sup> Если же их вскрывать, возникают формулировки следующего типа: «Собственное некоторой культуры состоит в том, что она не идентична самой себе» (Derrida J. *L'autre cap: Mémoires, réponses, responsabilités*. Liber (Le Monde) 5 (Oct. 1990), p. 11–13 (11)).
- <sup>5</sup> Это не должно исключать того, что самописания стилизуются под познание «сущности», «природы», «истины» вещи; однако в наблюдении второго порядка это может фиксироваться лишь как своеобразие определенного типа самописаний. Мы еще вернемся к этому при рассмотрении староевропейских семантик мира и общества.
- <sup>6</sup> Формулировка Новалиса. Novalis, *Philosophische Studien*. In: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Darmstadt 1978, Bd. II, S. 11.

- <sup>7</sup> Схожим образом и Квентин Скиннер критикует распространенное понимание языка и социальной реальности как двух отдельных сфер: Skinner Q. Language and Political Change. In: Ball T. / Farr J. / Hanson R.L. (Ed.). Political Innovation and Conceptual Change. Cambridge Engl. 1989, p. 6–23 (21).
- <sup>8</sup> Сравните с понятием идеологии: «Идеологии имплицитованы и являются частью самой реальности, которую они отображают». Slack J.D./ Fejes F. (Ed.), The Ideology of the Information Age. Norwood N.J. 1987, p. 2.
- <sup>9</sup> Об этом см.: Firshing H. Die Sakralisierung der Gesellschaft: Emile Durkheims Soziologie der “Moral” und der “Religion” in der ideenpolitischen Auseinandersetzung der Dritten Republik. In: Krech V. / Tyrell H. (Hrsg.) Religionssoziologie um 1990. Würzburg 1995, S. 159–193. Данное выше истолкование, правда, не дает возможности говорить о «сакрализации общества». У Дюркгейма речь идет о новоописании религиозно фундированного общества с помощью схемы *явное/латентное*.
- <sup>10</sup> Доказательство: описание требует хотя бы одного предложения. Но общество нигде и никогда не являлось предложением.
- <sup>11</sup> Этот пример см.: Assmann J. Stein und Zeit: Das “monumentale” Gedächtnis der altägyptischen Kultur. In: Assmann J. / Hölscher T. (Hrsg.) Kultur und Gedächtnis. Frankfurt 1988, S. 87–114.
- <sup>12</sup> В литературе это понимание (применительно к случаю систем сознания) присутствует, по меньшей мере, с Монтеня. (Менее известны многие иные современники, скажем, Джон Донн (Donne J. The Progress of the Soul. In: Donne J. The Complete English Poems. Harmondsworth, Middlesex, England 1982, p. 176). Здесь можно также отчетливо проследить, что эта проблематизация самопознания разрывает с его старым пониманием, согласно которому самопознание должно было возводиться к собственной «природе» и тем самым – к состоянию совершенства, как бы ни было оно испорчено грехами. Этот шаг в переходе от природы к непрозрачности, видимо, так и не был сделан по отношению к самонаблюдению системы общества; и это, пожалуй, связано с тем, что – исходящая человека – культура рефлексии всегда рассматривала общество как нечто внешнее (во всяком случае – доступное интернализации). С системно-теоретической точки зрения, все же бросается в глаза явный параллелизм проблем самонаблюдения в обоих случаях (при всей различности в способах оперирования).
- <sup>13</sup> Ср.: Wilden A. System and Structure: Essays in Communication and Exchange. 2<sup>nd</sup> ed., London 1980, p. 155. Представленный в тексте кон-

цепт наблюдения, правда, ставит под вопрос, надо ли следовать данному автору и тогда, когда и аналоговое он понимает как особый вид дифференции – чуть ли ни как «домен дифференции» (там же, с. 174).

- <sup>14</sup> Относительно случая систем типа “census-tax-conscription” («взимания ежегодных податей») в традиционных властных бюрократиях см.: Diamond S. *The Rule of Law Versus the Order of Custom*. In: Wolff R.P. (Hrsg.) *The Rule of Law*. New York 1971, p. 115–144. (Хотя выбор доказательств, основанных на известных примерах подобной структуры в западноафриканских королевствах, является весьма односторонним). Далее: Spittler G. *Probleme bei der Durchsetzung sozialer Normen*. In: *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie I* (1970), S. 203–225. Ders., *Herrschaft über Bauern*. Frankfurt 1978. Далее ср.: Ebenhard W. *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*, 2<sup>nd</sup> ed. Leiden 1965; Frykenberg R. E. *Traditional Processes of Power in South India: An Historical Analysis of Local Influences*. In: Bendix R. (Ed.) *State and Society: A Reader in Comparative Political Sociology*. Boston 1968, p. 107–125.
- <sup>15</sup> См.: Foerster H. v. *Observing Systems*. Seaside Cal. 1981, p. 273.
- <sup>16</sup> Обэтой «субституции антонимов» см.: Holmes S. *Poesie der Indifferenz*. In: Baecker D. (Hrsg.) *Theorie als Passion*. Frankfurt 1987, S. 14–45. Его же: *The Permanent Structure of Antiliberal Thought*. In: Rosenblum N. (Ed.) *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge Mass. 1989, p. 227–253. Его же: *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge Mass. 1993.
- <sup>17</sup> В этом же смысле высказывается Мэри Хессе о ре-дискрипции и вводит это понятие в дискуссию о метафорике теоретических объяснений. Mary Hesse. *Models and Analogies in Science*. Notre Dame, 1966, p. 157. И у других авторов в весьма различающихся взаимосвязях обнаруживается подобный анализ. Например, в политической теории реформаторского движения у Giovan Francesco Lanzara. *Capacità Negativa: Competenza progettuale e modelli di interventi nelle organizzazioni*. Bologna, 1993. Или, применительно к теории искусства у Michael Baldwin / Charles Harrison / Mel Ramsden. *On Conceptual Art and Painting and Speaking and Seeing: Three corrected transcripts*. *Art-Language N.S. I*. 1994, p. 30–69.



#### IV. СЕМАНТИКА СТАРОЙ ЕВРОПЫ I: ОНТОЛОГИЯ

Домодерные общества обладают отчетливыми структурными сходствами в том, что касается типики их дифференциации. Однако они распоряжались традируемой преимущественно через устное учение (Lehrgе) письменной культурой<sup>1</sup>, и поэтому – при всем развитии торговых отношений и взаимной осведомленности – оставались разделенными в своих семантических традициях. Соответственно, эти общества могли представлять самих себя в качестве мировых обществ, подгоняя другие общества под свои собственные космологии.

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

Ее замкнутость и религиозный контроль над подрывающими системность противоречиями впечатляют даже и сегодня и как раз потому, что для нас они теперь стали недостижимыми. Внутреннее богатство понятийности этой традиции покоится прежде всего на том, что в этой понятийности были отражены как стратификационные дифференциации, так и дифференциации *центр/периферия* – так, что в течении истории могли интерпретироваться как городские, так и имперские образования; так, что эту понятийность могли усваивать как городские жители, так и живущая в сельской мест-

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

Доминирующая мироустановка старой Европы может описываться понятием *онтологии*. Предпосылки онтологии вводятся как некие данности, следующие за физикой (учением о природе) – как

метафизика. Мы не будем доказывать, что это относится ко всякому мыслительному ходу, скажем, в том числе и к идеям в области религиозного истолкования мира. Но господство онтологического способа наблюдений и описаний может распознаваться уже хотя бы в том, что элеатами для защиты онтологии был изобретен концепт парадокса, который изначально представлялся если не как ошибка, то как некая помеха мышлению, которую следует всячески избегать; это господство онтологии можно распознать и в том обстоятельстве, что двузначная логика, на блокирование рефлексии которой опиралась онтология, вплоть до самого недавнего времени предполагалась как нечто абсолютно очевидное.<sup>3</sup>

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

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

Чтобы избавиться от этих опасностей семантики «нечто как нечто», опасностей ошибочного сопряжения, а также опасностей вскрытия ошибочного сопряжения, глубинное онтологическое различение вводит квазинормативный постулат, который должен пониматься как требование порядка. Сущее не должно быть тем, что оно не есть – если это, конечно, не чудо, которое служит для того, чтобы удостоверить высший статус религии, всемогущество твор-

ца. Онтология гарантирует тем самым единство мира как единство бытия. Лишь Ничто может быть исключено, но ведь тем самым еще «ничто» не потеряно<sup>5</sup>. Если бытие понимать как индивидуальное существование, можно вместе со стойками образовать еще одно, выходящее понятие “aliquid”, о котором потом можно сказать – оно существует, либо оно не существует. Но как раз если исходить из примата различения *бытие/небытие*, этот “aliquid” блокирует вопрос о том, от чего оно потом может быть отлечено.

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

В другом месте<sup>7</sup> мы уже указали на то, что онтология и сопряженная с ней двузначная логика лимитирует понятие *мира*. Мир не может обозначаться как фоновая неопределенность (не бытие, и не небытие), но на уровне лишь допускающих дезигнацию объектов обозначается как множество объектов или как их совокупность. Мир таков, каков он есть; можно лишь ошибиться в обозначениях, но потом их нужно исправить.

Понятие «онтологии» возникает лишь в семнадцатом столетии<sup>8</sup>, причем, очевидно, в связи с кризисами устоев того времени. Отныне то, из чего прежде исходили, требует для себя слова. В нашей связи это понятие должно вводиться дефинитивно, а значит и независимо от весьма различающихся способов его содержательного наполнения в философии. В соответствии с нашим словоупотреблением это

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

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

В предметном измерении этому онтологическому различению соответствует понятие вещи (= res). Подобно тому, как единство мира, а также самостоятельность (субстанциальность) вещей, гарантируются его бытием. Да и отдельные вещи могут существовать, исходя из себя самих, ибо их бытие должно быть отлучено только от их небытия, а их небытие ничего не способно им добавить. На

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

Различение *вещь/метод познания* одновременно закрывает прежнее доминирующее различие между бытием и небытием. Это фундаментальная асимметрия образует основание для всех других асимметричных оппозиций традиции и даже – для различения нормативной и эстетической оценки. Позитивная сторона различения всегда оказывается той, на которой что-то можно предпринять, ибо она соотнесена с бытием, или же – как в варианте, предложенном в XIX столетии – соотнесена со значимостью. Благодаря этой позитивной стороне мы стоим на надежном основании и стоим хорошо. Так, различие дурного и хорошего само является хорошим, ибо указывает на дурное как на дурное. Как показал Луи Дюмон, эта асимметрия противоположности (это «englobement du contraire») лежит в основе иерархической архитектуры мира и придает ей способность претендовать на полноту<sup>11</sup>. Иерархия – это «наполнение бытия».

Даже анализ времени оказывается подчиненным этой онтологической схеме. От Аристотеля до Гегеля<sup>12</sup> задаются вопросом о том, существует ли время или же оно не существует, после чего приходится признавать, что этот вопрос приводит к парадоксу саму эту он-

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

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

само по себе»<sup>16</sup>. Однако эта постановка вопроса имеет лишь (сомнительный) эффект, заключающийся в метафизическом деклассировании отношений.

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

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

Все это относится и к наблюдению, и к самому наблюдателю, ведь и практике наблюдения нельзя отказать в атрибуте бытия. Она, в конечном счете, осуществляется со всей ее несомненностью, которую Декарт сделает основанием своего философствования. И тем более это относится ко всем дальнейшим различениям – скажем различению знака и означаемого в традиционной семиотике или различению *phýsis (natura)* и *téchné (ars)*, которые учитывают тот факт, становится ли нечто тем, что оно есть, исходя из себя самого как са-



моразвертывающееся бытие, или же это нечто должно быть изготовлено, а значит – может существовать или не существовать. Первое (для нас) различие наблюдателя и наблюдаемого оказывается вторичным различием относительно такого рода мышления, которое артикулирует бытие и делает его рефлексивным в отношении мышления. Поэтому можно было бы предположить, что благодаря тому, что мышление фиксирует (*feststellt*) бытие, это мышление достигает своего естественного завершения.

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

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

инклюзии в общество, предусматривающими за каждым человеком определенное место в общественной дифференциации.

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

Но хотя здесь и исходят из наличия не наблюдателя, а бытия, все же оказывает раздражающее воздействие и некоторый опыт, который впоследствии инициирует развитие определенной «логики». В обществе возникают разнящиеся высказывания – причем именно тогда, когда требуется формулировать высказывания о существовании и относить сказанное к сущему. О том же самом следовало бы иметь то же самое мнение, в особенности тогда, когда наблюдаемое описывают как способ бытия, как употребление знаков или как пассивное состояние впечатленности тем, что показывает себя. Но общество производит дифференцирующиеся мнения. И тем поразительнее выглядит тогда способ наблюдения, обращенный к идентичности бытия. Как получается, спрашивает Платон в «Теэтете», что один считает истинным нечто, другим полагаемое как ложное; что общество, следовательно, коммуницирует истинное как ложное? Сначала пытаются ограничить некоторую область феноменов нацеленным на нее различением, т.е. отличить строгое знание (*epistème*), где при достаточном размышлении возможно лишь единогласие (как это пока-

зывает математика), от простого знания-мнения (*dóxa*), от простой вероятной правдо-подобности, а затем стараются это различие, в свою очередь, вводить онтологически, с опорой на очевидный аргумент: но оно же [различие] *есть*. Однако этим проблема коммуникации еще не разрешена полностью. Требуется и развертывается еще и уровень наблюдения второго порядка, на котором могут быть проверены притязания на истинность, т.е. – уровень на котором можно наблюдать то, как наблюдает кто-то, оснащающий «утверждения-что-нечто-есть» индексами истинности (или не-истинности). Насколько еще можно констатировать по терминологическим следам, эта логика обнаруживает источник своего происхождения в социальных и в коммуникативных проблемах.<sup>17</sup>

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

аристократия получает приоритетный статус в сравнении с народом, а город – в сравнении с селом.

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

Речь, другими словами, идет об очень специфической форме учета наблюдателя и его включения в мир. Она упрощает описания мира и общества и в этом соответствует реалиям домодерного общества. Так, можно было исходить из того, что существует континуум реальности мира (а соответственно – и общества), в котором все, что есть, принимает форму сущего или еще точнее – форму (зримых или незримых) вещей (*res*). Различия вещей могли постигаться как различия сущностей и упорядочиваться космологически. Это делает возможным «диалектическую» разработку мира через упорядочивание индивидов по *видам и родам*<sup>18</sup>, которые со своей стороны вновь могут различаться на виды и рода бытия и виды и рода мышления (*partition/divisio*)<sup>19</sup>. В разработке сфер общественного познания, шла ли речь об эллинистической науке<sup>20</sup>, или о римском праве с его осторожными абстракциями, привязанными к казусу и традиции, уже обозначаются перспективы, которые мы хотели бы охарактеризовать как наблюдение второго порядка, – или, по меньшей мере,

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

В особенности в тех случаях, когда требовалась презентация личности, парадоксальной коммуникации следовало избегать. Лишь риторика и, прежде всего, поэзия еще могли принимать парадоксальные формы; однако осуществлялось это лишь с задней мыслью ввести в заблуждение родовидовыми абстракциями, а потом этот обман разоблачить<sup>22</sup>, благодаря чему поставить под вопрос всю технику обобщений теологов и философов.<sup>23</sup> Но это отклонение парадоксов могло пониматься и так, будто сама такая возможность уничтожалась через разгадывание обмана. Во всяком случае, это не могло нанести удар доминированию онтологических подразделений и обобщений, и общество (в сегодняшнем смысле) все еще концептуализируется лишь на базе человеческого *рода*. Лишь Канту это традиционное родовидовое мышление уже не могло принести «никакого сколько-нибудь заметного удовлетворения» (“keine merkliche Lust”), хотя он и признал его заслуги «для своего времени».<sup>24</sup> Вслед за этим получает независимость и понятие диалектики, приобретая новое, современное употребление.

Отказ от интеллектуальной самодостаточности в использовании

классификаций как форм обращения с различиями представлял собой нечто большее, нежели просто выход из моды; он показывает, что некоторое другое общество требует и некоторого иного способа обхождения с различиями. Теперь различия берут на себя функцию ограничения произвольности в переходе от чего-то одного к чему-то другому; они преобразуются в регулятивы обращения с контингентностями; на место некоторой рядоположенности – в разномобразном по видам и поэтому прекрасном мире – они ставят произвольность замещения одного другим, а значит, требуют представлений о регулирующей последовательности, которая ограничивает одновременно и обратимость, и возможность коррекции. Великие классификации биологии и химии еще продолжают служить как подразделения, но уже скоро пробуждают интерес и к процессу возникновения различных видов. Это служит мотивацией и для появления нового, современного, понятия процесса, которое на рубеже XIX века – отчасти ориентируясь на юридические, отчасти на химические прообразы – переносится и на мировую историю.<sup>25</sup>

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

ясным и отчетливым представлением; но и в этом переворачивании сохраняется та же сама связь). Даже и гипертрофированное разложение бытия на его сущности, скажем, в монадологии Лейбница, все еще опирается на онтологически гарантируемую поддержку в форме знаменитой предустановленной гармонии; между тем, в эволюционной космологии совместимость сущего проистекает уже не из бытия, но – подобно эволюции и отсортировке всего неподходящего – является результатом одной лишь истории.<sup>27</sup>

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

Онтология всегда имела своим смыслом (и на это указывают ее логические трудности) обеспечение окончательной конвергентности мира наблюдений, за исключением лишь заблуждений. Но как

можно было настаивать на единстве, если невозможно было избежать того, чтобы различать между бытием и небытием? Более уже никто не рискует утверждать бытие в качестве «принципа» мира или хотя бы его «души». <sup>28</sup> На это место заступают такие понятия как «непосредственность» отношения к миру или «экзистенции», подразумевающие самопознания, которые уже не зависят от употребления знаков, а значит – от различений *a la бытие/небытие*. В конечном счете, все еще в контексте метафизики, попытались отклонить принцип присутствия и логоцентризм традиции (т.е. однозначность и двусмысленность) и выработать противоположную понятийность, статус которой, однако, оставался неясным и которую можно понять только в том случае, если знать, против чего она направлена.

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

Теперь различение *бытие/небытие* как фундирующее различение (primary distinction) должно быть заменено, причем весьма неубедительным с точки зрения онтологии образом, на различение внутреннего и внешнего или различение самореференции и инореференции наблюдателя. Ибо, согласно новой версии, сначала должен быть порожден наблюдатель – прежде чем он сможет применить различение *бытие/небытие*. Но ведь не существует никаких метафизических или



логических правил для выбора исходного различения<sup>30</sup>, для этого существуют только общественно-исторические очевидности, среди которых в Новое время оказался и интерес к де-онтологизации мира.

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

ностей можно продолжить развивать гипотезу такой связи семантики и социальной структуры. Но наиболее убедительный аргумент, возможно, состоит в том, что изменение социальной структуры в направлении к функциональной дифференциации сначала вызвало трещины, а потом повлекло и полное крушение всей онтологической метафизики – пусть даже среди философов и сегодня осталось множество таких рыбаков, которые об этом ничего не слышали.

### Примечания к гл. IV:

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

- <sup>8</sup> См.: *Ontologie*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6, Basel 1984, Sp. 1189–1200.
- <sup>9</sup> Тем самым можно сопоставить возможности, которыми он обладает, когда исходит из схемы *система/окружающий мир*, в которой он может предполагаться в качестве как внутреннего, так и внешнего наблюдателя.
- <sup>10</sup> По поводу критики этого – вещно-определенного – различения, т.е. критики прикладной функции методологии см.: Martin Heidegger. *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen, 1962. Наряду с философско-теоретической критикой метафизики вещи и независимо от нее сегодня следует считаться с изменениями, которые вызваны использованием компьютеров. Они уже не нуждаются в референции к вещи, поскольку предусматривают, что посредством крайне ограниченных восприятий возможно получить вариативный доступ к некоторой «виртуальной реальности».
- <sup>11</sup> Louis Dumont. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. London 1970. Его же: *Essais sur l'individualism*. Paris 1983.
- <sup>12</sup> См. например: Г.Ф.В. Гегель. Лекция о физике IV, 10. Энциклопедия философских наук, параграф 258.
- <sup>13</sup> “Ordo tempus non exigit, fatum exigit”: Hieronymus Cardanus, *De Uno Liber*. In : *Opera Omnia*, Lyon 1662, Vol. I, p. 278.
- <sup>14</sup> См.: Jacques Derrida. *Ousia et grammè: note sur une note de Sein und Zeit*. In : Jacques Derrida. *Marges de la philosophie*, Paris 1972, p. 31–78.
- <sup>15</sup> Соображения об этом см.: Leonardo da Vince. *Notebooks*. New York (Braziller) o.J. p. 73. Далее следует (парадоксальное) возвращение таких «ничто»: «В присутствии природы ничтожность не обнаруживается».
- <sup>16</sup> См.: Hans Friedrich Fulda. *Ontologie nach Kant und Hegel*. In: Dieter Heinrich / Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.). *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgarter Hegel-Kongress 1987. Stuttgart 1988, S. 44–82.
- <sup>17</sup> См.: Ernst Kapp. *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*. Göttingen, 1965. О возникновении логики из «политически» (полисно) обусловленной культуры дебатов также см.: Geoffrey Lloyd. *Magic, Reason, and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge 1979.
- <sup>18</sup> В качестве ссылки здесь обычно указывают на «Софиста» Платона (253 D–E). Там осознанно вводится как *techné* (253 A) и дальше снабжается заповедью избегать парадоксы то положение, что следует избегать утверждений, будто тот же самый вид является некоторым

другим, либо другой – тем же самым (см. разведение *tautòn / héteron*, 253 D).

- <sup>19</sup> Подробнее об этом см.: Dieter Nörr. *Divisio und Partitio: Bemerkungen zur römischen Rechtsquellenlehre und zur antiken Wissenschaftstheorie*. Berlin, 1972. И вообще можно подметить, что римская юриспруденция принадлежала к одному из замечательнейших полей, где утверждалась эта родовидовая техника. Также см.: Aldo Schiavone. *Nascita della giurisprudenza: Cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma tardo-repubblicana*. Bari 1976, P. 92, 94.
- <sup>20</sup> Специально об этом см.: Geoffrey E.R. Lloyd, a.a.O. 1979; его же *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*. Cambridge Engl. 1983.
- <sup>21</sup> “*Persona dicitur ens, quod sui conservat*” – читаем мы у Христиана Вольфа. Christian Wolff. *Psychologia rationales*. (Цитировано по рукописи Петера Фукса).
- <sup>22</sup> Рафинированное распределение такого изложения на две книги см.: Ortensio Lando. *Paradossi, cioe sententie fuori del commun parere*. Vinegia 1545; его же: *Confutatione del libro de paradossi nouamente composta, in tre oratione distinta*.
- <sup>23</sup> Об этом см.: A.E. Malloch. *The Technique and Function of the Renaissance paradox*. *Studies in Philology* 53, 1956, p. 191–203; Rosalie L. Colie. *Paradoxia epidemica: The Renaissance tradition of paradox*. Princeton 1966; Micael McCanles. *Paradox in Donne*. *Studies in the Renaissance*, 14 (1967), p. 267–287; F. Walter Lupi. *Ars Perplexitatis: Etica e Retorica del discorso paradossale*. In: Rino Genovese (Ed.). *Figure del Paradosso*. Napoli 1992, p. 29–59.
- <sup>24</sup> Критика способности суждения. Раздел шестой.
- <sup>25</sup> Ср.: Kurt Roettgers. *Der Ursprung der Prozessidee aus dem Geiste der Chemie*. *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983), S. 93–157.
- <sup>26</sup> О греческих и более ранних истоках см.: Geoffrey E. R. Lloyd. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge Engl. 1966.
- <sup>27</sup> Ранние версии этого исторического обоснования обнаруживаются в юриспруденции, причем именно здесь оно отнесено к профессиональной понятийности, направляемой опытным знанием, памятью и рациональным суждением. Прежде всего см.: Matthew Hale. *A History of the common law, posthum 1713*. (Chicago, 3<sup>rd</sup> issue 1971). Также ср.: *Reflection by Lrd. Cheife Justice Hale on Mr. Hobbes*. In: William Holdsworth. *A History of the English Law*, 3<sup>rd</sup> issue, 1945. Соответствующей естественной истории пришлось ждать еще сотню лет.
- <sup>28</sup> Об этом речь идет в спекуляциях эпохи Ренессанса некого Жироламо Кардано. См. сноску 76 и 77.

- <sup>29</sup> Эту формулировку см.: Richard N. Adams. *Energy and Structure: a Theory of Social Power*. Austin 1975, p. 281.
- <sup>30</sup> О равноранговом характере некоторых возможностей (среди которых – *экстерное/интерное и есть/нет*) см.: Philip G. Herbst. *Alternatives to Hierarchies*. Leiden 1976, p. 88.

## V. СЕМАНТИКА СТАРОЙ ЕВРОПЫ II: ЦЕЛОЕ И ЕГО ЧАСТИ

Для всякого описания самоописаний (как и для всякого наблюдения наблюдений) важно принимать во внимание то, с помощью каких различений эта работа осуществляется. К важнейшим различениям, посредством которых вслед за Аристотелем (и вслед за предположительно обширной дискуссией его времени) описывало себя староевропейское общество, принадлежит различение *целого* и его *частей*. Эта схема могла мотивироваться непосредственным опытом жизни многих людей в городе или же ремесленным производством сложных объектов, например, кораблей. Во всяком случае, ее достижением является гениальное и в высшей степени успешное разрешение парадоксальности некоторого единства, представлявшего собой одновременно и многое, и единое (*unitas multiplex*). Эта парадоксальность распределялась на два уровня, которые были отделены друг от друга, причем тематизация единства того, что было разделено, не требовалась<sup>1</sup>. Один уровень образовывался целым, другой – его частями. Метаединство обоих этих уровней, единство их дифференции, не эксплицировалось как нечто обособленное. Проблема единства идентичности и дифференции, скорее, закрывалась высказыванием: «целое есть больше, чем сумма его частей». Это таинственное «больше» демонстрировало явный запрос на прояснение, который мог использоваться для оправдания социального порядка и его репрезентантов. Потом, в учении о трансценденталиях, можно было позитивно оценивать единство вещей – как в мире, так и в качестве бога – и полагать его в виде ряда *unum-verum-bonum-pulchrum*, отличая от его противоположности в виде простого *multitudo*. Если бог привносит себя в мир, а мир – в вещи, единство оказывается вездесущим. Но чтобы мочь об этом сказать (различить, обозначить), требовалась граница с некой другой стороной – именно простой множественностью (*Vielheit*).

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

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

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

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

ство порождает свое собственное единство.<sup>4</sup> Таким образом природа вращалась в общественную жизнь.

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

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



*По своей природе* – именно потому, что все это ведь поначалу ничего не меняет в том представлении, что человек определен своей природой. Ситуация остается нерешенной также и потому, что главный конфликт высокого Средневековья, конфликт императора и церкви, не определялся территориально. Именно этот конфликт, однако, мотивирует развитие особого учения о коллективных телах (*universitates*), на которое могло быть перенесено представление о природосообразной определенности.<sup>7</sup> Со времени «Поликратика» Иоанна Солсберийского<sup>8</sup> наличествует – ориентирующаяся на самопознание собственной природы – версия, представленная в форме организмической аналогии и истолковывающая вопрос о происхождении в свете творения. Это делает возможным перенести различие между естественным (совершенным) и испорченным состоянием природы на политическое тело и применять его для подтверждения (либо для критики) политического господства. Обе версии самоотнесения – артефактного и естественного – взаимно развиваются из различия между ними. Это блокировало всякую возможность описывать общество как аутопойетическую систему. И все-таки у общества оставалось достаточно встроенных в него степеней свободы. Они, во-первых, заключались в том, что природа – будучи, со своей стороны, понятием временного становления, – не определяла конкретное время человеческой деятельности; во-вторых, в том, что природа не утверждалась повсюду и без исключений по образцу современных естественнонаучных законов, но сама подвергалась порче. Хотя оба они являются природой, но огонь везде является горячим и везде сжигает горючие предметы, тогда как аристократ не всегда достигает состояния перфекции, соответствующей его природе, – при том, что природа постоянно указывает направление от несовершенного к совершенному.<sup>9</sup> Поэтому то, что *становится* по природе, может быть применено в этико-политической взаимосвязи с обществом как *дар*; причем лишь в этом отношении, лишь как условие для достижения или утери собственной перфекции человек полагался свободным, а политическое общество – автаркийным.

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

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

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

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

*джентность, дифференциация, самоорганизация* пробивает себе дорогу совершенно иная установка мышления, исходящая из того, что без какого бы то ни было верховного попечительства по отношению к целому могут возникать локальные, особым образом структурированные сущности (атомы, солнца, живые существа), которые затем задают условия приспособления и для других сущностей того же рода. Разделение обоих уровней описания целого и частей требует признания того, что целое не может еще раз проявляться на уровне его частей. Это подводит (что также явно свидетельствует в пользу креативности в разрешении парадоксальности) к вопросу о том, как же могло бы мыслиться это отношение целого к его частям. В согласии с самоочевидностями стратифицируемого общественного порядка и организованного городского устройства Аристотель заявляет: «И во всем, что, будучи составлено из нескольких частей, непрерывно связанных одна с другой или разъединенных, составляет единое целое, сказывается властвующее начало и начало подчиненное» (Pol. 1254a 28-31). В этом отношении Аристотель часто ссылается на природу, необходимость и полезность, а в качестве аргумента справедливости такого неравенства указывает лишь на то, что те части, которые являются властвующими, суть лучшие. Позднее начнут говорить о *maiores partes, sanior pars, valentior pars* etc. и утверждать, что сословно-сообразные квалификации этих частей находятся в созвучии с моралью. Даже «коммуналистски» ориентированные теории корпораций, ориентирующиеся на средневековые городские уложения, в своих понятиях *populus* или *civis* предполагали олигархические структуры. В формулировке «Философа», диалогической фигуры в одном из текстов Саламония, на место “argumentatio de toto ad se ipsum” заступает “argumentatio de parte ad partem”<sup>11</sup>. «Эминенция» более высоких частей может космологически обосновываться как типично-природная<sup>12</sup>, а образ пирамиды, кроме того, допускает возможность отличать верхние части от ее вершины, которая не может быть причислена ни к какой из сторон пирамиды и поэтому некоторым образом принадлежит целому, но собственно частью его не является.

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

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

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

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

Понятие *репрезентации* сталкивалось к разного рода трудностям-

ми. Оно оставляет открытым вопрос о том, что должно происходить, если репрезентирующий *ошибается* (и для Средневековья это было особенно важно, поскольку тогда все еще исходили из аристотелевского, когнитивно-акцентированного понятия действия, а цели полагали доступными познанию). Кроме того благодаря репрезентации не удавалось оправдывать *исключение* репрезентированных из функционирования представительского органа; ведь если тот, кто репрезентирован, своим присутствием делает возможным это функционирование, то почему же он не должен соучаствовать в принятии решений? Эти проблемы инициируют юридические разъяснения, в ходе которых юридическая категория *universitas* в течении XIII-XIV вв. сдвигается на позицию, которую начиная с рецепции «Политики» Аристотеля занимало понятие *civitas*<sup>17</sup>. Марсилиий<sup>18</sup>, к примеру, говорит об *universitas civium*. Это делает возможным отличить юридическое единство этого *universitas* от простого множества отдельных граждан и благодаря юридическому регулированию процессов выборов и назначений одновременно избавиться от осложнений, вытекающих из указанных проблем ошибок [представителей] и исключения [представляемых]. То, получает ли одобрение в очевидных случаях право на восстания, и то, кому это право дается, становилось проблемой законодательства. Правосοοобразность делает, наконец, возможным то, что понятие репрезентации смогло пережить общественный контекст своего возникновения и в качестве конституционно-правового понятия используется еще и сегодня.

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

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

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

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

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

В самой натурфилософии раздавалось достаточно возражающих

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

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

общества конструирует *universitas* специфического (и одновременно универсального) типа, каковая уже не содержит отдельных людей (а также семьи или *collegia*) как части самой себя, а подразумевает лишь совместную жизнь (*symbiosis*). Территориальная организация такой *universitas* состоит лишь из однородных частей, лишь из территориальных организаций.<sup>23</sup> Позднее, в XVII столетии стали прибегать к аргументу договора; причем к некому договору, к *pactum unionis*, возводится не только установление господства, но и само общество.<sup>24</sup> Индивидуальность обретает теперь некоторый новый смысл – выступает противовесом структурной трансформации общества<sup>25</sup>, и если теперь еще осуществляются попытки мыслить индивида и коллектив как некоторое единство, все это, как правило, заканчивается тоталитарной этикой и «тотальным государством», не признающим никаких границ.

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

Но все это имело своей предпосылкой многовековое экспериментирование с (письменными, печатными) самоописаниями. После того, как различие *мир/бог* оказывается семантически недостаточным для того, чтобы обосновать единство космологии целого и его частей (или: после того, как книгопечатание распространило различные версии интерпретаций текстов и тем самым привело к разложению религиозно обосновываемого единства мирозерцания), эта



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

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

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

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

Результат подобного двузначно-логического мироописания предстает в виде онтологии, а усилия по его обоснованию – в виде онтологической метафизики. В соответствии с ним бытие имеет лишь одну возможность – быть или не быть; в распоряжении же мышления имеется лишь возможность обозначения бытия или не-

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

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

И поэтому можно – вместе с Аристотелем – позволить себе этику,

которая бы понимала действие как стремление к некоторому благу и полагало бы это благо в качестве познаваемого.<sup>29</sup> Соответственно, не существует никаких дурных целей и ничего намеренно дурного, но лишь заблуждение. И здесь приходится предпосылать наличие авторитета как некоей инстанции, которая – не ограничивая этим свободы! – просвещает действующего о его целях и в некоторых случаях его подправляет. Лишь с XVII в. сталкиваются с опытом, где цели и мотивы могут расходиться, а цели, – безотносительно к лежащим в их основе мотивам и интересам – в свою очередь, выбираться.

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

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

с парадоксами двузначной логики. Может быть, он выступит тогда как исключенное – в процессе наблюдения – третье, т.е. в качестве наблюдателя как такового? Однако в любом случае, он должен обходиться с парадоксами так, чтобы именно в нем обнаруживались гарантии смысла для Целого его творения.

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

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

мо-таки превращаться в условие контрастирующей с ней заботы о сохранении локальных особенностей.<sup>33</sup> Но таковая конститутивная взаимосыгранность предполагает, что это общество отказывается от «целостностных» рамочных стандартов или же оставляет их на долю дискутируемых идеологий. Затем начинают отбираться различия, обладающие лишь партикулярными притязаниями на значимость – причем именно потому, что в качестве различий они отличаются от глобально признанных различий (скажем, от кодов функциональных систем) и поэтому отказывают себе в функциональном системно-специфическом упорядочивании. Возникают конкретные идиосинкразии, «дискурсы идентичности», утверждающие свой смысл на фоне немаркированного пространства всех иных возможностей смысла и одновременно высвечивающие антагонизмы, определенные тонким лучом специфических отклонений глобального означивания современного общества – . Но и это опять таки суть различия – различия общества.

### Примечания к гл. V:

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

фора зеркала служила, прежде всего, символом брэнной суеты (что предполагало, что *ornatum/ornato* уже не понимается в смысле более ранней риторики – как выделение наиболее существенного, но всего лишь как украшение), и наконец – лишь возмещением переставшего функционировать внутреннего контроля: «Для светских людей зеркало – последнее убежище совести, свидетельствующее об их пороках», – как писал об этом Жан Поль. (Jean Paul. Die unsichtbare Loge. Werke Bd. I. München 1960, S. 7–469 (178).

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

- смысле об истории понятия *репрезентация* см.: Hasso Hofmann. *Repräsentation: Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*. Berlin 1974. О широте средневековой дискуссии в частности см.: Albert Zimmermann (Hrsg.). *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*. Berlin 1971.
- <sup>17</sup> Богатый материал об этом можно найти у Michaut-Quantin а.а.О. (1970).
- <sup>18</sup> Marsilius von Padua. *Defensor Pacis*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Darmstadt 1958.
- <sup>19</sup> В уже упоминавшемся месте (Marius Salamonijs. *De principatu* (1513), Milano 1955, p. 26.) Философ отдает теологам право разрешать парадокс (который здесь выражает фигура принца), а себе выговаривает одну лишь *argumentatio de parte ad partem*, но не аргументацию *de toto ad seipsum*. Источником такого различия может служить Аристотель: Aristoteles, *Anal. priora* 69a 13–15. Там, правда, заключение от одной части к другой части противопоставляется заключению от целому к части или от части к целому и совсем не вытекает из (теологически инспирированного) заключения от целого к нему самому.
- <sup>20</sup> Мы перефразируем здесь Фому Аквинского. *Summa Theologiae* I, q. 65 a2. Turin–Rom 1952, Vol. I. p. 319.
- <sup>21</sup> Здесь (и особенно у Грасиана) обнаруживаются ведь и первые подходы к тезису о рефлексивном превосходстве частей над целым, – подходы, получившие затем развитие в двадцатом столетии.
- <sup>22</sup> Историю этой идеи см. ниже в примечании 8 к гл. XVII.
- <sup>23</sup> Ср.: Johannes Althusius. *Politica methodice digesta* (1614). In: Harvard Political Classics. Cambridge Mass. 1932, Cap. 5 n. 10, p. 39. Этот текст, интерпретируемый с точки зрения нашей постановки вопроса, все-таки не является однозначным; и главная его интенция, видимо, состоит в том, чтобы исключить (обоснованное словно самим существом права) прямое соучастие (*participatio*) отдельного человека в политических делах.
- <sup>24</sup> О дальнейшем развитии этого понятия в теориях консенсуса, интеграции и легитимации, см: «Общество как социальная система» (Общество общества [ОО-I], 1), гл. I.
- <sup>25</sup> Об этом см. ниже, гл. XIII.
- <sup>26</sup> См. эту фихтеанскую формулировку у Новалиса. *Novalis. Philosophische Studien 1795/96*. In: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs* (Hrsg. Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel) Bd. 2, S. 31.
- <sup>27</sup> Ср., например: Karl Wilhelm Ferdinand Solger. *Vorlesungen über Ästhetik*. Hrsg. von Karl Wilhelm Ludwig Heyse. Leipzig 1829. S. 52.



«Отсюда проясняется, что, если должно существовать нечто прекрасное, оно должно иметь свою основу в некотором регионе, где полностью прекращается всякое взаимоотношение между многообразным и простым... Это и есть точка *более высокого самосознания*, и это единство познания мы называем *идеей*». Зольгер между тем еще абстрагируется от времени, ибо для его постижения это единство уже должно быть предпослано.

<sup>28</sup> Примечательно, что логики совершенно иначе видят это отношение фундирования и полагают, что различать можно лишь с помощью некоторого отрицания. Мы, напротив, можем увидеть здесь весьма существенный случай эволюции одной из аутопойетических систем. Различение давно уже задействовано – еще до того, как возникает кодирование языка и развивается логика. И лишь поэтому логика может развиваться. Но затем система логики переворачивает это отношение фундирования и получает автономный доступ к миру, и этот доступ позволяет системе описывать все и даже это различение в модусе двузначной логики. Этим, впрочем, объясняется и встраивание отрицания в структуру предпосылок всех классических и современных систем логики. И кстати, хорошо известно и то, что благодаря именно этим предпосылкам невозможно никакое свободное от противоречий самообоснование логики. Тому, кто попытается это изменить, придется предпосылать логике либо – вместе с Витгенштейном – язык, либо – вместе со Спенсером-Брауном – математическое исчисление.

<sup>29</sup> См. начальные положения «Никомаховой этики».

<sup>30</sup> См.: Н. Луман «Общество как социальная система» (Общество общества [ОО-I], 1). М. Логос 2004 [2011] (гл. XI).

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

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

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

## VI. СЕМАНТИКА СТАРОЙ ЕВРОПЫ III: ПОЛИТИКА И ЭТИКА

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

Однако теперь утеряннм оказывается понятие, покрывающее

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

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

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

тие целостности для всех *koínōnīai*, для всеохватывающей системы социального. И следовательно, отсутствует и различие, при помощи которого это социальное можно было бы и отличить от всего не-социального, и обозначить.

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

Еще в религиозном понимании природы в XII столетии на первом плане находится всепроникающая аналогия с бытием. Подобно тому, как бог видит свое отражение в зеркале мира, так и человек способен распознавать *visibilia* природы в обращении к *invisibilia*, в обращении к идеям творения бога, и постигать их как символ един-

ства данной дифференции.<sup>7</sup> В отношении общей и для людей, и для прочей природы природосообразности эта дифференция может усиливать свое значение. Так теологи учат, что с человеком-де остальная природа связана общим порядком и подчиняется ему по воле бога. Кроме этого, здесь возникала обременительная необходимость объяснять, зачем бог стал человеком (а значит, природой!); и это удастся объяснить сравнительно легко через определение места человека в природе – скажем, как микрокосма в макрокосме.<sup>8</sup> И даже тогда, когда эта легитимационная формула не используется, это различие может усиливаться семантически. Сэр Филипп Сидней говорит, к примеру (чтобы показать особое место поэта), о человеке, «для которого определенность других вещей (= природа), кажется, в высшей степени хитроумно, реализуется *внутри него*».<sup>9</sup> Природа создает в себе человека как свой собственный шедевр, но, очевидно, с известным для себя риском.

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

Из этих понятийных двузначностей теория спасает себя обращением к нормативной интерпретации своих выражений. То, что хорошо с точки зрения природосообразности, остается таковым и в том случае, если действительный мир выказывает черты коррумпированности. Природа неуклонно стремится к совершенству<sup>11</sup>, и потому это совершенство в природе можно распознать. Этика как представление о природной конституции человека, дома, города превраща-

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

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

Понятие этоса (этическое) в данной констелляции относится, следовательно, к используемым в традиции понятиям самоописа-

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

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

Если вдобавок акцептируется и теологическое понимание природных движений и деятельности, то получается, что для достижения состояния покоя или для перфекции воздействия уже безразлично то, требуется ли время – и сколько? – для достижения такой

конечной стадии. Тогда уже не размышляют ни об историчности процесса, ни о его зависимости от ситуаций и обстоятельств, а значит не играет роли и степень его уникальности. Да и затраты, связанные с потраченным временем, лишь в раннее Новое время становятся темой обсуждения, и не в последнюю очередь в связи с теми временными замедлениями, что привносил с собой рынок, и расходами, связанными с кредитами. В дискуссиях о запрете ростовщичества и о возможностях обойти этот запрет теологическая сторона снова и снова подчеркивала значимость того обстоятельства, что время было отпущено и предопределено фактом творения и, следовательно, его нельзя ни покупать, ни продавать. Лишь в раннее Новое время само время становится проблемой уже не только как аспект всеобщей неисправности явленного людям мира после грехопадения.

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

Да и в староевропейской традиции мораль все-таки уже представляла собой схематизм, бинарно-кодированный на плохое и хорошее



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

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

То утверждение, что аристократия выделяется не только благодаря происхождению, но и посредством (как предполагалось: наследственной) добродетели (*virtus*), сохраняет свою непреложность. Но уже появляются требования того, чтобы потомки знатных колен

могли выделять себя и посредством своих собственных достижений – не ссылаясь предварительно на своих предков.<sup>18</sup> Этот двойной критерий *происхождение/способность* создает для правителя возможность распознавания особенных способностей (или того, что он под ними понимает) и компенсировать ошибку происхождения процедурами нобилитации. С другой стороны, отсутствующие способности или даже бесчестие не приводит симметричным образом к денобилитации всей семьи. Несостоятельность приписывается, скорее, индивиду, и возможная денобилитация тормозится политическими и правовыми средствами.

Все больше и больше ощущается искусственность теорий, в которых разрабатываются особое положение и моральные качества аристократии, – так, словно старые категории выделения уже недостаточно убедительны. Франческо де Вьери, к примеру, полагает, что все люди, обладающие *ratio*, являются-де благородными от природы, однако одни из них более благородны, чем другие; ведь некоторые в конце концов решаются вести благородный образ жизни или же благодаря своему происхождению к этому предопределены, тогда как другие – нет<sup>19</sup>. То, что выделяет аристократию по самой ее сущности (с допущением отклоняющегося поведения), остается спорным. С эпохи утверждения политического доминирования территориального государства и окончания политических распрей между знатью и народом дискуссии в Италии все больше тяготеют к тому, чтобы усматривать выделяющий признак благородства в заслугах рдения об общественном благе; однако, с другой стороны, отсутствие подобных заслуг не приводит к лишению знатности, и в еще меньшей степени решались пойти на то, чтобы наделять гражданскими правами лишь аристократию. Понятия "*gentilhuomini*" и "*cittadini*" остаются неконгруэнтными. Тем же целям отличения аристократии во Франции служило и сохранение – пусть и считающееся давно устаревшим – особое внимание к воинским способностям (что кульминировало в институте дуэли), возможно, в силу того, что это представлялось необходимым для обоснования налоговых свобод и для соответствующего иммунитета аристократии в хозяйственной деятельности.<sup>20</sup> Во всяком случае, это исключает возможность более точного анализа специфических моральных требований, специально предъявляемых

к аристократии, и открывает тем самым доступ к скорее психологически-аналитическому наблюдению поведения (*science de moeurs*). В некотором, скорее, юридическом контексте своего учения о трех сословиях Шарль Луазо прибегает к юридической казуистике. Он различает вопросы критериев и вопросы подразделения общества. С одной стороны, лишь духовенство и аристократия обладают специфическим *dignité*. Третье сословие (это понятие впервые встречается в XV столетии<sup>21</sup>) не просто не обладало своим собственным особым *dignité*, оно и вообще никаким, и в этом смысле не являлось сословием. Однако в контексте подразделения всего народонаселения оно, тем не менее, все-таки должно было рассматриваться как сословие. «В той степени, в какой категория (l'Ordre) есть род достоинства, третье сословие Франции не есть категория в собственном смысле ... Но в той степени, в какой категория обозначает некоторое условие или вознаграждение, или же некоторый отличный род людей, третье сословие есть одна из трех категорий, или сословий, Франции»<sup>22</sup>. Третье сословие есть сословие и одновременно не является таковым. Оно вбирает в себя парадоксальность, вытекающую из того, что единство должно вновь репрезентироваться в единстве. И цитируемый юрист помогает ему в этом – с помощью некоторого различения!

В этой требующей семантического прояснения и одновременно структурно разбалансированной ситуации (в особенности в XVI и XVII вв.) именно в концепте «чести» обнаруживается своего рода гаситель напряжения<sup>23</sup>. На функцию различения *honor/fortuna* как схемы защиты от экономических и политических зависимостей мы уже указали в «Дифференциации».<sup>24</sup> Это естественным образом затрагивает высшие слои, сильнее вовлеченные и в политические, и в экономические связи. Правда, и низшие слои придают значение чести, как это можно распознать по исключающе-отграничительному понятию «бесчестных» людей и профессий.<sup>25</sup> И все-таки в среде аристократии *честь* получала дополнительную функцию механизма отграничения от низов, что особенно явно проявлялось в институте дуэли. Теологическое отклонение и юридические запреты дуэлей не могли утвердиться, ибо именно здесь локализовалось последнее убежище аристократической воли самоутверждения, поскольку бла-

годаря «праву на сатисфакцию» знать как раз и выделяет, и отличает себя саму, и тем самым еще оказывается способной утвердить своего рода оригинальное право как некое естественное аристократическое право, элиминировать которое не в состоянии ни княжеская власть, ни даже церковь<sup>26</sup>. Здесь встраиваются необходимые меры предосторожности, защищающие существующую структуру: никакой сын не имеет права вызывать на дуэль отца. То же самое относится к подданным и властителям, гражданам и сановникам, как бы ни складывались в конкретном случае отношения внутри знати. Но вместе с тем включение жизни и смерти в вопросы чести доказывает, что речь здесь идет о принципиальных вопросах, касающихся всей личности без остатка и ее социального статуса.

Само собой разумеется, честь родовой аристократии остается зависимой от признания (и поэтому восприимчивой к неуважению)<sup>27</sup> и никак не соотносится с *dignitas*, связанными с занимаемыми должностями, и особенно – с титулами магистра или доктора, которые можно было приобрести в университете. С одной стороны, это ведет к – зачастую демонстративному – пренебрежению университетской ученостью. С другой стороны, нельзя все-таки не обратить внимание на то, что для приобретения политического влияния соответствующее (прежде всего, юридическое) знание оказывается необходимым – ведь оно помогало избежать манипуляций со стороны знатоков или столь неприятной конкуренции за влияние. Вынужденное решение, видимо, состояло в том, что многие аристократы, хотя и учились в специально для них учрежденных школах или курсах<sup>28</sup>; однако отказывались от приобретения соответствующего титула.<sup>29</sup> Знать, очевидно, ограничивает себя сама от тех требований, которые приводят к успеху в рамках функциональных систем (в данном случае: в университетском образовании и преподавании, либо в государственно-организованной политике), а именно – на основании некоторой семантики чести, которая некогда обеспечивала ей одной занятие ведущих позиций в обществе. Однако она уже не может полагаться на то, что уже один лишь этический образ жизни делал бы ее способным к политическому действию.

Уже в XVI столетии возникают модели поведения, которые в эксплицитной форме противодействуют ограничениям в замещении

ведущих позиций исключительно родовой аристократией, хотя и сохраняющие признаки, типичные для высшего слоя. Это относится к модели моральной доблести (*homme de bien*) и – в некотором другом аспекте – к модели коммуникативных доблестей (*homme galant*)<sup>30</sup>. С этими моделями отныне должна соизмерять себя и аристократия, если только она желает сохранить свое присутствие при дворе и в салонах. Даже юристы пытаются, пусть и тщетно, получить признание в качестве аристократов на основании своего докторского звания; однако же, поскольку речь здесь идет не о способностях к интеракциям, а о предметном знании, знати все-таки легко удается сохранить дистанцию.

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

*propre* и *charité* у индивида по отношению к себе самому и по отношению к другому? Или: поместил ли Бог свои критерии в область непознаваемого? Возникающая благодаря этим вопросам комплексность впоследствии – через различение человеческих добродетелей и добродетелей подлинных<sup>31</sup> – приводится к форме, в которой и было запечатлено завершение гуманистической традиции морали. Приходящее ей на смену либеральное естественное право конца XVII – начала XVIII столетий в его двойном превозношении разума и индивидуальности хотя и настаивает на постулате моральной интеграции общества, но одновременно выводит моральную легитимацию (а именно возможность ссылаться на природу человека) из-под власти старого порядка, опирающегося на домашнее господство и стратификацию.

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

свободе как условию, выполнение которого оказывается за рамками ответственности Бога (за рамками возможностей общественного порядка) – об этом говорится в трактате *De casu diaboli* Ансельма Кентерберийского.<sup>32</sup>

Эта этико-политическая версия морали, а также ее теологическая рефлексия первоначально формулирует лишь требования к верхним сословным слоям. У крестьян, крепостных и рабов были другие заботы, и лишь представление о заботе о душе постепенно – через исповедь как инструмент социального контроля – распространяется на все население<sup>33</sup>. Сельскому населению, т.е. преобладающей части всего народа, вплоть до Нового времени приходилось считаться с континуализацией морали, которая по своему типу принадлежала к сегментарным обществам, – т.е. считаться с моралью взаимности, уплотненной в тесных границах, моралью соседства и освобождением от нее в поведении, направленном вовне. Знание христианского учения могло быть минимальным, и лишь вместе с книгопечатанием и возникающей конкуренцией конфессий запускается своего рода народная религиозная педагогика.<sup>34</sup> И все-таки письменная культура и то, чему в учат в школах, определяется через этику, библейские мудрости и указания, причем это выражено настолько сильно, что все вариации общественных самоописаний, которые в переходе к Новому времени стремятся учесть новое структурное развитие, расцениваются как морально-предосудительные. Это объясняет тот взрыв сознания греховности и озабоченности спасением души, который имел место в позднем Средневековье.<sup>35</sup> И это также объясняет то, что в качестве противовеса морально-нагруженной понятийности должны были утвердиться особые семантики для отдельных функциональных областей. Таковы, например, теория политических притязаний со стороны территориального государства, теория исключительно индивидуально-обосновываемых, свободных от обязательств субъективных прав, теории любви как страсти, стремления к экономической выгоде и ничем не ограничиваемого научного любопытства. Все это почти с необходимостью воспринимается как прегрешение против религиозно гарантированной морали – ведь различий между самой моралью и ее позитивным значением *благого* не осуществлялось. Поэтому новое мышление, структурно-обуслов-

ленная необходимость которого еще не осознана, вынуждено пробивать себе дорогу, несмотря на моральные упреки и противодействие церкви, хотя речь собственно идет лишь о том, чтобы уйти от указанной формы морали, двустороннего кода *обозначения* чего-либо как *хорошего-или-дурного*.

Заключительный апофеоз морали добродетельности (т.е. *ethos*'а в старом смысле) имеет место в XVIII столетии. Теперь уже совершенно отчетливо мораль задействуется в качестве концепта преодоления различностей (и если здесь что-то и остается от той социологической теории, по которой более сильные дифференциации требуют более высоких и неопределенных генерализаций, то это обнаруживается именно применительно к данному случаю). Сначала речь идет, прежде всего, о том, чтобы освободить мораль от зависимости от религиозного влияния, базируя ее на человеческом восприятии. Вскоре после этого политические дифференции между территориальными государствами Европы потребовали соответствующего реформирования. Когда же одновременно с этим уже и этика пытается заново формировать себя (и решительно академично) как теорию обоснования моральных суждений<sup>36</sup>, то мораль еще раз прибегает к тому, чтобы сформулировать морально-обязательный принцип солидарности. Это распространяется на территории от Шотландии до Польши, охватывает столичные городки (по ироническому замечанию Жан-Поля), нации и космополитическую установку и получает название «патриотизм».<sup>37</sup> При этом в просвещенческом импульсе исчезает античное отношение к предкам (“*pátrios politeía*”, “*pátrios nómos*”). Очевидно, что в попытке зафиксировать различия и слить их в единство всеобщего космополитического патриотизма (как было, по меньшей мере, в Германии) это понятие реагирует на региональные дифференции. Функционально-системные дифференции игнорируются; да и едва ли можно было бы себе представить, чтобы различия экономики, политики, религии и семьи могли бы достичь «патриотической» интеграции. Речь в этой связи идет, следовательно, лишь о старых дифференциях: необразованный, грубый народ и пока лишь локально встречающиеся патриоты должны через просвещение познаться с подлинным патриотизмом. Идея общности в XIX сто-



лети приобретает, напротив, уже совершенно иные коннотации. На современные ей условия жизни она реагирует тем, что отличает себя от них.

Свой последний расцвет репрезентация общества в обществе (или даже «мира» в мире), а именно – в облике княжеского двора, отмечает в XVII и XVIII вв. Однако на место природы теперь заступает артефактический церемониал, который всего лишь символизирует высшую власть и сверхстрогую отличительность. Новое строительство замков – повсеместно от Версаля до Петергофа и Ла-Гранжи – открывает взору почти однообразные кулисы, превзойти которые можно лишь в отношении пышности и в воспроизводстве деталей. Вместо же природно-перфекционистской этики мы встречаем напряженные (но напряжение скрывающие) усилия по созданию прекрасной видимости. Игра общества в обществе! «Большой мир есть дух общества в его высшей степени» – еще можно было прочесть даже в начале XIX в.<sup>38</sup> Но это исчезнет как привидение, как только начнет ощущаться необходимость различать между общением (*Geselligkeit*) и обществом.

### Примечания к гл. VI:

- 1 Об истории возникновения этих понятий см.: Peter Spahn. *Oikos und Polis: Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos*. *Historische Zeitschrift* 231 (1980), S. 529–564.
- 2 Об истории этого понятия см.: Manfred Riedel. *Gesellschaft, Bürgerliche*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 2. Stuttgart 1975. S. 719–800.
- 3 Специально об этом см.: Giuseppe Orsi et al. (Hrsg.) *Solidarität. Rechtsphilosophische Hefte IV*. Frankfurt 1995.
- 4 Cicero, *de officiis* I, XVI: *eius (= societas) autem vinculum est ratio et oratio*. (Bologna 1987, p. 64).
- 5 Ср.: Geoffrey E.R. Lloyd. *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Science in Ancient Greece*. Cambridge Engl. 1983.
- 6 Этот первоначальный гуманизм все-таки следует отличать от его новых редакций, в которых на рубеже 1800 г. в идеалистической манере пытались подходить к проблемам современного общества и которые, примерно сто лет позднее, получили обозначение «нового гуманизма». Эта версия обладает столь очевидной новизной, что Фуко мог даже утверждать, что человек-де был изобретен лишь во второй половине XVIII в. Во всяком случае, человек отныне уже не репрезен-

- тирует общество. Его представляют либо как идеал, к которому в обществе нужно стремиться, либо как артефакт. «Рожденный без идеи и добродетели, все в человеке – вплоть до самой человечности – есть приобретение» – читаем у Гельвеция. (Claud-Adrien Helvetius. *De l'esprit Disc.* III, с. 7, note b. *Oeuvres completes.* London 1776, p. 103.)
- <sup>7</sup> Ср.: М.-М. Davy. *Essai sur la symbolique romane* (XIIe siecle). Paris 1955 (особо p. 30).
- <sup>8</sup> См.: Marian Kurdzialek. *Der Mensch als Abbild des Kosmos.* In: Albert Zimmerman (Hrsg.) *Der Begriff der Representatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild.* Berlin 1971, S. 35 -75.
- <sup>9</sup> Philip Sidney. *The Defense of Poesy* (1595). Цит. по изд.: Lincoln Nebr. 1970, p. 9. (курсив мой – Н.Л.)
- <sup>10</sup> Политика 1254а 36-37.
- <sup>11</sup> См.: Aegidius Columnae Romanus (Egidio Colonna). *De Regimine Principum* (1277/79). Aalen 1967. p. 5. *Est enim hic ordo non solum rationalis, sed etiam naturalis. Natura enim semper ex imperfecto ad perfectum procedit*“.
- <sup>12</sup> Сравните с получившим большой резонанс изложением этого отношения этики и политики в: Joachim Ritter. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel.* Frankfurt 1969.
- <sup>13</sup> См., в качестве образца: Giovanni Francesco Poggio Bracciolini. *De nobilitate* (1440). Цит. по: Poggii Florentini *Opera.* Basilea 1538, p. 64 -87. „*Animus facit nobilem qui ex quacunq̄ conditione supra fortunam licet exurgere*“ (p. 80). Но здесь надо принять в расчет и воспоминания о предках, которым следует подражать. (p. 81). Далее ср.: Cristoforo Landino. *De vera nobilitate* (1490). Firenze 1970. Во многих других трактатах, принимающих форму диалогов, вопрос сравнительного значения этоса или же происхождения оставался открытым.
- <sup>14</sup> Правда, следует заметить, что денежное хозяйство, а вместе с ним и демонстративная роскошь, затрудняли реализацию этого – основанного на указанном этосе – различия. Показательно в этом отношении, что король, посещая город, предпочитал останавливаться у представителя бюргерства (случай в Кракове). Некоторые же знатные фамилии должны были уединяться в деревне, поскольку в городе они были уже не в состоянии поддерживать приличествующий их сословию образ жизни – как если бы именно бюргерство изобрело аристократический идеал «великолепия», чтобы подтолкнуть знать к скольжению по наклонной плоскости увеличивающихся задолженностей.
- <sup>15</sup> Об этом см.: Quentin Skinner. *The Foundations of Modern Political Thought.* Vol. 1. Cambridge Engl. 1978, p. 28.
- <sup>16</sup> Ср.: O.V. Hardison. *The Enduring Monument: A study of the Idea of Praise in Renaissance Literary Theory and Practice.* Chapel Hill N.C.

1962; John W. O'Malley. Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, с. 1450–1521. Durham N.C. 1979.

- <sup>17</sup> Подробнее об итальянском развитии см.: Claudio Donati. L'idea della nobiltà in Italia: Secoli XIV–XVIII, Roma-Bari 1988
- <sup>18</sup> Ben Johnson. To Kenelm, John, George. The Complete Poems. New Haven 1975, p. 240.
- <sup>19</sup> См.: Francesco de Vieri. Il primo libro della nobiltà. Firenze 1574. Здесь в схему выделения знати вовлекается, помимо прочего, различие *vita active / vita contemplative*. И поэтому как бы в некотором измерении имеет значение, что “Alcune persone sono più eccellenti, & più nobili, he commandono, ò almeno sono degne di comandare, & indirizarre gl'altri nell'opera virtuose” – и это как раз потому, что добродетельная жизнь является-де естественной целью *всех* людей.
- <sup>20</sup> Ср.: Ellery Schalk. From Valor to Pedigree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Princeton 1986.
- <sup>21</sup> См.: Otto Gerhard Oexle. Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters. In: Winfred Schulze (Hrsg.). Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität. München 1988, S. 19–51. Здесь, очевидно, проявляется реакция на растущую гетерогенность неблагородных слоев, которые уже не могут адекватно описываться с помощью признака (сельскохозяйственного) труда и производства. О примечательной континуальности сельскохозяйственного производства как признака третьего сословия, сохранявшего свое значение вплоть до Великой французской революции см.: Ottavia Niccoli. I sacerdoti, i guerrieri, i contadini: Storia di un'immagine della società. Torino 1979.
- <sup>22</sup> Charles Loyseau. Traicté des orders et simples dignitez, 2. Ed. Paris 1613, p. 92.
- <sup>23</sup> Об этой гомогенизации аристократической семантики, которая не допускает ее привязки к территориально-государственным условиям и критериям, см. Donati а.а.О (1988), p. 93. О более широкой укорененности этого понятия в литературе того времени см. в качестве примера: Ruth Kelso. The Doctrine of the English Gentlemen in the Sixteenth Century. Urbana Ill. 1929, p. 96. Arlette Jouanna. La notion d'honneur au XV<sup>e</sup> siècle. Revue d'histoire moderne et contemporaine 15 (1968), p. 597–623.
- <sup>24</sup> Н. Луман. «Дифференциация» (Общество общества [ОО-II], 1), гл. VII.
- <sup>25</sup> См.: Werner Danckert. Unehrlche Leute: Die verfemten Berufe. Bern 1963.
- <sup>26</sup> См.: Kelso а.а.О., S. 99. В вопросах чести речь не идет ни о божественном порядке, установленном согласно божественной воле, ни о

справедливом политическом устройстве человеческого общежития, а о реальности *sui generis*. В остальном высказывания современников сохраняют амбивалентность. И хотя мораль учит тому, что добродетель следует практиковать ради нее самой, а не ради доброй репутации, одновременно обнаруживаются высказывания о том, что «доброе мнение света» дает человеку ориентиры и уверенность, и что без этого человек потерялся бы, словно в открытом море. (Francis Markham. The Booke of Honour. Or, Five Decades of Epistles of Honour. London 1625, p. 10).

- <sup>27</sup> В рамках аргументации, ныне, возможно, показавшейся бы несколько диковинной, это обосновывается тем, что в вопросах чести речь не идет о внешних благах, от которых можно было бы и отказаться; и именно это делает честь столь уязвимой в случае непочтительности. Ср.: Fabio Albergati. Del modo di ridurre a pace le inimicitie private. Bergamo 1587, p. 57.
- <sup>28</sup> Краткий обзор см.: Norbert Conrads. Tradition und Modernität im adeligen Bildungsprogramm der Frühen Neuzeit. In: Winfried Schulze a.a.O. (1988). S. 389–403.
- <sup>29</sup> Об этом см.: Rudolf Stichweh. Der Frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung (16. bis 18. Jahrhundert). Frankfurt 1991, S. 261.
- <sup>30</sup> Об итальянских вариациях см.: Pompeo Rocchi. Il Gentiluomo. Lucca 1568. Для нее характерен отчетливый протест против распространенного мнения о зависимости принадлежности к сословию от происхождения. См. также: Bernardino Pino da Cagli. Del Galant'huomo overo dell'huomo prudente, et discreto. Venetia 1604. Здесь моральные и коммуникативные доблести (аналогично наследующим им моделям для этики и риторики) отличаются друг от друга и для обладания обеими недостаточно одной лишь принадлежности к аристократии.
- <sup>31</sup> Jacques Esprit. La faussete des verus humaines. 2nd vol. Paris. 1677. А также в менее систематической форме это представлено у Ларошфуко.
- <sup>32</sup> Opera Omnia. Seckau–Roma–Edinburgh, 1938. Перепечатка: Stuttgart–Bad Cannstatt 1968. Bd. I, S. 233–272.
- <sup>33</sup> Об этом: Hahn, Alois. Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess. Köllner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 34 (1982), S. 408–434.
- <sup>34</sup> Распространенный, ретроспективно-направленный тезис о «секуляризации» (в смысле расхристианизации), противоположной «христианскому» Средневековью, нуждается в связи с этим в радикальной коррекции.

- <sup>35</sup> Jean Delumeau. Le peche et la peur: La Culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles). Paris 1983 ; Peter-Michael Spangenberg. Maria ist immer und überall: Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels. Frankfurt 1987.
- <sup>36</sup> Более подробно об этом см.: Niklas Luhmann. Ethik als Reflexionstheorie der Moral. In ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3. Frankfurt 1989, S. 358-447.
- <sup>37</sup> См.: Peter Fuchs. Vaterland, Patriotismus und Moral – Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit. Zeitschrift für Soziologie 20 (1991), S. 89–103; ders., Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt 1992, S. 144.
- <sup>38</sup> См. Jean Paul. Vorschule der Ästhetik. Werke Bd. 5. München 1963, S. 340. И далее читаем: «Его высшая школа есть двор, который должен развернуть и отточить жизнь общения, каковая есть не развлечение, а цель и продвижение жизни, – причем настолько, насколько этот двор словно способен разрешить высшие противоречия власти и подчинения, уважения к себе и другим, привести их в дружеское равновесие прекрасной видимости общения».

## VII. СЕМАНТИКА СТАРОЙ ЕВРОПЫ IV: ТРАДИЦИЯ ШКОЛЫ

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

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

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

Дидактика сводится к представлению тем занятий на примерах. Уже сами школьные дисциплины раскладывают коммуникацию и мир на вещи и факты, которые преподаются отдельно, но затем оказываются взаимозависимыми. В рамках этих дисциплин разрабатываются отдельные примеры (образцы) – будь то в форме заучивания понятных правил, соотношений, законов, или в форме анекдотических, исторических примеров. Параллельно с этим на специализированных профессиональных занятиях используются библейские притчи или мнемонические правила на основе пословиц и поговорок, которые, в свою очередь, способствуют – прежде всего, в преподавании правовых дисциплин – систематизации отдельных случаев<sup>1</sup>.

Такая диалектическая техника позволяет направлять внимание, обогащать память и незаметно передавать также предпосылки. Потом уже могут подключиться теология и философия, которые обнаруживают и пытаются устранить имеющиеся несоответствия. Но это уже больше частные усилия, которые предпринимаются вне школьных занятий. «Философия» еще не была академической дисциплиной, каковой она является сегодня. Таким образом, не нужно было работать с открытыми предпосылками, а можно было исходить из того, что есть правильное описание мира. И лишь в XVI в. возрождается античный скепсис, что приводит к проблематизации надежности любого познания. «Диалектика» Петруса Рамуса (Пьера де ла Раме) в состоянии распределять, но не может объяснить, откуда она черпает свои бинарные различия. И даже такая доказательная дисциплина, как геометрия, которая в XVII в. считалась методом точной науки, не дает определения некоторым своим понятиям<sup>2</sup>. С этим приходится считаться, но из этого не следует, что упорядочива-

ние знания в принципе невозможно<sup>3</sup>. С тех пор все необходимые для знания допущения имеют незащищенный фланг, поскольку могут быть поставлены под сомнение. Однако эта уязвимость не получает содержательного развития в форме скепсиса и поэтому не проникает в школьное преподавание. И лишь усиливающийся наплыв нового знания и новой печатной литературы поставит под вопрос старые предметы и примеры.

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

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



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

### Примечания к гл. VII:

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

## VIII. СЕМАНТИКА СТАРОЙ ЕВРОПЫ V: ОТ ВАРВАРСТВА К САМОКРИТИКЕ

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

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

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

барьеры коммуникации и контроля. То, что подобный проект обязан своим происхождением воображению своего конструктора (т.е. что варвары являются «варварами» только для греков, но не для себя самих), не должно было отражаться на самой конструкции. Поэтому она либо преподносилась как религия, либо придумывалась в соответствии с географическими реалиями<sup>2</sup>. При этом пространственное и временное деление (предания о творении) обычно действовали совместно, обеспечивая друг другу дополнительную убедительность. Если, несмотря ни на что, имеет место рефлексия о различии как о чистом описании – как это было в известном эссе Монтеня о канибалах<sup>3</sup>, то в конечном итоге это должно привести к трансформации семантики: она лишается своей географической и демографической основы, проводит лишь одно различие – между цивилизованными и дикими народами, и исходит из того, что различие следует устранить с помощью миссионеров или цивилизационного процесса из центра. В конце концов это принимает форму «патриотически» дифференцированного космополитизма XVIII в., который прибегает к сравнению культур с тем, чтобы сосредоточить мировую историю вокруг Европы.

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

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

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

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

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

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

И это происходит во второй половине XVIII века с помощью нового понятия – понятия *культуры*. Культура теперь означает не «печение о ...», а особый вид наблюдения с возможностью сравнения. Отныне и варвары, и даже самые древние или удаленные формы общественной жизни обладают или являются культурой<sup>5</sup>. Станным образом культура выигрывает от возможностей сравнения, поскольку схожее обращает на себя внимание только благодаря тому, что во всех других отношениях сравниваемое является и остается различным. С этих позиций то, что все-таки представляется одинаковым, нагружается значением и тем самым подтверждает существование некоего порядка, истоки которого, однако, уже невозможно проследить или объяснить сущностью вещей. Само сравнение вовлекается в культуру, становится культурной практикой. За счет этого каждый аспект культуры оказывается предметом самореференции и инореференции: один стиль гончарного ремесла среди других, одна религия среди других и т.д. И чем более дифференцированным получается сравнение, тем очевиднее становится, что собственная культура не может превосходить другие во всех измерениях. Культура стимулирует критическую саморефлексию, ностальгические ретроспективы или же артикуляции проблем, которые ждут своего будущего решения<sup>6</sup>.

### Примечания к гл. VIII:

- <sup>1</sup> См. Koselleck Reinhart. Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe // Weinrich Harald (Hrsg.) Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik VI. München, 1975. S. 65-104.
- <sup>2</sup> О случае ранней Месопотамии (различение *цивилизация / дикость*) см.: Jonker Gerdien. The Topography of Remembrance: The Dead,

Tradition and Collective Memory in Mesopotamia. Leiden, 1995. P. 38.

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

## IX. ТЕОРИИ РЕФЛЕКСИИ В ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ СИСТЕМАХ

В той мере, в какой дифференциация функциональных систем получает все большее значение, меняется и онтический характер объектов, исключительность их бытия и правильность установок по отношению к ним в познании и деятельности. В силу его структурного развития общество вынуждено отказываться от того, чтобы заранее определять стабильные позиции для правильного наблюдения. Начиная с XVI в., на уровне самоописаний возникают такие реакции как чувство неуверенности, сражения за истинную правду, переживание исчезающего порядка, семантические удвоения, к примеру, различие между истинной и ложной добродетелями, фиксирование на мире видимости, к которому человек должен выработать установку<sup>1</sup>. Лишь в ходе очень длительной, постоянно реагирующей на саму себя семантической эволюции становятся отчетливыми последствия этого процесса. Конечно же, было бы неправильно описывать это развитие как «утрачивание мира»<sup>2</sup>, ведь само собой разумеется, что все это осуществляется именно в мире: однако представление о мире должно приспособиться к этой эволюции на структурном и семантическом уровне и, в конечном счете, вынуждено отказываться от того, чтобы признавать наблюдаемость мира, а тем самым и всякую зиждущуюся на этом мире надежность.

Уже в античности возникали попытки разложить и заменить данную в традиции семантику благородства на знание, соотнесенное преимущественно с функциональными областями. Особенно впечатляет дифференциация различных дискурсов по линии дифференциации различных медиа коммуникации в классической Греции<sup>3</sup>. Но и в позднереспубликанском Риме обнаруживаются соответствующие тенденции – частью импортированные из Греции, частью проистекающие из разбора собственной традиции<sup>4</sup>. Однако для утверждения этой тенденции все-таки оказалось недостаточно ее коммуникативно-технических и социально-структурных преимуществ. Тенденции регрессивного развития препятствовали такой перестройке в течение более чем 1000 лет. Лишь в позднем Средневековье и, прежде

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

В течение долгого и сложного процесса, который приходит к своему завершению лишь в начале XIX в., постепенно исчезает эта весьма опосредованная отнесенность семантики к иерархически упорядоченному миру, а тем самым ставится под вопрос и обязательная сила традиции. Староевропейская семантика в том, что касается формы ее традирования, живет за счет памяти. Она вспоминает вещи и места (*tópoi*). Память представляет себе мир так, как он есть, ведь такой способ воззрения на мир давно уже утвердился. Не имеет никакого значения маркирование первоначала или воспоминание о том, с какого времени об этом известно. Достаточно уже того, «что это было всегда». Постольку и понятие природы относится к вещи. Разум раскрывается как природа внутри природы. Лишь в отношении к акту творения мир может быть представлен как контингентный. В остальном, переживают и коммуницируют в рамках некоторой традиции, которая не подвергается рефлексии как таковая. Кажется немислимым, как потом будет утверждать Декарт, что все это могло бы основываться на ошибках и заблуждениях. Школы скептиков, правда, указывают, что вопрос об основаниях не допускает завершения. Но с другой стороны, это означает и то, что следует держаться чего-то данного, и по-другому невозможно. И это значимо не только для того, что есть, но также и для того, что должно быть; ибо и то, и другое, если отвлечься от акциденций, дано в качестве природы. Немислимым представлялось и то, что у человека может быть выбор: следовать или не следовать традиции – проблема, в которой потом запутается Эдмунд Бёрк, рассуждая о Французской революции<sup>5</sup>. Наконец, казалось немислимым, что вопрос об истинном или неистинном мог соотноситься с целостным описанием мира или общества.

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



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

Несмотря на эти обстоятельства, понятийные диспозиции староевропейской семантики вплоть до Нового времени продолжают сковывать европейское мышление. Длительность этого процесса зависела от глубины укорененности того или иного понятия. Понятие *политического* вплоть до рубежа XVII–XVIII столетий используется в своем старом смысле общественного поведения, а значит, контрастирует с личной сферой собственного домохозяйства<sup>8</sup>. Понятие *societas civilis* переводится на современные языки и как *société civile* или *civil society* продолжает еще и в XVIII столетии определять дискуссии, – однако, как и прежде, применяясь лишь к кругу имущест-

венно независимых лиц. В англо-саксонском и особенно в североамериканском контексте в последней трети XVIII в. это понятие (или, точнее, различие между *civil society* и *government*) все еще господствует в дискуссиях о конституции<sup>9</sup>. Понятие общества в континентальной Европе последней трети XVIII в., поскольку независимость рассматривается как гарантированная собственностью, а собственность понимается монетарно, получает все-таки исключительно экономическое значение<sup>10</sup> с тем следствием, что общество, понимаемое как экономика, может быть противопоставлено государству.

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

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

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

Ввиду удивительного богатства этой литературы и необязательности порядка в ее новообразованиях приходится довольствоваться

лишь некоторыми наметками. При этом нам важно вскрыть многовекторность и гетерогенность некоторой в целом все-таки единой и почти одновременно проявившейся тенденции, а именно – тенденции развивать в отдельных функциональных системах теории рефлексии по поводу их самих. Объяснение этого феномена не может состоять во взаимовлияниях историй идей (что в ограниченном объеме, конечно же, тоже имеет место), а связано с переходом общественной системы к первичной функциональной дифференциации.

Бросается в глаза, что эти усилия по самоописанию принимают форму теории, а значит являются проблемно ориентированными и разрабатываются понятийно, а тем самым нацеливаются на сравнения<sup>12</sup>. Но радиус сравнения ограничивается здесь собственной системой. Порядок права не сравнивается здесь с порядком любви, но противопоставляется ему. (Достаточно здесь вспомнить хотя бы о старом, глубоко укорененном недоверии юристов к подношениям). Осуществляется отказ от старых форм образования аналогии. Вместо этого опираются на собственные системные проблемы и различия, например, на проблему того, как познание подходит к своему предмету; или проблему единства комплементарных ролевых дифференций: таких, как господин и подданный (государство), или производитель и потребитель (рынок), или учитель и ученик (воспитывающее обучение), или любящей и любимый (страсть). Именно в этом вопросе о самостоятельном значении различного таится скрытый парадокс, который лишь в небольшом числе случаев (прежде всего в характеристиках страстной любви) может получить разработку, в остальном же используется как скрытый источник образования теорий. При этом используются уже наличествующие, уже сформулированные генерализации (например, юриспруденции; исторические примеры политических *успеха/неудачи*; торговли или любви как судьбы); но теории рефлексии суть нечто большее, чем лишь массивы накопленного опыта. Они включают в себя и перспективы будущего, требуют автономии, разъясняют потенциалы разрешения проблем и индивидуализируют свою систему.

Прежде всего теории рефлексии связаны со своим предметом посредством отношения лояльности и подтверждения: Они не способны радикально – скептически или нигилистически – усомниться

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

В политической системе современная рефлексия начинается вместе с переходом от средневекового к современному понятию суверенитета, которое отныне охватывает не только независимость по отношению к Империи и Церкви, но и единство государственного дела в рамках некоторой территории. Представляется, что в рамках практики высшего государственного управления, которое уже не может быть подчинено никакой другой власти, невозможно избежать некоторого момента (внеправового) произвола. Это поначалу явилось концепцией, направленной против аристократии, которая в вопросах права, чести и морали привыкла действовать по своему собственному усмотрению<sup>13</sup>. Французские легисты поэтому определяют правовые нормы как произвол, аргументируя следующим образом: если произволу быть, тогда лишь в одном месте – на вершине государства.

Поначалу осуществляются попытки сосредоточить необходимые для этого тайные знания в рамках понятия государственного резона<sup>14</sup>. Знания своей собственной добродетели уже недостаточно для князей, а по-новому сформулированное понятие государства и возникающее учение о бюрократии формируют некоторое более или менее административно-ориентированное знание. «Абсолютное государство» превращается в государство бюрократическое. Это составляет неразрешенной проблему произвола на вершине пирамиды.

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

Гоббс гораздо более радикально заостряет проблему произвола. Поначалу проблема тел, которые можно убивать и которые могут убивать, рассматривается как естественное право. Затем имеет место удвоение и концентрация произвола. Благодаря договору возникает Левиафан, искусственный человек, для которого произвол оказывается законом<sup>15</sup>. Это вводит новое различие, одну сторону которого составляет суверен, трансформирующий произвол в права, и на другой стороне которого оказываются подданные, получающие некую вторичную, уже не-естественную индивидуальность, которая и гарантирует им отношение корреспонденции между правами и обязанностями.

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

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

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

Для системы науки та же самая проблема рефлексии ее идентичности предстает в совершенно других формах. Согласно характерному для старой Европы описанию познания, на познание оказывает воздействие познаваемое, причем таким же образом, каким подобное воздействует на подобное. В этом состоит его гарантия согласованности с реальностью. Во всяком случае, оно не является воле-

вым актом, ведь в противном случае оно всякий раз было бы разным соразмерно типу и направлению воления. Познающий, напротив, должен подчиняться тому, что воздействует на него в качестве познания; ему лишь следует остерегаться заблуждений, испорченности, собственных страстей. Оба элемента – и познание, и познаваемое – суть природа.

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



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

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

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

было разрушительным для экономики. Антропология приспосабливается к этому положению, формулируя теорему «собственного интереса», которая ре-натурализирует субъективные корреляты экономического мышления.

Благодаря этому прежде всего преодолеваются традиционные моральные барьеры, ранее препятствовавшие хозяйствующим лицам. Теперь мотивы участия могли унифицироваться и соотноситься с калькулируемой пользой. Одновременно в транзакции прояснилось и то, что поведение участников состоит из решений, которые могут подвергаться критике с точек зрения рациональности (или сначала просто с таких углов зрения, как эффективное использование сил, отказ от расточительности по отношению к времени<sup>21</sup>). И не в последней степени с чисто экономической точки зрения становилось несущественным то, изображались ли мотивы искренне или лишь симулировались. Решающее значение получали прибыль и убытки.

Поскольку в транзакциях, в которых платят деньгами, лишь один из участников получает то, что он в данное время желает, другой же получает лишь деньги, в поле зрения постепенно попадает системный аспект денежного хозяйства, а не только аспект отсроченного платежа, т.е. кредита. Кроме того, все больше и больше производят на рынок, причем даже и в сельском хозяйстве. Тем самым постепенно разлагается старое различие (принципиально самодостаточно) домашнего хозяйства и торговли. Также и поэтому становится необходимым высвободить мотив получения прибыли из-под традиционных моральных ограничений и сориентировать его на него себя самого<sup>22</sup>: да и как иначе, нежели не ориентируясь на прибыль, можно было калькулировать инвестиции в рыночно ориентированное производство.<sup>23</sup> Поэтому приходилось отказываться от моральной ориентации в различии между эгоизмом и альтруизмом при обращении с ограниченным количеством материальных благ.<sup>24</sup> В морали, как и в экономике, от индивида ожидают того, что он будет наблюдать себя самого как наблюдателя других наблюдателей и, соответственно, себя дисциплинировать. Во всяком случае, в экономике можно при этом ориентироваться на рыночные цены, по которым другие покупают и продают. Но поначалу это оставляет непроясненным то, как возникают эти цены, если не через рассудок или волю индивидов.

Возникающее благодаря этому свободное пространство для интерпретаций начиная с XVII в. заполняется такими поначалу метафорическими образами, как баланс, равновесие, циркуляция<sup>25</sup>, которые одновременно символизировали строгий внутренний порядок и закрытость от внешнего. Здесь можно распознать одну из важных – *уже-нет/еще-нет* – фигур Нового времени: уже нет строгой линейной каузальности, но еще нет и анализа математических и логических проблем самореференции. Так, вопреки основыванию банков и вопреки оживленно-озабоченной дискуссии о государственной задолженности в Англии, не получает должного развития сообразная теория денег, а учение о разделении труда и переориентация теории стоимости на стоимость, произведенную благодаря труду, вместо того, чтобы отвечать на вопрос о (благотворном) единстве разделяемого, оставляют его «невидимой руке». И не в последнюю очередь само название «политическая экономия» свидетельствует о том, что хотя хозяйство и рассматривается теперь как общеобщественный (и уже не как домохозяйственный) феномен, а староевропейская экономика на этом заканчивается, тем не менее единство используемых в системе различений не подвергается дальнейшей рефлексии. В качестве эрзаца здесь выступает ключевая проблема недостаточности благ, а в качестве основания убедительности – огромный прирост производительности в сельском хозяйстве и в индустриальном производстве.

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

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

Также и в системах права XVII–XVIII столетий обнаруживаются схожие линии развития<sup>26</sup>. Прежде всего следует исходить из того, что по сравнению с мировым развитием право в Европе уже в Средневековье приобретает совершенно особенное значение для регулирования социальных отношений – отчасти на гражданско-правовом, отчасти на церковно-правовом базисе, отчасти благодаря записи особенностей местного права, отчасти в форме городского права и, включая все это, – также благодаря уже в значительной степени развившейся процедуре законодательства<sup>27</sup>. Уже средневековые «клирики» чаще всего не изучали теологию, а сосредотачивались на каноническом праве. Право служило и для консолидации территориального государства, и для ликвидации феодально-помещичьей юрисдикции<sup>28</sup>, гарантировала религиозную толерантность и не в последнюю степень способствовала перестройке организации собственности с феодально-помещичьих на монетарно-хозяйственные основания. Эта высокая степень переплетения права с другими социальными функциями делает сомнительными – как раз для самих юристов – утверждения об отдифференциации правовой системы. И тем не менее, здесь легко выявляются параллели с другими системами.

Рассматривая практическую сторону дела, можно заметить, что новые требования подрывают старую концепцию единства «*iurisdictio*» князя и вместо этого подводят к проблемам распределения бремени решения, которое накладывается на законодательство или же на практику судебных решений<sup>29</sup>. С этой поры дифференция законодательства и практики судебных решений становится центральной темой в дискуссиях на тему теории и методологии права. Этот парадокс кодирования – является ли право таковым согласно праву или же неправомерно – разрешается благодаря распределению компетенций в принятии решений.

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

превращается в не особенно и нужное вторичное обоснование того, что конституция устанавливает в качестве закона. Проблемой права, приобретающего автономия, становится его позитивность, т.е. его самообоснование. Отношение изменяемости и неизменности права должно обсуждаться внутри самого этого права. Если за политикой признают компетенцию трансформировать право, то только в форме компетенции, признаваемой за некоторым органом именно правовым образом, с той оговоркой, что эта компетенция должна выдерживать экзамен в рамках правовой системы. Также, словно в довесок к свободе законодательства, получает признание и свобода договора, однако параллельно в XIX столетии получает развитие и доктрина о судебном истолковании воли тех, кто заключает договор.

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

В свою очередь, тот же самый уровень рефлексии выглядит по-другому в системе воспитания. Эта система имела самые тесные контакты с современным ей гуманизмом – не только в специфически-немецкой теории образования (Гумбольдт), но и во французских национальных планированиях системы школьного воспитания до и после революции<sup>30</sup>. Подлинная инновация исходит из трансформации в понимании объекта воспитания, из измененного понятия ребенка<sup>31</sup>. Ребенок отныне уже не рассматривается как некий незавершенный (несовершенный) взрослый, но понимается как некое чувственное единство в некотором мире самом по себе, которое способно развиваться исходя лишь из собственной динамики. Кроме того, педагоги все больше стремятся к тому, чтобы все человечество разделить на воспитателей и детей и мыслить его как допускающее совершенствование, т.е. как оснащенное «способностью становить-

ся все более совершенным»<sup>32</sup>. Таким способом рефлексия системы воспитания относится к обществу в его целостности. И лишь через добрых 100 лет этот контекст «образования взрослого» получает расширение с тем следствием, что уже не ребенок, но биография рассматривается и мыслится как медиум воспитания.

Эти практические и методические усилия ставят новую педагогику перед дилеммой свободы и каузальности: свободы, которую следует предполагать, уважать и собственно производить, и каузальности, без которой воспитатель и самому себе показался бы лишней фигурой. Скоро обратили внимание на то, что философия Канта, и именно потому, что она тематизировала противоположность свободы и каузальности, весьма мало способствовала разрешению самой этой противоположности. Теперь к делу подходят более прагматично и возлагают надежду на институционализацию отношения учителя и ученика, а также на единство этого отношения, которым, как очевидно всякому, является школа<sup>33</sup>. В известном смысле школа есть единство двух функций, которые не могут уже интегрироваться в рамках педагогической рефлексии, а именно – функции воспитания и функции социальной селекции, неважно, идет ли речь о долгосрочном воспитании или о профессиях в рамках системы хозяйства. В качестве педагога преподаватель считает себя ответственным лишь за образование и воспитание, а как школьный учитель он своим коммуникативным суждением осуществляет селекцию. Через понятие образования форма воспитания отграничивается от селекции, и именно поэтому другая сторона формы, т.е. участие педагога в социальной селекции остается недорефлексируемой. Поэтому в целостном изображении современного общества этот дефицит рефлексии благоприятствует тому мнению, что селекция, как и прежде, является классовым феноменом и должна подвергаться коррекции – в отношении неравного распределению благ – в хозяйственной и школьной политике<sup>34</sup>.

В качестве последнего примера мы выбираем искусство<sup>35</sup>, а точнее, изящные искусства, которые в XVII и XVIII вв. выделились из более широкой области искусств (*artes*) и были предоставлены саморегуляции. Искусству и, прежде всего, искусству поэзии, пришлось защищаться от философии<sup>36</sup>, но как в отношении к новым ма-

тематико-экспериментальным наукам, так и в отношении истории, которой надлежало лишь освещать факты некоторого несовершенного мира, такое самоутверждение – особенно в ситуации распадающегося единства религиозной космологии – давалось искусству легче, нежели в античности. Ведь оно еще не полностью обособилось от программного понятия подражания. И хотя Грасиан<sup>37</sup> полагает, что подражание является слишком простым, чтобы считаться искусством, однако большинство его современников рассматривают произведения искусства все еще исключительно через понятие подражания. Допускаются лишь копирование природы, копирование же произведений искусства уже недопустимо, и прежде всего ради своеобразия и оригинальности отдельного произведения искусства начинают отклонять любую работу, выполняющуюся по правилам, а вместе с этим – и руководствующуюся правилами суждения о произведении искусства. Но если не по правилам, то как иначе можно знать о том, что нечто является «прекрасным»?

Прекрасное есть то, что нравится, имели обыкновение говорить на рубеже XVII–XVIII в., а в качестве критерия этого служил вкус, формирующийся благодаря происхождению или же благодаря приобретенной культуре, который направляет непосредственную интуицию именно так, чтоб вслед за этим разум мог бы подтвердить данное суждение. И все-таки этот критерий, о чем как раз и свидетельствует данная отсылка к спонтанному интуитивному суждению, имеет явные связи с общественным расслоением. Хороший вкус есть то, что считают таковым люди с хорошим вкусом. Эта раздражающая циркулярность первоначально ослабляется ссылками на особый случай «сублимного» и возвышенного и соответствующее чувство трепета<sup>38</sup>, а затем в течение XVIII вв. проблема данной циркулярности решается Бодмером, Баумгартеном и Кантом и переводится с помощью различения всеобщего и особенного в область рефлексивной теории, которая теперь – в некотором новом смысле – получает название «эстетики»<sup>39</sup>. Задача искусства состоит теперь в том, чтобы дать проявиться всеобщему в особенном. Тем самым эстетика сближается с новыми притязаниями на индивидуальность и одновременно объясняет то, почему произведение искусства не может быть разложено ни в умозаклучениях (*Räsonnement*), ни в понятийном



анализе. И все же произведение искусства понимается посредством когнитивных операций, а его красота (для Баумгартена) является совершенной формой чувственного познания<sup>40</sup>. Впоследствии это всеобщее понимается самым разным образом: может романтически воплощаться в чем-то невероятном, а может состоять в дистанцировании от общественно-повседневного или выражаться в символическом, постулирующем снятие различия между содержанием и формой произведения искусства. Так или иначе начиная с XVII в. и искусство получает в свое распоряжение собственную концепцию идентичности, благодаря которой оно может отныне репрезентировать свою общественную автономию, – что бы потом ни понималось под понятием «красоты» произведений искусства.

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

Здесь лежит на поверхности то, что такого рода гетерогенные функциональные системные семантики не могут безоговорочно сводиться к некоему общему знаменателю, который потом мог бы

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

«Теория» отныне означает: новые притязания на интеллигентность, а также контролируемую восприимчивость в отношении к тем или иным вариантам, проблематизацию непротиворечивости и открытость для контрверз. Не очень четкая связь этих усилий со строгой наукой, с аспирациями Декарта, Спинозы, Лейбница некоторым образом способствует их развитию. Однако вместе с тем от-

четливо видно, что то, что одновременно с этим развивается в качестве науки, уже не может эффективно контролировать усилия по выстраиванию теорий в других функциональных системах. Кроме того, рефлексивные теории функциональных систем можно считать ответственными за возникновение нового уровня притязаний, который уже более не допускает ориентации на мир форм старой риторики и на рассуждения (*Prudentien*) традиции. Многие ранее обычные различия перестают употребляться. В других же различиях лишь одна из сторон получает континуальность, а противоположное понятие подменяется<sup>41</sup>. Так политика получает свое определение уже не через ее противоположность домохозяйству, но вследствие ее противопоставления экономике (обществу), а древнее двойное различие *публичного/тайного* (*öffentlich/geheim*) на одной стороне и *res publica/res privata* – на другой, настолько генерализируется в рамках концепции общественного мнения (*öffentliche Meinung*), что на другой стороне этого различия предусматривается отныне лишь сфера частного, а древнее учение о государственной тайне (*arcana imperii*), которую стремятся-де разгласить, уже не находит поддержки. Некоторые качественные различия, скажем, различие *мудрости* (*sapientia*) и *умности* (*prudencia*), господствующее в традиции и по аналогии с религией распределяющееся на трансцендентные и имманентные отнесения, меняются на новые концепты, которые допускают лишь формальные противоположные понятия: в нашем случае – меняются на ранее сословно определявшееся понятие *полезности* с его противоположным понятием *бесполезности* (например, монахов) или *вредности*. Или же различие просто переворачивают. Так, «конституции», практиковавшиеся в виде имперских указов с квази-законным действием и отличавшиеся от древних, не допускающих изменений *leges* (и понимающиеся так даже еще в первой половине XVIII в.), отныне получают прямо противоположное значение неизменных или лишь с трудом трансформируемых основных законов, вслед за чем получает значение лишь сама машинерия законодательства, а концепция легитимации через древность полностью теряет свою силу.

Эти примеры можно умножать бесконечно, но каждый раз нужно обращать внимание на те или иные конкретные формы, т.е. на разли-

чения, а не только на смысл, фиксированный в отдельных словах или понятиях. Тогда можно увидеть, что (и как) все наличное богатство идей приводится в движение именно посредством отдифференциации функциональных систем и их рефлексивных теорий. Другой тип смены форм может быть показан, если для анализа этого изменения использовать одну социологическую гипотезу. В этой гипотезе утверждается, что усиление дифференциации требует усиления генерализации именно тех символов, благодаря которым потом может получить свое выражение единство этого дифференцированного<sup>42</sup>. С этой точки зрения, дифференциация функциональных систем – в историческом плане вопреки сословному устройству и одновременно вопреки друг другу – вызывает примечательные генерализации, которые отчасти соотносятся с «собственно человеком», отчасти же выражают ведущие идеи, на которые этот человек должен ориентироваться. Здесь, например, можно вспомнить о переоформлении морали на основе теории морального чувства, а также о концепции симпатии Адама Смита. Или же о движении просвещения разума, которое точно так же обращается к всеобщему признаку всех людей. Можно здесь также указать и на такие ведущие идеи, как идеи свободы, равенства, братства, Французской революции. Или об особой редакции таких понятий, как прогресс или история, проводимой в XVIII столетии. И не в последнюю очередь здесь речь идет о переориентации основополагающих мыслительных усилий «философов» на «философию» и о ее утверждении в качестве академической дисциплины. Эти различные варианты связи дифференциации и генерализации могут быть проиллюстрированы большим количеством примеров. Однако эта связь все-таки не привела к формулированию теории современного общества, но лишь способствовала появлению переходной семантики, которая выставила неоплаченный вексель будущему, ибо еще не могла наблюдать и описывать общественный порядок, находившийся тогда в становлении.

Если следовать нашему анализу функциональной дифференциации и образования соответствующих теорий рефлексий, можно еще больше заострить нашу постановку проблемы. Все функционалистские системы предъявляют универсалистские притязания, но они касаются лишь их собственной области. И хотя они не допускают

никаких имманентных коммуникативных барьеров, сама эта коммуникация должна быть произведена в данной системе и воспроизводиться из продуктов этой системы. Отсюда для общеобщественной семантики вытекает необходимость комбинировать *универсализм* потенциала тематизации и *специфику* системных референций. И в этом, видимо, сказываются потребности, которые вплоть до наших дней удовлетворяются лишь путем релятивизаций, но не через адекватное самописание целостной системы общества. В любом случае они взрывают традиционную взаимосвязь онтологии, двузначной логики, понятийности природы и техники различения по родам и видам.

### Примечания к гл. IX:

- <sup>1</sup> И все это – чтобы смочь стать «личностью», как это изображает Бальтазар Грасиан. Прежде всего, смотрите его позднее сочинение: Criticón, oder Über die allgemeine Laster des Menschen. Hamburg, 1957. Грасиан приходит к выводу, «все в этом мире происходит в образах, более того – в воображении»; для коммуникации это имеет следствием перевод такой интуиции в рефлексию: «видеть, слышать, молчать» (а.а.О. S. 108, 49).
- <sup>2</sup> Так, например, утверждает Гюнтер Дукс, не предоставляя понятийного прояснения: Günter Dux. Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben: Die romantische Liebe nach der Verlust der Welt. Frankfurt 1994.
- <sup>3</sup> См. «Медиа коммуникации» (Общество общества [ОО-1], 2), гл. IX.
- <sup>4</sup> О замещении “ragione signorile” в эпоху Квинта Муция Сцеволы знанием, специально соотнесенным с религией, правом и политикой, см.: Aldo Schiavone. Nascita della giurisprudenza: cultura aristocratica e pensiero giuridico nelle Roma tardo-republicana. Bari 1976.
- <sup>5</sup> Смотрите знаменитый труд: Edmund Burke. Reflections on the Revolution in France (1791). Everyman’s Library. London 1910.
- <sup>6</sup> О точке зрения XIX века на «консерватизм», *описываемый в качестве идеологии*, см.: Karl Mannheim. Konservatismus: ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Frankfurt 1984.
- <sup>\*</sup> активный баланс во внешней торговле – *прим. пер.*
- <sup>7</sup> См.: Gerald J. Postema. Bentham and the Common Law Tradition. Oxford 1986, p. 3–80. О XVIII столетии также см.: David Lieberman: The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteenth-Century Britain. Cambridge Engl. 1989.
- <sup>8</sup> Как пример см.: Nicholas Rémond des Cours. La véritable politique

des Personnes de Qualité. Paris 1692. У Юлиуса Бернарда фон Ропа (Julius Bernard von Rohr. Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der Privat-Personen. Berlin 1728) мы – опуская все корпоративные связи – обнаруживаем одну, еще раз генерализированную абстракцию: «политика – мудрость жизни», а именно (как вытекает из контекста), жизни согласно схеме пользы и вреда.

- <sup>9</sup> John G.A. Pocock. The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton 1975. Автор метко называет это “civic humanism”. О начавшейся по этому поводу дискуссии см.: Istvan Hont / Michael Ignatieff (ed.). Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment. Cambridge Eng. 1983.
- <sup>10</sup> Как формулирует Мирабо: «Я вижу, что общество есть лишь множество покупок и продаж, обменов и отношений прав и обязанностей». L.D.H. (= Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau). La science ou les droits et les devoirs de l'homme. Paris 1774, p. 76.
- <sup>11</sup> Так утверждает в разработанной Райнхартом Козеллеком программе «Словаря основных исторических понятий»: Reinhart Koselleck. Wörterbuch Geschichtlicher Grundbegriffe. Stuttgart ab 1972.
- \* Fürstenspiegel (= «Государево зеркало») – жанр средневековых поучительных и увещательных сочинений, обращенных к монарху. – *Прим. ред.*
- <sup>12</sup> Здесь мы не предпосылаем, но также и не исключаем, что теории рефлексии функциональных систем обладают подсоединительной способностью в рамках системы науки. Это – более или менее – так. Но во всяком случае научная оценка берет в оборот иные рекурсии, нежели те, которые требуются для осуществления функции само-описания функциональной системы.
- <sup>13</sup> Еще в эпоху Ришелье высшая знать характеризуется соответственно: «В них нет никакой верности, если только дело не идет о них самих. Они не выслуживаются, но желают служить на свой лад. Они желают быть арбитрами в своих обязанностях и в своем подчинении». Guez de Balzac. Oeuvres. Paris 1665. Vol. 2, p. 170.
- <sup>14</sup> Об этом см.: Michael Stolleis. Arcana imperii und Ratio Status: Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhundert. Göttingen 1980; ders., Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Beiträge zur Geschichte der öffentlichen Rechts. Frankfurt 1990; Niklas Luhmann. Staat und Staatsräson im Übergang von traditioneller Herrschaft zu moderner Politik. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd.3. Frankfurt 1989. S. 65–148.
- <sup>15</sup> О «парадоксальности» договора, впервые обосновывающего правовые обязательства, дискутировали много. Прежде всего, однако, надо

обратить внимание на то, что, согласно Гоббсу, авторитет базируется на авторизации («Левиафан» II, 17), и следовательно, не на природе и не на особых качествах разума.

- <sup>16</sup> О длительном параллельном существовании обеих терминологий см.: Horst Dreitzel. *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat*. Wiesbaden 1970. S. 336. Ero же: Grundrechtskonzeptionen in der protestantischer Rechts- und Staatslehre im Zeitalter der Glaubenskämpfe. In: Günter Birtsch (Hrsg.). *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*. Göttingen 1987. S. 180–214.
- <sup>17</sup> См.: Alexander Hamilton / James Madison / John Jay. *The Federalist Papers*. New York. 1961. No.10.
- <sup>18</sup> Об этом см.: Benjamin Nelson. Die Anfänge der modernen Revolution in Wissenschaft und Philosophie: Funktionalismus, Probabilismus, Fideismus und katholisches „Prophetentum“. In: Benjamin Nelson. *Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*. Frankfurt 1977. S. 94–139; ero же: Copernicus and the Quest for Certitude: “East” and “West”. In: Arthur Beer / K.A. Strand (ed.). *Copernicus Yesterday and Today*. New York 1985. P. 39–46; ero же: *The Quest for Certitude and the Books of Sculpture, Nature, and Conscience*. In: Owen Gingerich (ed.). *The Nature of Scientific Discovery*. Washington 1975. P. 355–372.
- <sup>19</sup> См. например: Novalis. *Philosophische Studien 1795/96 (Fichtstudien)*. In: Novalis: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs* (hrsg. von Hans Joachim Mähl und Richard Samuel) Bd. 2, S. 10, – где показаны следующие шаги:
- (1) «Что за отношение представляет собою знание? – Оно есть бытие вне бытия, которое все-таки находится в бытии».
  - (2) «Это вне-бытия не должно быть подлинным бытием»
  - (3) «Неподлинное бытие вне бытия есть некий образ»
  - (4) «Сознание есть, следовательно, образ бытия в бытии»
- <sup>20</sup> См. аргумент Гастона Башляра (Gaston Bachelard. *La matérialisme rationnel*. Paris 1953, p. 4.) о химии как науке о материи, а значит как науке о будущем. Генерализации на базе устаревших реалий повседневности превращаются тогда в *obstacles épistémologiques*.
- <sup>21</sup> Об этом многочисленные свидетельства того времени: Russel Fraser. *The War Against Poetry*. Princeton N.J. 1970.
- <sup>22</sup> У нас нет удовлетворительных разработок исторического материала о понятии «прибыль». Однако ср.: Alfred F. Chalk. *Natural Law and the Rise of Economic Individualism in England*. *Journal of Political Economy* 59 (1951), p. 332–347; Harold B. Ehrlich. *British Mercantilist Theories of Profit*. *The American Journal of Economics and Sociology* 14 (1955), p. 377–386; G.L.S. Tucker. *Progress and Profit in British Economic*

Thought 1650–1850. New York 1960. John A.W. Gunn. Politics and the Public Interest in the Seventeen Century. London 1969, p. 205; Joyce O. Appleby. Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England. Princeton N.J. 1978. Здесь нужно всегда обращать внимание на то, что доход от деятельности купца, который мог заключаться лишь в разнице между закупочными и продажными ценами, признавался как нечто само собой разумеющееся. Проблема лежала в *не-социальной* природе этой дифференции, которая не была доступна никакому социальному регулированию – даже через учение о «справедливой цене», предназначенное для того, чтобы препятствовать бесстыдному использованию чьих-либо затруднений, а вовсе не для того, чтобы гарантировать константные цены.

<sup>23</sup> Макс Вебер, как известно, усматривал здесь решающую проблему для перехода к современному, «капиталистическому» порядку общества, однако видел инновацию именно в легитимации соответствующих мотивов действия (а вовсе не в открывании рынков производства и в калькуляции инвестиций) и поэтому придавал решающее значение стандартам кальвинистско-пуританской религии.

<sup>24</sup> Здесь, как известно, лежит проблема, которая заставила Адама Смита перейти от теорий моральной философии и юриспруденции к теории хозяйства. Но соответствующие взгляды уже обнаруживаются и раньше. У Д. Дефо, например, говорится: «Является большой ошибкой утверждать, что всякий человек лишь частным образом заинтересован или озабочен тем ремеслом, которым он занимается: в каждой части есть отношение ремесла к нему самому (I – Н. Луман), каждая ветвь ремесла имеет отнесенность к целому, а целое – к каждой части». Daniel Defoe. A Brief Account on the Present State of the African Trade. London 1713. P. 53.

<sup>25</sup> Об этом, прежде всего, см.: Joyce Appleby, a.a.O.

<sup>26</sup> Более подробно об этом см.: Niklas Luhmann. Recht der Gesellschaft. Frankfurt 1993. S. 496.

<sup>27</sup> Особенно это подчеркивается в работе: Harold J. Berman. Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition. Frankfurt 1991.

<sup>28</sup> Сравните с определением данного правового состояния как чистого «злоупотребления» и узурпации со стороны местной знати: Charles Loyseau. Discourse de l'abus des iustices de village. Paris 1603.

<sup>29</sup> В XVIII столетии эти дискуссии локализируются в рамках треугольника «общего права» (common law), «права справедливости» (equity) и «статутного права» (statute law), причем преференции в отношении изменения права отдавались либо судебной практике (Блэкстон, лорд Мэнсфилд, лорд Кеймс), либо законодательству (Бентам). См. об этом Lieberman a.a.O. (1989).



- <sup>30</sup> Это, среди прочего, доказывает и цитата из Гельвеция – см. выше прим. 6 к гл. VI.
- <sup>31</sup> Ср.: Philippe Ariès. *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Paris. 1960.
- <sup>32</sup> Такую, модную со времени Руссо, понятийность развивает Август Герман Нимейер. August Hermann Niemeyer. *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichtes*. Halle 1796, Neudruck Padeborn 1970, S. 73.
- <sup>33</sup> О дальнейшем развитии в специфически немецком контексте «гуманитарно-научной педагогики и ее зависимости от организации» см.: Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr. *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*. 2. Aufl., Frankfurt 1988.
- <sup>34</sup> См. критику этого с социологической точки зрения: Helmut Schelsky. *Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft*. Würzburg 1957.
- <sup>35</sup> Более подробно об этом см.: Niklas Luhmann. *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt 1995, S. 393.
- <sup>36</sup> Ср., например: Philip Sidney. *The Defence of Poesy* (1595). Lincoln 1970.
- <sup>37</sup> Или если интуицию рассматривать в качестве переменной: “Suele faltarle de eminencia a la imitación lo que alcanza de facilidad” – говорится в: Baltasar Grazián. *Agudeza y arte de ingenio* (1649), *Discurso LXIII*
- <sup>38</sup> О типических усилиях, которые для этого прилагаются, см., например: Jean-Baptiste Dubos. *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Paris 1773 ; Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*. 2<sup>nd</sup> edition. London 1759. Романтика будет потом воспринимать это возвышенное лишь как одно из благородных слабительных средств – ведь для лечения от интеллектуального запора в ее распоряжении находятся и другие средства (рефлексия, ирония, критика). См.: August Wilhelm Schlegel. *Die Kunstlehre* (Bd. I der Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst). Stuttgart 1963, S. 58.
- <sup>39</sup> Об этом см. классическую монографию: Alfred Bäumler. *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhundert bis zu Kritik der Urteilskraft*. 2. Aufl. Darmstadt 1967.
- <sup>40</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten. *Aesthetica*. Bd. I. Frankfurt/Oder 1750. Перепечатка: Hildesheim 1970. S. 6 (§ 14). Различение, определяющее эту область, соответственно, разделяет чувственное и рациональное познание (эстетика или логика).
- <sup>41</sup> О технике антонимической субституции в антилиберальной полемике см.: Stephen Holmes а.а.О. Но и сам либерализм пользовался этой техникой.
- <sup>42</sup> Ср.: Talcott Parsons. *Comparative Studies and Evolutionary Change*. In his: *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York 1977, p. 279–320.

## X. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ В МЕДИЙНОЙ СЕМАНТИКЕ

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

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

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

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

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

Эту проблему можно проиллюстрировать на примере одной из – влекущих за собой важнейшие следствия – тематик самоописания современного общества: на примере марксистской критики политической экономии. Речь здесь идет, в конечном счете, о проблеме техники (если в ее основу положить наше понятие), а именно о симплификации и изоляции капиталистической «калькуляции», которая пересчитывает материальные расходы и трудовые расходы в деньги, не обращая внимание на то обстоятельство, что и материал, и труд вносят свой вклад в производство в самых разных смыслах и с самыми разными следствиями этого их участия. Эта ситуация, с одной стороны, представляется как нестерпимая несправедливость по отношению к рабочему – если он рассматривается как человек; с другой стороны, невозможно найти каких-то иных возможностей провести чисто экономическую калькуляцию, скажем, проконтролировать рентабельность инвестиций или способ функционирования предприятия. Если последовать по пути критики техники, то приходится – как со всей отчетливостью показывает гигантский эксперимент социализма – расплачиваться отказом от возможности получать информацию об экономичности производства. Другой пример предлагает гуссерлевская критика научного знания<sup>3</sup>. Науке Нового времени, ориентировавшейся на Галилея и Декарта, делается упрек в том, что она-де в своих «идеализациях» не учитывает смысловые потребности человека. В ощущении кризиса 30-х годов вместе с принимающим мировые масштабы фашизмом, но также и в период реконструкции по окончании Второй мировой войны, эта критика предлагала обобщающие перспективы, которые допускали и политические оценки<sup>4</sup>. Между тем обе стороны этого аргумента уже лишены своих оснований. Науки уже давно не ориентируются на линейности картезианской модели, а представление, что смысл является потребностью человека, едва ли может быть верифицировано в ходе уличных опросов, но выглядит, скорее, способом выйти из затруднительного положения, – способом, который придумали интеллектуалы, стремящиеся принести хоть какую-то пользу и помочь человеку, страдающему от утраты смысла.

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

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

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

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

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

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

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

### Примечания к гл. X:

- 1 См. Н. Луман. «Эволюция» (Общество общества [ОО-I], 3). М. Логос, 2005 [2011].
- 2 Применительно к области системы воспитания см.: Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schott (Hrsg.). Zwischen Technologie und Selbstreferenz: Fragen an die Pädagogik. Frankfurt 1982.
- 3 См. его главный текст по теме: Edmund Husserl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana Bd. VI, Den Haag 1954. Также ср.: Hans Blumenberg. Lebenswelt und Technisierung unter den Aspekten der Phänomenologie. Torino 1963. Сегодня – и не случайно путем заимствования понятия «жизненного мира» – формируется соответствующая критика, которая использует различие жизненного мира и системы и для которой много сделал Хабермас.
- 4 Об этой обусловленности эпохой см.: Niklas Luhmann. Die neuezeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Wien 1996.
- 5 См. хотя бы: Jules Michelet. L'amour. Paris 1858; и, конечно же, Бодлера.

## XI. ПРИРОДА И СЕМАНТИКА

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

Пока религиозные и политические притязания на определение конформного приводят только к спорам и конфликтам<sup>2</sup>, возникает возможность выводить понятие природы из рамок этих контrovers и переформулировать его на новый лад – как семантический субстрат достоверности – с оговоркой, что его коррекция отныне возможна лишь внутри науки. Природу теперь принимают лишь в математических формулировках. Ее понятия следуют логике математических уравнений, которые мыслятся отныне как обратимые и более не предполагают никаких каузальных суждений. Уравнения эти суть различия, которые уже не полагают никаких различий. Переход от



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

Не должно ускользнуть от внимания и то, что такого рода формализация семантики природы оказывает обратное воздействие и на аргументацию, обращенную к природе человека. Уже в XVII столетии обнаруживается начало некоторой переориентации – с *природы* на *рефлексию* – в описании общества, что отчетливее всего находит выражение у Бальтасара Грасиана<sup>3</sup>. Природа-де разочаровывает. Звездное небо не выказывает-де никакого образца – чего, однако, следовало бы ожидать в случае, если бы оно возникло благодаря провидению, а не случайно<sup>4</sup>. Чтобы заполнить этот пробел, уже утвердившееся понимание искусства как производства прекрасной видимости расширяется, охватывая все то, что только может быть изготовлено. В рамках той предпосылки, что в мире, каков он сейчас есть, истина не может утвердиться в одиночестве, принцип за-

блуждения становится универсальным – и обращается против себя самого. Мудрец должен пытаться избежать заблуждения тем, что формирует по отношению к нему некоторую установку. В этом случае все то, что предстает в виде явления, рекомендуется считывать в отражении оборачивающего зеркала – как противоположность всему тому, что показывает себя<sup>5</sup>. Применительно к собственному поведению в этом случае рекомендуют – смотреть, слушать, молчать; или же, если такое поведение невозможно, требуется подвергать рефлексии иллюзорность представленного в явлении и преодолеть его контингентность через употребление риторических средств – таких как многозначность, элегантность и парадоксализация; или же маскироваться, употребляя те же самые слова, что и другие (в них не веря). Лишь так в этом мире можно быть «индивидуальным лицом» (“Person”). Однако где же найти таких людей? Их-де надо бы искать с фонарем!<sup>6</sup> Пусть даже это была крайняя форма, которая в переходе к моральному сентиментализму и Просвещению в XVIII столетии вновь претерпела некоторое уплощение. То, что в ней выражалось, а именно утрата доверия к природосообразной определенности общества, остается, однако, всеобщим мотивом в поисках эрзац-решений. Влияние этого на описание общества едва ли можно переоценить. На рубеже XVIII в. меняются основания, служившие предметами в самоописаниях системы общества. Великие синтетические концепты естественного права еще отсылают к природе в смысле некоторого инвариантного основания бытия и в смысле его познавательной основы, которая в качестве самопознающей природы может гарантировать ориентацию<sup>7</sup>. Но их функция одновременно состояла и в том, чтобы разделить историю природы и рациональное конструирование и лишить еще господствующий стратификационный порядок его легитимационной основы в виде природы. Так, к примеру, Пуфендорф применительно к своему анализу естественного равенства людей подчеркивает, что каждому человеку внутренне присуще некоторое собственное человеческое достоинство и что все дифференциации должны восходить к гражданскому праву<sup>8</sup>. Но прежде всего это настойчивое обращение к базирующемуся на *природе* собственному интересу индивида безотносительно к его происхождению обнаруживается в британском либерализме Локка, Юма и Лорда

Кеймского – называя лишь некоторых<sup>9</sup>. По мере того, как утверждается учение о естественных, врожденных и неотчуждаемых правах человека, становится также ясным и то, что оно не подходит для интерпретации существующего права (к примеру, в Соединенных Штатах еще существует рабство), но лишь дает возможность взглянуть в будущее, едва наметившееся в конституционно-политическом отношении<sup>10</sup>. Именно поэтому права человека могут провозглашаться как *не допускающие ограничений*. Учение о естественном состоянии и о продолжении его воздействия и после перехода к гражданскому состоянию остается самоописанием<sup>11</sup>, которое должно не отражать реальность, а лишь сделать возможным критику.

Образующаяся вслед за этим система понятий концентрируется вокруг представления о критической эпохе, которая обнаруживает саму себя в состоянии некоторого (исторического) кризиса и усилия которой поэтому направляются на критическое суждение о себе самой. В процессе такого поворота, начиная с которого достоверность можно искать и обнаруживать лишь в процессе самонаблюдения, постепенно отказываются от референции к природе (что не исключает ее повторного ностальгического вхождения, скажем, в форме восхищения естественностью и аутентичностью диких народов). Она разлагается и замещается культурно-цивилизационным сознанием, ориентированным на его символическую, языковую, знаковую и тем самым, прежде всего, историческую конституцию культуры и цивилизации. Уже Вико, пусть и все еще на основе риторической традиции, указывает на этот путь. Руссо в своем премированном сочинении “Discours sur les sciences et les arts” (1749) разрывает традиционное единство морали и манер и расцепляет тем самым представления о цивилизованном развитии и моральном совершенстве<sup>12</sup>. Если мораль уже более не может обязательно репрезентироваться аристократией или же «политическим» городским образом жизни, то не может она уже пониматься и как природа человека и тем более – ожидать в качестве результата истории. Совершенство человека (пусть он и остается коррумпируемым) уже не основывается на его природе. Теперь человек может совершенствовать себя бесконечно, а реализация заключенных здесь возможностей требует, как это показано в *Эмиле*, в высшей степени искусственных предосторожностей.

тей, и, следовательно, такую реализацию уже не ожидают в качестве результата некой естественной истории общества. Более широкие перспективы совершенствования допускают и больше скепсиса. «Человечество, таким образом, способно к вечному улучшению; но что с надеждой?» – спрашивает себя Жан Поль<sup>13</sup>. Тем самым начинается и разложение старого единства социальности и моральности, а новое обоснование этики, которая будет судить об обоснованности моральных суждений, требует особенного напряжения. Примерно в то же самое время в Англии контроверзы между политическими группировками вигов и тори делают возможным осознание того, что партия нуждается в «принципах», чтобы утвердить себя в процессе политической конкуренции и отличить себя от других партий; но это означает и то, что принципы сталкиваются с вопросом о том, кто их представляет и против кого они направлены<sup>14</sup>. К концу столетия во французском словоупотреблении воззрения такого рода предстали в виде исследовательской программы под названием «идеология». Также и учение о врожденных, т.е. естественных, идеях как о предпосылках восприятия и познания размывается и замещается теориями, соотносящими себя с языком. Что касается языка, то уже Новалис рефлексировал возникшую ситуацию в ее непроглядной мощи<sup>15</sup>. Язык играет лишь с самим собой. Его чистая форма – это болтовня. Лишь прислушиваясь к его внутренним возможностям, и никак иначе, можно породить великие идеи. Однако очевидно, что эта самореференциальная закрытость языка, видимо, зависит от того, что участники как раз этого-то и не способны разглядеть и как раз не болтают, а стремятся сказать нечто определенное. Тогда всякое говорение и писание об обществе производило бы лишь некий языковой артефакт, что, однако, возможно лишь в том случае, если это не подразумевается напрямую.

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

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

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

Поэтому у нас недостаточно оснований для предположения о том, что переориентация с природы на себя-саму-рефлексирующую семантику была вызвана исключительно переходом к функциональ-

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

### Примечания к гл. XI:

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

- <sup>9</sup> Ср. с много критикуемым в этом отношении индивидуализмом либеральной традиции: Stephen Holmes. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge Mass. 1993. Kap. 2.
- <sup>10</sup> Ср.: Ulrich Scheuner. *Die Verwirklichung der Bürgerlichen Gleichheit: Zur rechtlichen Bedeutung der Grundrechte in Deutschland zwischen 1780 und 1815*. In: Günter Birtsch (Hrsg.): *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte: Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848*. Göttingen 1981, S. 376–401.
- <sup>11</sup> См.: Hans Medick. *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Göttingen 1973.
- <sup>12</sup> Более подробно об этом см. гл. XIII книги «Медиа коммуникации» и ниже – гл. XIV этой книги.
- <sup>13</sup> Сам автор на следующих страницах решает в пользу надежды для всего человечества. *Hesperus, sechster Schalttag*. In: Jean Paul. *Werke* (Hrsg. Norbert Miller). Bd. I. München 1990, S. 871.
- <sup>14</sup> Ср. с цитатой из Юма, ниже в сноске 33 к гл. XVII.
- <sup>15</sup> Здесь стоит привести полноценную цитату: «Это собственно глупый вопрос, касающийся речи и письма; правильный разговор есть чистая языковая игра. Достойно лишь удивления то смехотворное заблуждение, что люди полагают, будто говорят они, обращаясь к вещам. И как раз об этой своеобразности языка, которая и состоит в том, что он заботится лишь о себе самом, не знает никто. Поэтому в нем есть чудесная и плодотворная тайна, что если кто-либо говорит лишь для того, чтобы говорить, он как раз и произносит великолепнейшие, оригинальнейшие истины. Захочет же он говорить о чем-то определенном, то заставит его проказливый язык говорить смехотворнейшие и извращеннейшие вещи... Если только можно было объяснить людям, что с языком дело обстоит так же, как и с математическими формулами. Они составляют собственный мир; они играют лишь с самими собой». Novalis. A.a.O. Bd. 2, S. 438.
- <sup>16</sup> Friedrich Schlegel. *Dichtungen und Aufsätze*. München. 1984, S. 593–738.
- <sup>17</sup> Эту формулировку см.: Dean MacCannel / Julie MacCannel. *The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture*. Bloomington Ind. 1982, p. 27.

## ХII. ТЕМПОРАЛИЗАЦИИ

То, что Новое время трансформирует понятийность времени, в которой оно описывает мир и общество в этом мире, часто становилось объектом внимания<sup>1</sup>. Применительно к историческому (общественному) времени впервые начали отчетливо различать между настоящим и прошлым в период Ренессанса. Тем самым прошлое было высвобождено для сегментации на исторические эпохи, а настоящее открылось для того, чтобы в нем происходило иное, отклоняющееся и новое. Здесь, правда, появилось слишком много возможностей наблюдать и сообщать. Транслируемые в предании представления о времени деформировались под давлением необходимости учета массово появляющегося нового и возросшей потребности принимать решения; потребовалось разместить во времени больше разнообразного. И все-таки ни точная форма, ни глубинный процесс этой переориентации, ни ее связь с социокультурным развитием еще не прояснены в достаточной степени. Зачастую предполагают, что представление о времени переходит от циклических или линейных изображений к понятию открытого будущего. Соответственно будто бы осуществился сдвиг ориентационных оснований – от опыта к ожиданиям, т.е. от прошлого к будущему. Так, с переходом к Новому времени вещи утрачивают свои имена и свою память, т.е. свойства зримым образом представлять свое происхождение, будь это природа или творение. Они уже не напоминают людям о начале, лежащем в основании их форм. Тем самым теряет свое значение привычка решать проблемы настоящего через критическое исследование прошлого (в Англии для этого существовало особое объединение экспертов – *Elizabethan Society of Antiquaries*), и вместо этого в большей степени принимают во внимание будущую пользу насущных решений. Это не исключает – и даже как раз делает возможным – возрастание сложности того, что теперь может становиться темой в качестве (необязательной) «истории». На место (религиозно-интерпретируемой) вечности заступает бесконечная последовательность конечного. Так начинаются реформы хронометрии, обратное исчисление, обращенное в прошлое без четкого начала («до рождес-



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

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

Если же исходить из теории самореференциальных аутопойетических систем, в первую очередь возникает вопрос о том, как подобные системы различают время во времени. То, что они оперируют во времени, ведь еще не означает, что они способны наблюдать время, и ничего не говорит о том, какими различениями они наблюдают время. В европейском обществе позднего Средневековья – отчасти в ходе рецепции аристотелевского понятия времени (время как мера движения в отношении к некоторому *прежде* и некоторому *после*), отчасти по причине введения механических часов – утвердилось понятие времени, которое определило собой последующие столетия<sup>2</sup>. Различение времени во времени понималось как исчисление времени, которое можно было бы равномерно осуществлять (повторять), начиная с любой временной точки: по Аристотелю – как число, мера, хронология. Это предполагало нечто измеряемое – в форме движения, потока, процесса. Это отлично соответствовало способностям человеческого восприятия, поскольку ведь человек мог воспринимать вещи как одни и те же, пусть даже они и переходили от состо-

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

Переход от Средневековья к Новому времени не привел к основополагающим изменениям в этом способе различать время во времени. В раннее Новое время (часто обозначаемое как «Ренессанс» в широком смысле<sup>3</sup>) тематика времени несомненно получает драматизацию. С одной стороны, время (все еще как *“tempus”*) было великим соперником, который – если требовалось достичь своих целей в отношении времени – привлекал внимание к моментам времени, к экономичному обращению со временем, к избеганию временных потерь, ускорению. С другой стороны, однако, именно благодаря этому повседневное сознание – от политики до предпринимательства – было столь сильно озабочено временем, тем, что время, или же замещающая ее фортуна, превратилось в настоящую властительницу всего происходящего<sup>4</sup>. Время представало как мировая власть, как противник благоразумия (*prudentia*). Но все это разыгрывалось еще на фоне лишь постепенно разлагающегося и противоположного времени понятия вечности, длительности, покоя. Такая драматизация времени как раз и не могла быть отделена от космографических различений – таких, как различения *покой/движение* или *континуальность/изменения*. Даже рефлексии Хайдеггера и даже критике Дерридой ее метафизических пресуппозиций не удалось развить понятнейность времени, которая бы основывалась на совершенно других началах.

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

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

Еще в начале XVI в. в целом исходили из того, что старое лучше нового и что большей ценностью должны обладать стремления к восстановлению знаний и умений древних. Таков был Ренессанс, таково было протестантское реформаторское движение, таков был и гуманизм Эразма Роттердамского<sup>5</sup>. Радикальные изменения начинаются, видимо, вопреки сохраняющемуся представлению о том, что настоящее является-де эпохой упадка, лишь в период XVI в. Исходным пунктом здесь могло явиться то обстоятельство, что технология печатного пресса сделала возможным распоряжение информацией в невиданных доселе объемах, причем относительно независимо от традиционных путей контроля со стороны Церкви или от широких региональных сетей контактов между представителями знати и торговли. Но информация является информацией лишь в том случае, если она нова. Она не может быть повторена вновь. Параллельно этому стремительное развитие проявляется в искусствах и науках, но и в них распространяется информация, которая, со своей стороны, вновь оказывается предпосылкой для дальнейших

инноваций. На фоне всех дискуссий о ранговой предпочтительности старого или нового, которые в тематизации этого вопроса о ранге все еще следуют старым структурам<sup>6</sup>, прорисовывается тезис о том, что новое нравится именно как новое. Но возникает вопрос – почему? Пожалуй, именно потому, что лишь от нового можно ожидать информации, а тем самым – импульса по отношению к коммуникации. Так, можно услышать утверждение, что-де и сам Бог привнес разнообразие в природу с тем, чтобы сделать более приятным пребывание в ссылке после изгнания из рая<sup>7</sup>; и тогда, конечно, уже ничто не препятствует тому, чтобы и люди со всем их умением заботились бы о новизне. Жалобы на беспокойство и нестабильность, еще доминирующие в XVI столетии, уходят в прошлое по мере консолидации территориального государства.

Почитание нового удерживается в определенных границах. Религия, но также и политика, чувствуют в инновациях опасности для себя и их отклоняют<sup>8</sup>. Мудрость, полагает Грасиан, состоит в том, чтобы обнаруживать в уже знакомом нечто новое, вместо того чтобы подпадать очарованию нового и пренебрежительно судить о старом<sup>9</sup>. Также и в рамках теории искусства большое значение все еще сохраняет платоновско-аристотелевский принцип подражания, хотя он и смягчается и дистанцируется от чистого копирования. В такой *imitatio* искусство, впрочем, как и познание, подчиняет себя понятию природы, в котором природа понимается как сама себе подражающая<sup>10</sup>. И все-таки информацию можно получить лишь в том случае, как и участвовать в коммуникации можно лишь тогда, когда выходят за пределы чистого повторения того, что уже наличествует как искусство или как природа.

Тот факт, что о новом теперь говорят в связи с тем, что «нравится», или тем, что «ценится», и то обстоятельство, что производство нового приписывают теперь данному природой «гению», отчетливо показывает, что еще отсутствует понятийная ясность и что довольствуются одним лишь приспособлением к некоторому данному порядку вещей. Да и переход от латинского *origo* к *оригинальному* лишь маскирует некоторое недоумение, вызванное мистификацией приписывания. Древнее – и столь значимое для теорий об аристократии – представление о том, что происхождение сохраняет себя и в сов-

ременности, как бы ни вели себя потомки хороших семей, исчезает вместе с новыми притязаниями на оригинальность. Юриспруденция, к примеру, замещает апелляции к закону, учреждающему правовой порядок в Англии (скажем, апелляцию к легитимности норманнского завоевания), на апелляцию к самому историческому процессу. Не в последнюю очередь это означает и то, что данный процесс оказывается открытым для реформ<sup>11</sup>; каковые, однако, должны и со своей стороны получить обоснование. Но откуда же тогда возникает оригинальность, вдохновение, новое? Отвечать, вероятно, нужно так: из немаркированного пространства, из ненаблюдаемого и необозначаемого мира. Новое могло бы стать лишь такой информацией, которая как раз и не может атрибутироваться, легитимироваться, ожидаться или обосновываться – а если все это и имеет место (как это было явлено в учениях о вкусе в XVIII в.), то лишь в сомнительной и бесплодной переработке «знатоков» и критиков<sup>12</sup>.

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

самом, а предостережения царя Соломона<sup>13</sup> оказываются забытыми, с чем и связывается надежда на будущее.

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

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

Таким образом в ходе едва ощутимых перенастроек возникает нечто, что мы называем традицией<sup>14</sup>. Прошлое уже не осовременивается как понятное само по себе. Оно рассматривается сепаратно, символизируется, предлагается в качестве чего-то рекомендуемого, и вместе со всем этим коммуникация получает право его принимать или отклонять. То, что прежде являлось самопонятным, демонстрируется теперь как нечто особенное. Ткани, сотканые вручную, и свитера ручной вязки хвалят как особенно качественные и продают в особых магазинах.

Прошлое, кроме того, превращается в историю. Оно отличается от настоящего самым радикальным образом, поскольку при его

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

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

Если прошлое более не является настоящим, если грехопадение более не является грехом, то и будущее более не может постигаться как спасение<sup>16</sup>. Время теряет свой смысл как истории спасения. Оно уже более не может «осовременивать» этот смысл, но в каждый момент настоящего вынуждено считаться с постоянной трансформацией того, что для настоящего является будущим или прошлым. Литературный роман XVIII–XIX в., как и все происходящие из него формы развлечения, в качестве принципа текстовой организации выбирают принцип неизвестности будущего, – однако с той перспективой, что будет достигнуто если не спасение, то, по крайней мере, разрешение созданного напряжения *в том же самом тексте*<sup>17</sup>. И то, что эта нарративная форма сохранила свою роль лишь в секторе развлечения, не является случайным<sup>18</sup>. Мы потеряли доверие к тому, что прошлое, аккумулированное как текст, одновременно содержит в себе гарантию для разрешения напряжения<sup>19</sup>. Всякое настоящее всегда образует некоторое новое, вновь становящееся незнакомым будущее. Это делает возможным без всякого сопротивления перекладывать все проблемы настоящего в будущее. Будущее гарантирует то, что мир был и остается непонятным.

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



чтобы вообще только возникла возможность наблюдать время как дифференцию. Другими словами, речь идет о разложении парадокса единства дифферентного с помощью легко манипулируемого различения *старое/новое*<sup>20</sup>.

К такому распространению новой информации и к потребности создать ей замену – ведь новая информация тотчас устаревает, как только она становится известной, – добавляется и то обстоятельство, что книгопечатание делает коммуникативно-доступными проекции будущего способами, прежде вовсе невозможными. Сознание, взятое само по себе, ничего не знает о будущем. Вместо этого оно использует «антиципаторные реакции». Измерения времени делают возможным пустые ожидания. Устная коммуникация способна предостерегать или уславливаться о чем-то и при этом всегда исходит из самопонятных повторов; но это имеет место всегда лишь в некотором весьма кратком и полностью обозримом временном горизонте. Также и рукописная коммуникация была в большей степени способна к фиксации, нежели к проектированию. Лишь книгопечатание, видимо, сделало возможным переход к коммуникации о воображаемом будущем, допускающем, однако, содержательную схематизацию, хотя это произошло не сразу, а вместе с усилением его воздействий лишь в XVIII столетии, когда возникает необходимость в будущем как компенсации потерянного прошлого. Темпорализация утопий датируется второй половиной XVIII в.<sup>21</sup>, однако, та формулировка, что настоящее обременено будущим, пронизывает все XVIII столетие, так что Французская революция может пониматься как реализация некоторого предсказания<sup>22</sup>.

Настоящее таким образом превращается в событие, поступок, во всяком случае, в пограничную линию между прошлым и будущим. Оно поэтому может пониматься как точечный источник происхождения всего нового, но только исходя из этой дифференции. Настоящее есть единство именно данной дифференции, и тем самым оно оказывается парадоксальной точкой отнесения, которая ведет к фиаско всякое наблюдение. Ведь настоящее, с одной стороны, является единственным и всегда наличествующим временным базисом операций и поэтому является «вечным»; но этим свойством оно обладает лишь потому, что постоянно проходит и должно аутопойети-

чески возобновляться, что случается с высокой степенью надежности. Этот парадокс соответствует тому опыту, что события (в отличие от структур) суть единственные формы, которые не могут быть изменены, поскольку они происходят чрезвычайно быстро. Речь идет именно о том парадоксе, который разворачивается через различие прошлого и будущего. Временная семантика в этом случае нас учит тому, что настоящее есть не что иное, как отличие прошлого от будущего. То, что различалось в метафизически-религиозном мышлении древней Европы, – а именно, настоящее как присутствие мира и *átopon*<sup>23</sup> как не имеющее места мгновение, – теперь совпадает. Правда, и целые эпохи еще возможно характеризовать как «настоящие», но это не создает никаких препятствий для разложения их на мельчайшие единицы и, в конечном счете, вплоть до понятия, определяемого как чистый переход от прошлого к будущему.

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

Если настоящее понимается как дифференция, а следовательно, как рассогласованность прошлого и будущего, то представляется

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

Если же время понимают как непрерывное воспроизводство дифференции прошлого и будущего, то это постепенно подрывает представление о каузальной детерминации будущих состояний состояниями прошлого<sup>26</sup>. Схема наблюдения *каузальности* реагирует на это различным образом. Она возвращается к моделированию научных «объяснений». Но модели объяснения все-таки никогда не являются полными. Чем больше они включают в себя переменных, тем больше приходится работать с «оценками» их эмпирических выражений. Они, в конечном счете, предлагают всего лишь программы для будущей работы с объяснениями. Кроме того, сегодня является ясным, что каузальность требует принятия решений об атрибуции, поскольку невозможна ситуация, когда бы все причины соотносились со всеми следствиями, или наоборот<sup>27</sup>. Селекция среди каузальных факторов, требующих и не требующих учитывания, вменяется исполствующим каузальную схему наблюдателям. В результате,

если нужно зафиксировать то, какие причины воздействуют на те или иные следствия, приходится наблюдать и этих наблюдателей, и ни одна «природа» не может ныне являться гарантом согласия в этом вопросе. Каузальные суждения оказываются суждениями «политическими».

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

Вплоть до нынешнего времени использующаяся здесь семантика определялась онтологическими предположениями об основаниях и двузначной логикой. Онтологическое укоренение понятийности времени уже потому сохраняло и сохраняет свою убедительность для человека, поскольку, как уже замечено, люди (в отличие от некоторых животных) исходят из того, что объект остается тождественным, если он переходит из состояния покоя в состояние движения, и также тогда, когда он возвращается обратно в состояние покоя.

Представление о (сущей) вещи перекрывает таким образом дифференцию движения и не-движения, оно превосходит в своей длительности пересечение границы в данном различии и указывает тем самым на некое основание бытия, которым это различие трансцендируется. Поэтому время, воспринятое через процесс движения, может пониматься лишь как частный феномен бытия мира. Это не ставится под вопрос и в процессе историзации самих представлений о времени. Еще метафизика духа Гегеля, четко ориентирующаяся на время и историю, использует понятие движения (или процесса) и подводит к понятию духа, который в любом случае сохраняет однозначность лишь постольку, поскольку в конце истории вбирает в себя все различения или исключает лишь исключения (экслюзии). В остальном границы этой семантики маркируются как иррациональности. Тем самым, однако, маркируются и границы включения этого описания в описание, которое сегодня уже нельзя принять как обязательное.

Если это описание превзойти показанным выше способом, то можно показать искомые корреляции между семантическими и социально-структурными аспектами модерна. Временная схема, в отличие от бытийной схемы традиции, делает возможным более широкое игровое пространство в комбинировании избыточности и варьирования. Эта схема реагирует тем самым на безмерное усиление раздражимости общественной коммуникации, являющейся следствием функциональной дифференциации.<sup>30</sup> Это делает зримыми следствия, вытекающие из того, что социальные позиции основываются уже не на происхождении, а исключительно на карьере.<sup>31</sup> Идут уже не позиционные бои, служащие для защиты собственного места, сражения ведутся по поводу того, кто продвигается, а кто – отступает. Гарантии в отношении *status quo* вводятся теперь лишь социальным государством, однако благодаря новациям постоянно теряют силу. Время некоторым образом высвобождает все места, поскольку они проходят и исчезают как временные позиции данного момента. Метафорика пространства устойчивых мест, допускающих замещение и обладание ими, заменяется на временную метафорику, в которой опасность вытеснения сменяется риском попадания в неблагоприятное положение благодаря тем или иным решениям<sup>32</sup>; и

«история» служит, следовательно, уже не легитимации замещенных мест, а возникновению притязаний в конкуренции за будущие позиции. Хорошим примером этого служит – ныне в мягкой форме высмеиваемые – участники событий 1968 года; они уже не могут считать себя обществом, но лишь сохраняются в организациях.

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

Эти изменения во временной семантике становятся необратимыми в обозримом времени благодаря тому, что масс-медиа как функциональная система особого типа берут на себя задачу описания мира и общества. Система масс-медиа оперирует во всех программных секторах (новости/сообщения, реклама, развлечение), руководствуясь кодом *информация/не-информация*. Всякое сообщение, кото-

рое отбирается в качестве информации, автоматически тем самым превращается в не-информацию – ведь информация не допускает своего повторения. Негативное значение этого кода служит, правда, рефлексии в той степени, в какой она направляет отбор информации; тем самым, однако, этот код проглатывает всякую информацию, фактом одного лишь ее сообщения превращая ее в не-информацию, и принуждает этим систему предлагать каждое следующее мгновение нечто новое. Это, очевидно, относится к новостям и сообщениям применительно к некоторому установившемуся состоянию знаний. Но также и реклама способна сохранять верность брендам лишь через постоянное обновление, т.е. достигать избыточности лишь благодаря вариативности; и развлечение должно выстраивать пространство самопорожденной неопределенности с целью иметь затем возможность разрешать эту неопределенность через информацию.<sup>34</sup> Конечно, можно жаловаться на такие «беспокойные» времена. Однако критическое отклонение такого переживания времени должно было бы в свою очередь задействовать масс-медиа, а в противном случае должно отказаться от коммуникации и остаться незамеченным. Уже не требуется запрещать противоположное, оно просто не находит себе места. Господствующая схема времени нуждается в ценностной и нормативной поддержке в столь же малой степени, сколь и традиционная схема бытия. В отличие от традиции, однако, здесь никто не спешит признавать эту схему разумной.

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

обеспечения актуальной ориентации во времени – соответствующей перестройки.

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

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

### Примечания к гл. XII:

- <sup>1</sup> Достаточно сравнить: Reinhard Koselleck. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*. Frankfurt 1979; Niklas Luhmann. *Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*. In: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd. I. Frankfurt 1980, S. 235–300; Armin Nassehi. *Die Zeit der Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*. Opladen 1993, S. 249. Большинство исследований сосредоточено на отдельных текстах, авторах или эпохах и в теоретическом плане ведут недалеко, – настолько, насколько необходимы просеивание и интерпретация источников. К отдельным деталям мы еще вернемся при рассмотрении проблемы идентичности в предметном, временном и социальном отношениях (глава XXII этой книги).
- <sup>2</sup> В раннем Средневековье трудно зафиксировать четкие понятия времени, которых, однако, было достаточно для пространственно-огра-



ниченных отношений, скажем, отдельных монастырей или небольших хозяйств и малых поселений. О понятии времени в переходе от XIII к XIV столетию см.: Jean Leclercq. *Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter*. In: Albert Zimmermann (Hrsg.). *Antiqui und Moderni: Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*. *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 9. Berlin 1974, S. 1–20.

Как пример см.: Ricardo J. Quinones. *The Renaissance Discovery of Time*. Cambridge Mass. 1972.

О выстраивании аллегории Фортуны в период Ренессанса см.: Klaus Reichert. *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*. Frankfurt 1985; а также более раннюю литературу: Alfred Doren. *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*. Leipzig 1922; и литературу XV в.: Ioannes Jov. Pontano. *De Fortuna lib. II*. In: *Opera Omnia*. Basilea 1556. Bd. I. p. 792–931, – где выносятся за скобки типично-метафизические положения: *Fortunam ... non esse Deum, non esse naturam ... non esse intellectum, non esse rationem* (Cap. I–IV), и именно в этом отношении она специально направлена на человека: *quae ad hominem spectent* (Cap. XV).

О последнем см.: Juliusz Domanski. “Nova” und “Vetera” bei Erasmus von Rotterdam: Ein Beitrag zur Begriffs- und Bewertungsanalyse. In: Zimmermann a.a.O. (1974), S. 515–528.

Что четко обосновывается путем рассмотрения ранговых контроверз в рамках искусств, которые в XVI столетии дают живой импульс литературе о теории искусства – о поэзии, живописи, скульптуре. Здесь еще никому не приходило в голову положить в основу ранговых критериев инновационный потенциал, хотя гениальные инновации акцентуируются и получают высокую оценку. Примеры этого см. в: Paola Barocchi. (Ed.). *Trattati d'arte del cinquecento*. 3. Vol. Bari 1960–1963. Об амбивалентностях переходного времени, касающихся авторитета возраста и жизненного опыта, также см.: Keith Thomas. *Vergangenheit, Zukunft, Lebensalter: Zeitvorstellungen im England der frühen Neuzeit*. Berlin 1988.

Как утверждается в: François de Grenaille. *La Mode ou Caractere de la Religion*. Paris 1642, p. 1,5. «Если длительностью определяется существование всех частей мира, то новизна позволяет их оценить».

Среди прочего об эффективных воздействиях на искусства и науки в интересах некоторого догматически и исторически приемлемого изображения (где черт – чего бы ни требовала эстетическая композиция, – должен был изображаться с рогами, ангелы – с крыльями, Христос – с бородой; причем, конечно, – не слишком много наготы) см.: Charles Dejob. *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez la people catholique*. Paris 1884. Перепечатка: Genf 1969.

- <sup>9</sup> Baltasar Gracián. Criticón a.a.O. p. 19.
- <sup>10</sup> “La natura imita sé stessa,” – читаем мы, например, в: Paola Pini. Dialogo di Pittura. Venegia. 1548. In: Barocchi a.a.O. Vol. I., p. 93-139 (113).
- <sup>11</sup> См.: Hermann Conring. De origine iuris germanici: Commentarius historicus. Helmstedt 1643. Тезис о том, что римское право было введено в Германии императорским законом, опровергается здесь историческими исследованиями; заключительная глава посвящена возможностям улучшения закона.
- <sup>12</sup> Об этой пространной, до-романтической дискуссии см., например: Peter Jones. Hume and Beginnings of Modern Aesthetics. In his (Ed.): The “Science of Man” in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and their Contemporaries. Edinburgh 1989, p. 54–67; или, с позиции одного представителя искусства: William Hogarth. The Analysis of Beauty, Written with a view of fixing the fluctuating Ideas of Taste. London 1753. Цит. по оксфордскому изданию 1955 г.
- <sup>13</sup> I, 13-18.
- <sup>14</sup> Об этом см.: Edward Shils. Tradition. Chicago 1981.
- <sup>15</sup> Из богатой сокровищницы романтических формулировок на эту тему приведем лишь два примера: «Но настоящее, словно прозрачное ледяное поле между двумя временами, тает и замерзает в равной мере, и ничто не длится в ней, кроме вечного бега. – И внутренний мир, который творит и утрачивает времена, тем самым удваивает ее и ускоряет; в нем *есть* лишь *становление*, как во внешнем мире *бытие* лишь *станет*.» (Jean Paul. Vorschule der Ästhetik. In ders.: Werke. Bd. 5, München, 1963, S. 238). А также: «... как можно было бы без какого бы то ни было предварительного знания определить то, является ли эпоха действительно индивидом или же, возможно, лишь точкой столкновения других эпох; где она определенно начинается и где кончается? Как было бы возможно правильно понять современный период мира и расставить в нем знаки препинания, если невозможно даже в общем предвосхитить характер всего следующего сразу за ним? (Friedrich Schlegel. Fragmente. 426. In ders.: Werke in zwei Bänden. Berlin 1980, Bd. I, S. 253. В переносе этого понимания настоящего на собственное время последнее представляется Шлегелю «средневековым» в подлинном смысле.
- <sup>16</sup> Если все же мышление осуществляется в рамках этой схемы (и так Гумбрехт интерпретирует фашистскую фиумскую авантюру), это воздействует как анахронизм. См.: Hans Ulrich Humbrecht. On Fiume’s Place in the Genealogy of Fascism. In: Journal of Contemporary History 31 (1996), p. 253–272.
- <sup>17</sup> Ср.: Jean Paul. Vorschule der Ästhetik. In ders.: Werke. Bd. 5, München, 1963, S. 262.

- 18 Более подробно об этом: Niklas Luhmann. Die Realität der Massmedien. Opladen 1996, S. 96. [Рус. пер.: Никлас Луман. Реальность массмедиа. М., 2005]
- 19 «Пусть завязка зарождается лишь в прошлом, но не в будущем», – предписывает Жан Поль романистам.
- 20 О том, что схема новизны близка к парадоксу, см.: Dodo zu Knyphausen. Paradoxien und Visionen: Visionen zu einer paradoxen Theorie der Entstehung des Neuen. In: Gebhard Rusch / Siegfried J. Schmidt (Hrsg.). Konstruktivismus. Geschichte und Anwendung. DELFIN 1992, Frankfurt 1992, S. 140–159. Правда, разрешение парадоксальности здесь происходит еще абсолютно традиционно, через обращение к визионерской креативности отдельных индивидов.
- 21 Louis Sébastien Mercier. L'an deux mille quatre sent quadrant: Rêve s'il en fut jamais. London 1772. Это была первая публикация такого типа.
- 22 Аббат Грегуар цитирует как «поговорку, что настоящее время наполнено будущим», возлагая на это надежду на свободу в «актуальной эпохе». Henry Grégoire. *Refléxions. Mémoire de l'Institut nationale (Classe des Sciences morales et politiques. Paris 1798–1804, Vol. I, 1798)*, p. 552–566 (556).
- 23 В повседневном языке *átopos* имеют еще и другие значения, как то: не на своем месте, бессмысленный, чудесный. Это также следует иметь в виду, когда мгновение характеризуют как атопическое.
- 24 Об этом см.: Paul de Man. *The Rhetoric of Temporality. // Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism. 2<sup>nd</sup> ed., London, 1983, p. 187–228.*
- 25 О выработке соответствующего понятия «choice» позаботился G.L.S. Schackle. См. его: *Imagination and the Nature of Choice. Edinburgh, 1979*
- 26 См. еще довольно редкие формулировки этих взглядов в: Bernard Anconi. *Apprentissage, temps historique et evolution économique. Revue internationale de systémique. 7 (1993), p. 593–613 (598).*
- 27 См. также: Niklas Luhmann. *Das Risiko der Kausalität. Zeitschrift für Wissenschaftsforschung 9/10 (1995). S. 107–119.*
- 28 См. сноску 226 к книге: Н. Луман. «Эволюция» (Общество общества [ОО-1], 3, гл. X).
- 29 «... что не только мы никогда не сможем сравниться с ними, но и то, что сами они не смогут сравняться с собой, если бы могли подняться и начать писать вновь. Мы признаем их нашими отцами в отношении разума, но они сами разрушили свои владения, прежде чем они перешли в руки их детей» – читаем мы у Джона Драйдена. John

Dryden. *Of Dramatick Poetry: An Essay*, 2<sup>nd</sup> ed., London 1684. В качестве обоснования же этого признается: «Поскольку гений всякой эпохи отличен от других» (р. 107).

- <sup>30</sup> См. Н. Луман. «Дифференциация» (Общество общества [ОО-II], 4), гл. X.
- <sup>31</sup> В качестве литературы можно посоветовать: *The Education of Henry Adams: an Autobiography* (1907)).
- <sup>32</sup> Также и завершение онтологии связывается с формулой риска. "L'Être est la risqué pur de l'Être et du Néant". (Michel Serres. *Génèse*, Paris 1982, p. 209)
- <sup>33</sup> О переходе от "historia" в смысле "res gesta" к единству истории см.: *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* s.v. *Geschichte/Historie*. Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 593-717).
- <sup>34</sup> Более подробно об этом см.: Никлас Луман. *Реальность массмедиа*. М., 2005.

### ХIII. БЕГСТВО В СУБЪЕКТ

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

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

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

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

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

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

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

Важнейшей, но часто забываемой причиной фаворизации индивида является то обстоятельство, что индивиды могут быть представлены как личности и в этом виде *могут символизировать неизвестность будущего*. Можно знать личности, но при этом не знать, как они будут действовать. Это своеобразная интеграция прошлого и будущего институционализована в форме *индивид/личность* и в социальном компромиссе, каким является концепция свободы. Как легко можно заметить, это достигается ценой социальной безопасности<sup>3</sup>. Как будут действовать те или иные личности, зависит не в последнюю очередь от того, как будут действовать другие личности. Таким образом, социальные взаимозависимости умножают неопределенность будущего. Тем самым общество подтверждает для себя радикализацию расщепления прошлого и будущего, произведенного благодаря системной дифференциации, но затем вновь утверждает себя на уровне личностей. Поскольку личности, получившей высокую нравственную оценку, предоставляется свобода действий, латентная функция современной индивидуализации/персонификации заключается, по-видимому, в обосновании хронологических связей, которые порождены общественной эволюцией и которые теперь приходится терпеть. Это также объясняет приписывание индивиду оригинальности, уникальности, подлинности самопонимания, с которым сталкивается индивид сегодня и которое он психически не может разрешить иначе, чем путем копирования образцов индивидуальности.

Последующая идея назвать (человеческого) индивида «субъектом» (*subjectum*) пришла тоже не совсем внезапно и тоже не была

просто философской конструкцией. Приготовления к ней можно проследить вплоть до античности – прежде всего в понятии души и ее думающей (причем думающей о мышлении) части. В XVI и XVII вв. в связи с изменениями структуры общества и необходимостью отказаться от естественной безопасности, обеспечиваемой благодаря семье, в связи с комплексными отношениями *патрон/клиент* в дворянстве и крупной буржуазии, в связи с экспансией торговли, финансовыми кризисами, карьерными возможностями нового типа при дворах или в территориальных управлениях, – в связи с этими изменениями произошел раскол тактической и внутренней индивидуальности. Ориентация на благо (*le bien*), которое могут оценить и другие, вытесняется ориентацией на то, что нравится (*plaisir*) и что каждый может оценить только сам для себя. Использование знаков утрачивает надежное соответствие существующей реальности; знаки становятся средством представления<sup>4</sup>. Поэтому, чтобы распознать симуляцию и диссимуляцию, нужно знать интересы. Тем, кем кто-либо является, он обязан контролю над своим внешним проявлением. Самореференция и внешняя референция расходятся, потому что должны сойтись самоселекция и внешняя селекция. Мы уже указывали на это обстоятельство<sup>5</sup>. В соответствии с этим различие *внутреннее/внешнее* тоже постепенно смещается к позиции, которую раньше занимало различие *верх/низ*.

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

Начиная с XVII в. возникают различные семантические техники, которые демонстрируют определенную дистанцию по отношению к традиционным социальным различиям. Одна из них (эпизодически значимая и авторитетная) заключается в аргументации «*more geometrico*» в этике и социальной теории. Вслед за ней в XVIII в. возникает дискурс Просвещения. В обоих случаях речь шла о чис-



тоте коммуникации, которой не должно мешать ничто конкретное<sup>6</sup>. При таком подходе можно не делать акцент на индивидуальности индивида. С точки зрения отказа от привязанностей к традиционным классификациям, эти два направления можно считать функциональными эквивалентами. Однако более продолжительное воздействие в контексте общественного самоописания оказало пристальное внимание этики и социальной теории к самореференции индивида (понимаемой положительно или отрицательно), к его себялюбию, корыстным интересам, саморефлексии. В искусстве и литературе индивид видит себя в образе наблюдающего наблюдателя – наблюдателя, который призван наблюдать, как за ним наблюдают. Тогда стабильным<sup>7</sup> для него остается лишь картезианское уверение самого себя в фактичности, в том, что все именно так, как есть, т.е. уверенность в картезианском понятии мыслящего Я, которое может быть уверено в своем мышлении (по крайней мере, в нем), независимо от того, является ли оно правильным или нет. Некоторое время спустя индивид откажется и от притязания на правильное мышление. Он откажется от всех социальных званий и даже от морального оправдания и будет лишь хотеть быть не таким, как другие. «Если я не лучше других, то, по крайней мере, я не такой, как они»<sup>8</sup>. Но, к сожалению, именно в этом все индивиды равны.

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

Сначала свобода и равенство – это еще «природные» атрибуты человеческих индивидов. Поскольку выясняется, что в гражданс-

ких обществах эти атрибуты не реализуются, они возводятся в ранг «прав человека», соблюдения которых можно требовать – вплоть до правового фундаментализма наших дней. Они принимаются в качестве символов, заменяющих уже немислимое единство общества, и отныне нет никакой фоновой семантики, которая могла бы установить пределы этих прав. Они принижают значение тех связей, которые прежде были значимы как религиозные, до чего-то внешнего, безразличного, с чем мирятся по принуждению или из соображений удобства. Религиозные писатели XIX в. будут оплакивать эту потерю и тщетно пытаться противостоять этой коллективной идеологии индивидуализма<sup>9</sup>.

Теперь только шаг отделяет от того, чтобы понять недоступность сознания и, прежде всего, чувств (*sentiments*) другого. Но тогда и теория социального должна учитывать эту радикальную инаковость другого. Именно это происходит в «Теории нравственных чувств» (1759) Адама Смита<sup>10</sup>. Его теория отказывается от допущения естественного (обусловленного видовой принадлежностью) сходства и объясняет возникновение социальности (в терминах Смита – *симпатии*) наблюдением ситуаций, в которых другой ведет себя тем или иным образом, т.е. где происходит наблюдение за наблюдением<sup>11</sup>. Другими словами, речь идет не о копировании установок, что было бы несовместимо с индивидуализмом, а о копировании различий.

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

Политический либерализм английского происхождения не в состоянии решить эту проблему. Правда, он допускает, что и здравый смысл, и вкус, и историческая аргументация могут использоваться неправильно, но при этом он не может назвать критерии, необходимые для определения того, что является правильным, а что лож-

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

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

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

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

Фигура субъекта должна была обосновать включение *всех* в об-

щество, обращаясь к самореференции *каждого в отдельности*. Таким образом, это обоснование не было ни общественно-теоретическим, ни эмпирическим. Фигура субъекта становится еще более значимой за счет того, что она дает ответ на вопрос, какие в современном обществе возможны высказывания о человеке. В обществе, в котором больше нет сословий, человек уже не может «индивидуализироваться» не только через социальную стратификацию, но и через религиозную принадлежность, происхождение, семью. Необходимая для этого постоянная точка отсчета в социальной сфере вообще отсутствует. Ввиду автономии и собственной внутренней динамики функциональных систем общество вынуждено отказаться от предписаний, регулирующих включенность в общество в целом. Оно также уже не может исключать людей. Процессы инклюзии регулируются функциональными системами. Общая формула для этой регуляции должна быть соответствующего уровня абстракции. Эту задачу решает понятие индивида, которое обретает новую выразительность и с XVIII в. относится исключительно к людям. «Человек» отныне – это индивид и человечество одновременно<sup>13</sup>, во всяком случае, от него теперь этого требуют.

От современного индивида требуется, чтобы он был наблюдателем, наблюдающим собственное наблюдение, т.е. был самонаблюдателем второго порядка<sup>14</sup>. Провозглашается свобода – свобода народов, женщин, негров и любви, как это на рубеже XIX в. предвидит Жан Поль<sup>15</sup>. Необходимое для этого фоновое знание дает понятие субъекта. Тогда, по крайней мере, можно объяснить, о чем идет речь (или предположить, что это уже известно), когда в значении прав постулируются такие общие идеи, как свобода или справедливость, когда атрибутами современных государств объявляется общая правоспособность и гражданство, а гражданские права очень постепенно отделяются от половой принадлежности, экономической независимости и т.д. С другой стороны, непонятно, почему кому-то, кто владеет собственностью или деньгами, мешают воспользоваться ими. Ведь можно доверить его воспитание педагогике эгоизма. Такие формулы, как свобода и равенство, можно постулировать как права человека, выходя таким образом за пределы гражданских прав. В случае прав человека происходит отказ от моделей порядка, которые доступны

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

Можно проследить истоки того обстоятельства, что современное общество все больше значения придает тому, чтобы индивидов можно было наблюдать именно как индивидов – им самим или другим. С помощью понятия субъекта как раз предпринимается попытка удовлетворить эту потребность. Одновременно с этим данное понятие имеет риторическую функцию защиты индивида от понимания собственной незначительности ввиду того, что он является одним из миллиардов таких же индивидов: все-таки он является субъектом (а не просто объектом) и с ним должны соответствующим образом обращаться. Неудивительно, что в первую очередь интеллектуалы держатся за это слово. Однако при этом легко не заметить, что всякое наблюдение зависит от различений. Используя понятие «субъект», мы голосуем за автономию и против гетерономии, за эмансипацию и против манипуляции. Даже Хабермас, в условиях «постметафизики», все еще придерживается этого значения, хотя он и отказывается от понятия субъекта. Однако наблюдать автономию вообще возможно только относительно гетерономии. Другая сторона формы всегда аппрезентирована<sup>16</sup>. Если забыть или очернить антоним, останется только возможность идеализации, которая проявляет мало понимания того, что реальный мир проявляет так мало понимания идеала.

Итак, общество стало пониматься как общество субъектов.

Однако, как несложно заметить, это парадоксальная конструкция. Субъект, который образует основу себя самого и мира и не может распознать и признать никакой другой данности, кроме себя самого, является также основой других «субъектов». Каждый каждого? Утверждать такое можно лишь в том случае, если понятию «субъект» придается трансцендентально-теоретическое значение, поскольку если речь идет об эмпирических индивидах, то необходимо знать имена и адреса, чтобы иметь возможность проверить, действительно ли этот субъект является основой всего другого и всех других. Трансцендентально-теоретический поворот позволяет с помощью понятия субъекта устранить недостаточность философских обоснований и полностью абстрагироваться от того, на что в действительности способно эмпирическое сознание. Только соглашаясь с допущениями трансцендентальной теории, можно исходить из того, что *каждый субъект* может обнаружить в себе самой необходимости/невозможности (т.е. то, что раньше называлось природой), присутствие которых в той же форме он может предполагать *у всех других* субъектов. Недостаток этой конструкции заключается в отождествлении субъективности и всеобщности, а также в приписывании этого отождествления самоданному сознанию. Индивидуальность мыслится не индивидуальной, а просто самой всеобщей (универсальной), так что субъект, а именно понятие индивидуального (которое, разумеется, является общим понятием, относящимся ко всем индивидам) приравнивается к объекту, т.е. к самим индивидам. Однако это делает любую коммуникацию в принципе излишней. В последней радикальности эта проблема излагается трансцендентальной феноменологией Гуссерля, а именно потому, что эта трансцендентальная теория предстает как феноменология<sup>17</sup>. Однако с этой понятийной катастрофой было все еще сложно примириться. Даже перед лицом необходимости снова лишить субъект его трансцендентального статуса, все же довольно сложно отказаться от него как от исходной точки самоописания современного общества и снова превратить субъекта в природный объект. На нем лежат определенные нормативные ожидания, которые настолько тесно связаны с понятием общества модерна, что даже возникает подозрение, что общество без субъектов было бы обществом не модерна, а постмодерна. И сегодня

вокруг этой проблемы ведутся дискуссии.

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

В другом варианте решения для того, чтобы гарантировать возможность понимания социального действия, несмотря на недоступность «чужой души» (*des Fremdseelischen*), используется понятие *типичного*. В этой связи сразу вспоминают Вебера, но также Гуссерля и, связывая их двоих, Шютца<sup>18</sup>. Однако в отношении проблемы социального (общественного) порядка речь ведь идет не только об условиях возможности понимания, но также (хотя и не в первую очередь) о принятии или непринятии того, что понимают. Типичность тем коммуникации не отвечает на этот вопрос, по крайней мере, в «сложных делах», как говорят юристы.

В конце концов, ученые неизбежно придут к пониманию того, что убедительность семантики субъекта основывалась как раз на том, что она эффективно исключала вопрос об обществе как о социальном порядке или же успешно обходила его. Теория познания могла ссылаться на «субъекта» и тем самым обходить неудобные проблемы социального (коммуникативного) конструирования всякого познания. Однако социальное невозможно понять, если отталкиваться от субъекта – во всяком случае, если принимать это понятие всерьез. В



этом смысле понятие субъекта выполняло свою функцию во время переходной стадии, когда адекватное описание общества все равно было невозможно. Тогда «социальное» оставалось где-то между сочувствием и полицией в форме политико-идеологической программы или же ограничивалось волнениями и беспорядками на окраинах упорядоченных отношений.

Социология в самих своих началах избавилась от этого синдрома, хотя и сохранила в своем словаре слово «субъект» в качестве альтернативного обозначения индивида, человека, лица (Person) и использует его в значении человека как познающего, мыслящего и действующего индивида<sup>19</sup>. Поэтому предложение включить или «деконструировать» это понятие в эмпирической социологии легко может быть понято как отрицание того, что нечто подобное вообще существует. Та настойчивость, с какой господствующее в социологии мнение сегодня отдает предпочтение «теории действия», следует рассматривать как вторую линию обороны субъекта, которая обходится без этого понятия. Внутри социологической дисциплины «теория действия» живет за счет исторических реминисценций<sup>20</sup> и методических указаний, которые предоставляют ей эмпирические социальные исследования. Провозглашается «возвращение человека действующего»<sup>21</sup>. Субъект возвращается на сцену уже под псевдонимом. Однако подобные дискуссии не приводят ни к чему, но лишь блокируют встречные вопросы о логике «большинства субъектов»<sup>22</sup>. И это лучшее свидетельство того, что семантическое значение и важность этой фигуры для теории общества уже стали достоянием истории.

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

Это уже явно пограничный случай, применительно к которому вряд ли допустимо говорить о субъекте. Как и в теории действия,

здесь также речь идет о попытке выжить за счет меньшей претенциозности понятий. Право на самоопределение предполагается и как бы проходит испытание на умение реализовать себя, несмотря на сложности. В соответствии с идеями Канта, юридическая метафора «эмансипации» становится ключевым понятием для обозначения требований к форме коммуникации. Однако каким образом можно по-прежнему мыслить субъекта в строгом значении этого слова, если он понимается исходя из ожидания – в конечном итоге, парадоксального, – что он «эмансипируется» благодаря участию в коммуникации («партиципации»)? Требования к коммуникации можно сформулировать, хотя и с явным утопическим уклоном<sup>23</sup>. Но если отказаться от структуры субъекта, самоопределенной и определяющей все остальное, какие тогда останутся основания для требований к «коммуникативному действию» *других*? По-видимому, только сама коммуникация, и это значит – общество.

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

если в большей степени сосредоточить этот вопрос на свободе: когда альтернативы видятся таким образом, что решение может быть написано человеку (себе самому или другому)? И только так решается вопрос о распределении свободы в обществе.

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

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

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

В этом значении мотивация – это лишь (ложное) приписывание, которое используется в экономической и в политической коммуникации, т.е. в системе общества, и которому рефлексивные теории этих систем следуют и сегодня. Те индивидуальные мотивы, которые не нашли отражения в этой формуле, передаются в форме нарратива: сначала, со второй половины XVI в., посредством театра<sup>24</sup>, затем в романе и, наконец, когда эти фикциональные формы исчерпали себя, в объединяющем их метарассказе Зигмунда Фрейда – в психоанализе. Кажется, современное общество устраивает – по крайней мере, до сих пор устраивало – это разделение вопроса о мотивах, предполагаемых за каждой целью, на конкретный функциональный и нарративно-фикциональный варианты. При этом фикциональный вариант обладает тем преимуществом, что он может отражать биографические особенности индивидуальных мотивов и предоставляет каждому отдельному зрителю или читателю право самому делать выводы в отношении себя самого.

В конце XX в. неизбежно встает вопрос о том, в состоянии ли это описание отношений между индивидом и обществом, которое изображает потребность общества в коммуникации, а связанные с этим проблемы решает с помощью дифференциации и фикционализации описаний мотивов, адекватно отразить симптомы кризиса во взаимоотношении психической и социальной систем. Такие темы, как некоммуникабельность индивидуального, поиск смысла и идентичности, нейтральность по отношению к различению конформности и девиации, что пытается навязать общество, уже давно на слуху. Также вызывает опасения привлекательность фундаменталистских идентификаций, ориентированных не на согласие со всеми, а на отграничение. Мы в данной работе не должны и не можем решить этот вопрос. Во всяком случае отметим, что теория оперативно закрытых систем, предполагающая четкое разграничение психического и социального аутопойесиса, имеет в запасе альтернативные варианты описания.

И, наконец, необходимо учитывать, что хотя описание человека как субъекта доминировало в философской традиции Нового времени, оно было далеко не единственной семантической реакцией на структурно обусловленный индивидуализм модерна. Существовали совершенно отличные интересы и подходы к научному изучению человека, которые, параллельно с субъективизмом, стали обращать на себя внимание с XVIII в. Так, проводятся статистические исследования, в которых индивид служит единицей наблюдения. Новое понятие популяции (состоящей из индивидов) приходит на смену старому мышлению в категориях вида и рода. Сюда же присоединяются демографические исследования, концепции эволюционной теории и политические рекомендации в области евгеники<sup>25</sup>. Кроме того, предпринимаются попытки получить информацию о человеке из наиболее ярких случаев отклонений, из биографий преступников или из хромосом Эйнштейна. Наука о человеке занимает позицию основополагающего знания, которая раньше была занята религией. Чтобы иметь право претендовать на научность, исследование – и в этом заключается социально-структурная предзаданность – должно брать за отправную точку индивида, но вместе с тем игнорировать его своеобразие и интересоваться только статистической частотностью, средними значениями или разрывом между крайними значениями. Другими

словами, индивид должен предполагаться в качестве условия, но одновременно нейтрализовываться – если не через трансцендентально-теоретическую редукцию, то статистически.

### Примечания к гл. XIII:

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

формулировка выдает, что это только так говорится или, в самопонимании Шлегеля как автора, только так пишется. И тем не менее удивительно само это предположение, что читатель может увидеть человечество в каждом индивиде без какого-либо социального или категориального посредничества. В соответствии с этим, (уже не трансцендентальная) гарантия общезначимости заключена для Шлегеля исключительно в индивидуальности индивидов.

- <sup>14</sup> Мы еще вернемся к этому в XVII главе этой книги.
- <sup>15</sup> Jean Paul. Die wunderbare Gesellschaft in der Neujahrsnacht // Jean Paul. Werke. Stuttgart, 1924. Bd. I, S. 293-308 (297).
- <sup>16</sup> Baraldi Claudio. Condizioni dell'autonomia: forme sociali e psichiche // Rassegna Italiana di Sociologia. 1992. No. 33. P. 337-367; Baraldi Claudio. Socializzazione e autonomia individuale: Una teoria sistemica del rapporto tra comunicazione e pensiero. Milano, 1992.
- <sup>17</sup> Это означает, что Гуссерль увидел единство различия инореференции (феномены, нозма, мысленное содержание) и самореференции (сознания, ноззиса) и описал его как субъективную деятельность внутри сознания в форме интенциональных актов. Вывод из нерешенности проблемы интерсубъективности Гуссерль делает только в «Пятой картезианской медитации» [Э. Гуссерль. Картезианские медитации. СПб, 1998. § 55 и далее]. Это упущение маскируется Гуссерлем в понятии «интермонадического сообщества». Глубина его анализа проявляется не в последнюю очередь в тривиальности критики и реакции, которая сегодня продолжается под эгидой социальной феноменологии, которая, в свою очередь, не преследует никаких трансцендентально-теоретических целей. Конечно, можно доказать, что Гуссерль, несмотря на это, демонстрирует некоторое понимание социального или что он, в силу трансцендентальной направленности своей теории, не сумел решить проблему «интерсубъективности», хотя мы имеем здесь дело с неоспоримым явлением («феноменом»), которое вполне поддается описанию. И все же теоретическую беспомощность социальной теории, которая настаивает на субъекте, невозможно преодолеть только за счет того, что явный парадокс «интер-субъективности» (“Inter-Subjektivität”) называется феноменом (какого субъекта?) и рассматривается затем как обычная ситуация.
- <sup>18</sup> Шютц использует понятие *типизации* (например, в «Проблеме релевантности» (Schütz Alfred. Das Problem der Relevanz. Frankfurt, 1971), но также говорит и об *идеализации*, если ему надо обозначить взаимозаменяемость точек зрения и интерсубъективную конгруэнтность структур релевантности. Это требует абстрагирования от операций, которые порождают соответствующие наблюдения в Эго или

в Альтер. Хабермас в этой связи тоже говорит об идеализации, тогда как Парсонс использует понятие *символической генерализации*. Все это может быть сформулировано и без понятия субъекта, на основе простого допущения взаимной «непрозрачности» эмпирических индивидов.

<sup>19</sup> Lexikon zur Soziologie. Opladen, 1994. S. 654.

<sup>20</sup> См. показательную работу: Münch Richard. Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt, 1982.

<sup>21</sup> Турен Алэн. Возвращение человека действующего. [М., 1998.]

<sup>22</sup> О необходимости «многозначной логики», реагирующей именно на эту ситуацию, см.: Gotthard Günther. Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. 3 Bde. Hamburg, 1976-1980. В социологии рассуждения подобного рода все еще не могут утвердиться (исключением является Хельмут Шельски, который проявляет живой интерес к проблеме).

<sup>23</sup> См. главный труд Юргена Хабермаса «Теория коммуникативного действия» (Habermas Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt 1981; кроме того, см. дополнения к «Теории коммуникативного действия»: Habermas J. Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt, 1984.

<sup>24</sup> См. об этом в: Agnew Jean-Christophe. Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750. Cambridge Engl., 1986.

<sup>25</sup> О последней тенденции см.: Weingart Peter, Kroll Jürgen, Bayertz Kurt. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland. Frankfurt, 1988.



## XIV. УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ МОРАЛИ

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

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

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

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

дестабилизирует прозрачные для индивидов частные обязательства, которые резко отделяются от несущественного для морали внешнего мира “*saraceni*”, но с другой стороны, уважение или неуважение все-таки всегда могут выказываться лишь конкретно. Сегодня для этого парадокса<sup>4</sup> как будто бы имеются своеобразные решения: люди вступаются за голодающих, угнетенных, за невинных жертв нарушений прав человека или каких-нибудь еще политических преследований – и это касается ситуаций, в которые они сами никогда не попадут. Вместе с Парсонсом это можно описать как специфический универсализм, который в этих случаях посредством конкретных, определенных для масс-медиа действий, приобретает больше убедительной силы и резонанса, не становясь из-за этого частным и не исключая других морализаций. В остальном постулат об универсализации остается ограничен на уровне этики.

В этике, которая должна курировать такого рода мораль, специалисты занимаются разумным обоснованием моральных суждений, за проверку которых теперь несут ответственность философские факультеты, а уже не салоны. При этом также отпадает обучение смыслу многозначностей, иронии<sup>5</sup>, смешному в дружеском общении и той отточенности вербального поведения, что позволяет избегать бездонных глубин морали. Мораль становится медиумом требований, которые должна ставить перед собой сама религия – будь то в форме проблемы теодицеи или же в форме межкультурных сравнений, которые показывают, что все религии равноправны, когда они настаивают на моральных рассуждениях. Необходимости обоснования перемещаются из религии в саму мораль, и местом для этого становится (теперь академическая) этика. Если отпадают образцы религиозного обоснования, то мораль поначалу оказывается отброшенной в круг двойной контингенции (как ты мне, так и я тебе). Тогда ей самой приходится экстериоризироваться и конструировать собственные абсолюты.<sup>6</sup> Это теперь едва ли может проходить в области социальных измерений, так как здесь почти неизбежно (хотя и слабо) просвечивают осознанные либо неосознанные интересы. Однако временное измерение тоже дает сбой. Подключение традиции, если оно и засвидетельствовано как таковое, может убедить не каждого и в любом случае спустя недолгое время устаревает. А

будущее слишком неизвестно, и возникает впечатление, будто оно способствует бесконфликтной оценке ситуации.<sup>7</sup> Если сегодня этика стремится выступать в роли универсальной теории морали, то она также должна сама себя описывать как моральное предприятие, потому что в противном случае именно этика образует в космосе морали отверстие, сквозь которое давление морали может улетучиваться, растворяясь в обширном пространстве страстей и интересов. Чтобы не выходить из образа, этика должна держать мораль под давлением, но и предоставлять саму себя в распоряжение в качестве причины давления. В то же время имеется почти рефлекторная потребность в некоей Архимедовой точке; в трансцендентности, решающей теорему Гёделя. Каким-либо образом (хотя здесь больше нет единства в теории) необходимо доказать, что для хорошего поведения есть и хорошие причины. Или, иначе говоря, позитивное значение кода раздваивается и в то же время используется для того, чтобы обосновать, что хорошо проводить резкие различия между благим и дурным или между благим и злым. Аргумент звучит весьма убедительно: куда бы мы пришли, если бы различие *благое/дурное* больше не могло быть затребовано моралью, или даже (как учит де Сад) если бы его следовало запретить как противоестественное. Но и противоположная точка зрения звучит убедительно: пользоваться моральными оценками в высшей степени аморально<sup>8</sup>, потому что это неумолимо подводит к вопросу о том, по каким причинам, мотивам и из каких интересов это происходит. Причины, заставляющие ссылаться на мораль, как раз не являются «благими» причинами без дальнейших рассмотрений. Сама этика должна повиноваться Гёделю.

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

наваемы, и чтобы справиться с этой проблемой, уже необходимо обратиться к богатому опыту философов, практиковавших аутопсию.<sup>9</sup> Социологический же вопрос, скорее, состоит в том, почему вообще речь зашла о подобного рода экстравагантных попытках самообоснования морали, имеющей этические намерения.

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

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

сливались с различными типами морали.

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

Словом: автономия, обеспечиваемая посредством собственных бинарных кодировок функциональных систем, исключает метарегулирование с помощью морального суперкода, а сама мораль принимает и даже реморализует это условие. Ибо теперь саботаж кода

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

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

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

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

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

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

#### Примечания к гл. XIV:

- \* [лицемерие (англ.) – здесь и далее в квадратных скобках – *прим. пер.*]
- <sup>1</sup> Так [универсальный человек (франц.)] переводится на французский язык «Благодарный» Грасиана, Paris, 1723.
- <sup>2</sup> Эту формулировку мы находим в Dietrich Schwanitz, *Soziologische Revue* 19 (1996), S. 132.



- <sup>3</sup> То, что мы и сегодня еще можем найти подобные связи, не должно тем самым оспариваться; но их описания не всегда свободны от преувеличений. См., напр.: Edward C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Chicago 1958, об этом Sydel Silverman, *Agricultural Organization, Social Structure and Values in Italy: Amoral Familialism Reconsidered*, *American Anthropologist* 70 (1968), p. 1-20, а также William Muraskin, *The Moral Basis of a Backward Sociologist: Edward Banfield, the Italians and the Italian-Americans*, *American Journal of Sociology* 79 (1974), p. 1484-1486.
- \* [сарацин (лат.)]
- <sup>4</sup> Так в Richard Münch, *Modernity and Irrationality: Paradoxes of Moral Modernization*, *Protosoziologie* 7 (1995), S. 84-92.
- <sup>5</sup> С другой стороны, для иронии теперь открывается новая карьера – как характеристики письменной культуры и как предмета исследований по истории литературы.
- <sup>6</sup> То, что мораль вновь и вновь стремится укорениться в безусловном, многократно прослежено в эмпирических исследованиях. См. хотя бы: Gertrud Nunner-Winkler, *Wissen und Wollen: Ein Beitrag zur frühkindlichen Moralentwicklung*, in: *Zwischenbetrachtungen – im Prozeß der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt 1989, S. 574-600, и, выходя за рамки происходящей в раннем детстве социализации: dies., *Moral in der Politik – Eine Frage des Systems oder der Persönlichkeit?* Festschrift Renate Mayntz, Baden-Baden 1994, S. 123-149.
- <sup>7</sup> Особенно это касается предложения Nunner-Winkler а. а. О. (1994) ориентироваться на беспристрастно оцениваемую минимизацию ущерба. Здесь не в последнюю очередь затемняется ставшая сегодня весьма злободневной проблема риска.
- <sup>8</sup> См., напр.: Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969, S. 175, с проработанным чувством парадоксальности: “Ce qui est vraiment immoral, c’est toute utilisation des notions morales...” [Что поистине аморально, так это всякое использование понятий морали (фр.)]
- <sup>9</sup> Мы упоминали в тексте лишь позиции XVIII в. (Кант, Бентам). Основной вопрос, однако же, ставится здесь принципиально точно также, если привлечь сюда аргументы материальной ценностной этики или аргумент *natural language*.
- \* [право народов (лат.)]
- \*\* [моральная экономика (англ.)]
- <sup>10</sup> И как раз с этой точки зрения краха она исследуется сегодня. Известная работа здесь: E. P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the 18th century*, *Past and Present* 50 (1971), p. 76-136.

- \* [преадаптивное опережение (англ.)]
- <sup>11</sup> См.: Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations, in: Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähiger Dialektik Bd. I, Hamburg 1976, S. 249-328.
- \* Трансъюнкциональный, т. е. пронизывающий разные модули или секции – *прим. ред.*
- <sup>12</sup> Об этом см.: Richard Münch, Moralische Achtung als Medium der Kommunikation, in ders., Dynamik der Kommunikationsgesellschaft, Frankfurt 1995, S. 214 ff.
- \* [неукорененность (англ.)]
- <sup>13</sup> То, что приспособление желательно, тем самым отнюдь не утверждается. Если же это утверждается или оспаривается, то мы должны перейти на уровень второго порядка и наблюдать за наблюдателями. А они могут иметь хорошие основания для рекомендации дурного семантического приспособления, например, с эвфемистической точки зрения аргументационного резерва для «критики» общества.
- <sup>14</sup> Даже Хабермас демонстрирует здесь высокоразвитое чувство различий между этическими и юридическими дискурсами, хотя его рассуждения ориентированы в совсем ином направлении. См.: Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt 1992.
- <sup>15</sup> “Sans disparaître pour autant, le contenu de la théologie chrétienne ne vient plus avant l'éthique, pour la fonder en vérité, mais après elle, pour lui donner un sens” [Отнюдь не исчезая, содержание христианской теологии теперь идет не перед этикой, чтобы обосновать ее в истине, но после нее, чтобы наделить ее смыслом (фр.)], как это формулирует Люк Ферри: Luc Ferry, L'homme-Dieu ou le Sens de la vie”, Paris 1996, p. 60.

## XV. РАЗЛИЧИЕ «НАЦИЙ»

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

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

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

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

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

национальному сознанию с отчасти вымышленной нормальностью и отчасти нормативными требованиями можно столь точно датировать серединой XVIII в.?

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

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

Но это не должно происходить за счет национальных идентичностей. В расширенные перспективы нация встраивается подобно развернутому парадоксу: во внешнем измерении она конципируется конкретно, а во внутреннем – универсалистично.<sup>9</sup> Так, нация может поддерживать движение к мировому обществу – до того момента, ког-

да в ходе отказа от «колоний» становится слишком ясно, что отнюдь не все территории мирового общества могут сплавлять племенные и этнические различия в пользу наций (причем не могут тогда и именно тогда, когда им вменяется государственность, т. е. централизация).

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

Социальные различия старого мира, различия на знать и народ, а также по ранговым группам внутри этих слоев, различия

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

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

Выработке семантики национального благоприятствовало традирование античных текстов, укоренных в опыте гражданского общества, которое, оставляя в стороне демографические и экономические связи, смогло представить общественное и политическое единство в одном понятии. Эта традиция, однако же, исходила из полиса как политического единства и лишь медленно, после формирования



Римской империи, территориализировала политическое. Полис предоставил значительные преимущества чувству политической взаимопринадлежности, к примеру, топографическую память, с помощью которой каждый мог найти собственный путь, – а также верхний слой, где все знакомы между собой лично. Замена города нацией не только гасит чувство политической культуры города и соотнесенного с ним положения гражданина (*citizen*). Она должна также заменить топографическую память памятью напечатанной, а верхний слой знакомых между собой людей сначала – княжеским двором, а затем – элитой, известной лишь из масс-медиа.

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

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

По иронии судьбы окончание Первой мировой войны вместе с провозглашением права наций на самоопределение возвещает конец самой этой идеи. Ее провал становится очевидным в попытках реализовать ее. Можно сказать, что отныне она деконструируется, исходя из самой себя, вынужденно приводя к решениям, последствия которых нельзя оправдать никакой идеей. Это выглядит особенно скандально в великогерманской политике Гитлера, закончившейся признанной во всем мире "ethnic cleansing".<sup>14</sup> К концу XX в. во многих отношениях изменились не включаемые в понятие нации, и поэтому невидимые опорные для нации условия. Мировое сообщество предоставляет лишь на немногих территориях (наиболее бесспорный случай – Япония) шансы на построение крупных национальных государств. Опыт этнически или религиозно негомогенных государственных структур (называя лишь немногие: Южная Африка, Ливан, Югославия, Советский Союз, Индия, Ирландия) показывает, что чисто количественной – опирающейся на выборы – репрезентации бывает недостаточно, чтобы преодолеть имеющиеся противоречия в территориальном государстве национального типа. Тогда национальное единство именно как демократическое оказывается неосуществимым. Поэтому дезидерат этнически гомогенных государственных образований – в той мере, в какой пространственное отделение вообще возможно – приводит к возникновению мельчайших территориальных единиц, экономически неспособных к выживанию или чрезвычайно подверженных кризисам. Индивидуализм оказывается настолько широко развит, что воспринимать его национально уже нельзя (что не исключает того, что этнически или религиозно центрированные фундаментализмы будут отправлять индивидов на баррикады). Войны на уровне современной техники больше невозможны без экологических катастроф. Это означает: уже не существует перспектив выиграть их, ориентируясь на ограниченные цели-установки. Грандиозные, вызванные экономическим дисбалансом движения миграции уже начались или ожидаются в будущем. Все это отнимает убедительность у понятия «национальная идентичность», с которой может отождествить себя индивид. Очевидно, понятие нации также принадлежит к тому пучку переходных семантик, которые могут восхищать в переходное время, не обнаруживая того, с

какой общественной системой они соотносятся. Поэтому мы можем предположить, что сегодня мы располагаемся в конечной фазе этой идеи, где она производит больше вреда, чем пользы, и образует для социологии одно из тех *obstacles épistémologiques*<sup>1</sup>, каковые ради того, что было убедительно в прошлом, блокируют необходимые сегодня идеи.

### Примечания к гл. XV:

- 1 См.: Alois Hahn, *Identität und Nation in Europa*, Berliner Journal für Soziologie 3 (1993), S. 193-203; и к этому же – «Дифференциация», прим. 221.
- 2 А кроме того: там, где речь шла о формировании империй с этнически гомогенных исходных позиций (можно подумать об империи Александра Македонского или об исламской империи), в итоге при распаде эти империи были склонны оставлять этнически негетогенные структуры.
- \* [национальный денежный и товарный оборот; воспитание в национальном духе (франц.)]
- 3 См.: Pierre Nora, *Nation*, in: François Furet/Mona Ozouf (éd.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Paris 1988, p. 801-811, и знаменитая книга современника Французской революции аббата Эмманюэля Жозефа Сьейеса: Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat*, 1789. См. также: Pierre Nora (éd.), *Les lieux de mémoire* t. I, 2, Paris 1986.
- 4 Так в приложении к Марселю Гоше. Marc-Olivier Padis, Marcel Gauchet, *La Genèse de la démocratie*, Paris 1996, p. 83: «Le roi en effet incarne l'unité de la Nation dans son corps. Après la mort du roi, où l'unité peut-elle s'incarner?» [Король, по сути дела, воплощает единство Нации в своем теле. В чем может воплотиться это единство после гибели короля?] То, что вообще должно существовать преемственность, явствовало из понятия нации. Проблема состояла, в первую очередь, в том, что *тело* монарха следует заменить *организацией политических решений*.
- 5 Та же самая амбивалентность незадолго до этого отличала «патриотизм» – но на чисто моральном уровне. Люди узнают недостатки государственного устройства, к которому они принадлежат и за которое они как раз поэтому должны сражаться. Но исходные величины здесь – по меньшей мере, в германской дискуссии – пока не определены. Они простираются от мирового гражданства до небольшого княжества или населенного пункта. Универсализм и партику-

ляризм встречаются здесь под одной крышей морального зова. В два последних десятилетия XVIII в. к этому изменчивому по объему моральному патриотизму относятся уже иронически. И даже поэтому эпоха созрела для нового понятия нации. См.: Peter Fuchs, *Vaterland, Patriotismus und Moral: Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit*, *Zeitschrift für Soziologie* 20 (1991), S. 89-103; ders., *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt 1992, S. 144ff.

- <sup>6</sup> Впрочем, совсем иначе происходит образование этнических единств, которое в весьма существенной степени является историей утрат и угнетения, возмездия и борьбы, и в этом смысле здесь нет истории интеллектуалов, так как эта история отражает опыт всего населения. Это видно со всей отчетливостью по распадающейся Югославии, где остается мало надежды на политически прописываемое возмещение ущерба. Память сильнее, чем союз разума и интересов.
- <sup>7</sup> Об этой цезуре см.: William H. McNeill, *Polyethnicity and National Unity in World History*, Toronto 1986.
- <sup>8</sup> *Reise nach Frankreich*, цит. по *Werke in zwei Bänden*, Berlin 1980, Bd. 2, S. 213-244 (234). [Шлегель, Фридрих, «Путешествие во Францию», в: Шлегель, Ф., Эстетика, философия, критика, в 2 т., т. II, с. 12, М., 1983]. Курсив в оригинале.
- <sup>9</sup> Об этом Mathias Bös, *Zur Evolution nationalstaatlich verfaßter Gesellschaften*, *Protosoziologie* 7 (1995), S. 159-169.
- <sup>10</sup> О соотношении понятий народ/нация подробно см. соответствующую статью «Volk, Nation, Nationalismus, Masse» в словаре основных понятий истории: *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 141-431.
- \* [типичные переменные (англ.)]
- <sup>11</sup> В этом состоит, как легко увидеть, точное переворачивание традиционного оценочного приоритета религиозного универсализма по сравнению с политическим партикуляризмом европейской традиции – т. е. процесс «секуляризации», который также указывает на то, что эта перестройка семантики вряд ли была бы возможна до XVIII в.
- <sup>12</sup> О немецких интеллектуалах с недостаточной включенностью в хозяйство, государственную службу и начавшую недавно развиваться университетскую науку см. особо: Bernhard Giesen, *Code und Situation: Das selektionstheoretische Programm einer Analyse sozialen Wandels – illustriert an der Genese des deutschen Nationalbewußtseins*, in: Hans-Peter Müller/Michael Schmid (Hrsg.), *Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze*, Frankfurt 1995, S. 228-266 (252f.); ders., *Die Intellektuellen und die Nation: Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt 1993.

- <sup>13</sup> Shmuel Noah Eisenstadt, Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive, in: Bernhard Giesen (Hrsg.), Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt 1991, S. 21-38 (34); здесь говорится о возможности националистических и социалистических идеологий «восставать против институциональных реалий современной цивилизации в ее собственной символике».
- <sup>14</sup> С тех пор международное право, как известно, изменилось и подвергло осуждению “ethnic cleansing” [этническую чистку] как метод построения национального единства. Однако результаты этого изменения права кажутся малоубедительными.
- [эпистемологические препятствия (франц.)]

## XVI. КЛАССОВОЕ ОБЩЕСТВО

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

Нововведения по сравнению с терминологией «сословий» (*status, états, estates*)<sup>\*</sup> можно обобщить по четырем позициям<sup>1</sup>:

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

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

(3) дана возможность определять классовую принадлежность, в

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

### Примечания к гл. XVI:

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

1989; Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt 1993. Поскольку мы здесь ведем речь лишь о самоописаниях, нет необходимости решать, на самом ли деле имеется соответствующее изменение, или же социология всего лишь покидает тонущий корабль «классовое общество» и с помощью чрезвычайно формальной концепции неравенства освещает другие аспекты. «Окружения», пожалуй, имелись всегда.

## XVII. ПАРАДОКС ИДЕНТИЧНОСТИ И ЕГО РАЗВЕРТЫВАНИЕ ПОСРЕДСТВОМ РАЗЛИЧЕНИЯ

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

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

Французская революция еще имела намерение непосредственно осуществить цели человечества, и притом с помощью революции, т. е. уже единственно благодаря тому, что она порвала со старым миром. Национальное Собрание вообразило, будто оно и *est* *volonté générale*. После того, как эта идея потерпела крах, над ситуацией стал рефлексировать романтизм. «Романтизация – пишет Новалис<sup>3</sup> – не что иное, как потенцирование некоего качества ... Когда я придаю заурядному высокий смысл, обыденному – таинственный ореол,

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

Эксплицитный парадокс мы находим, когда отвлекаемся от обычной риторической игры, прежде всего, в контексте самоотмены морали<sup>4</sup> – будь то непосредственно с этим намерением или же в контексте отдельных функциональных систем, которые должны организовываться в контексте высшей аморальности. В знаменитой «Басне о пчелах» Мандевилля<sup>5</sup> (и в экономической литературе уже за десятилетия до этого) проводится рассуждение о том, что своекорыстные, и потому морально недостойные мотивы, при рассмотрении на фоне целого имеют благотворные последствия. Французская революция учит противоположным примерам: тому, что наилучшие политические намерения в своих последствиях ведут к убийству и террору. Вся машинерия свободных прав и их конституционные гарантии строятся еще и на предположении о том, что имеется большая сфера возможностей действия, в которой индивид может действовать с пользой для себя самого, а для других – с нейтральными последствиями (т. е. согласно оптимуму Парето), или в случае необходимости находить договорный консенсус. Но в то же время рефлексия о морали учит с помощью утилитаристского различения между мотивами и следствиями, что при этом речь может идти об обратных отношениях, и тем самым – о парадоксе заданного типа. Кроме того, уже было известно (или, по крайней мере, люди могли бы это знать), что посредством голосования большинства невозможно достичь исполняющего ожидания большинства (transitive) общественного строя – с тем последствием, что с течением времени выступают противоречия, которые невозможно кодировать морально.<sup>6</sup>

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

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

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

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

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

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

Это разделение регистрирует новую, достигнутую при переходе от XVIII к XIX в., позицию высочайшей ценности индивида (которая, как мы видели<sup>16</sup>, называлась и «субъектом»). Это позиционирование в одном из трансцендирующих циркулирующие в обществе оценки, в предзаданном им положении, как мы говорили, обусловлено тем, что перестройка форм общественной дифференциации революционизирует традиционную семантику инклюзии и принуждает квалифицировать индивида как нечто внешнее к обществу. Как не-

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

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

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



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

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

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

нельзя было сказать, какой другой формой ее можно заменить.

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

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

Это непосредственно взаимосвязано с уже рассматривавшейся перестройкой описания общественного времени. Если в современности подчеркивается событийная актуальность, а тем самым – производство различия по отношению к прошлому и будущему, то

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

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

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

проявляется лишь в открытости обстоятельств, которые возникли в ходе реального прогресса человечества.

История содержит собственное описание, которое соответствует «духу времени» и варьирует на протяжении истории – пожалуй, первый случай описания самоописаний, которое само включается в написанное.<sup>23</sup> Затем речь может идти и об «истории общества».<sup>24</sup> Эта история воспринимается только как история структурных изменений.<sup>25</sup> Она «заполняется» сведениями о тенденциях (прогресс)<sup>26</sup> и различного рода делениями на эпохи, причем последняя эпоха характеризует современное общество через его отличие от прошедших. Следовательно, историческая наука консолидируется на уровне наблюдения второго порядка и больше задает вопросы о «как» историографии, т. е. о методах, нежели о «что», т. е. об объективном понятии истории.<sup>27</sup> В конечном итоге, социология справляется с растущими трудностями упорядочения и проведения доказательств, пользуясь чрезмерной редукцией к различию между традиционным и современным обществом, – но лишь для того, чтобы вскоре это различие потерпело крах.<sup>28</sup> Отвержение определенности через происхождение (которое сопряжено с отказом от сословного строя), приводит, кроме того, к повышению потребности самотолкования модерна<sup>29</sup>, а в результате – к невозможности объединиться по этому вопросу: к идеологическим контрверзам.

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

мира мы способны к решениям и действиям. Соответственно, время протекает как будто бы быстрее. Насколько организации, принимающие решения, прежде всего, организации политической системы, могут сдерживать это давление и растущее вместе с ним недоверие, – одна из важнейших проблем современности.

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

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

Старое общество регулировало инклюзию назначением жестких позиций семьям и корпорациям (и тем самым косвенно – индиви-

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

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

нута из настоящего в будущее. Далее конкретизация должна была происходить посредством идей, которые в этой функции получили имя идеологий. Поскольку же принципы не могут определить свою конкретизацию пошагово, существует более чем одна возможность их идеологизации.

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

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

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

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

Эти позиции имеют разнообразные сходства с другими комплексами идей. Например, лишь консерваторы могут мыслить «органично» или относиться к людям со скепсисом. Но, прежде всего, этот оппозиционный стиль пригоден для того, чтобы каждую эпоху видеть по-разному. Будущее может получаться из настоящего, и тогда



контраст между прошлым и будущим должен быть, скорее, ослаблен (хотя прошлое из-за этого не должно ни надеяться собственной ценностью, ни попросту продолжаться). Или же контраст можно заострить и позаботиться о том, чтобы будущее устранило то, что как дефект устаревшей истории, прежде всего дефект неравенства, проникает в настоящее.

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

Если хотят узнать точнее, как тем самым принимаются решения о социальном измерении описания общества, то можно очень легко увидеть, что – аналогично к связанному с измерением времени обострением различия между прошлым и будущим – обостряется и различие, определяющее социальное измерение: различие между Эго и Другим. Чуть более отчетливые точки опоры предоставляет само понятие идеологии. После того, как понятие идеологии поначалу характеризовало лишь науку об управлении эмпирическим поведением посредством идей<sup>36</sup> (т. е. примерно то, что мы называем «семантикой»), у Маркса идеология обретает новый смысл. Недостаточно замечать одни лишь полемические и пейоративные компоненты идеологии. Речь идет не только и не столько об уничтожении, даже если и сам Маркс зачастую ошибается в тоне. Решающим является перемещение проблемы общественной ориентации на уровень второго порядка и отказ от договорной (*konsentierte*) реальности. Наблюдатель наблюдает за другим наблюдателем, имея в виду то,

чего тот *не* может видеть. Иными словами, идеологии представляют собой тексты, которые содержат то, чего они не содержат, а именно сведения о своих авторах и потребителях, что в обычной интерпретации значит: сведения об их интересах.<sup>37</sup> Иными словами, речь идет о слепом пятне, о проблеме латентности. Капиталисты, по Марксу, работают над собственной гибелью, так как именно об этом они не знают и именно этого не могут исправить.<sup>38</sup>

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

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

зами между различными позициями, так как это приводит лишь к взаимной реконструкции соответствующих недочетов.

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

### Примечания к гл. XVII:

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

- <sup>5</sup> См.: Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, цит. по изд. F. B. Kaye, Oxford 1924.
- <sup>6</sup> См.: Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse de la probabilité des décisions rendue a la pluralité des voix*, Paris 1785; New York 1972. Сегодня известна как теорема Эрроу о неагрегируемости предпочтений.
- <sup>7</sup> Формулировка в: Schlegel a. a. O. S. 713.
- <sup>8</sup> Удовлетворительное исследование по истории идей здесь отсутствует. В связи с литературой по истории экономики см., однако: Raimund Ottow, *Modelle der unsichtbaren Hand von Adam Smith*, Leviathan 19 (1991), S. 558-574. Отказ от особого Провидения в XVII в. и тезис пуританства о непознаваемости уже будут иметь под собой почву. Во всяком случае, то и дело цитируемый Адам Смит – не создатель этой идеи. “Nature works by an invisible hand in all things” [природа работает невидимой рукой во всех вещах (англ.) – прим. пер.], сказано, например, в: Joseph Glanvill, *The Vanity of Dogmatizing*, London 1661; Hove, Sussex, 1970, p. 180. И вообще в кругу лондонского *Royal Society* противодействовали преждевременному объяснению феноменов как «Божьего Перста Указующего» в соотнесении с проблемами спасения. Затем, в XVIII в., общая космология перестраивается на удивление невидимым порядком как причиной видимого беспорядка. Ведь законы Ньютона тоже «невидимы». «Беспорядок в мире лишь мним, а где он представляется наибольшим, там подлинный порядок еще гораздо величественнее, правда, он еще и более скрыт», – читаем мы в: Johann Heinrich Lambert, *Cosmologische Briefe über die Einrichtung der Weltbauer*, Augsburg 1761, S. 116. Об отдельных аспектах темы см. также: Edna Ullman-Margalit, *Invisible-Hand Explanations*, Syntese 39 (1978), p. 263-291. Форм обоснования касаются следующие исторические работы: Stephen D. Benin, *The “Cunning of God” and Divine Accomodation*, *Journal of the History of Ideas* 45 (1984), p. 179-191; Alfonso M. Iacono, *Adam Smith e la metafora della “mano invisibile”*, *Theoria* 5 (1985), S. 77-94.
- <sup>9</sup> Об этом см. также: Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et Désordres, Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris 1982; ero же, *L'auto-organisation du social dans la pensée libérale et économique*, in: Paul Dumouchel/Jean-Pierre Dupuy (éd.), *L'Auto-organisation: De la physique au politique*, Paris 1983, p. 377-384; ero же, *Shaking the Invisible Hand*, in: Paisley Livingston (ed.), *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Conference* (Sept. 14-16, 1981), Saratoga Cal. 1984, p. 129-144.
- <sup>10</sup> О его текущей «курсовой стоимости» см. сборник конституционных юристов: Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.), *Staat und Gesellschaft*,

Darmstadt 1976. См. также: Niklas Luhmann, Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, in ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 4., Opladen 1987, S. 67-73.

[соотв. – *власть* (первоначально военная, затем императорская) и *господство* (лат.) ]

<sup>11</sup> См., напр.: Nicolaus Hieronymus Gundling, Jus naturae ac gentium, 3. Aufl. Halle-Magdeburg 1736, S. 40.

[сила/собственность (франц.)]

<sup>12</sup> См., напр.: (François Véron de) Forbonnais, Principes et observations oeconomiques, Amsterdam 1767, p. 1f.

<sup>13</sup> Об этом: Rudolf Vierhaus (Hrsg.), Eigentum und Verfassung: Zur Eigentumsdiskussion im ausgehenden 18. Jahrhundert, Göttingen 1972.

<sup>14</sup> Это семантическое нововведение утверждается примерно с 1850 г. и, по-видимому, мотивировано тем, что понятия «индивидуализм» и «социализм», существующие с 20-х гг. XIX в., тем временем оказались семантически «занятыми» – хороший пример того, что описание общества подвергается в обществе наблюдению и вызывает соответствующие реакции. Более старая терминология различала только *коллективное/дистрибутивное* и тем самым обращалась к проблемам распределения и, соответственно, справедливости.

<sup>15</sup> Об этом подробнее: Niklas Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3, Frankfurt 1989, S. 149-258.

<sup>16</sup> Выше в разделе XIII.

<sup>17</sup> Надо отметить примечательную амальгаму религиозной семантики и семантики, соотнесенной с индивидом, распространяющуюся около 1800 г., особенно в Германии. Происходит попытка в течение переходного момента истории, по крайней мере в метафорике, установить единство внешней референции, задающей масштабы. Та же проблема стоит перед нами сегодня, когда терминологии эмансипации и участия слиты воедино с образцом новой высочайшей внешней ценности, с проблемой экологии.

<sup>18</sup> См.: Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlungen des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen, Leipzig 1887 (более поздние издания с подзаголовком Grundbegriffe der reinen Soziologie). См. в дальнейшем René König, Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 7 (1955), S. 348-420. Опосредованное (и теоретически отчужденное) понятиями Парсонса “pattern variables”, это различие оказало влияние еще на социологию развития и исследования по модернизации в 50-е гг. нашего столетия, и лишь в последние два десятилетия попало в фарватер критики, которая, как правило,

касалась простого противопоставления традиционных и современных обществ. Тем не менее даже сегодня это различие служит фоном для исторической ретроспекции. См., напр.: Lars Clausen/C. Schlüter, Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft": Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen 1991.

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

- <sup>26</sup> Правда, прогресс все еще рассматривался как сбалансированное продвижение с высокими затратами. О наивности буржуазных деятелей прогресса в этом отношении не может быть и речи. См., напр.: Jean Blondel, *Des hommes tels qu'ils sont et doivent être: Ouvrage de sentiment*, London – Paris 1758; Simon-Nicolas-Henri Linguet, *Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société*, 2 t., Londres 1767; Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau, *La Science ou les droits et les devoirs de l'homme*, Lausanne 1774 (p. XXI: «dégradation necessairement résultant des progrès même de notre perfectibilité possible») [деградация, с необходимостью получающаяся из самого прогресса нашего возможного совершенствования (фр.)].
- <sup>27</sup> Против утраты вопроса «Что такое история?» обращается, используя средства социологической теории, Фр. Тенбрук (Friedrich H. Tenbruck, *Geschichte und Gesellschaft*, Berlin 1986) – но лишь для того, чтобы, в свою очередь, отказаться от вопроса «Что такое общество?».
- <sup>28</sup> Несмотря на всю критику со стороны профессиональных историков, разделение на эпохи еще не окончательно исчезло в социологии. А как же еще следует эмпирически документировать данные о трендах? См., напр.: Darcy Ribeiro, *The Civilizational Process*, Washington 1968; Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen 1979.
- <sup>29</sup> См.: Horst Folkers, *Verabschiedete Vergangenheit: Ein Beitrag zur unaufhörlichen Selbstdeutung der Moderne*, in: Dirk Baecker et al. (Hrsg.), *Theorie als Passion*, Frankfurt 1987, S. 46-83.
- <sup>30</sup> Правда, в литературе о времени это почти не исследовано. Об этом см.: Ingrid Oesterle, «Der Führungswechsel der Zeithorizonte» in der deutschen Literatur, in: Dirk Grathoff (Hrsg.), *Studien zur Ästhetik und Literaturgeschichte der Kunstperiode*, Frankfurt 1985, S. 11-75. См. также: Armin Nassehi, *Zeit und Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen 1993, ocoб. S. 233 ff.
- <sup>31</sup> См. также «Дифференциация» (Общество общества, 4) гл. III.
- <sup>32</sup> См. введение Рейнхарта Козеллекав: Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe Bd. I*, Stuttgart 1972, S. XIII-XXVII (XVII f.).
- <sup>33</sup> См.: David Hume, *Of the Original Contract*, цит. по *Essays: Moral, Political, and Literary. The Philosophical Works vol. 3*, London 1882; Aalen 1964, p. 443-460 (443). [Поскольку ни одна партия в наши дни не может как следует поддерживать себя без философской или умозрительной системы принципов, сопряженных с ее политической или практической системой принципов, то мы, соответственно, обнаруживаем, что каждая из фракций, на которые разделена нация, выдвинула некую системную сеть первого рода, чтобы поддерживать и прикрывать ту схему действий, которой она следует].

- <sup>34</sup> Carlo Mongardini, Dimensionen der Zeit in der Soziologie, in: Friedrich Fürstenberg/Ingo Mörth (Hrsg.), Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft, Linz 1986, S. 37-58 (51); это явление названо здесь «магическим обратным введением социального в гомогенное единство нашей модели рациональности».
- <sup>35</sup> Сегодня эти условия весьма характерным образом изменились на противоположные. Прогрессисты, в свою очередь, стали идейными консерваторами, и они теперь даже колеблются между рефлексией и полемикой, так как более не располагают никакой общественной теорией. Так называемый «неоконсерватизм» – их изобретение, а не самообозначение какой-то другой группы.
- <sup>36</sup> Так у изобретателя понятия: Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, 5 vols. Paris 1801-1815. «Идеи» здесь понимаются как сенсуализированно понимаемые представления.
- <sup>37</sup> С самого возникновения понятия «идеология» идут дискуссии и, как кажется, бесплодные, о том, насколько это отношение интересов можно доказать «научно», если все-таки нет перспективы достичь по этому вопросу всеобщего единения даже с подвергшимися наблюдению заинтересованными лицами. О распространении этой проблемы на саму науку см.: Barry Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge*, London 1977, особ. р. 27 ff. В этом плане кажется, что понятие идеологии уже по теоретико-познавательным причинам нуждается к партийности.
- <sup>38</sup> Мы можем задаться вопросом, как Маркс в связи с этой теорией оценивал самого себя как публициста? Могут ли читающие Маркса капиталисты, по меньшей мере, узнать, что они не видят того, чего они не видят? И что последовало бы из этого многократного набрасывания сети видения невидимого? Однако же самому Марксу кажется, что уже Гегель был не в состоянии рассмотреть собственную теорию в собственной теории – разве что как научное доказательство перспективы и прояснение условий для прогнозируемой революции.
- <sup>39</sup> См., например, (сегодня забытый) анализ салонных философов Просвещения у Линге: (Simon-Nicolas-Henri) Linguet, *Le Fantasma des Philosophes*, London-Abbeville 1764; а затем, конечно же, «консервативное» отношение к Французской революции, напр.: Ernst Brandes, *Über einige bisherige Folgen der französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland*, Hannover 1792.
- <sup>40</sup> Об этом см.: Dietrich Schwanitz, *Systemtheorie und Literatur: Ein neues Paradigma*, Opladen 1990, S. 181ff.



## ХVIII. МОДЕРНИЗАЦИЯ

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

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

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

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

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

В обоих рядах попыток, прежде всего, бросается в глаза регионально ограниченная концепция, игнорирующая или же недооценивающая тот факт, что современное общество сложилось как мировое общество.<sup>4</sup>

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

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

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

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

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

бы предоставлял шансы для практических решений.

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

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

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

Должны ли мы вследствие описанного отказаться от этой своеобразной концепции модернизации современного общества? Если бы мы решились на это, это в любом случае не означало бы впасть в апатичное согласие с существующими обстоятельствами. Но это

могло бы означать более серьезное, чем прежде, принятие во внимание уже видимых проблем современного общества и, прежде всего, появляющихся расхождений в отношении функциональных систем друг к другу.

### Примечания к гл. XIX:

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

## ХІХ. ИНФОРМАЦИЯ И РИСК КАК ФОРМУЛЫ ОПИСАНИЯ

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

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



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

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

и реактуализируются. В отношении общества риска речь идет уже не о зависимости современного общества от технологии, но обобщеннее – о допущении, что будущее во всех существенных отношениях зависит от решений, принимаемых сейчас, так что всегда можно принимать решения уже о будущих настоящих, хотя будущего мы знать не можем.<sup>7</sup> Это может, например, усиливать тенденцию к политизации всех вопросов риска, усиливая своего рода защитную политику (вместо простой политики распределения).

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

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

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

дущее. Всякое будущее настоящее будет результатом эволюции; или, формулируя парадоксально: насчет будущего решает не решение, а эволюция. Если же мы захотим отобразить это на уровне решения, который возник после утраты доверия к осуществимости и веры в распознаваемость ошибок, то риск может быть здесь подходящим описанием.

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

ничего, что по причинам собственной «сущности» должно было бы оставаться тайным. Все становится историей (и речи не может быть о “*posthistoire*”!). И все, что об этом говорится, может быть сказано лишь при условии, что оно будет иметь место и само по себе.

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

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

## Примечания к гл. XIX:

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

Alexander/Philip Smith, *Social Science and Salvation: Risk Society as Mythical Discourse*, *Zeitschrift für Soziologie* 23 (1996), S. 251-262.

- <sup>4</sup> См.: Marc Uri Porat, *The Information Economy*, Diss. Stanford 1976; этот текст существенно повлиял на последующее словоупотребление.
- <sup>5</sup> Об этом: Niklas Luhmann, *Entscheidungen in der "Informationsgesellschaft"*, Ms. 1996.
- <sup>6</sup> Об этом: Jean Voge, *The Information Economy and the Restructuring of Human Organization*, in: Ilya Prigogine/Michèle Sanglier (ed.), *Laws of Nature and Human Conduct*, Brussels 1987, p. 237-244.
- <sup>7</sup> См., напр.: Wolfgang Bonß, *Vom Risiko: Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne*, Hamburg 1995.
- <sup>8</sup> Так, прежде всего, начиная с Фритца Махлупа (Fritz Machlup, *Production and Distribution of Knowledge in the United States*, Princeton 1962), который, однако, сумел отличить формирование одного понятия от формирования другого.
- <sup>9</sup> Аналогичные амбивалентности мы обнаруживаем и в обществах прежних типов, которые добывали информацию посредством гадательных техник, например, в древнем Китае или в Месопотамии. Эти «информационные общества» могли истолковывать очертания на поверхностях (на костях или черепашьих панцирях, по птичьему полету или по внутренностям жертвенных животных) как знаки чего-то скрытого. Всякое предсказание вместе с толкованием знаков всегда воспроизводило и религиозную предпосылку скрытого смысла. И – как и сегодня – тогда речь не заходила об истинности информации, так как информация стремительно использовалась ради извлечения смысла.
- <sup>10</sup> См. в качестве примера различие «риска» и «рациональности», которое выносится для обсуждения в: Klaus Peter Japp, *Das Risiko der Rationalität für technisch-ökologische Systeme*, in: Jost Halfmann/Klaus Peter Japp (Hrsg.), *Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischer Risikoforschung*, Opladen 1990, S. 34-60.
- \* [различение есть совершенная сдержанность (англ.)]
- <sup>11</sup> А. а. О., p. 1.

## XX. МАСС-МЕДИА И СЕЛЕКЦИЯ САМООПИСАНИЙ С ИХ ПОМОЩЬЮ

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

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



себе. При всем этом изделия печатного прессы оказывают воздействие совместно с телевидением. Уже благодаря обособлению масс-медиа генерируется избыток возможностей коммуникации. Это, опять-таки, приводит к весьма строгой селекции того, что может быть сообщено, а затем еще к селекции того, что «хорошо» сообщает (с журналистской или телевизионно-технической точки зрения). Каждое описание нашего общества неизбежно должно содержать в себе эти средства (и поэтому свои собственные средства) и их отношение к себе самому. В социологических описаниях, выделивших «масс-медиа» в особую область исследований, это поначалу происходит лишь редко.<sup>2</sup> «Культурная гегемония» масс-медиа, к которой сами собой пристраиваются протестные движения, если только они не хотят заранее отказаться от успешности<sup>3</sup>, будет повсеместно опознаваться, но описываться лишь как феномен, поскольку для более точного понимания и классификации отсутствует общественно-теоретический контекст.

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

Об «общественном мнении» в мелиоративном по отношению к традиции смысле говорят с XVIII в.<sup>4</sup> Однако же, вопреки всем ожиданиям XIX-XX вв., своеобразный современный характер таким образом возникающего общественного мнения зиждется на том, что оно (в этом сравнимое с рынком) *не образует единства*. Оно

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

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

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

Как бы для компенсации количественного абстрагирования ожи-

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

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

Это можно особенно хорошо распознать по парадигматическому особому случаю, а именно – по тому, как возникли экологические темы и как они занимают сегодня выдающееся место. Разумеется, темп введения и распространения этого комплекса тем зависит отчасти от протестных движений, функционирующих в связи с медиа<sup>7</sup>, однако, прежде всего, от самих масс-медиа. Здесь сочетается между собой множество критериев селекции: большие количества, посто-

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

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

Того, что возникает в качестве результата длительной деятельности масс-медиа, общественного мнения, достаточно самого по себе. Поэтому имеет мало смысла задавать вопрос, отражают ли масс-медиа наличную реальность *искаженно*, и как они ее искажают: они

*генерируют* описание реальности, конструкцию мира, и это и *есть* реальность, на которую ориентируется общество.<sup>9</sup> Информация распространяется в больших количествах и день за днем обновляется. Из-за этого возникает колоссальная избыточность, которая делает излишними исследования того, что индивиды на самом деле знают и думают. Это возможно и это возможно не иначе, как предполагая информированность. Таким образом, общественное мнение действует подобно зеркалу за зеркалом. Отправитель информации видит в среде текущей информации самого себя и других отправителей. Получатель информации видит самого себя и других получателей информации, и постепенно усваивает, что мы должны в высшей степени селективно принять к сведению, чтобы в соответствующем социальном контексте (будь то политика, школа, группы друзей или социальные движения) иметь возможность работать вместе с другими. То, что за зеркалом, – недоступно.

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

И все-таки не следует упускать из виду оперативное замыкание этой системы. Система селекционирует собственные операции согласно бинарному кодированию: информация / не информация.

Тем самым система постоянно реагирует на то, что у нее на выходе: на то, что она сама произвела, а именно – на известность положений вещей, которая исключает, что одно и то же будет сообщаться повторно. Поскольку сама система продуцирует известность, т. е. уничтожает информацию, она сама должна постоянно производить новую информацию, продуцировать новые ошеломляющие значимости. И уже благодаря используемой технике распространения она отграничивается от диффузного потока коммуникации в обществе. Техника асимметризирует систему по отношению к общественному окружающему миру: в нормальном случае она исключает то, чтобы ей тотчас же отвечали на распространенные ею коммуникации.

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

сивно объединяется в сеть и только так может репродуцироваться. Высокая степень рефлексивности – сообщения в медиа сообщают о сообщениях в медиа – относится к повседневности. Информация понятна лишь на основе уровня информированности и в качестве предварительной информации служит неперенным условием дальнейшего участия в информационном процессе. Актуальное в тот или иной момент общественное мнение, тематическое в тот или иной момент определение форм медиа, будучи результатом прошлой коммуникации, служит условием коммуникации будущей. Поэтому совершенно типичной является и событийность элементов системы, смысл которых состоит в их исчезновении, в их расходовании, в их вкладе в воспроизводство системы – и только в этом. И в конце концов, подобно каждой из функциональных систем, эта тоже не может быть сведена к единству организационной системы, хотя и здесь, как повсюду, организация играет необходимую роль.

Поскольку верен часто выдвигаемый в теории систем тезис о том, что высококомобильная система со стремительно варьирующими структурами особенно пригодна для того, чтобы управлять более инертными системами, то в этом заключаются особые шансы для масс-медиа. При представлении реалий с помощью масс-медиа за последние десятилетия существенно повысилась утонченность и, пожалуй, также гарантированность эффекта, прежде всего, в секторе рекламы. Конечно, реклама может мотивироваться надеждой на успешные продажи. Однако ее латентная функция состоит в выработке и укреплении критериев хорошего вкуса для людей, которые сами им уже не располагают; т. е. в обеспечении надежным суждением в отношении символических качеств объектов и способов поведения.<sup>10</sup> Спрос мы находим сегодня также, и прежде всего, в верхнем социальном слое, который из-за стремительных карьерных продвижений и нерегулируемых брачных практик больше не знает, как он может оказывать воздействие в качестве образца. Будучи активируемой, эта латентная функция рекламы может использоваться стратегически, чтобы таким способом продвигать сбыт<sup>11</sup>; но она, естественно, воздействует и на тех, кто ничего не покупает.

И все-таки отсюда пока нельзя сделать вывод о «манипулировании общественным мнением» – хотя бы уже из-за тематической

переплетенности и большого количества критериев селекции для новизны. Как систему, т. е. при рассмотрении в их собственной динамике, масс-медиа едва ли можно призвать к ответственности, сколь бы обширной ни была дискуссия по журналистской этике. Но столь же безуспешными будут попытки уточнить, что в этой связи именуется понятие «управления». Мы можем лишь констатировать, что описание мира и общества со всеми его функциональными системами мобилизуются с помощью функциональной системы масс-медиа, так что временные различия получают преобладающее значение и всякая определенность должна быть расположена во времени. Избыток памяти, который несут с собой письменность, книгопечатание и современная электронная техника, вследствие этого определенным образом нейтрализуется. Доступ к памяти остается возможным, но ориентация устанавливается лишь на мгновение.

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

Почти незаметно, однако и неизбежно, в этом процессе текущей информационной коммуникации конденсируются структуры, служащие структурному сопряжению психических и социальных систем. Мы говорили о схемах или, когда имеются поступки, о сценариях.<sup>12</sup> Это включает обозначение «чего-то как чего-то», а также сколь угодно сокращенные причинно-следственные атрибуции и сколь



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

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

Общественное мнение, согласно всему этому, не является простой модой на мнения, как считалось в XVII в.; не является оно и средством рационального Просвещения или “*puissance invisible*”, от

которой в XVIII в. ожидали разрыва с традициями.<sup>13</sup> Оно служит средой само- и мироописания современного общества. Это «Святой Дух» системы<sup>14</sup>, коммуникативная доступность результатов коммуникации. Таким образом, в отличие от ожиданий XVIII в., речь идет уже не о том, чтобы репрезентативно (или же разумно, или же посредством власти) выразить единство в единстве. Речь идет о непрерывном производстве структурных различий и семантических различий. И достигается этим высокая ирритабельность оперативно замкнутой системы общества, а также высокая собственная сложность соответствующих релевантных структур при одновременной абсорбции неопределенности.<sup>15</sup>

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

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

Возникающие тем самым возможности неправильно понимают-

ся, во всяком случае, слишком узко интерпретируются, когда социология воспринимает себя в этой связи как оппозиционная наука и тем самым занимает одну из сторон в споре между прогрессивными и консервативными идеологиями. Это может привести лишь к тому, что единство различения вновь остается неотрефлексированным. Когда социология воспринимает себя как «критическую» науку, то под этим может подразумеваться только что отмеченная слабость. Но «критическая», если подходить ближе к изначальному значению слова, может означать также, что социология должна быть в состоянии различать и рефлексировать употребление различений. Таким образом мы вновь подходим к понятию наблюдателя.

### Примечания к гл. XX:

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

том, что будет соответствовать государственному интересу, если князь примет во внимание мнения подданных, даже не следуя им безусловно.

- <sup>5</sup> См.: Torvald Sande, Risk in Industry, in: W.T. Singleton/Jan Hovden (ed.), Risk and Decisions, Chichester 1987, p. 183-189 (186), – где вклад несчастных случаев и катастроф в валовой общественный продукт оценивается в 2% (общие данные, вероятно, соотносимые лишь с профилактическими мерами, но не с компенсационными платежами).
- <sup>6</sup> Об этом см. также: Gilles Deleuze, Logique du sens, Paris, 1969, p. 9 ff., 50 ff.
- <sup>7</sup> Об этом см. «Дифференциация» (Общество общества, 4), гл. XV.
- <sup>8</sup> Это имеется в виду в действенном с точки зрения языка, но грамматически неудачном выражении [“ungewollte Selbsterstörung”/ненамеренное саморазрушение]: Hans Peter Dreitzel/Horst Stenger (Hrsg.), Ungewollte Selbsterstörung: Reflexionen über den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen, Frankfurt 1990. См. особенно статью: Rolf Lindner, Medien und Katastrophen: Fünf Thesen (S. 124-134).  
\* [самосбывающихся пророчеств (англ.)]
- <sup>9</sup> См. об этом изменении постановки проблемы в новейших исследованиях медиа: Winfried Schulz, Die Konstruktion von Realität in den Nachrichtenmedien: Analyse der aktuellen Berichterstattung, Freiburg 1976. О новейшей дискуссии и о переносе «радикального конструктивизма» теории познания на теорию масс-медиа см. несколько сообщений в: Klaus Merten/Siegfried J. Schmidt/Siegfried Weischenberg (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Medien: Eine Einführung in die Kommunikationsgesellschaft, Opladen 1994; Niklas Luhmann, Die Realität der Massenmedien, 2 Aufl., Opladen 1996.
- <sup>10</sup> О потребности и о применении подобных «различий» см.: Pierre Bourdieu, La distinction: Critique sociale du jugement de goût, Paris 1975.
- <sup>11</sup> То, что этот момент оказывает глубокое влияние на стиль рекламы, едва ли теперь нуждается в доказательстве. Собственно продаваемые объекты могут вписываться в фон того или иного *prestige-setting*. И тогда сигареты можно будет рекламировать даже при запрете на такую рекламу; ведь необходимости эксплицировать, что и в пользу чего рекламируется, уже нет.
- <sup>12</sup> См. «Общество как социальная система» (Общество общества [ОО-1], 1), гл. I.  
\* [невидимой властью (франц.)]
- <sup>13</sup> См. для первого аргумента, аргумента философов, знаменитый ответ Канта на вопрос «Что такое Просвещение?» (1784); для второго, аргумента политиков: Jacques Necker, De l'administration des finances en France (1784), цит. по Œuvres complètes, t. 4, 5, Paris 1821, Aalen 1970,

- t. I, p. 49 suiv. О семантической перегрузке понятия «общественное мнение» в начале XIX в. см. также: Stephen Holmes, Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism, New Haven 1984, p. 241ff.
- <sup>14</sup> См.: V. O. Key, Jr., Public Opinion and American Democracy, New York 1961, p. 18.
- <sup>15</sup> Об отягощенности процесса селекции сообщений этой проблемой абсорбции неопределенности см.: Denis McQuail, Uncertainty about the Audience and the Organization of Mass Communication, Sociological Review Monograph 13 (1969), p. 75-84. На практике эта проблема в высшей степени эффективно разрешается в силу ограниченности времени для редакций.
- <sup>16</sup> Эксплицитно в: Talcott Parsons/Gerald Platt, The American University, Cambridge Mass., 1973. Заслуживающее внимания критическое рассмотрение этого синдрома мы находим лишь в поздних произведениях Хельмута Шельского, для которых, однако, характерно то смешение культуры рефлексии и полемики, отказывающейся от описания рефлексии, что, согласно господствующим мыслительным привычкам, считается «консервативным». См. особенно: Helmut Schelsky, Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975.
- <sup>17</sup> См. в качестве нового примера: Ulrich Beck a. a. O. (1986), и его же: Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt 1988, – еще более заостренное по стилю.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

Критическая социология занимала позицию всезнайства. Она подавала себя как конкурентоспособного описателя с безупречными моральными принципами и наилучшим обзором. Как всегда, осторожно формулируя и, как всегда, стремясь удовлетвориться требованиями научности, она пользовалась точкой зрения наблюдателя первого порядка. Критическая социология предлагала конкурентоспособное описание общества и тем самым ставила себе задачу объяснить, почему другие не разделяют этого воззрения, но в связи с путаницей их интересов описывают общество иначе, например, как *commercial society*. Поэтому их объяснительные понятия были не свободны от диффамирующих интенций.<sup>9</sup> Тем самым, однако, была все-таки достигнута амбивалентная позиция, которую невозможно долго отстаивать. Описание того, кто – будучи социальным конформистом – мыслит консервативно, утвердительно и т. д., и объяснение того, почему он это делает и даже должен делать, известным образом компенсировала стагнацию в развитии собственной теории. Центральной точкой стала критика идеологии, и до известной степени собственное историческое описание сместилось к усилию по объяснению того, на основании каких общественных условий другие не в состоянии описать общество (в том числе и самих себя) так, как критики посчитали бы правильным. И в той мере, в какой консервативные установки (т. е. противонаправленные идеям Французской революции) утрачивали убедительную силу; и по мере того, как мир представлений либерализма благодаря переносу на экономические положения вещей усиливал динамическую стабильность, росла эта зачарованность критиков своими противниками. В конце концов, им пришлось придумать эпитет «неоконсерваторы», чтобы сформировать собственных противников и облегчить самим себе дело критики. Длительное продуцирование отсутствия консенсуса во взгляде на разумное взаимопонимание (кто здесь не подумает об интеллектуальной судьбе Юргена Хабермаса?) представляет собой

последовательную окончательную позицию этой великой буржуазной традиции кризиса и критики.

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

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

принуждает его к аутологическому выводу, а именно: к применению понятия наблюдения к себе самому. Наблюдатель как раз больше не является субъектом с трансцендентально обоснованными привилегированными правами в сейфе; он вручен миру, который он познаёт. Ему не дозволено избавляться от мира. Он должен располагаться с внутренней или с внешней стороны формы, которую он использует. Он сам – говорит Спенсер Браун – представляет собой “mark”.<sup>10</sup>

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

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

Латентность в этом понимании является сферой наблюдения наблюдателя первого порядка, который хотел бы знать о своем предмете больше, чем прежде. В так называемом «споре о позитивизме»

этот тезис критиковался как недостаточный.<sup>11</sup> Мы можем судить об этом как всегда: в любом случае имеется и возможность наблюдения второго порядка, наблюдения за обществом как наблюдающей системой. Для наблюдателя же второго порядка характерно, что он видит меньше и иначе, нежели наблюдаемый наблюдатель. Поэтому и понятие латентности обретает для него иной смысл, а именно – соотнесенный со слепым пятном наблюдаемого наблюдателя, с тем, чего он не видит. А то, что в обществе считается естественным и необходимым, становится с этой точки зрения чем-то искусственным и контингентным. Однако отсюда не следует, что мы также можем сказать, как следовало бы поступать иначе.

Если социология понимает себя в этом смысле как «критическая», то тем самым она не обязательно следует директивам «Франкфуртской школы». Она может избегать простой конфронтации, отвержения «капитализма», «системы», «классового господства», каковая конфронтация увязает в отрицании без предложения альтернативной концепции. Если даже включить сюда латентности, идеологии, передние планы и невозможности увидеть общественное самонаблюдение, и если даже мы увидим, что структуры общественной системы приводят к едва ли переносимым последствиям<sup>12</sup>, такое описание дает не рецепт по изготовлению другого предмета «общество», но лишь сдвиг внимания и чувствительности в обществе. Если мы будем «критичными» в этом смысле, то это, в первую очередь, означает, что социология занимает позицию наблюдателя второго порядка. Ей приходится иметь дело с наблюдением за наблюдателями. Это включает, как уже отмечено, «аутологический» компонент теории. Ведь предмет этого наблюдения – наблюдение, и вот второй вопрос: чужое ли это наблюдение или свое? В дальнейшем эта программа неумолимо приводит к «конструктивистскому» пониманию науки.<sup>13</sup> Наука, которая понимает себя как наблюдение второго порядка, избегает высказываний о внешнем мире, данном независимо от наблюдателя, и она находит конечную гарантию отношения своего познания к реальности единственно в фактичности ее собственных операций и в мысли о том, что это совершенно невозможно без в высшей степени сложных предпосылок (мы говорили о структурных сцеплениях). Тем самым избегается возможность почувствовать

здесь опасность некоего «солипсизма». Корректива заключается в самом наблюдении второго порядка, а именно – в «аутологическом» компоненте познания и в мысли о том, что всякое познание является использованием различения, и поэтому – лишь поэтому! – всегда собственной работой системы. Обсуждаемую здесь проблему невозможно было бы даже сформулировать, если бы не существовало различения самореференции и инореференции; и это различие, как явствует уже из формулировки, может проводиться лишь в самой системе и лишь без какого бы то ни было коррелята в окружающем мире.

Наблюдатель первого порядка, т. е. здесь – нормальная социальная коммуникация, наблюдает за миром, располагаясь в «нише», если использовать формулировку Матураны<sup>14</sup>, и поэтому для него мир задан онтически. Его философию можно было бы назвать онтологией. Наоборот, наблюдатель второго порядка может познавать отношения *система/окружающий мир*, которые в заданном для него мире (в *его* нише) также могут быть организованными иначе. Что видит наблюдатель первого порядка и чего он не видит – зависит для наблюдателя второго порядка от того, какие различия положены в основу наблюдения; и эти различия всякий раз могут быть иными.

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

Что касается самоописаний общественной системы, т. е. системы,

которая сама по себе делает возможным наблюдение первого и наблюдение второго порядка, то переход с первого на второй уровень ведет к описанию реальности как контингентной, т. е. возможной еще и иначе.<sup>16</sup> Самоописание заканчивается для наблюдателя первого порядка данными об инвариантных основах, о природе и о необходимости. Сегодня это место занято понятием ценности (Wertbegriff), которое символизирует сверхнесомненное. Для наблюдателя второго порядка мир, наоборот, предстает как конструкция посредством всякий раз различных различий. Вследствие этого его описание является не необходимым, а контингентным, и не правильным по отношению к природе, а искусственным. Оно само – аутопойетический продукт. При этом (и здесь кроется аутологический компонент) различие между *необходимым/контингентным* и между *искусственным/естественным* еще раз подвергается рефлексии и возводится к различению между наблюдением первого порядка и наблюдением второго порядка. Амбицию найти общую основу, основополагающий символ, заключительную мысль следует отбросить – или передать философам. Социология, во всяком случае на этом пути, не находит того, что Гегель называл «духом». Социология не является наукой о духе (Geisteswissenschaft).

В сегодняшнем контексте отмеченные тем самым различия дискутируются, главным образом, относительно понятия ценности. Само собой разумеется, что никакая наука, в том числе и социология, не стремится производить коммуникацию, не обладающую ценностью; и, по крайней мере, в этом смысле не существует науки, «свободной от ценностей». Но что еще могло бы иметься в виду под этой формулировкой? Этот вопрос также проясняется, когда мы будем различать наблюдение первого порядка и наблюдение второго порядка. Наблюдатель первого порядка наблюдает с помощью ценностей. Его соответствующие ценности образуют для него различие, управляющее его познанием и действием.<sup>17</sup> Наблюдатель второго порядка соотносит семантику ценностей с их применением в коммуникации. Он может, например, узнать, что при соотношении с ценностями невозможно ни прийти к решениям, ни избежать конфликтов. Но, прежде всего, он видит, как продуцируется несомненность ценностей в коммуникации, и притом путем того, что коммуникация с ними



происходит не прямо, но косвенно, не через них, но с ними. Ведь мы не сообщаем о том, что стоим за справедливость, мир, здоровье, сохранение окружающей среды и т. д., для того, чтобы открыть тем самым возможность отреагировать на это сообщение принятием или отвержением; однако мы лишь говорим о том, что считаем справедливым и что несправедливым. Значение ценности полагается заранее, и лишь в этом модусе коммуникации оно обладает ежедневно обновляемой несомненностью.<sup>18</sup>

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

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

своем описании общества может – наряду с другими науками – понять, что она, со своей стороны, делается возможной в обществе благодаря обществу.

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

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

Наблюдателю по-прежнему передается это оценивание, поскольку он сам стремится наблюдать, используя различие *критическое/подтверждающее*.

Это указание на то, что функция функции должна быть собственным значением в некоторой коммуникационной аутопоэтической связи на уровне второго порядка, следует понимать как пример. Как пример, но и исторически. Так уж случилось. Из простого наличия рекурсивных операций на этом уровне самоописания мы не можем заключить, что собственные значения можно обнаружить (а если можно, то какие?). Кроме того, обнаружить их сложно, если в то же время происходит наблюдение первого порядка, которое воспринимает мир как мир вещей. И могут быть другие собственные значения<sup>22</sup>, тем более что самореференциальные неизбежности можно проследить и в других случаях, например, в понятии полезности в вопросе о полезности отказа от рефлексии над полезностью, и, прежде всего, при переработке понятия разума из естественного феномена, отличающего человека от животного, в нечто трансцендентальное, делающее разумным само себя. Все это – упорядоченные радикальности, которые делают возможным продолжение коммуникации об обществе в обществе, даже если нам необходимо отказаться от однозначного восприятия объекта и, следовательно, подвергнуть рефлексии как раз этот отказ. Если же справедливо, что собственные значения современного общества, в конечном итоге, заключаются в функциональных данных, и что, следовательно, самоописания ориентируются на функцию самоописания, то сюда всегда встраивается и боковой взгляд на иные возможности. А это не в последнюю очередь означает, что к точности концепций описания предъявляются новые требования, которые, несмотря на это, позволяют договариваться о проблемах и функциональных эквивалентностях и сохранять разнообразие мнений, не открывая дверей произволу.

К этому можно было бы, наконец, привлечь соображения, которые возникли в семиотике и теории текста.<sup>23</sup> Лингвистические, конструктивистские и деконструктивистские техники анализа текста, между тем, шагнули так далеко, что смогли стать опасными для социологии, которая учреждает свое понятие реальности с помощью метафизических предпосылок. Исходной точкой этой критики была

проблематизация возможности отношения знака к внешнему миру. Это привело к переформулированию понятия реальности. Если реальность должна пониматься, как прежде, как сопротивление произвольным тематизациям – а какое другое понятие реальности у нас может быть? – то речь должна идти о сопротивлении знаков знакам, языка языку, коммуникации – коммуникации.<sup>24</sup> Это означает: речь должна идти о рекурсивно сформированной сложности. При таком взгляде система тестирует по самопроизведенной неопределенности и по самопроизведенному сопротивлению в ее текущих операциях то, что она с момента на момент может рассматривать как собственное значение. Если мы захотим рассмотреть это в рамках теоретических конструкций социологических теорий, то нам придется и теорию общества переориентировать на концепцию самореференции.

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

медиума, который можно использовать лишь селективно, лишь для формообразования, лишь с отсылкой к чему-либо еще. И у нас больше нет должного основания сетовать на это. Ибо всё, что мы сказали, приложимо и к сетованию.

### Примечания к гл. XXI:

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

space he occupies is also a mark" [наблюдатель, поскольку он отличает место, которое он занимает, также является маркером].

- [анализ латентных структур (англ.)]
- 11 См.: Theodor W. Adorno et al. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied 1969. В нашем тексте мы дистанцируемся от этой контroversы, вместе с тем не считая ее тематику несущественной. Лишь в качестве *контroversы* она не имеет смысла. Вынося проблему «диалектики» за скобки, мы сводим различие к различению (Differenz) между наблюдением первого и второго порядка и к соответственно различному пониманию латентности, критики и просвещения.
- 12 См. для примера: Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986.
- 13 Сегодняшнее понимание науки и без того идет по этому пути. См., напр.: David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, London 1976; Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis: Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt 1984; Barry Barnes, *About Science*, Oxford 1985. Этому пониманию недостает лишь соответствующим образом радикализованной теории познания, чему можно было бы помочь, если бы удалось использовать возможности теории оперативно замкнутых систем. Об этом см.: Niklas Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion*, Bern 1988; ders., *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1990.
- 14 В отношении организмов Матурана (Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig 1982, S. 36f.) формулирует: «Поэтому по отношению к наблюдателю ниша *предстает* как часть окружающего мира, для наблюдаемого же организма ниша, наоборот, представляет собой всю принадлежащую ему сферу интеракции; поэтому как таковая она не может быть *частью* окружающего мира, который располагается исключительно в когнитивной для наблюдателя области. Ниша и окружающий мир поэтому пересекаются между собой лишь в той мере, в какой наблюдатель (включая его инструменты и организм) обладают сравнимой организацией». При переносе этого различения в социологию следует добавить, что познания наблюдателя первого и второго порядка всегда формируются в среде смысла и что пересечение их сфер познания гарантируется тем, что оба наблюдателя используют коммуникацию как операцию наблюдения.
- 15 То, что здесь, в описании третьего порядка, неизбежно впадение в парадоксы, легко опознать, если мы подумаем, что контингентия определяется через отрицание необходимости. И столь же отчетливым становится, что теперь мы находимся в супрамодалной сфере, кото-

рая когда-то была отведена исключительно Богу.

- 16 Неслучайно поэтому тезис контингенции мира был впервые сформулирован в теологии, и притом как результат усилий наблюдения за Богом как за Богом-Творцом, т. е. наблюдателем. При этом, однако, мысль о Боге как первонаблюдателе, который не обязан различить самого себя, чтобы оказаться в состоянии наблюдать, потребовала особых гарантий, от которых необходимо отказаться, если мы полагаем, что позиция первонаблюдателя занята нормальными эмпирическими системами.
- 17 Об этом и о «слепоте» этого стремления к ценностям см.: William James, *On a Certain Blindness in Human Beings*. – В его же: *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals* (1912) (*The Works of William James*), Cambridge Mass. 1983, p. 132-149.
- 18 Подробнее см. «Медиа коммуникации» (Общество общества [ОО-1], 2), гл. X.
- 19 См.: Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside Cal. 1981, особ. p. 73 ff.
- 20 Об этом см.: Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910.
- 21 В обсуждении знаменитого доклада: Kingsley Davis, *The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology*, *American Sociological Review* 24 (1959), p. 757-772, – остался открытым вопрос, следует ли понимать направление удара критическим или подтверждающим образом. Мне самому в одной рецензии написали, будто мой анализ вопреки моим намерениям («Как известно, критика и протест далеки от него») содержит значительный критический потенциал. Это написал Штефан Бройер (Stefan Breuer, в литературном приложении к *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13. 11. 1990, S. L 12).
- 22 Элена Эспозито (Elena Esposito, *L'operazione di osservazione: Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Milano 1992) выдвигает соображение о том, что на уровне наблюдения второго порядка собственные значимости принимают форму, описываемую разве что модально-теоретически.
- 23 См.: Niklas Luhmann, *Deconstruction as Second-Order Observing*, *New Literary History* 4 (1993), p. 763-782.
- 24 Так, например, в: Paul de Man, *The Resistance of Theory*, Minneapolis 1986. В краткой формулировке Де Ман (а. а. О. S. 20) называет язык литературы "the language of self-resistance".

## XXII. ОТРЕФЛЕКТИРОВАННАЯ АУТОЛОГИЯ: СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ ОБЩЕСТВА В ОБЩЕСТВЕ

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

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



метафизикой, уже не годится. Не говоря о том, что он больше не открыт ни философией, ни теорией познания<sup>2</sup>, он выражает как раз то, что объект его находится перед ним, т. е. вне его. Но это значит, что всегда еще можно выбирать, предпочтем ли мы такие формы изложения, которые выражают затронутость и сострадание – что едва ли возможно без причастности к самому делу – или же мы предпочтем рефлексивные формы (романтической) иронии, выражающие вовлеченность в дело – *malgré tout* – как дистанцированность от него. Даже у таких противоположных по стилю авторов, как Карл Маркс или Макс Вебер, социология знает обе возможности в грубой или рафинированной форме. Если же вдобавок поразмыслить над требованиями науки, то можно и сухость теоретически навязываемых абстракций задействовать как выразительную форму – вплоть до парадоксального утверждения, что тексты, будучи слишком трудными, избавляют читателя от необходимости думать над ними, и тогда он может лишь перечитывать поток фраз.<sup>3</sup>

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

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

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

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

Точно так же и, вероятно, даже сильнее, масс-медиа выказывают

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

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

запрет на самоисключение. И только он действует безусловно.

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

В этой ситуации без начала и конца ставится задача по возможности отчетливее эксплицировать теоретические средства, предоставив их наблюдению. Теоретические средства – это, прежде всего, понятия. А понятия – это различия. Различия представляют собой указания по переходу через границы. В качестве форм они сразу и замкнуты и, в свою очередь, различимы. “*Distinction is a perfect continence*” – сказано у Спенсера Брауна<sup>7</sup>, но как раз это *continence* дает возможность обходиться без него. Благодаря своим формам, своим различиям теория выставляет собственные слепые пятна, т. е. то, что для нее невидимо, но благодаря чему она видит. Выставление этого не имеет смысла редукции к, в конечном счете, бесспорным основаниям. Речь идет лишь о том, чтобы показать, что можно сконструировать и насколько далеко можно развернуть восприимчивость, если полагать так, а не иначе. Смысл состоит в том, чтобы облегчать и отягощать критику. Сделайте это по-другому – таков вызов, – но, по крайней мере, столь же хорошо.

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

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

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

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

не обойдемся без того, чтобы воспринимать всякое наблюдение и описание как сокрытие и развертывание парадокса единства; и тогда само собой разумеется, что это может происходить разными способами.

Сегодня наука выглядит так, что напрашивается сформулировать это парадоксальное исходное положение как единство конструктивизма и деконструктивизма. Это включает и тот момент, что конструкции социологии обязаны рефлексировать над собственной деконструируемостью. Как бы это ни понимать – в смысле ли психиатрии как напряжения между сообщающими и направляющими компонентами коммуникации<sup>11</sup>, или же в смысле семиотической теории текста как напряжения между констативными и перформативными компонентами текста – социология во всех текстах, которые она продуцирует, должна будет иметь в виду не только фальсифицируемость, но и деконструируемость всех идентичностей и различий. В том, что социология вообще высказывается, уже заключается информация о способе, каким она понимает самовизуализацию (*Sich-sichtbar-Machen*) – как поучение или как критику, как распоряжение об истинах, которые должны быть восприняты другими, или как осмысляющую инстанцию. В том, что она вообще коммуницирует и – в отличие от автора повествования – не может спрятаться<sup>12</sup>, уже заключается парадокс деконструкции утверждений посредством простой операции их сообщения. Возможность адекватно реагировать на этот вызов уже названа: представлять теоретические структуры по мере возможности ясными, чтобы продолжающаяся коммуникация, по крайней мере, могла констатировать, что предназначено для наблюдения, что – для принятия, а что – для отклонения.

Тем самым кое-что улаживается относительно доступной самоописанию формы самоописания, но пока еще не относительно определенных различий, т. е. определенных теорий. Каждый добавочный шаг может свершаться лишь как контингентный (что отнюдь не означает «произвольный») выбор формы, различения, контекстуры. Мы исходим из того, что всякая коммуникация<sup>13</sup> должна работать в среде смысла. Это означает, говоря в двух словах<sup>14</sup>, что каждая операция, будучи наблюдаемой, предстает как селекция из множества возможностей и что цикличность опирающихся на самих себя смысло-

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

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

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

новится рефлексивным. И как раз поэтому мы должны были различать смысловые измерения как различения.

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



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



не является и строгим следствием определенного конструктивного принципа, например, диалектического процесса или техники перекрестных таблиц (Парсонс). Общественная теория – результат попытки согласовать множество различных теоретических решений между собой. И только эта относительно свободная форма схемы теории, которая по мере возможности дает понять, какие решения приняты и какие последствия имело бы то, что мы приняли бы в этих местах иные решения, кажется нам уместной в качестве заповеди для самоописания современного общества.

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

Таким образом, социологическая теория обнаруживает в вещном измерении, в теории дифференциации проблему селекции системных референций. Социологическая теория не только полагает, что одновременно наличествует много различных систем, но и в качестве наблюдателя второго порядка видит себя вынужденной решать, исходя из какой системы она выглядит иначе, нежели окружающий мир. Во временном измерении она наблюдает, что самоописания общества воспринимают время как исторический процесс, и это даже тогда, когда мы говорим об эволюции.<sup>16</sup> Однако в понятии процесса подчеркивается непрерывность, а не дискретность, так как иначе невозможно было бы установить идентичность и различаемость конкретного процесса. И тогда события предстают на вторичном месте – в качестве цезур, прерываний, инноваций или даже необходимых импульсов, задающих направление. Если же мы, наоборот, исходим из теории аутопойесиса событий или операций, то дискретность становится основополагающим предположением, постоянный распад

– нормальным случаем, *против которого* процессы могут конституироваться тогда, когда соответствующее событие держит наготове достаточно излишков возможного (= смысл), чтобы подходящее могло быть избрано для формирования процесса.<sup>17</sup> Наконец, в социальном измерении всякое самоописание будет подчеркивать цементирующие средства (будь то мораль, будь то разум, будь то ценности, будь то взаимопонимание или желательный консенсус), тогда как социологический анализ исходит из того, что всякая коммуникация начинает *да/нет*-бифуркацию, так как без нее невозможно было бы продолжать аутопойесис, и объяснить его можно было бы лишь исходя из предпочтений, которые имеют целью повышение вероятности приемлемости.

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

Это также означает, что должна измениться *форма* самоописания. Это изменение обладает такой же радикальностью, как переход к функциональной дифференциации, которая выходит за рамки одинаковости неодинаковых систем и в широчайшем объеме отменяет образцы общественного строя; или же такой радикальностью, как эволюционный коллапс дифференциации между стабилизацией и варьированием с тем последствием, что возникает нестационарная

общественная система. В контексте самоописания общественной системы как будто бы задействуется в равной мере радикальное изменение. Оно состоит в переходе от наблюдения первого порядка к наблюдению второго порядка.

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

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

является в логически строгом смысле *самонаблюдением* и *самоописанием*. Лишь теперь «само» в наблюдении является наблюдателем, а «само» в описании – самим описателем.

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

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

### Примечания к гл. XXII:

- 1 Обэтом две статьи: “Philosophy as/and/of Literature” и “Philosophizing Literature” in: Arthur C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York 1986, p. 135-161 и 163-186.
- 2 См. хотя бы: Willard van O. Quine, *The Two Dogmas of Empiricism* [Уиллард Ван Орман Куайн, «Две догмы эмпиризма», в кн.: У. В. О. Куайн, «Слово и объект», М., 2000]. – Цит. по его же: *From a Logical*

- Point of View, 2 Ed., Cambridge Mass. 1961, p. 20-46.
- [несмотря ни на что (франц.)]
  - 3 Вспомним предупреждение Э.Т.А. Гофмана: «...В чтении, по-моему, неприятно то, что мы до известной степени вынуждены думать о том, что мы читаем». (E.T.A. Hoffmann, *Des Kapellmeisters Iohannes Kreislers Gedanken über den hohen Wert der Musik*, цит. по изд. его же: *Musikalische Novellen und Schriften* (Hrsg. Richard Münnich), Weimar 1961, S. 196-207 (197))
  - 4 См.: Mary Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse N.Y. 1968, особ. p. 81 ff.
  - 5 “American sociology, in particular, has aligned itself with the moral imperative to please others: one ought to understand the other, to be open and truthful, to construe the other’s meaning in a positive way” [Американская социология, в частности, выстраивала себя согласно моральному императиву угождения другим: мы обязаны понимать другого, быть открытыми и правдивыми, толковать смысл слов другого позитивно] – сказано на эту тему в книге, выходящей за рамки профессиональной социологической традиции: Dean MacCannell/Juliet MacCannell, *The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture*, Bloomington Ind. 1982, p. 55, – в надежде, что эту обязанную морали перспективу удастся заменить семиотической деконструкцией социальной реальности.
  - L-функция – функция поддержки латентных образцов поведения – прим. ред.
  - 6 Об этом подробнее см. выше (гл. I).
  - 7 A. a. O. S. 1.
  - [сдержанность (англ.)]
  - 8 Стоящая за этим серьезность часто упускается из виду, так как парадоксальные тезисы зачастую имеют игровое звучание и, в свою очередь, опять-таки пародируются. Однако из обширной, ретроспективной литературы см., например: A. E. Malloch, *The Techniques and Function of the Renaissance Paradox*, *Studies in Philology* 53 (1953), S. 191-203; Michael McCanles, *Paradox in Donne*, *Studies in the Renaissance* 13 (1966), p. 266-287; Rosalie L. Colie, *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton N. J. 1966.
  - 9 В Kenneth J. Gergen, *Toward Transformation in Social Knowledge*, New York 1982, p. 142, под заголовком “The Search for Antithesis”, напр., читаем: “One may also foster generative theory by searching for an intelligible antithesis to commonly accepted understandings” [Итак, можно развивать генеративную теорию через поиски умопостигаемой антитезы общепринятому пониманию]. А на p. 109, под рубрикой «генеративная способность» читаем: “generative capacity, that is

- the capacity to challenge the guiding assumptions of the culture, to raise fundamental questions regarding contemporary social life, to foster reconsideration of what is 'taken for granted' and thereby to generate fresh alternatives for social action" [генеративная способность, т. е. способность бросать вызовы руководящим положениям культуры, ставить основополагающие вопросы, касающиеся современной социальной жизни, пересматривать то, что «принимается как данность», и тем самым генерировать свежие альтернативы для социального действия]. См. также его же: *Correspondence versus Autonomy in the Language of Understanding Human Action*, in: Donald W. Fiske/Richard A. Schweder (ed.), *Metatheory in Social Science: Pluralism and Subjectivities*, Chicago 1986, p. 136-162.
- 10 См. также: Niklas Luhmann, *Paradoxie der Form*, in: Dirk Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt 1993, S. 197-212; ders., *The Paradox of Observing Systems*, *Cultural Critique* 31 (1995), p. 37-55.
- 11 См.: Juergen Ruesch/Gregory Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, New York 1951, p. 191ff.
- 12 Об этом см.: Dietrich Schwanitz, *Kommunikation und Bewußtsein. Zur systemtheoretischen Konstruktion einer literarischen Bestätigung der Systemtheorie*, in: Henk de Berg/Matthias Prangel (Hrsg.), *Kommunikation und Differenz: Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaft*, Opladen 1993, S. 101-113.
- 13 См. «Общество как социальная система» (Общество общества [OO-I], 1), гл. III.
- 14 Более подробное изложение см. в: Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1984, S. 92 ff.  
\* [общественное животное (франц.)]
- 15 "Redescription" в смысле Мэри Хесце: Mary Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame 1966, p. 157ff.
- 16 Однажды мы уже цитировали работу: Tim Ingold, *Evolution and Social Life*, Cambridge England 1986, – где эволюция (с упоминанием многих источников) определяется как "continuous, directed and purposive movement" [непрерывное, направленное и целевое движение] (p. 102). Инголд оправдывает это традицией употребления понятия. Мы же обосновываем иное определение (новое описание) требованиями убедительного самоописания общества, включающего историю.
- 17 Пожалуй, здесь мы видим (это стоит еще отметить), что тем самым выдвигается аргументация против всякого давления со стороны типов, против всякого образца «сущностных форм».
- 18 Аналогичные представления для правовой системы общества мы находим в: Karl-Heinz Ladeur, *Postmoderne Rechtstheorie – Selbstorganisation – Prozeduralisierung*, Berlin 1992, особ. S. 167 ff.

## XXIII. ТАК НАЗЫВАЕМЫЙ «ПОСТМОДЕРН»

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

Возникновение разговоров о «постмодерне», вероятно, объясняется тем, что была недооценена динамика современного общества, а его описания оказались слишком статичными. Это касается и привилегированного положения картезианского субъекта, и идеи прав человека, и даже гипотезы Хабермаса о том, что модерн представляет собой незавершенный проект<sup>3</sup>. Если тем самым описаны основные признаки модерна, то напрашивается прореагировать на них теорией постмодерна. Однако же постулируемые тем самым цезуры распознать невозможно, и поэтому более правильным путем было бы динамизировать понимание современного общества вместе с его самописанием.

В понятии постмодерна многое вызывает споры. Однако же, почти что неоспоримый (хотя и нуждающийся в интерпретации) исходный пункт мог бы заключаться в тезисе о конце Великих

Повествований.<sup>3</sup> Тотчас же следовало бы признать, что сам этот тезис является повествованием, *métarécit*. Если же тезис применен аутологически, т. е. включает сам себя, то он и самому себе противоречит; если истинный, то ложный. Поэтому его следовало бы переформулировать и сказать, что единство общества или – с точки зрения единства общества – мир, может утверждаться не как принцип, но лишь как парадокс. Последнее основание в этом парадоксе считается одним из центральных признаков постмодерного мышления. Парадоксальность есть ортодоксия нашего времени.<sup>4</sup> Это, прежде всего, означает, что различения и обозначения могут быть «обоснованными» лишь для решения парадокса. При проблеме самоописания – будь то мира в мире или общества в обществе – это удастся относительно легко. Мы должны лишь допустить множественность самоописаний, т. е. множество возможностей в «дискурсе» самоописаний, которые ни терпят, ни не терпят друг друга, но лишь не могут принимать друг друга к сведению. Это мы предупредили тезисом о том, что универсалистские (сами себя включающие) самоописания не *должны* быть единственно правильными, исключительными самоописаниями. Если мы обратим внимание на функцию самоописания, то нам придется добавить: не *могут* быть исключительными, так как функция функции состоит в допущении функциональных эквивалентов.

Чуть больше трудностей влечет за собой второе предложение: понимать постмодерное мышление как дедифференциацию.<sup>5</sup> Однако дедифференциация не может означать того, что мы можем забыть дифференциацию, так как тогда и префикс де– не имел бы смысла. Если дедифференциация предполагает память, то это предложение выходит за рамки сохранения различий (пример: сохранение стилизованных различий в постмодернистских произведениях искусства). Даже и здесь интерпретация этого предложения принесет пользу. Речь не может идти о том, чтобы в рамках различий провести обмен одной их стороны на другую, например, обмен ориентации на производство на ориентацию на потребление<sup>6</sup> или ориентации на прошлое на ориентацию на будущее, т. е. перейти от связанности к несвязанности. Вопрос может быть лишь в том, изменилась ли установка по отношению к различиям, или, если мыслить в связи с



предметом, к различиям (Differenzen).

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

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

Поэтому самым плодотворным мог бы быть анализ временного различия между прошлым и будущим – и не в последнюю очередь потому, что само понятие постмодерна зиждется на этом различии. Критика онтологической метафизики, проведенная Деррида, может толковаться так, что она предостерегает от переоценки настоящего как места присутствия смысла, и вместо этого предлагает анализ, сильнее связанный с временем. Что происходит оперативным, так это «врезка» различия в мир, который терпимо к этому относится и способствует некоему “recutting”. Это происходит благодаря «пись-

му». Поскольку же письмо является различием, оно не может быть длительным, но должно от момента к моменту претерпевать сдвиги. *Différence est différance*<sup>8</sup>. Это, опять-таки, подразумевает то, что отношение между прошлым и будущим непрерывно сдвигается, без того, чтобы этот сдвиг можно было понимать как пространственно-временное движение во всегда уже наличном мире бытия. Понимаемая как коммуникация, эта операция демонтирует собственные предпосылки, деконструирует различия, которые она применяет в смысле известного из других исследований перформативного противоречия между *report* (информацией) и *command* (сообщением с ожидаемым принятием).

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

Столь же радикальная, постонтологическая тематизация времени как будто бы лежит в основе исчисления форм Джона Спенсера Брауна. Форма понимается здесь как маркировка различия, т. е. как единство с двумя сторонами, лишь одна из которых обозначается, а другой предстоит оставаться немаркированной. Переход на другую сторону ("crossing") требует дальнейшей операции, т. е. предполагает время. Это становится отчетливым самое позднее

тогда, когда это исчисление пытается нагнать собственные допущения и начинает колебаться между *marked* и *unmarked space*.<sup>10</sup> Если классическая теория форм понимала форму как статический образ, гештальт, который оценивается как удачный/неудачный, то теперь форма понимается как диспозитив наблюдателя и как регулятор для решения остаться, где мы находимся – т. е. повториться; либо перейти на другую сторону. Примат формы по отношению к инстанциям, которые в традиции назывались *разумом* и *волей (свободой)*, как будто бы требует темпорализации форм. Даже Хабермас сегодня готов дожидаться разума.

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

Вопрос о том, удачно ли выбрано выражение «постмодерный», можно оставить в прошлом. В любом случае, описания не являются постмодерными уже потому, что в них пытаются сделать выносимыми последствия грехопадения не посредством труда, а через наслаждение. Только что намеченные указания относительно единства и различия намекают на потребность в строгой по форме теоретической рефлексии. И к этому нас подталкивает большее количество

импульсов, нежели собранное под ярлыком постмодерна. Однако бросается в глаза, что среди предварительных работ отсутствует теория современного общества. Это может объясняться тем, что различение *модерный/постмодерный* шарахается от подобного рода заданий. Однако если своеобразие постмодерных описаний состоит в проблематизации различий и в темпорализации маркирующих их форм, то можно было бы предположить, что задача построения «постмодерной» теории общества состоит в переописании современного общества на основе опыта, каким мы располагаем сегодня. Во всяком случае, сегодня адекватная теория общества (так же, как и теория постмодерного искусства) требует отказаться от простого наслаждения узнаванием и оценивать теоретические конструкции из них самих.

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

### Примечания к гл. XXII:

- 1 Об этом: Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt 1995, S. 482 ff. См. также: Ingeborg Hoesterey (Ed.), *Zeitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy*, Bloomington 1991.
- 2 Об этом см. также: Niklas Luhmann, *Why Does Society Describe Itself as Postmodern?*, *Cultural Critique* 30 (1995), p. 171-186. Противоположное мнение находим в: Zygmunt Bauman, *Sociological Responses to Postmodernity*, *Thesis Eleven* 23 (1989), p. 35-63, – однако без ожидаемого анализа утверждаемого разрыва между обществом модерна и постмодерна.
  - [см. статью «Модерн – незавершенный проект» в книге: Хабермас Ю., *Политические работы*, М., 2005, с 7–32.]
- 3 Как известно, это постулируется в: Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le Savoir*, Paris 1979.
  - [метаповествование (франц.)]
- 4 И все-таки, еще раз ставя под сомнение разделение между эпохами, мы встречаем такое высказывание уже в начале нашего века, а именно высказывание «христианско-консервативного» анархиста. В работе «*The Education of Henry Adams: An Autobiography*» (1907) читаем: “but paradox had become the only orthodoxy in politics as in science” [но парадокс стал единственной ортодоксией в политике, как и в науке]. (Цит. по изд: Boston 1918, p. 423-4).

- <sup>5</sup> См.: Scott Lash, *Discourse or Figure: Postmodernism as a 'Regime of Signification'*, *Theory, Culture and Society* 5 (1988), p. 311-336. См. также его же: *Tradition and the Limits of Difference*, in: Paul Heelas/Scott Lash/Paul Morris (Ed.), *Detraditionalization: Critical Reflection on Authority and Identity*, Oxford 1996, p. 250-274. Кроме того, Stewart R. Clegg, *Modern Organizations: Organization Studies in the Postmodern World*, London 1990, p. 1f., 11f. Как это понимать: дифференциация в нашем словоупотреблении воспринимается как различие (к примеру, между фактами и словами). А в качестве последствия упразднения различий Лэш подчеркивает переход от дискурсивной трактовки тем к чувственному восприятию.
- <sup>6</sup> Что можно предположить из: Bauman a. a. O. (1989).
- <sup>7</sup> См. «Дифференциация» (Общество общества [ОО-П], 4), гл. I.
- <sup>8</sup> Об этом см.: Günter Küppers/Rainer Paslack, *Chaos – Von der Einheit zur Vielheit: Zum Verhältnis von Chaosforschung und Postmoderne, Selbstorganisation* 2 (1991), S. 155-167. Здесь избрано название, слегка вводящее в заблуждение: речь идет как раз не об изменении сторон в рамках различия, и даже не о единстве/множественности. Проблема в том, что подобная смена сторон возможна при всяком различении и что она нуждается во времени и мотивах, т. е. является непрогнозируемой.
- \* [перекрою (англ.)]
- \*\* [Различение есть различание (франц., Деррида)]
- <sup>9</sup> Правда, это происходит больше на жаргоне и без выяснения вопроса о том, какая же *virtus* [добродетель; доблесть; качество (лат.)] преобразует всего лишь возможное в нечто виртуальное. Преимущественно здесь подразумевается возможность заставить компьютер работать *незаметно* (подобно нервной системе), чтобы с помощью перчаток, костюмов и т. д. возникала иллюзорная реальность, а в самом восприятии было уже невозможным различение иллюзии и реальности. Однако это лишь дополнительная возможность продемонстрировать то, что мозг работает как оперативно замкнутая система.
- <sup>10</sup> На это ссылалась уже одна из наиболее ранних рецензий на "Laws of Form", а именно: Heinz von Foerster, *Gesetze der Form* (1969), цит. по нем. переводу в: Dirk Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt 1993, S. 9-11.

# **ОБЩЕСТВО ОБЩЕСТВА**

\*\*\*

Содержание (тт. I-II)

**кн. 1: Общество как социальная система**

- Предисловие: *Общество общества* ...15
- I. Общественная теория социологии
  - II. Предварительные методологические замечания
  - III. Смысл
  - IV. Различение системы и окружающего мира
  - V. Общество как всеохватывающая социальная система
  - VI. Оперативная замкнутость и структурные сопряжения
  - VII. Познание
  - VIII. Экологические проблемы
  - IX. Комплексность
  - X. Мировое общество
  - XI. Притязания на рациональность

**кн. 2: Медиа коммуникации**

- I. Медиум и форма ...203
- II. Медиа распространения и медиа успеха
- III. Язык
- IV. Тайны религии и морали
- V. Письменность
- VI. Книгопечатание
- VII. Электронные медиа
- VIII. Медиа распространения: резюме
- IX. Символически генерализованные медиа коммуникации I: *Функция*
- X. Символически генерализованные медиа коммуникации II: *Дифференциации*
- XI. Символически генерализованные медиа коммуникации III: *Структуры*
- XII. Символически генерализованные медиа коммуникации IV: *Самовалидация*
- XIII. Моральная коммуникация
- XIV. Воздействие медиа на эволюцию системы общества

**кн. 3: Эволюция**

- I. Творение, планирование, эволюция ...443
- II. Системно-теоретические основания эволюции
- III. Неодарвинистская теория эволюции
- IV. Варьирование элементов
- V. Селекция медиумами
- VI. Рестабилизация системы
- VII. Дифференциация варьирования, селекции и рестабилизации
- VIII. Эволюционные достижения
- IX. Техника
- X. Эволюция идей
- XI. Эволюция подсистем
- XII. Эволюция и история
- XIII. Память

**кн. 4: Дифференциация**

- I. Системная дифференциация
- II. Формы системной дифференциации
- III. Инклюзия и эксклюзия
- IV. Сегментарные общества
- V. Центр и периферия
- VI. Стратифицированные общества
- VII. Отдифференциация функциональных систем
- VIII. Функционально дифференцированное общество
- IX. Автономия и структурное сопряжение
- X. Ирритации и ценности
- XI. Социальные последствия
- XII. Глобализация и регионализация
- XIII. Интеракция и общество
- XIV. Организация и общество
- XV. Протестные движения

...7

**кн. 5: Самоописания**

- I. Доступность общества
- II. Не субъект и не объект
- III. Самонаблюдение и самоописание
- IV. Семантика старой Европы I: *Онтология*
- V. Семантика старой Европы II: *Целое и его части*
- VI. Семантика старой Европы III: *Политика и этика*
- VII. Семантика старой Европы IV: *Традиция школы*
- VIII. Семантика старой Европы V: *От варварства к самокритике*
- IX. Теории рефлексии в функциональных системах
- X. Противоположности в медийной семантике
- XI. Природа и семантика
- XII. Темпорализации
- XIII. Бегство в субъект
- XIV. Универсализация морали
- XV. Различение “наций”
- XVI. Классовое общество
- XVII. Парадокс идентичности и его развертывание посредством различения
- XVIII. Модернизация
- XIX. Информация и риск как формулы описания
- XX. Масс-медиа и селекция самоописаний с их помощью
- XXI. Невидимизация: “unmarked state” наблюдателя и его сдвиги
- XXII. Отрефлектированная аутология: социологическое описание общества в обществе
- XXIII. Так называемый “постмодерн”

...289





**Никлас Луман** (8.XII.1927—6.XI.1998) получил юридическое образование во Фрайбургском университете. С 1954 по 1962 г. работал в Администрации земли Нижняя Саксония, в Министерстве по делам культуры. В 1960-61 гг., взяв отпуск, учился в Гарварде у Толкота Парсонса, а по возвращении на родину, занимался изучением теории управления. С 1965 г. занимается научной работой, в 1966 году защитил сразу две диссертации по социологии. Начал работать в Мюнстерском университете, а в 1968 году — профессор в Билефельдском университете, где и работал до выхода на пенсию в 1993 году.

В начале своей профессорской работы, Луман ставит перед собой следующую задачу: за 30 лет создать полное описание общества; решением какой задачи он и занимался всю жизнь. Книга «Общество общества» («*Die Gesellschaft der Gesellschaft*», 1997), вышедшая перед самой смертью, стала венцом этой деятельности.

Всего Луман написал 77 книг и около 250 статей по темам теории социального познания и системной теории общества. Ограничимся перечислением наиболее значимых из этих публикаций:

- «Социологическое просвещение» (*Soziologische Aufklärung*, 1970—1995),
- «Социальные системы» (*Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, 1984 [рус. пер.: СПб.: Наука, 2007 ]),
- «Социология права» (*Rechtssoziologie*, 1972),
- «Правовая система и правовая догматика» (*Rechtssystem und Rechtsdogmatik*, 1974),
- «Функция религии» (*Die Funktion der Religion*, 1977),
- «Общественная структура и семантика» (*Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 1980—1995),
- «Любовь как страсть» (*Liebe als Passion*, 1982),
- «Экономика общества» (*Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 1988),
- «Наука общества» (*Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 1990),
- «Право общества» (*Das Recht der Gesellschaft*, 1993),
- «Реальность массмедиа» (*Die Realität der Massenmedien*, 1996 [рус. пер.: М.: Праксис, 2005),
- «Искусство общества» (*Die Kunst der Gesellschaft*, 1997),
- «Общество общества» (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1997 [рус. пер.: М.: Логос, 2004-2009/2011]).

В том числе посмертные:

- «Политика общества» (*Die Politik der Gesellschaft*, 2000),
- «Религия общества» (*Die Religion der Gesellschaft*, 2000),
- «Образовательная система общества» (*Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, 2002),
- «Мораль общества» (*Die Moral der Gesellschaft* (zusammen mit Detlef Horster), 2008).

Дополнительные материалы по изданию Никлас Луман «Общество общества» см. на сайте [www.letterra.org](http://www.letterra.org) (спецпроект: «Общество общества»)



# ОБЩЕСТВО ОБЩЕСТВА

\*\*\*

## Приложения:

Александр Антоновский  
*«Общество общества»,  
и/ли Краткая история коммуникативных медиа*

597-632

Алексей Глухов, Олег Никифоров  
*К вопросам системно-теоретической презентации  
медиа коммуникации*

632-639



Александр Антоновский

## «Общество общества», и/ли Краткая история коммуникативных медиа

### I. «Общество общества». Синописис

Чрезвычайно пространная и поначалу не представляющаяся очевидной структура «Общества общества», впрочем, как и выбор предметных полей и объектов анализа, могут поставить в тупик неопита, впервые взявшего в руки книжку немецкого социолога.

Впрочем, такое членение вовсе не случайно, но вытекает из провозглашаемой методологии *сапоприменимости* социальной теории. Последняя всегда остается описанием в континууме трех смысловых измерений или горизонтов: предметного, социального, временного. Всякое социально-значимое событие, всякий текст, чтобы быть герменевтически-понятным, должны получить смысловую интерпретацию, т.е. подвергнуться анализу на предмет их встроенности, соответственно, в контекст времени, контекст той или иной тематики обсуждения, контекст собственного или чужого авторства. Из этой самообращенности теории вытекают *автологические* парадоксы, которые должны быть прояснены, поскольку именно такая восприимчивость к парадоксам существенным образом отличает системно-коммуникативную теорию от всех предшествующих.

В этом смысле теория коммуникации (первая книга «Общества общества») анализировала коммуникацию, разлагая ее на ее компоненты: сообщение Альтера (знаковое, текстовое содержание) и информацию (вменяемый сообщению, но актуально не данный его смысл). Но ведь и сама теория коммуникации входит в научную коммуникацию как один из указанных элементов, ведь и эта лумановская теория коммуникации есть всего лишь научное *сообщение*, предлагаемое в рамках ученой коммуникации и, следовательно, требует экспликации заложенной в нее латентной информации или смысла. А если бы этого не требовалось, можно было бы обойтись и первой главой.

Последняя книга («Самоописания») выступает попыткой извлечь из этого сообщения его смысл, информацию, интенцию, требующие сопоставления с прочими, не системно-теоретическими самоописаниями общества и образующие горизонт иных возможностей, иных сообщений. Теория коммуникации, предложенная в первой книге, исследует *социальное* измерение, горизонт *Эго/Альтер*, но при этом она и сама предстает как интегрированная в социальное измерение, как сообщение, понять которое в последнем томе пытается Альтер Эго – некий другой Луман. Этот другой Луман словно извлекает информацию из ранее им же самим предложенного сообщения, сравнивая его с иными возможностями самоописаний, с иными семантиками общества, которые он отклоняет, но не может без них обойтись.

В свою очередь, теория *обобщенных символических медиа коммуникаций* (вторая книга «Общества общества») анализирует *средства* образования отдифференцировавшихся научных, массмедийных, политических, экономических и иных систем, а именно – истинность, информативную новизну, власть, деньги и т.д. Но при этом и сама данная теория реферирована посредством медиума истины, медиума информации, получает монетарное выражение в книжных магазинах и имплементируется в политических дискуссиях как властный ресурс.

Социологическая теория коммуникации анализирует истину – как один из механизмов трансляции коммуникаций, – но она же и регулируется этим кодом или медиумом коммуникации. И свое утверждение о собственной ориентированности на истину делает научным предложением, а значит предметом истинностной оценки, и – парадоксом.

Теория *эволюции коммуникаций* (третья книга «Общества общества») анализирует механизмы и структуру времени, задаваясь вопросом о *невероятном* характере *новых* типов коммуникаций, необъяснимых с точки зрения развития их *прошлых* типов, реконструирует эволюционные механизмы коммуникаций (принципы их внутренней изменчивости – мутации; трансформаций путем селекции; стабилизации типов коммуникаций, гарантируемой отдифференциацией социальных систем). Но ведь и сама социологическая теория эволюции явилась результатом эволюции коммуникаций и следствием возникновения системы науки; и эволюционная концепция социальной изменчивости, селекции и стабилизации сама подверглась селекции и, доказав свою «научность», в конечном счете *стабилизировалась* как непреходящее научное достижение. Понятие эволюции оказывается таким же – аутологически парадоксальным – результатом эволюции.

И наконец, предметное измерение социальной теории анализируется теорией *дифференциации коммуникации* (четвертая книга «Общества общества»). Предметом или темой социологической теории являются процессы системной дифференциации, возникновение мирового общества в виде социальных систем, организаций и интеракции. Социология описывает процесс обособления политики, религии, науки, любви, экономики, искусства внутри общества; физики, математики, биологии, социологии и т.д. внутри науки; теории коммуникации, теории эволюции коммуникаций, теории дифференциации коммуникаций внутри социологии. Но в конечном счете, и сам этот дифференциалистский подход обнаруживает себя как предмет описания теории дифференциации. И теория дифференциации систем коммуникаций, в конечном счете, может быть понята как следствие процессов дифференциации коммуникаций.

И тем не менее, неслучайность подобной «структуризации» не позволяет с легкостью указать на *ключевое понятие*, которое выражало бы существо всей концепции и было способно запустить некое подобие «кантовской» дедукции прочих категорий системно-коммуникативной теории. И все-таки мы попытаемся это сделать. На наш взгляд таковым понятием является понятие *коммуникативных медиа*. Последние являются не только фундаментальным условиями солидарности и интеграции, т.е. относительно неконфликтного

1 См. О. Никифоров, А. Глухов. К вопросам систематической презентации медиа коммуникации. // Н. Луман. Медиа коммуникации. С. 267. Логос. 2005.

подсоединения одних коммуникативных актов к другим (социальная онтология), но и условиями возможности его *наблюдения* (социальная эпистемология) в особых коммуникативных «измерениях» (временности, предметности, социальности). Они обращены к классическим вопросам социальной теории, служат своего рода мостом от староевропейской к новоевропейской семантике, соединяют традицию и современность.



## II. Краткая история коммуникативных медиа

### II.1. Теория наблюдения и медиа коммуникации

Попробуем схематично реконструировать одну из важнейших социально-технологических трансформаций человеческого общения – переход от технологий распространения коммуникативного смысла (посредством звука, света, языка, письменности и электронных медиа) к социальным технологиям достижения коммуникативного успеха (коммуникативным медиа истины, власти, денег, любви и т.д.).

Теория медиа распространения берет свое начало в теории медиа наблюдения, сформулированной австро-американским психологом Фрицем Хайдером<sup>2</sup>: с точки зрения нейрофизиологии, мы видим и слышим предмет внутри себя в ушной мембране и на сетчатке, но переживаем его как находящийся в отдалении. Мы не испускаем «манипулятивный луч», не задействуем сонар, который возвращал бы нам характеристики предмета, как это имеет место у летучих мышей и дельфинов. В этом смысле ключевая роль инструмента наблюдения в человеческой перцепции отводится некому *независимому посреднику* восприятия. Причем сам этот посредник как раз и ускользает от восприятия, хотя именно он и отвечает за корреляцию между наблюдением и характеристиками предмета. Следовательно, с одной стороны, должны существовать каналы трансляции наблюдения (а именно, медиум *воздуха* – для звуковых образов, принимающий форму звуковых волн, и медиум *света*, принимающий форму электромагнитных волн). С другой стороны, есть некоторая каузальная цепь: освещающее (солнце), освещенное (предмет), отраженный свет, воздействие на сетчатку, передача электрохимического импульса по главному нерву, активация нейронных паттернов в мозге и, наконец – феноменально переживаемый образ в сознании. Однако возникают вопросы: почему в этой цепи равноправных причин и следствий, мы видим *только* предмет как некоторое *выделенное* звено? И не является ли наблюдение двояко-детерминированным – и внутренне и внешне – и свойствами *медиума*, и свойствами воздействующего на медиум *предмета*?

Существенные коррективы эти соображения заставляют вносить и в концепции истинности. Медиа (свет и воздух) выступают переносчиками энергии, импульса, который они получают от предмета наблюдения. Во-первых, то, что предмет являет сам по себе, в некотором смысле оказывается второстепенным. Более того, то, что он «отпечатывает» в медиа наблюдения, оказывается дефинитивно-ложным, поскольку передаваемые им характеристики (длины и частоты волн), никак не соответствует *феноменально* наблюдаемому предмету. Медиа наблюдения выступают в функции «означающего», находящегося в каузальной зависимости с «означаемым» предметом, при этом несколько не похожим на последний. Возникает вопиющая несоразмерность: наблюдателя-человека в большей степени интересуют соразмерные ему макропредметы – движения автомобилей, падающие камни. Но в процессе фактического восприятия они-то

2 Cp.: Fritz Heider. Ding und Medium. Kadmos Kulturverlag, Berlin 2005.

нас непосредственно «не касаются» (конечно, за исключениях деструктивных воздействий); напротив, несоизмеримые нам микрообъекты (электромагнитные и звуковые волны) фактически воздействуют на нас при том, что сами ускользают от наблюдения.

Такое понимание наблюдения, действительно трансформирует представление о воспринимаемых объектах и возможностях классической корреспондентской теории. Единственным и доступным «предметом» рефлексивного интереса здесь становятся сами медиа наблюдения. В этом самом широком смысле наблюдение посредством медиа оказывается *единством одновременно отрицания и утверждения*: оно концентрируется на предмете и не замечает (отрицает) его данность посредством медиа. Наблюдение ошибается уже тогда, когда сосредотачивается на чем-то центральном, интересном для наблюдателя. Ведь уже самим этим фактом концентрации внимания оно приписывает чему-то наблюдаемому предметный статус. Оно создает асимметрии, поскольку переоценивает обозначаемое и недооценивает отличаемое и отрицаемое. В момент наблюдения наблюдатель как раз и не наблюдает то, *от чего* он отличил наблюдаемое (и прежде всего, конечно, от него ускользают сами медиа наблюдения, как «слепое пятно» этого наблюдения).

Луман применяет эти соображения к теории коммуникативных медиа, выделяя среди них две группы ключевых и социально-интегративно значимых медиа.

Во-первых, речь идет о функции *распространения* коммуникации, и в первую очередь – о языке, религии и морали, предсказательных практиках, письменности, печати, кино и телевидении, компьютерах, электронных медиа. Именно благодаря этим медиа в коммуникации обсуждается (= наблюдается) некоторый предмет, а все остальное, и прежде всего – сами медиа, выводится из коммуникативного обсуждения, подобно тому, как медиа восприятия – воздух и свет – сами ускользают от их восприятия. Ключевая роль таковых в этом обширном списке, однако, приходится на техники *письменности* и *книгопечатания*. Именно эти медиа позволили на время решить социально-интегративные проблемы, вытекающие из (дез)организующих возможностей медиа языка (прежде всего из возможностей языкового отрицания и как следствие – из запрограммированного в бинарной структуре языка конфликтного потенциала отклонений коммуникации). Однако и сами эти медиа генерировали существенные дезинтеграционные тенденции.

Во-вторых, речь идет о медиа второго порядка, во всей полноте проявляющихся лишь в современном дифференцированном обществе, когда медиа распространения коммуникации привели к ее фактическому *распадению* на свои составляющие – в современном обществе, утверждает Луман, языковое (материальное) выражение коммуникации, т.е. *сообщение*, потеряло связь с его *информационной* интерпретацией, а *понимание* коммуникации превратилось в самостоятельный процесс, не связанный с первоначальным *сообщением* и скрывающимися в нем интенциями.

Социальная интеграция и солидарность, обеспечиваемая достижениями медиа распространения коммуникации, была поставлена под вопрос. В частности,

появление огромных массивов информации, порожденных техникой книгопечатания, лишали мораль и религию убеждающей силы, поскольку разные тексты теперь получали равно интенсивную моральную фундированность (что вылилось в церковные схизмы, а затем и религиозные и конфессиональные войны).

Для решения проблемы и восстановления возможностей общения собственно и возникают *новые* способы коннекции коммуникативных актов – *медиа коммуникативного успеха*: деньги, истина, репутация, авторитет, собственность, прекрасное, вера, любовь – т.е. множество ролевых ориентиров и взаимных ролевых ожиданий, обеспечивающих соответствующие мотивации.

Эти медиа организуют общение, ориентируя его посредством указанных мотиваций, возникающих словно *автоматически* в ответ на выбор того или иного «спускового механизма». Так, предложение денег запускает механику продаж и покупок, предложение истинного предложения – механизмы верификации и фальсификации. Благодаря новым медиа конфликты и социальная дезорганизация минимизируются и оптимизируются, поскольку обособившиеся мотивации (научная, хозяйственная, политическая, эстетическая, интимная) практически более не пересекаются, а внутренние конфликты (научная полемика, экономическая конкуренция, соперничество в любви и т.д.) операционализируются как динамические факторы, не препятствующие, а ускоряющие и автоматизирующие соответствующие типы общения.

## II.2. Язык как медиум социальной (дез)организации

Медиум языка отвечает функции, призванной высвободить (автоматизировать) коммуникативные процессы, вывести их из-под ограничений, накладываемых процессами *взаимовосприятия*, ситуативно-определенного, а значит, чрезвычайно обременительного (по времени) обращения с вещами и людьми. Социализация (а в современности – и отношения полов, и фиксации интимных предпочтений, и иерархизации) безусловно, возможны на уровне простого восприятия: так, угрожающий жест вызывает ответный угрожающий жест и как следствие – возникновение антиципаций, основанных на восприятии восприятия себя: «угроза вызовет ответную угрозу», поэтому лучше не осуществлять такой угрозы).

Но *сигналы, посылаемые восприятию* (в нашем примере – угрозы) не имеют *референций*, указаний на нечто иное. Восприятие («чужого» и – как следствие – «своего») восприятия остается замкнутым в рамках специфической ситуации и не было способно к *обобщению* таковых ситуаций через референцию к некоторому генерализирующему смыслу.

В противовес взаимовосприятию посредством сигналов, оперирующий знаками язык обеспечивает первую и фундаментальную медиальную функцию: функцию обеспечения повторной распознаваемости знаков или слов, обеспечивающих приспособленность к меняющимся ситуациям (и как следствие свободу от них, игнорирование их конкретного своеобразия).

### II.3. Языковой сдвиг:

#### от пространственной интеграции к временному порядку

Луман во многом опирается на Соссюра и его концепцию «произвольности» в отношении означающего и означаемого. Именно с такой «произвольностью» связана медиальная функция знака, которую можно обозначить как функцию *игнорирования* внешнемировых структур. Знак (дистинкция выражения и смысла, означающего и означаемого) выступает многократно воспроизводимой структурой или операцией, дефинитивно не нуждающейся в контакте с внешним миром. Эта структура только потому и может воспроизводиться повторно, что она не зависит от внешних раздражителей. О вещи думают и говорят в отсутствие вещи. Знаки репрезентируют смыслы, а вовсе не конкретные материальные предметы или факты. Фактическое наполнение ситуаций свободно варьируется, в то время как связь знака и его смысла, означаемого и означающего (в смысле Соссюра, вопреки их полной противоположности остается фиксированной). Стабилизация этой структуры делает возможным некоторую систему – через *игнорирование* текучего характера ситуаций, к которым и в которых это отношение реализуется. Именно через процесс такого игнорирования тотальности окружающего пространства возникает мир, к которому можно обращаться *и во времени*: т.е. *после* значительных перерывов и *перед* тем, как этот мир получил фактическую реализацию, т.е. – и что самое удивительное – в его отсутствие в окружающем пространстве.

Благодаря тому, что означающее указывает на означаемое, язык получает свободу от конкретных и ситуативных восприятий, которые – в виду особенности восприятия – всегда остаются полностью определенными: визуальная картина такова, какова она есть, и дана одновременно во всей своей полноте; ощущение красного может быть только красным. Восприятие указывает исключительно на себя и исключительно в момент восприятия, причем не может быть ошибочным, но неизменно равно самому себе. Напротив, языковые выражения выходят за пределы моментальной и актуальной ситуации восприятия и указывают на свои смыслы и другие выражения безотносительно к тому, что происходит и ощущается в данный момент. Система языковой коммуникации способна замыкаться благодаря оптимизации времени (в особенности – *благодаря* игнорированию текущего момента) и следовательно – сосредотачиваться и реагировать не на все вокруг, а на чрезвычайно ограниченные предметы интереса, преимущественно же на том, о чем уже в той или иной форме говорилось ранее и на том, что еще только будет обсуждаться.

Собственно организация общества (= коммуникации, общения) возможно только благодаря этой функции языка – автономизации языковых выражений, более не привязанных к реально и фактически переживаемому и воспринимаемому событию, некоторому «срезу одновременности», в котором прежде обозревалось некоторое пространственно-интегрированное сообщество и который являлся «доязыковым» средством социального контроля. (Скажем, кошка с собакой неконфликтно сосуществуют благодаря факту *изначального взаимного восприятия пространственного бытия рядом*, каковое собственно и выступает

мощнейшим средством обеспечения взаимоконтроля)

Вышеуказанные технические функции знака и языка высвободили временные ресурсы для обращения к проблемам самого общения, причем как раз за счет обеднения конкретности восприятия. Но эти же функции редукции сложности внешнего мира, прежде всего, многообразия раздражений, привнесли с собой и фундаментальную проблему, выраженную в аккумуляции новой сложности. Ведь всякое высказывание способно соотносить себя с практически бесчисленным числом других потенциальных выражений, и в этом смысле является избыточным, невероятным и чрезвычайно опасным для социального порядка и контроля. Медиум языка был призван решить проблемы контроля собственной сложности и самопорожденного риска.

В отличие от преимущественно пространственной интеграции средствами оптического восприятия, язык задействует акустические ресурсы, предполагающие временную организацию коммуникативных вкладов: люди видят всех и сразу, а говорить и слушать приходится по очереди. Именно последовательный порядок высказываний делает возможным большую свободу, неопределенность и незапрограммированность того, что будет сказано дальше. Создается некоторый вторичный мир проговоренного, определяемый временем и допускающий ошибки, который словно накладывается на недопускающий ошибок пространственный мир визуально-воспринятого и подвергает риску любой консенсус.

#### II.4. Дезорганизационная дисфункция языка и необходимость новых медиа для ее преодоления

Способность языка связывать знаки с ситуациями (и освобождать коммуникацию от их конкретности) возникает через (свободно составляемые!) предложения. Лишь такая свобода связывать знаки собственно и является условием свободного поведения и реакций на мимолетные данности среды. Но именно (и исключительно!) предложение и допускает собственное *отрицание* (ведь отрицание элементарного знака всего лишь добавляет новый смысл) и как следствие – возможное отклонение некоторого коммуникативно-предложенного смысла.

Медиаальная функция языка, состоящая в обобщении и игнорировании конкретности внешнего мира восприятия, дополняется тем самым новой медиафункцией, а именно – функцией разгрузки. Знаковая функция слов языка, понимаемых в качестве «естественных переменных», освобождает нас от прошлых контекстов порождения знания: нет никакой необходимости вспоминать о том, как появилось слово, кто его придумал и в каких иных контекстах оно употреблялось ранее. Благодаря этой функции коммуникация только и может концентрироваться на какой-то конкретной коннотации или значении слова, концентрироваться на данном моменте, разгружая себя и абстрагируясь от его обремененности прошлым.

Эта функция представляет собой общее условие социальной памяти, поскольку запоминание чего-либо и его коммуникативная тематизация возможна лишь через такое забвение всех иных контекстуальных определений. Но эта – лишь обеспечиваемая *устным* языком – функция памяти (= забвения) не позволяла возвращаться к тому, что в данной коммуникации было забыто, а следовательно, делала коммуникацию чрезвычайно нестабильной. Устная коммуникация не позволяла «отложить» некоторую тему на потом, «забыть на время», чтобы впоследствии, когда возникнет необходимость или возможность, к этому вернуться. Коммуникация примитивных обществ обеспечивалась незначительными, психически и индивидуально ограниченными «памятями» небольшого коллектива и не могла осовременивать прошлое, задействовать некоторые гарантии ее стабильного протекания – тексты, законы, записанные правила поведения, письменные мироописания.

Для устойчивого течения коммуникации (неслучайных подсоединений одних коммуникаций к другим) требовались медиа стабилизации коммуникации, письменно-фиксируемые ориентиры общения, компенсирующие и нейтрализующие данную в языке возможность сказать «нет» любому предложенному смыслу.

Чтобы придать языку и коммуникации стабильность, требовались средства представления языка – как чего-то целостного – в каком-то новом медиуме, а в конечном счете в самом языке. Требовались новые средства выражения для языка как некоторой целостности, некоторого внутренне связанного и устойчиво воспроизводящегося множества элементов, а не его моментально актуализируемых и сразу сходящих на нет форм (или предложений). Для стабилизации языка (с помощью фиксированных правил соединения слов, представляемых

некоторым обозримым списком) требовался новый медиум с функцией отличия слов от вещей. Устный язык не обеспечивал такого различения вещей и слов, а следовательно, с одной стороны, реальность вещей не могла концептуализироваться как гарантированно-стабильно существующая и независимая от языка, а с другой – и сам язык не мог пониматься как реальность семиотическая, т.е. как реальность, стабилизированная воспроизводством повторяющихся и фиксированных связок означающее/означаемое.



## II.5. Вербальная бинаризация – радикальный выход коммуникации за пределы настоящего и за пределы самого языка

Уже слово как базовая лексическая единица делает возможным выход за пределы конкретности восприятия внешнего мира. Уже слово делает возможным наблюдение, предполагающее не только *обозначение* (воспринимаемого), но и *различение* (уже более не сводимое к реалиям восприятия).

Однако радикальное игнорирование внешнемировых реалий делает возможным лишь *предложение*. Никлас Луман называет соответствующую медиальную функцию *бинарным кодированием языка*, имея в виду (создаваемые отрицанием того или иного предложения) позитивные и негативные редакции всего того, что может быть произнесено.

Если слово создает возможности референции, т.е. наблюдения, понимаемого как одновременно осуществляемое обозначение и (= через) различение, то теперь при помощи предложения и его отрицания, эти обозначения и различения можно принимать и отрицать, что в два раза умножает исходные идентичности и соответственно – сложность внешнего мира. Это достижение окончательно выводит коммуникацию за пределы ограничений, накладываемых данными восприятия – всего того, на что можно остенсивно указать. Уже здесь возникают возможности ошибки и как следствие проверки – знания как истинного (и ложного).

Функция отрицания несомненно привносила значимые риски в коммуникативный процесс, в примитивных обществах основанный на всеобщем согласии, для которого всякое отклонение и разочарование в устойчивых смыслах, все новое и неожиданное оказывалось разрушительным. Поэтому привносимые предложением возможности отрицания должны были задействовать некоторые компенсирующие такого рода риск механизмы «нормализации отрицания». Возможности внедрения процедур отклонения обеспечивались тем, что отрицанию подвергалось именно *новое*, а не базовые основания коммуникации (родовая структура, мифы и т.д.). И при всем этом все новое и необычное благодаря отрицанию как раз и получало статус сохраненного и нормализованного<sup>3</sup>.

Функция бинаризации предложения состоит в привнесении в коммуникации динамических свойств, временных характеристик – ведь то, что отрицается, с одной стороны, может быть запомнено (идентифицироваться как нечто прошлое). С другой стороны, по поводу отрицания приходится – после некоторых колебаний – выносить решение. Так в коммуникации возникает дивергенция *забытого/запомненного* (или прошлого) и того, по отношению к чему следует принять решение (будущее). Таковое различение собственно и называется *временем*.

3 В отрицательном предложении «В пустыне нет людей» ничего не говорится о том, что происходит в пустыне, как и о том, где же находятся люди, да и вообще какие люди имеются в виду. И все-таки эта коммуникация сама по себе является понятной и допускает ее продолжение – например, как предостережение. ... как раз негативные обозначения наводят мосты с нормальностью». (Луман Н. Общество общества [ОО-1], гл. 2. Медиа коммуникации).

Итак, коммуникация, приобретающая динамику благодаря свойствам предложения, теряет стабильность, и становится рискованной. Именно эти опасности должны были преодолеваться новыми медиа-технологиями, а именно – стабилизационным свойствами письменной речи.

## II.6. Письменность и разрушение пространственно-временного и личностно-коллективного единства коммуникаций

В общении устно коммуницирующих сообществ ключевая роль принадлежит факту самого сообщения (означающему. Смысл сообщения заключается в поддержании общения, а новое, неизвестное и неожиданное (информативная составляющая сообщения) существенно минимизируется<sup>4</sup>.

Эта функция приоритетности сообщения перед информацией доказала как свою успешность, так и эволюционную ограниченность, ведь она не позволяла рождаться длинным цепочкам высказываний, ориентированных предметно, а не социально. Это ограниченность обсуждения и общения конкретным временем устной беседы препятствовала появлению собственной динамики обсуждения, определяемого его *предметом*. Требовался механизм разведения социально обусловленного времени обсуждения (фактически представавшим, пусть и латентным, *самообсуждением* некоторого сообщества) и предметно обусловленного времени, необходимого для более или менее обстоятельного обсуждения (впоследствии, описания) данного предмета. Предмет должен был допускать независимые высказывания о нем, которые могли бы сравниваться некоторым наблюдателем на предмет их адекватности предмету и согласованности или противоположности друг с другом. Требовался медиум наблюдения над мнениями наблюдателей, в качестве каковой и выступила *письменная фиксация* сообщений.

В разное время на осуществление этих функций вывода обсуждения за пределы устной беседы фактически присутствующих лиц, претендовали разные медиа (мифы и ритуалы, магические практики и практики предсказания и гадания, ритуалы посещения сакральных мест, религия и мораль). Однако все они, ориентируясь на тайну и запрещающая тематизацию своего фундамента (существа мистерий, природы божеств, оснований морали и т.д.), не могли обеспечить требуемую передачу ключевой роли в коммуникации от полюса – интегрирующего сообщество – *сообщения* к полюсу – предполагающих полемику и конфликт – *информации* и наблюдения второго порядка.

Медиумом *десоциализации общения* стала письменность. Подобно медиуму языка<sup>5</sup> и являясь формой этого медиума, письменность, в свою очередь, выступает технологией решений двух несогласующихся друг с другом функций:

- 4 Это обстоятельство собственно и имелось ввиду Р.Мертонем в его концепции латентных и явных функций Merton, Robert K., Manifest and Latent Functions.// Social Theory and Social Structure. Free Press, 1957. Само общение оказывается важнее содержательной стороны общения, ведь оно способно нести интеграционную функцию и как раз в силу того, что факт сообщения не может быть оспорен и – как минимум в силу этого – уже подразумевает согласие. Напротив, смысл или информация, вкладываемые в сообщения, скорее, разъединяют, поскольку оказываются недоступными для проверки, замкнутыми в границах индивидуальных сознаний.
- 5 Поскольку и язык, в свою очередь, словно распадается на две взаимоисключающие функции – с одной стороны, предполагает заложенную в *слове* интегративную функцию обобщения, автономизации человеческого общения через отвлечение от всего внешнего и конкретно-предметно определенного, а с другой, подразумевает (заложенную в структуре предложения) дезинтегрирующую бинаризацию (да/нет-кодирование) любого предложенного для обсуждения смысла.

мнемотехнических записей, с одной стороны, и писем друг другу – с другой. Рожденная для регистрации хозяйственных и внутренне– и внешнеполитических событий и процессов, письменность превратилась в самостоятельный медиум коммуникации – технологию распространения коммуникации, радикально трансформировавшую весь коммуникативный процесс.

Устная коммуникация ориентировалась на конкретный пространственно-временной и личностный контекст, на те ожидания, которые связываются с присутствующими известными лицами и известным пространством. Высказывание «завтра я собираюсь на охоту в лес, ты со мной?» не будет отклонено лишь в том случае, если известен не представленный в самом предложении контекст (известна личность и качества охотника, время охоты и наличие самих охотничьих угодий (пространство)), и именно этот контекст определяет понимание и мотивирует акцептацию предложенного смысла. Таковой контекст (известность того, кто предлагает, того, когда наступит «завтра», «где» и «с кем» осуществляется деятельность») конкретного пространства, времени и свойств личности определяет коннекции устных сообщений.

Такой способ выстраивания коммуникативных систем, очевидно, контрастирует с письменным: ведь письменности самой приходится определять свой контекст. Теперь индивиды свободны от того, чтобы своим присутствием здесь и сейчас, а также особенностями своей личности определять понимание предложенного для коммуникации смысла и возможность обращаться к этому смыслу в различающихся ситуациях. Производство собственного контекста является первым условием появления автономных коммуникаций, выходящих за пределы конкретного пространства и времени, ориентированных на некоторое прошлое и будущее, на автономную динамику *информативного* обсуждения предмета.<sup>6</sup>

Помимо различения *близкое/далекое*, количественно определяющего условия общения в рамках родовых обществ, последние проводят и качественно определенную границу своих коммуникативных систем. Этому служат, прежде всего, ранние формы религии и соответствующие им табу, экстазы, состояния транса и мистерии. Для того, чтобы очертить *рамки* коммуникаций, сообщество словно отправляет шаманов в «запредельные» миры. Именно состояние экстаза должно продемонстрировать специфику «запредельного» характера коммуникации, где главный *message* недвусмысленно указывает на то, что «за пределами» – все страшно и ужасно; и следовательно – общение в «обжитой середине» следует признавать в качестве приятного и надежного. То, что чувствует шаман во время транса, невозможно передать обычной речью и об этом следует молчать. Эта функция тайны и коммуникативного запрета на большую часть возможных содержаний коммуникаций, как показывают этнографические исследования, выступала условием локально определяемой солидарности.

Незначительных ресурсов устного языка было достаточно лишь для сак-

6 Окончательно эта автономия общения от конкретного контекста устанавливается вместе такой формой письменности, как книгопечатание. Так, письменные законы – выводят коммуникацию из-под конкретики контекста и особенностей личности, вести себя и коммуницировать следует правомерно. Печатные деньги обеспечивают платежи, независимо от характера плательщиков, времени года и места платежа.

рации, т.е. остановки вопрошания о запредельном. В противовес этому, письменный язык делает возможным само различие того, что есть и того, что за этим кроется, поскольку лишь письменная фиксация делает возможным наглядное представление самого языка в языке, а следовательно – делает возможным осуществлять такое базовое различие как различие слов и вещей, а впоследствии и благодаря этому – и так называемых сущностей и явлений.

## II.7. Письменность как медиа телекоммуникации

Письмо выводит общение за пределы конкретного пространства-времени и особенностей (и, прежде всего, давления) социального окружения. Выводимая из письменного сообщения информация теряет связь с локальными ситуативными детерминантами. Становится возможной презентация в коммуникации того, что отсутствует в данном пространстве и времени, презентация чуждых образцов поведения, толерантное отношение к Другому и операционализация ресурсов, которые привносит Другой.<sup>7</sup>

Коммуникативная операция нового типа «чтение» придает семантике «участия» совсем иной смысл. Теперь «участие» – это не личная деятельная ангажированность, а «участие» к судьбе литературного героя, и это участие возможно лишь до тех пор, пока герой предлагает в новые и неожиданные формы поведения и речи. В противном случае читатель теряет к нему всякий интерес. Появление сложных письменных текстов должно предложить достаточную мотивацию для преодоления естественных (и даже чрезмерных) трудностей его прочтения. Само по себе представляется в высшей степени невероятным, чтобы человек затратил столько усилий и драгоценного времени на осуществление сочетаний и воспроизводство мириадов букв и слов. Такой мотивацией собственно и служит теперь «информация», получающая доминирующее значение в ее отношении к «сообщению», собственный смысл которого прежде состоял, главным образом, в демонстрации участия и готовности осуществлять солидарное поведение.

Собственно, письменность, и это составляет главный тезис системно-коммуникативной интерпретации последней, переворачивает прежнюю аксиому коммуникации «главное не успех, главное – участие». В письменном обществе коммуникативный успех предстает основной проблемой, и для его достижения единственно возможным средством оказывается поиск, а лучше – производство нового и неожиданного знания и научение из разочарования в знании предшествующем.

Огромные массивы телекоммуникационно-презентированного нового, более не ограничиваемого естественным пространственно-временным и коллективно-личностным контекстом общения и конкретностью ситуации, делают коммуникацию в высшей степени селективной, а достижения коммуникативного успеха в высшей степени проблематичным. Как и всякая техника, решая одну задачу, письменность создает новые проблемы, требующие привлечения новых технологий (прежде всего, технологий обеспечения коммуникативного успеха – властных, монетарных, интимных и иных типов мотивации коммуникации).

7 Луман здесь близок другому немецкому социологу, работающему с «формами» или «медиа», а именно – Георгу Зиммелю.

## II.8. Трансформация коммуникативного смысла в социальном, временном и предметном измерении

Итак, письменность ведет к забвению и нейтрализации контекста – как контекста создания письменно фиксированных смыслов, так и контекста, в котором осуществляется чтение. Поскольку текст требует сосредоточения на себе самом, должен обеспечить мотивацию и пробудить интерес к собственному содержанию, к предмету описания, у участников письменной коммуникации не остается времени и интереса к конкретным мотивам порождения текста<sup>8</sup>. Даже несмотря на наличие авторства, текст дефинитивно безличен – в том смысле, что обнаружение другого (подлинного) авторства ничего не привнесло бы в те способы, каким текст вовлекает и привязывает к себе читателя. Очевидно связанные между собой *безличность* текста и отсутствие интереса к мотивам его производства (*прошлым* условиям, генеративному контексту) указывают на трансформации в социальном и временном измерениях коммуникации. Равным образом можно говорить и о сопряжении изменений во временном и предметном измерениях. О некотором, в себе – т.е. с точки зрения формы выражения или сообщения – *идентичном* тексте можно формировать *различные* мнения, а следовательно, приходится сдерживать *немедленные реакции*. Письменность, по самой своей природе, делает возможным *откладывание* – для достижения свободного от давления со стороны непосредственных участников коммуникации – понимания на потом, понимания, которое может осуществляться когда-то и где-то в другом месте кем-то другим.

Таковые изменения в личностном и пространственно-временном характере общения провоцируют изменения и в измерении предметном. Мультипликационная природа письма необъятно расширяет число возможных прочтений. Чтобы сохранить понятность, и главное – информативность (новизну и неожиданность) предлагаемого содержания для самых разных контекстов прочтений (определяемых принадлежностью к различным социальным стратам, полученным образованием, профессиональной, конфессиональной принадлежностью, половозрастными характеристиками и психологическими предпочтениями) объем информации каждого письменного сообщения приходится минимизировать, убирая все предположительно известное, но компенсировать это сжатие непрерывными предложениями новой информации. Эту задачу подпитывания новизной берут на себя специализирующиеся на этом системы коммуникаций, а именно – масс-медиа.

Таким образом, в использовании письменности общество *отказывается* от *временной и интеракционной гарантии единства коммуникативной операции*. Единство общения уже не определяется конкретным пространством-временем и принуждением говорить приятные вещи.

Письменные сообщения должны все еще оставаться понятными и интересными при непредсказуемых условиях чтения (пространственно-временных и личностных контекстах и ситуациях), а реакции фактически отсутствующих

8 «Кто будет спрашивать, почему Фома Аквинский написал свои «Суммы», и какой прок в знании этого?» – задается вопросом Н. Луман. [ОО-1] Медиа коммуникации. Логос. 2005.

читателей уже невозможно контролировать нормами и правилами личных отношений (личного участия, обязывающего читать «для приличия» или «из вежливости»). Отсутствие ситуационного контроля над читателем, активность которого выходит за пределы пространства-времени и личности автора, делает возможности коннекции (новые письменные реакции на прочитанный текст) поистине безбрежным, причем у автора отсутствует всякая возможность определять даже минимальную адекватность предлагаемых интерпретаций и комментариев заложенному авторскому смыслу. Хаос возможных коннекций письменно предлагаемых коммуникативных смыслов требовал новых способов редукации, восстановления утрачиваемого социального порядка, новых ограничений для массивов возможных подсоединений.

Основным следствием появления фонетического письма явилось преодоление пространственно-временной и лично-коллективной структуры традиционного общества, основанного на одновременности и фактической неразличимости сообщения, информации и понимания, и вытекающего из этого словно автоматического взаимоконтроля пространственно объединенных участников сообщества. Успех коммуникации определялся указанными контекстами и обеспечивался автоматически. Технологии письма и проблематизация успеха, вытекающие из этих новых медиафункций, меняют требования к посылаемому сообщению. Успех сообщения зависит отныне от его настроенности на пространственно-временные и личностные дистанции, на *неизвестные* интересы и мотивы будущих и далеких читателей. Уменьшение влияния устных медиа переориентировало коммуникацию с полюса сообщения (участия) на полюс информации о ранее неизвестном.

Мир, многократно обогащенный и мультиплицированный письменностью словно выходит в своих пространственно-временных структурах за пределы локальных коммуникаций, обеспечиваемых ею возможностей предметно обсуждать реалии внешней среды. Мир (как бытие, как природа, теперь наблюдаемый сколько-нибудь адекватно лишь всеприсутствующим богом-наблюдателем) больше не укладывается в сообщение. И именно поэтому этот мир – необъятно расширившийся в своих письменных презентациях – допускает неожиданное и удивительное информирование). Поскольку же он в этом смысле перестает быть «одновременным» коммуникация, то сама коммуникация вынуждена «растягиваться», чтобы в предлагаемых ею информированиях хоть как-то соответствовать обсуждаемому в ней сверхсложному миру. Этому «растяжению» коммуникации служило вынесение ее завершающей стадии, *понимания*, в некоторое отдаленное, до конца не определенное время – будущее. Коммуникация теряет свое *единство*, теряет свою определенность с точки зрения участвующих лиц (читателя и писателя), времени и пространства этой коммуникации. Единственная определенность сохраняется отныне лишь в ее предмете, в той информации, которую выражает письменное сообщение, а лица и времена теряют всякое значение.

Предметная определенность письменной коммуникации обеспечивалась укоренившейся и стабилизировавшей ее формой – текстами. Технология оттекстовывания, правила составления текстов, их типические формы, требования к



компоновке и т.д. восстанавливало порядок, поколебленный письменностью как таковой, выступали в функции контроля над медиумом письменности. Текст явился *формой* письменного медиума, как когда-то письменность выступила формой для медиума языка, в свою очередь явившегося формой для медиума восприятия<sup>9</sup>. Эта кажущаяся стабильность являлась паллиативным решением: единство и устойчивость текстов также растворилась в массивах накладываемых на них форм – возможных интерпретаций, а с появлением электронной телекоммуникации и единство *предмета* коммуникативного обсуждения сходит на нет. Вопрос о том, какие новые медиафункции могут быть предложены и предлагаются для восстановления утрачиваемого единства коммуникации и смогут претендовать на статус новых медиальных гарантий социального порядка, требует отдельного обсуждения.

---

9 Подразумевается восприятие, выступающего формой медиума звука, в свою очередь давшего форму и собственному медиальному субстрату – шуму, понимаемому в качестве формы медиума воздуха. *Диалектику формы и медиума* см. Fritz Heider, Ding und Medium, Symposion I (1926), S. 109-157.

## II.9. Электронные медиа коммуникации и восстановление древней intersубъективности через нейтрализацию письменности и печати

Господствует убеждение, что электронная телекоммуникация (освещенные дороги, радио и кино, телевидение и электронная почта) радикально трансформировали общение. Как всегда, очевидность этого положения дел больше скрывает, чем проясняет. Вместе с тем, Луман показывает, что перечисленные медиа электро-телекоммуникации не радикализуют, а напротив, сглаживают и нейтрализуют тот радикальный разрыв семантической реальности и реальности человеческого мира, произведенной некогда письменностью и печатью. Медиа электронного общения и настраивающиеся на ней медиа коммуникации «социальные сети» возвращают коммуникацию к ее скорее традиционным *примитивным* формам общения, а в конечном счете приводят и к разложению единства коммуникации в личностно-коллективном, пространственно-временном и предметном измерениях. Понимание теряет устойчивую связь с – ранее конститутивным для него – отношением сообщения и информации.

Многие социологи задавались вопросом об основаниях коммуникативного *понимания*. В качестве такового основания феноменологическая социология рассматривала некоторое актуально данное в пространстве и времени «ядро реальности», допускающее манипулятивное воздействие всех членов общности и поэтому гарантировавшее понимание и консенсус (Дж.Г. Мид). Однако новые коммуникативные техники существенно трансформировали возможности общения. Манипуляционное пространство, «выделенная действительность» («*rapamount reality*»), ядро жизненного мира, в которых действительность «одолевал требования жизни» (Альфред Шюц), в которой (именно ради этого «одоления») только и была возможна, да и возникла коммуникация, в ходе распространения письменности и печати утрачивают свой статус незыблемых устоев коммуникативного понимания. В отношении письменных текстов более не удастся указать на конкретных людей, окружающую природу и артефакты как очевидные значения письменных или печатных сообщений. Если в личном общении понимание мотивов действия обеспечивалось знанием индивидуальной биографии, социального окружения, то письменность и печать отрывают сообщения от наблюдаемого мира, содержащегося в сообщении. Напечатанные деньги, напечатанные законы, напечатанные романы имеют дело и обозначают нечто такое, что способно существовать и вне всякой связи с данными наблюдения, а порой – и вопреки реальности.

Письменная коммуникация утрачивает ключевую функцию коммуникации – функцию реактивных, коллективных и согласованных ответов на вызовы среды, согласованного и по возможности неконфликтного удовлетворения витальных и идеальных потребностей. В противовес, письмо и печать приобретают принципиально иную задачу, а именно – трансцендирующую техническую функцию: тестируют границы повседневности, выводят общение за пределы ситуативных «здесь» и «сейчас» той или иной социальной группы или сообщества. (Этого, очевидно, требовала экономика: кто будет покупать новые продук-

ты, если все необходимое произрастает на окрестных полях и производится в ремесленных мастерских по соседству; и кто будет читать новые книги, если в старых уже все написано. Письменность и печать требовали вывода групп из их локальной уединенности).

Именно в дифференцированном (главным образом средствами печати – денег, законов, публикаций) обществе понимание становится проблемой. Сообщение и информация расцепляются в пространстве и времени. Возникающие благодаря печати национальные государства, несмотря на общий язык, образуют в себе внутренне обособленные функциональные области, что существенно затрудняло коммуникацию за рамками отдифференцировавшихся сегментов: в силу (возрастающей прежде всего благодаря *печати*) сложности научно-правового, религиозного, политического дискурсов сколько-нибудь полное понимание отныне осуществляется лишь внутренним образом – в рамках соответствующих – научного, религиозного, политико-правового и др. – типов общения, которые вели к образованию различающихся «провинций смысла» (А.Шюц).

Возникшие в каждой сфере собственные способы обозначения потребовали новых средств интеграции, неких «мостов» или «символических образований», долженствующих противостоять так называемой «диаволической»<sup>10</sup>, т.е. разобщающей дифференциации. Как соединить различные «провинции смысла»<sup>11</sup>? Письменность и печать не решали, а создавали интегративные проблемы, ведь все то, что было призвано служить в качестве медиа распространения коммуникации (печатные деньги, памфлеты, законы) и интегрировать то или иное сообщество, на деле затрудняло над-функциональное общение и понимание, если ни делало его избыточным.

Вопреки распространенному убеждению, электронная телекоммуникация не перевернула, не виртуализировала жизненный мир, а скорее вернула его в нормальное русло, вернула утраченные пространственно-временные координаты между посылаемыми телесообщениями и их фактическими – наблюдаемыми в пространстве и времени – прототипами: ведь все, что мы слышим по радио и смотрим по телевидению, действительно говорилось, действительно происходило. Конечно, то о чем, говорилось, может оказаться и фальсификатом! Но разве это вытекает из специфики самой техники электрической телекоммуникации? Мы видим живых, коммуницирующих людей, природу и артефакты, и с этими гарантиями фактичности телесообщений никто не спорит.

Напротив, письменность и печать, в согласии со своей медиальной функци-

10 Никлас Луман остроумно использует синтаксическую противоположность выражений *sym-bol* и *dia-bol*, резервируя за каждым, соответственно интегративные и дифференциалистские функции коммуникации.

11 Шюц, вслед за Гуссерлем, усматривал это решение в образовании некоего горизонта взаимных отнесений, в функции аппрезентации: у всякого восприятия, слова или объекта непременно наличествует некоторое множество "fringes" – отнесений, избыточных смыслов, коннотаций, реферирующих к чему-то в данный момент и в данном контексте неактуальное, а значит – указывающих на остальной мир. Именно в этом свойстве смысла усматривалось некая гарантия мирового единства. A.Schuetz. "William James' Concept of the Stream of Consciousness Phenomenologically Interpreted."// *Philosophy and Phenomenological Research*. 1, 1941.

ей, разрывали живую координацию и связь общения. Ведь не может быть гарантировано, что то, что говорится в книгах, действительно говорилось! Письменные социотехнологии уничтожили важнейшую предпосылку коммуникации: можно сомневаться в смысле сказанного, можно сомневаться в том, что интенции высказывающегося соответствуют заявленным, можно сомневаться и в том, что высказывающий хотел сказать то, что сказал, однако нельзя сомневаться в одном: в том, что сказанное было действительно сказано.

Другими словами: если информация коммуникативного сообщения всегда составляла проблемный полюс коммуникации, то собственно *сообщение* (знак, означающее, «носитель» смысла) коммуникативно представленной информации оставалось ее незабываемым и непроблематичным фундаментом. Сообщение – в уже давно забытом, бесписьменном прошлом, а ныне в личном интерактивном общении – и составляло фундамент социума, общий ориентир для поведения, в котором невозможно сомневаться. Недаром в русском языке сообщество и сообщения оказываются столь близкими даже и по звучанию. Мы так долго живем в письменном обществе, что во многом забыли о риске отрыва реальности, возникающем одновременно с книжными фикциями<sup>12</sup>.

Медиа электронной телекоммуникации послужили механизмами нейтрализации опасности письменных медиафункций<sup>13</sup>, выступили новой социотехнологией адаптации к технологиям предшествующим с функцией минимизации ее рисков. Излишне говорить, что таковая адаптация привносит с собой не меньшие опасности коммуникации.

Коммуникация, по Луману, представляет собой достижение *взаимопонимания* через *информационный анализ сообщения*. *Понимание* – есть фиксация адекватности или неадекватности *сообщения* и извлекаемой из него *информации*. Если мне с усмешкой сообщают о смерти близких родственников, я фиксирую

12 Разве не книги создали «монстров» – комплексы свойств, несовместимых в реальности, но вполне согласующихся в виде письменных описаний? См. главу «Чудовища» в книге: Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века. — М.: 2008

13 Опасность письменных и печатных технологий стала очевидна начиная с эпохи реформации и продолжилась в ходе великой английской революции: памфлеты, листовки, манифесты – все разрушало стабильность средневекового космоса. Механизмы, стабилизирующие опасность письменно-печатной коммуникации появляются лишь в конце 19 века, с появлением средств «обратной» связи и возвращением живых реально-коммуницирующих людей. Живой голос по радио стал мощным конкурентным описанием безличных газетных конструкций и в форме «свободных голосов» внедрял альтернативные ценности в тоталитарных системах. Однако нельзя утверждать, что попыток «возвращения к реальности» сообщения как средства нейтрализации письменно-печатной опасности не делалось ранее. Ср. об этом в: Ю. Хабермас пишет о интеллектуальных салонах эпохи Просвещения как интерактивных формах гражданского общества, где семантика текстов, если можно так сказать, проходила интерактивный контроль. См. J. Habermas. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Suhrkamp, 1962. В наши дни парадными примерами такого рода технологий являются технологии академических семинаров, конференций, «интерактивные по своей природе» защиты диссертации, ученые советы, принимающие решения о публикации. Научный текст словно «возвращается» в интерактивное пространство, и ориентируясь на это, вынуждено утрачивает столь характерную для него монстрообразность. Все мы знаем, что профессора, читающие лекции, и пишут гораздо понятнее.

такую неадекватность сообщения и информации, но именно поэтому *понимаю* и способен задать вопрос о причине столь странного диссонанса. Каждый акт понимания, завершает единый коммуникативный цикл (сообщение/информация/понимание) и делает возможным новый подсоединяющийся (и реферирующий первый) коммуникативный цикл. Коммуникация есть мобильная самореференция некоторого актуального цикла к циклу предшествующему или последующему и в этом смысле всегда дана в виде системы и последовательности коммуникативных актов; как самокоррекция через вопросы, уточнения, прояснения, всегда ориентированная на то, что кто-то что-то *знает, неизвестное* другому, и испытывает соответствующую мотивацию к сообщению об этом. Каждый партнер высказывается о том, что, как он думает, *неизвестно* другим. Коммуникация в этом смысле всегда предстает в виде «процессирования знания из незнания». Однако этот трехэлементный порядок общения, как показано выше, был существенным образом трансформирован появлением новых медиа распространения коммуникации – письменности и печати, и нуждался в восстановлении.

## **II.10. Электронная телекоммуникация – возвращение утраченного *единства* и его новое расщепление**

Новые – основанные на электричестве – медиа распространения коммуникации полностью сохраняют прежнюю телекоммуникационную функцию – транслируют знаки вместо физических тел коммуникантов. Благодаря новым медиа пространственные и временные коммуникативные ограничения окончательно сходят на нет: окончательно расщепляются в пространстве и времени процессы сообщения и принятия (либо отклонения) коммуникации. Отныне (в особенности благодаря электронной почте) время коммуникации (как со стороны отправителя, так и адресата) выбирается произвольно. Это высвобождает общение из-под давления актуальной необходимости отвечать согласием или отклонением здесь и сейчас. Благодаря этому собственно и возникает время на дополнительное обдумывание, на осмысление предложенной коммуникации, что является фундаментальным условием рациональности, требующей снятия спонтанных (квази-условно-рефлекторных) реакций на то или иное событие.

## II.11. Компьютерная трансформация коммуникации: *коммуникативная vs. субъектная постановка вопроса*

Особую функцию в коммуникации отводится компьютером. Луман, однако, ставит вопрос не о соизмеримости сознания и ЭВМ, как это обычно имеет место в рамках так называемой «компьютерной метафоры» применительно к познавательным способностям в стиле “artificial intelligence”.

Эпистемологически релевантым становится вопрос о коммуникации с компьютером и о коммуникации компьютеров, в чем, собственно, и состояло не осмысленное до сих пор существование теста Тюринга, в котором эмуляция *сознания* выводилась из *коммуникативного* успеха «общения» с компьютером<sup>14</sup>. Коммуникативный успех теста состоял в реализации формы *знание/не-знание*, вытекающего из фундаментального коммуникативного препятствия и по совместительству ключевого условия коммуникации, а именно – *закрытости сознания* (или информационных процессов – в общем случае, включающим и компьютерную переработку информации). Коммуникант исходил из того, что ему *известно* нечто, *неизвестное* его визави, и именно поэтому коммуникация с компьютером всегда сохраняет хотя бы некоторую степень осмысленности. Ведь, как минимум, на одной стороне коммуникации общение строится на основе предположения, что партнеру что-то известно, а что-то – нет. Любой пользователь постоянно сталкивается с открывающимися запросами, в которых машина «исходит» из того, что партнер на основе *одному ему известных сведений* способен принять решения о продолжении диалога (например, об инсталляции программы).

Иное дело – коммуникация самих компьютеров, которые, вступая друг с другом в коммуникацию, должны тем или иным способом знать нечто, неизвестное другим машинам и именно на это ориентировать отправляемые данные. Но как в компьютерной коммуникации возможны коррекции, уточнения, отклонения предложенных сообщений, которые бы образовали цели обмениваемых сообщений? В компьютер-компьютерной коммуникации «закрытость чужого сознания», *недоступность* информационных процессов перестанут быть основой, стимулом и мотивом коммуникации, подсоединению одних сообщений к другим. Возможно, будут утрачены и прошлые «преимущества» человеческой коммуникации, оперирующей *нечеткими* сообщениями, вызывавшими самокорректирующие запросы. Должны произойти революционные трансформации коммуникации, в которой *закрытость психики* утратит свое значение коммуникативного препятствия и по совместительству – ключевого условия возможности коммуникации.

14 A. Turing. Computing Machinery and Intelligence.// Mind, 1950.

## II.12. Пространственная виртуализация коммуникации: дистинкция *поверхность/глубина* как фактор социальной инклюзии

В религии и искусстве, ориентирующим для коммуникации являлось различение поверхностного и глубинного. Магические практики, гадания, обращаясь к зримым поверхностным линеатурам (кости и внутренности животных, расположения светил и т.д.), использовали их для предсказаний социально-значимых событий. В свою очередь, орнаментальные линеатуры искусства усиливали значения некоторых выделенных типов коммуникации (орнаментализация сакральных объектов, подчеркивание богатства и превосходства аристократии, украшение военных артефактов). Эта дистинкция глубины и поверхности оказывалась одновременно и механизмом социальной интеграции – фактором эксклюзии и инклюзии в высшие иерархические уровни.

Эта же дистинкция *поверхности и глубины*, теперь в форме различения *мотор/машина*, оказывается ключевым фактором включенности в современность. Тот, кто не знает, как на основе данной чувствам поверхности экрана манипулировать невидимыми и недоступными для наблюдения информационными процессами внутри машины, как обращаться к ней за скрытым в ней знанием, исключается из самых разнообразных типов современной коммуникации: экономической, научной, политической, из искусства, и даже из религии. Он не может оформить заказ в интернет-магазине, не знает, какие политические силы претендуют на выражение его интересов, не способен зайти на сайт Лувра, скачивать научные статьи из электронных библиотек. В этом смысле выглядит вполне оправдано определение Н. Луманом «виртуальности» в качестве «умения» («*virtus*») сопрягать поверхность и глубину.

Обновлённая реализация древних мифо-магических структур компенсирует и нейтрализует «фикциональность» литературы (письменно-печатной) коммуникации, объединяет вокруг единого «умения» или «навыка» самые разнообразные возможности (почти одновременно) ангажировать себя в самых разных типах общения. Благодаря электрической коммуникации те пространственные разрывы и негомогенности, которые образовывала письменность и печать, теряют всякое значение.<sup>15</sup> Те пространственные препятствия для вступления в коммуникации, к которым привело развитие письма, виртуализируются, т.е. сосредотачиваются в едином «*virtus*».

15 Т.е. концентрация литературы в библиотеках, искусства в музеях или главных городах, пространственные дистанции между напечатанным денежным знаком и местом, где его возможно потратить, разрывы между местом политического митинга, где раздаются листовки и можно прочитать политический памфлет, и местом голосования и проживания, и т.д.



## II.13. Пространственно-временные гарантии реальности через симбиоз акустики и оптики

Оптические (письмо) и акустические (устный язык) последовательности выражений, живая связь фактического восприятия и живой речи, благодаря письменности были разделены в пространстве и времени. Возникли сложные референциальные коллизии между синтаксической и семантической реальностями, сложнейшие вопросы репрезентации. (Что репрезентирует *письменное выражение*? Устное выражение, внешний для коммуникации объект или некоторый дескриптивно понимаемый смысл? Что является первичной реальностью, а что надстраивается как форма презентации последней? Или, может быть, письменное выражение указывает на *связь* некоторого устного слова и репрезентированного им смысла?) Благодаря кино и телевидению мультипликация реальностей, порожденная письменностью оптико-акустическая расцепленность, получает новые гарантии единства и стабильности. Кроме того, восстанавливаются и те гарантии реальности, которые были уничтожены – базирующиеся на языке – способности отрицать все, что может быть произнесено.

Кино-телевизионная реальность, синхронизация оптически-доступного образа и произносимого текста, уже не допускает своего отрицания или отклонения. В отличие от письменности и печати, допускающих относительно произвольные, в том числе невероятные комбинации известных (и неизвестных) реалий и образов, медиа кино и телевидения репрезентируют то, что *действительно* происходит во время съемки. Кино-телекоммуникация возвращает обществу ее – характерную для далекого прошлого – зависимость от реального, физического времени. И хотя эта зависимость телевизионной коммуникации от «устного» или общения, от событий, имевших место в реальном времени и пространстве, точас нейтрализуется комбинаторными техниками *монтажа*, все-таки число возможных комбинаций существенно сокращается в сравнении с письменно-литературным «фиктивным» представлением реальности. Но как объяснить этот ренессанс примитивных форм устной интеракции? *Каковы функции* телевизионного возвращения к реальному времени? Несмотря на то, что, по видимости, кино-телевизионное возвращение к реальности обедняет коммуникацию, лишает ее виртуальных, фантастических и маловероятных форм, все-таки функционирование новых медиа приводит к обогащению и рафинированию репрезентируемого мира по сравнению с миром повседневным.

Фундаментальной «позитивной» функцией новых медиа становится функция *доверия*, которое вызывают телевизионные образы как противовес в отношении недоверия, порожденного печатью. При этом возможности телеманипуляции практически не могут приниматься во внимание, ведь их рефлексия и фиксация возможна лишь после просмотра, а значит – после фактического принятия предложенной кино- и телекоммуникации. Реальный (нетранслируемый мир), конечно, предстает довольно бедным в сравнении с изысканностью (телевизионных кухни, одежды, хорошей погоды, лиц и поступков), но именно благодаря телекоммуникации он получает ориентиры для своего «совершенствования». *Виртуальная реальность определяет и обогащает реальность реальную.*

Возникает вопрос, какую цену приходится платить за вышеозначенную «*позитивную*» функцию. Не связана ли эта «*реакция нейтрализации*» письменности и печати с «*ухудшением*» качества человеческого общения?

## II.14. Следствия телекоммуникации: элиминация коммуникативных функций: информация/сообщения, бинарного кодирования, воображения и убеждения, взаимного влияния коммуницирующих сторон

\* *элиминация информации в сообщении: мы не знаем, какую информацию мы получаем*

Ключевой коммуникативной функцией языка являлось выделение в сообщении некой отличной от этого сообщения информации и вытекающая из этой дистинкции возможность отклонения (отрицания) предложенной коммуникации. Собственно, вся дотелевизионная коммуникация строилась на постановке, непрерывной переработке, уточнении и взаимопереходах двух вопросов: *что именно и почему именно мне ты это говоришь?* Понимание и было согласованием ответов на информационно-значимое «о чем?» и мотивационно-значимое «зачем?» и такая согласованность или несогласованность обуславливало консенсус или диссенс. Именно последняя способность дотелевизионной коммуникации отклонять коммуникацию, хотя и создавала известные риски, но позволяла создавать все новые и новые формы общения, виды деятельности и продукции. Телевизионная (а впоследствии и особенно – «социально-сетевая») коммуникация существенно устраняет *риски отклонения* коммуникации, за что, естественным образом, приходится расплачиваться и утратой способности различать сообщение и информацию, т.е. *понимать* предложенную телевидением коммуникацию.

Мы, по видимости, понимаем *сообщения общающихся* телефигур, но дефинитивно лишены возможности заключить о их латентных мотивациях, о том, зачем сегодня вечером по первой программе нам была предложена именно эта, а никакая иная коммуникация. Реципиент телекоммуникации не в состоянии контролировать встроенность предложенного ему коммуникативного акта в некоторый *контекст*, известный режиссеру или заказчику телепрограммы.

\* *элиминация бинарного кодирования*

Базирующееся на языке *да/нет-кодирование* любой предложенной коммуникации в телевизионном общении утрачивает свою алгоритмичность. Агрессивность, опасность, дискомфорт или непривычность транслируемой сцены более не служит мотивацией избегания такого рода коммуникации и применения дистинкции *принятия/отклонения*. Сами основания отклонения становятся предельно непрозрачными. Телекоммуникацию отныне невозможно не только понять (т.е. сопоставить ее информационную и мотивационную семантику), ее нельзя и отклонить: то, что требует отклонения, требует первоначального просмотра. И для выработки четких критериев «негативной позиции» к трансляции последнюю приходится анализировать (а значит, в каком-то смысле *принимать*) тем более тщательно. Понимание и отклонение утрачивают согласованность. Если в «традиционной» коммуникации понимание<sup>16</sup> делало проблемой

<sup>16</sup> Понимание «истинных мотивов» общения людей (на основе эмпатии или каких-то иных ресурсов «проникновения в чужое сознание») несомненно усложнило бы ком-

акцептацию предложенных смыслов и подсоединение коммуникативных актов друг к другу, то теперь принятие и понимание сообщения гарантированы. Причем независимо друг от друга! Однако латентность мотивации (т.е. информация о подлинных мотивах) усугубляется; зависит теперь не только от закрытого функционирования сознания, но и от разделяющей границы-поверхности телевизора – по ту, и по эту сторону экрана. Телекоммуникация делает понимание и принятие возможными и без информации!

*\* элиминация коннективных ресурсов коммуникации – убеждения и воображения*

Конструирование информации из сообщения и их различение, очевидно, требует для себя творческого акта, силы воображения, способного усматривать в сообщении нечто, в нем непосредственно не содержащееся, способного комбинировать – разводить знаки и смыслы, придавать одним и тем же знакам разные смыслы (генерализировать), а одни и те же смыслы выражать в разных знаках (специфицировать). И эта активность по различению означающего и означаемого, безусловно, предполагает временное отключение непосредственного восприятия. Однако аудио-визуальное восприятие телевизионной картинки настолько интенсивно ангажирует все ресурсы внимания, что воображению просто не достает времени на знаково-смысловую переработку аудиовизуального материала. Эта способность телекоммуникации предельно интенсифицировать восприятие реципиента в ущерб аналитическим ресурсам воображения делает избыточным коммуникативное убеждение в том, чтобы принять (или отклонить) ту или иную коммуникацию.

*\* элиминация внутренней коннективности коммуникативных актов*

Подсоединение сообщений друг к другу в дотелевизионной коммуникации осуществлялось селективно, в том смысле, что каждый из участников осуществлял собственный отбор сообщений, интерпретаций, атрибуций смыслов, намерений, установок, ориентируясь на отбор, ранее осуществленный Другим. Коннективность коммуникативных актов носила внутренний характер, т.е. коммуникация включала активность обоих коммуникантов как собственные внутренние составляющие или этапы (сообщение, информация, понимания) и эта активность реализовывалась в течении самой этой коммуникации. Парсонс назвал такого рода внутреннюю селективность общения, отвечающую за коннекцию коммуникативных этапов, «двойной случайностью», дающую возможность коммуникации осуществлять т.н. самокоррекцию, где «Другой» в своем выборе подстраивается под выбор «Эго» и сам пытается кондиционировать этот выбор (учитель подстраивается под свойства ученика, с тем чтобы, тем не менее, воздействовать на его активность и предпочтения). Эту внутреннюю коннективность коммуникативных вкладов Эго и Альтера разрывает телекоммуникация. Отныне селекция коммуникативных актов осуществляется отправителем и получателем сообщений независимо друг от друга. Речь идет о независимых селекциях отправителя (собственный отбор сюжетов, инсценировок, но прежде всего – длительности и времени трансляции) и реципиента (смотреть или не

---

коммуникацию, если ни сделало ее излишней.

смотреть, когда и как долго смотреть передачу). Утрата этой двойной случайности приводит к тому, что коммуникация утрачивает и возможности самокоррекции, возможности неслучайного взаимоконтролируемого развертывания, ориентированного на ту или иную общезначимую функцию-аттрактор (в примере с учителем и учеником – формирование компетенций и квалификаций).

## II.15. Преодоление дисфункций образной телекоммуникации через компьютерную сетевую коммуникацию: новые упорядочивания (селекции) массмедийной коммуникации

Мы перечислили дисфункции, обременяющие ход общения, которыми приходится расплачиваться за то полезное, что принесла с собой телекоммуникация. Последняя, безусловно, преодолела дисфункциональные эффекты письменности и печати, благодаря которым были утрачены гарантии реальности, связи описаний с фактическим, физическим пространством и временем внешнего мира печатных и письменных текстов. Осуществленный в телекоммуникации *симбиоз оптики и акустики* вернул коммуникацию в «реальный» пространственно-временной мир устного (устного) общения. Однако вышеозначенные дисфункции, в свою очередь, требовали их преодоления в рамках иных медиа распространения коммуникации. Новые медиа коммуникации получили название «социальных сетей». Никлас Луман не анализирует детально это сравнительно новое явление, но мы можем и самостоятельно продолжить линию размышлений, вытекающих из теории коммуникативных медиа.

Приведем здесь лишь несколько рабочих гипотез, которые, возможно, помогут объяснить некоторые функции и дисфункции сетевого общения.

Первое, что бросается в глаза и что служит ее основным оправданием, связано с привносимой этим типом общения окончательной элиминацией *риска отклонения* предлагаемых коммуникативных актов – риска, связанного с древней языковой способностью осуществлять отрицание всего, что может быть сказано в языке (бинарность языковых актов). Общеизвестно, насколько обременяли коммуникацию трудности порождения первого акта – завязки коммуникации. Это было связано с ее фундаментальным темпоральным свойством: каждый коммуникативный акт должен встраиваться в историю прошлых коммуникаций. Сетевая коммуникация устранила этот риск отклонения, которое переживается отныне как вполне естественное и понятное.

Во-вторых, сетевая коммуникация безусловно преодолевает те (устно-речевые) рецидивы, которые привносила коммуникация телевизионных образов, и возвращает утраченную в телекоммуникации внутреннюю коннективность (в форме т.н. интерактивности) коммуникативных актов.

Но и сетевое общение, как видно, не является его совершенной формой, и в качестве ключевой дисфункциональной характеристики социальных сетей приходится признавать окончательный *разрыв* единства коммуникации во всех ее измерениях: пространственно-предметном, социальном и временном. Сообщение и понимание теперь фактически никак не связаны друг с другом. Отправитель сообщения в социальной сети не способен даже догадываться и никак не ориентирован на то, *кто* прочтет его сообщение, прочтут ли его вообще, *что* именно из этого сообщения будет отобрано в качестве информации, когда это сообщение будет прочитано и в какой точке мирового пространство это сообщение будет реципировано. Реципиент в свою очередь не может знать и не ориентирован на то, отправлено ли сообщении именно ему или кому-то другому, что именно в этом сообщении является информацией, ведь оно может быть три-

виальным выражением некоторого ментального состояния (т.н. «статус»), не задуманное в качестве сообщения и не сопровождаемое некоторой установкой или интенцией. Незнание и необязательность закладывания интенции, предположение о котором вкупе с «объективным» смыслом сообщения, должно в традиционной коммуникации привести к некоторому пониманию, т.е. рефлексии связи «латентного намерения» и «открытого смысла», приводят к тому, что в социальном измерении понимание перестает быть связано с перспективой отклонения коммуникации (элиминация риска отклонения).

Письменность привела к расщеплению ключевых элементов коммуникации (сообщения и понимания) в социальном и пространственно-временном измерении. Единственное, что еще как-то связывало сообщение и его понимание в некоторое единство, был собственно предмет обсуждения (но уже не культурно-языковая общность, не общая эпоха и общее место такого обсуждения). *Социальные сети сводят на нет это последнее основание коммуникативного единства. Предметность обсуждения размывается, а говорить об одном и том же превращается в моветон.*

Основания сцеплений коммуникативных актов в социальных сетях, получающих устойчивое выражение в виде связки пост/комментарий, практически не исследовались. Очевидным ресурсом коннекции «поста» и «комментария» оказывается ирония или сарказм, ссылки на душевное состояние, последние оптические презентации (фотографии), – одним словом, все, что не может повлечь сколько-нибудь консистентных и продолжительных последствий, т.е. устойчивых, самокорректирующих, предметно-определенных последовательностей высказываний; того, что в традиционной коммуникации было принято называть текстами, в социальных сетях практически не наблюдается. Единство коммуникации окончательно распалось.

Конечно, история общества на этом не заканчивается, но единство коммуникации конструируется отныне на некотором другом уровне и обеспечивается в рамках общественных подсистем: науки, политики, права, любви и хозяйства. Их собственные медиа – *медиа коммуникативного успеха* на основе стандартизированных мотиваций (денег, власти, страсти и т.д.) обеспечивают понимание коммуникативных предложений, и связь этого понимания с принятием (или отклонением) предлагаемых коммуникаций. Коммуникация на уровне общества в целом, хотя и остается возможной, но не может образовывать устойчивые, самокорректирующиеся последовательности сообщений, и поэтому ответственными за социальную интеграцию (в рамках подсистем общества) отныне выступают коммуникативные медиа успеха.

## II.16. К общему генезису коммуникативных медиа успеха

Идея генезиса медиа коммуникативного успеха из ее социального и предметного контекста или измерений, как считают некоторые наблюдатели, (в особенности, единомышленник и коллега Лумана – Рудольф Штихве), является главным социологическим открытием Н.Лумана. Коммуникация утрачивает единство своего предмета лишь в ее общеобщественных формах, но именно предмет коммуникации определяет своеобразие ее современных, дифференцированных форм. Все многообразие форм общения (политического, научного, хозяйственного, интимного, валюативного) выводится из ее контекстуальной определенности в предметном и социальном измерениях.

Так, практически любой способ общения предполагает принятие решения в области, как минимум, двух проблем. Во-первых, неизменно приходится решать, признается ли (или исключается) та или иная личность фактическим партнером по коммуникации, так что возникают отношения Я/Другой (социальное измерение). Во-вторых, приходится решать и то, принадлежит ли тот или иной предмет интереса лишь переживанию сознания (а значит – внешнему миру коммуникации) или же он должен повлечь за собой некоторое действие (как минимум – высказывание о нем), а значит – должен быть отнесен ко внутреннему миру данной коммуникации). Такая комбинаторика решений в социальном и предметном измерении допускает четыре варианта: Истина предполагает взаимодостоверяемые восприятия или переживания Эго и Другого; любовь предполагает действия Эго, генерирующие в Другом переживания; деньги и собственность заставляют Эго мириться, т.е. переживать, действия (транзакции) Другого; власть требует от Эго действий, субординированных с действиями Другого.

	(коммуникативно-внешнее) переживание Эго	(коммуникативно-внутреннее) действие Эго
Переживание Другого	«Другой» переживает – «Эго» переживает (медиа истины или ценностей)	«Другой» переживает – «Эго» действует (медиа любви)
Действие Другого	«Другой» действует – «Эго» переживает (медиа собственности, деньг или искусства)	«Другой» действует – Эго действует (медиа власть/право)

Мы не будем разъяснять конкретные механизмы генезиса современных средств общения, а зададимся вопросом, как и почему вводится эта асимметрия внутреннего/внешнего (действия и сознания)? По видимости, только посредством этой дистрикции возможно различение Эго и Другого. Последнее основание всех индивидуальных различий состоит в том, что один из них говорит и действует, а другой переживает сказанное или осуществленное, и это переживание дефинитивно недоступно для коммуникации. Конечно, и в примитивных обществах наличествовала эта асимметрия. Но там, тем не менее, полагалось (или из того исходило), что все помысленное должно быть сказано. (И, как показывают некоторые исследования, даже мыслимое представало в форме «голосов» – т.е. коммуникативно<sup>17</sup> В этом смысле древнее общество собственно и

17 см. J. Jaynes. The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicomeral Mind. Mariner Books. 2005.



можно понимать как общество «коллективных», т.е. озвученных и в этом смысле общих, представлений (Э. Дюркгейм). В примитивных обществах «Эго» преимущественно выступал «Другим Эго», был неотличим от последнего.

С этой неразличимостью связано обстоятельство, что сообщение почти не имело *информационного* смысла, коммуникация не развивалась сама из себя, ориентируясь на нечто новое как ценное в силу своей новизны (= неизвестности для «Другого»). Ценность представляло собой именно *сообщение*, а не извлекаемая из него информация. Коммуникация осуществлялась не ради внешнего предмета, а ради поддержания самой коммуникации. Ритуал магического дождя имел своим референтом или предметом не «дождь», а укрепление коммуникативной солидарности (Р. Мертон). Чтобы появилась информативная ориентированность сообщений и возник предмет ценный и интересный сам по себе, а не в качестве инструмента интенсификации солидарности, собственно и требовался разрыв симметрии «Эго» и тождественного ему «Другого». Требовалось разрушение принципа обратной связи («принципа термостата», где температура определяет действие прибора, а действия прибора определяют температуру); а следовательно – асимметризация той взаимоопределенности и симметричности взаимодействий, где Другой воздействует на Эго, исключительно из своих ожиданий от чужих ожиданий от своих ожиданий от чужих ожиданий и т.д.

Должно было найтись место и чему-то неизвестному, неожиданному, информативно значимому, вытекающему не из самой коммуникации, а из свойств предмета, данного *внешнему* для коммуникации *сознанию*. Это мог отличаться от Другого, если бы за ним закреплялась некоторая мотивация или ориентация определенного типа, скажем, ориентированность на внешние для коммуникации события (медиа истины и ценностей, редуцирующих участников к переживанию предмета таков, каков дан в восприятии внешнего мира, а значит, не зависит от его действий или обсуждений, т.е. от самой коммуникации). В противоположном случае за Эго и Другим могли закрепляться ориентации иного, нормативного типа, заставляющие их учитывать исключительно внутренние характеристики коммуникации: подчинять свои действия чужим действиям безотносительно к собственным и чужим переживаниям, как это имеет место в политике.

Мы завершили реконструкцию коммуникативной медиа-теории Никласа Лумана, служащей базисом его более общей теории социальных систем и теории коммуникаций. Эта теория вызвала существенный резонанс в самых разных областях социально-гуманитарного и социологического знания за рубежом. Мы надеемся, что осуществленный издательством Логос перевод и публикация этого фундаментального труда на русском языке сможет существенно продвинуть теоретико-социологическую дискуссию в нашей стране, предложит новые ответы на важные социально-онтологические и социально-эпистемологические вопросы, прежде всего, в отношении концептуализации социальных первоэлементов (коммуникаций) и в отношении условий возможности наблюдения коммуникаций посредством коммуникаций, общества посредством общества. 18

18 Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 11-03-00672а «Социология знания как междисциплинарный проект развития эпистемологии». Исследование поддержано грантом РГНФ «Интерсубъективность как проблема социальной эпистемологии», проект № 10-03-00085а

Алексей Глухов, Олег Никифоров

## К вопросам системнотеоретической презентации медиа коммуникации<sup>19</sup>

### 1.0. Общество общества (ОО): “Медиа коммуникации” (гл. I-VIII)

Как существование самого общества как системы, так и его элементарная – коммуникативная – действительность, если отвлечься от того, что они являются свершившимися и продолжающимися свершаться фактами, представляются событиями чрезвычайно маловероятными: чтобы смочь помыслить их в их действительной возможности, социологическому наблюдателю следует предпринять ряд редукций, в свою очередь предполагающих собственное редуцирование, допускающее и обязывающее к применению дальнейшей редукции к уже редуцированным редукциям и т. д. Самоописание (аутопойетическая самоорганизация) системы поводится через подобное наблюдение наблюдения, различие различия, редукцию редукции. Они – эффекты самореферентой действительности системы, облакающиеся в исторически (сегментарно, иерархически или функционально) дифференцированные формы медиа распространения информации и коммуникации.

### 1.1. Медиум и форма: реальность и различие

В порядке явленного различие (форма) – первично, но то, что может быть предположено явленности этого первичного различия – это неразличенное (медиум, *unmarked space*). Мыслимые по отдельности лишь условно, они взаимобусловливают друг друга в их сопряженной действительности: бесплотной строгостью *как* первого собирается, принимая его в себя, бессвязное *что* второе: след на песке – это тот же песок, но ничтожно бессмыслен песок без следа. – “События производят структуры, а структуры направляют события”.<sup>i</sup>

1.1.2. Коммуникация наиндивидуальна, поскольку она – порождение различия через вновь и вновь задействование дифференции медиума и формы, пусть даже сама “дифференция медиума и формы является собственным достижением воспринимающего организма”. (Хотя это “пусть даже” и отсылает к порядку восприятия как биохимической системе, в этой растяжке, сцепляющей *еще нет* и *уже* социальности, мы вольны угадать след человеческого присутствия – это “слепое пятно” по преимуществу.) В этом продолжающемся и “ищущем подсоединения” саморазличении связи медиум/форма и происходит аутопойетизис системы: “Так дело доходит до эмерджентного возникновения общества и так общество воспроизводит себя в медиуме своей коммуникации”.<sup>ii</sup>

<sup>19</sup> Послесловие переводчиков к: ОО, кн. 2: “Медиа коммуникации” (2005)\*

## 1.2. Эволюция медиа коммуникации и распространения [информации]

Коммуникация не персональна, но функциональна, поскольку функциональна сама персона, личность, субъект. Решаемая коммуникацией задача – обеспечение последовательности подсоединений, затребующее технические средства дистанционного восприятия и поддержки (пролонгации) памяти: одновременность в (ре)презентации неодновременного.

1.2.1. Прежде всего *язык* (“языковая деятельность”) – технически: “повторное использование звуков и групп звуков” – “делает возможным предвидение или же предопределение того, что может быть сказано позднее”. “Что” и “как” языковой коммуникации – второстепенны в отношении “вновь и вновь” ее продолжения-саморазличия (все равно, осуществляется ли это подсоединение через “да” *принятия*, или через “нет” *отклонения*), эволюционирующего в поле того или иного символически генерализованного медиума (успеха).

1.2.2. *Письменность*, воплощая себя материей коллективной наследуемой памяти, далее усиливает эту организационную способность. “Вместе с письменностью начинается и телекоммуникация”: недостаток вещей (знаков) восполняется дистанционно, искомым в сообщении становится восполнение возобновляемого соучастия *неожиданному*. Как послания с неопределенным адресатом сообщения письменности дают возможность и их адресанту занять место их анонимного получателя: занять другое по отношению к себе место наблюдателя им самим наблюдаемого: “Таким образом – в долговременной перспективе – на основе письменности возникают системы, в полной мере настраивающие собственный аутопойесис на наблюдение второго порядка: функциональные системы современного общества”.<sup>iii</sup> Революционизирование эффектов письменности в *книгопечатании* мультиплицирует эту анонимность в корпусе “читательской публики” и далее – в открытом для формирования и манипулирования “общественном мнении”.

1.2.3 Массовое использование электричества далее эмансипирует коммуникационный процесс периода возобладания *электронных медиа* от ограниченности ресурсами органической энергии участвующих в нем индивидов. Необходимость живого присутствия – в этом аспекте – подвешивается, откладывается, идет в размен, сходит на нет. Однако обращение к “неразличенному полю” *просто человеческого* (будь то даже *просто предъявление искренности*), если дело касается не скорости переработки информации, но утверждения самой коммуникации как “процессирования дифференции знания и незнания”, – остается неотменимым.

1.2.4. Исторически же медиа распространения информации и коммуникации эволюционируют в направлении гетерархизирования порядка своей эффективности и “отказа от пространственной интеграции общественных операций”.<sup>iv</sup>

## 2. Роль традиционных сфер влияния (власть, деньги, любовь, истина, искусство, ценности)

### в эволюции общества как аутопойетической системы

2.1. В отличие от содержания, контекст рассуждений Лумана во второй части книги о “Медиа коммуникации” (глл. IX–XIV) вполне традиционен. Как он сам замечает, стоит лишь переформулировать проблему, и теорию символически генерализированных медиа коммуникации можно рассматривать как продолжение дискуссии о нормативном обеспечении целостности общества.

2.2. Началом подобной дискуссии всегда является представление о том, что сохранение целостности невозможно естественным путем. Также и в случае символически генерализированных медиа речь идет о завоевании для общества “новой почвы”, которой до этого невозможно было пользоваться в силу ее естественного неплодородия. Иными словами, речь идет о том, чтобы выстроить механизм поощрения на принятие таких коммуникаций, вероятность принятия которых в силу естественных условий крайне мала. Естественное – невероятно. Это не всегда так: существуют функциональные системы, где проблема невероятности коммуникации не возникает, и потому там нет места для символически генерализированных медиа коммуникации. Такими областями являются, например, медицина, воспитание, производство. Они способны функционировать даже без собственного медиума коммуникации. Пример более близкой функциональной системы – медиа распространения информации. В этом случае вероятность принятия коммуникации может быть различной, однако, если исходить из естественных условий, вряд ли можно сказать, что люди более склонны игнорировать новости, чем прислушиваться к ним.

2.3. Напротив, именно распространение информации и развитие соответствующих медиа впервые ведет к появлению неразрешимых коммуникативных проблем: ведь “большее количество информации обыкновенно означает меньшую вероятность принятия коммуникации”. Как в логике, так и в ходе истории символически генерализированные медиа коммуникации возникают и дифференцируются по следам эволюции медиа распространения информации, поскольку первые представляют собой не что иное, как успешные способы разрешения тех коммуникативных проблем, которые порождают вторые. Медиум *истина* эволюционирует от гомеровской “непотаенности” к привычной нам “истине”, противопоставляющей себя “мнению”, лишь после появления диалога как особой формы устного диспута и его последующего расцвета в виде письменных текстов, сделавших возможным возникновение наблюдения второго порядка. *Любовь*, сперва в форме “дружбы” или “солидарности”, также должна была пройти этап осмысления в философских текстах, через аристотелевскую классификацию и цитероновскую трансляцию, прежде чем смогла обособиться в независимый медиум. *Деньги* – пример медиаэволюции, произошедшей с использованием другого типа медиа распространения, обладающего своими особыми символами: монетами и банкнотами. *Власть*, как особый медиум также дифференцируется по следам политических дискуссий и их письменной фиксации.

2.4. Символически генерализированные медиа коммуникации суть: *истина, ценности, собственность/деньги, искусство, любовь, власть/право*. Все они функционально эквивалентны, поскольку служат для одного и того же – беспрепятственного создания шанса для в высшей степени невероятной комбинации селекции и мотивации. Их различия между собой поэтому не могут быть объяснены различием их функций в социальной коммуникации. Но что же иное может служить основанием для их дифференциации? Следуя традиционным путем, можно было найти легкий выход из этого затруднения, сославшись на различия в “человеке”: на специфические области человеческой психики, на разницу между чувством и разумным “началом” и т. п. Подобное невозможно у Лумана, поскольку, с точки зрения системной теории общества, само понятие “человек” является чуждым, импортированным извне. Органичными же для этой теории являются формы самонаблюдения коммуникативного процесса и, в частности, понятие “двойной случайности” (*doppelte Kontingenz*), обозначаемое посредством позиционных понятий *ego* и *alter*.

2.5. Символически генерализированные медиа коммуникации, или медиа успеха, разрешают коммуникативные трудности тем, что кондиционируют селекции и тем самым мотивируют к принятию или отклонению коммуникации, то есть, с точки зрения наблюдателя, выстраивают причинно-следственные связи. Но наблюдатель в социальной системе всегда “двойная случайность”: наблюдатель и участник, *ego* и *alter*. Как участник социальной коммуникации, наблюдатель обязан иметь в виду (наблюдать) то, что его селекциям придется иметь дело с чужими селекциями. Он подстраивает свои селекции под чужие, и в этом смысле коммуникация всегда протекает от *alter* к *ego*. Если иметь в виду, что коммуникация может представлять собой либо информацию (“пассивное” переживание, т. е. селекция “приписывается вовне”, относится к внешней системе), либо сообщение (“активное” действие, т. е. селекция “приписывается вовнутрь”, относится к самой системе), то возникает ровно 4 возможных случая, или конstellации, приписывания.

2.6. Луман постулирует, что для дифференциации символически генерализированных медиа коммуникации необходимо наличие ключевой проблемы (*Bezugsproblem*) и конstellации, т. е. особенного случая “приписывания” (*Zu rechnungskonstellation*). В соответствии с этим он представляет вышеназванные медиа в виде таблицы.<sup>9</sup> Эта классификация не претендует на какую-либо формальную стройность: например, игнорируется вопрос о том, не найдется ли “для полноты картины” еще каких-нибудь “парных” медиа в дополнение к тем единственным, что имеются в случаях, когда селекция приписывается самой системе и *ego* действует. Луман лишь говорит, что здесь представлены те символически генерализированные медиа, которые “можно идентифицировать”. Тем самым остается открытой теоретическая возможность пополнения списка. Возникает также соблазн проанализировать переходные и предельные варианты. Например, любовь вполне можно рассматривать как предельный случай безграничной власти (*Ae* как предельный случай *Ah*). Подобной власти не нужно уже даже намекать на возможность своего действия, достаточно представлений *ego* о переживаниях *alter* для того, чтобы иметь возможность подчинять себе *ego*.

С учетом того, что под “любовью” у Лумана имеется в виду социальная “имитация” соответствующего состояния сознания, получается практически безупречная формула для пересчета народной любви во власть диктатора. Однако то, что при взгляде на лумановскую таблицу приходит на ум в качестве забавного парадокса, на самом деле, конечно, представляет собой тривиальное положение, многократно проиллюстрированное в мировой литературе. Подобная интеллектуальная игра промахивается мимо того, что важно здесь автору: его больше интересуют обособление медиа друг от друга, чем точки их соприкосновения. Выделение особенных типов медиа неожиданно позволяет вскрыть множество общих медиальных черт у таких, на первый взгляд, несхожих вещей, как власть и искусство или деньги и любовь.

2.6.1. Истина (конstellация  $Ae \rightarrow Ee$ ) возникает как реакция на проблему принятия коммуникации, сообщающей новое знание. Острота проблемы оказывается зависимой от понятия “новизны”, что находит свое отражение в инфляционных и дефляционных процессах, которым подвержен медиум истины. Когда мало что может удивить, влияние истины снижается. Конstellационной парой к этому медиуму является медиум ценностей. Ключевой проблемой здесь является естественная невозможность нахождения общего основания при социальных контактах. Как и в случае с другой конstellационной парой (*искусство – деньги*), эти медиа демонстрируют показательные отличия, не позволяющие их спутать друг с другом. Истины независимы от действий, а действия независимы от ценностей. Истины вводятся в коммуникацию через высказывания, что немедленно провоцирует принятие или отклонение. Ценности же участвуют в коммуникации через “подстановки” (*Unterstellungen*) и избегают “маркирования”. Истины обосновываются, ценности делают возможным отказ от обоснования. Кроме того, у медиума ценностей отсутствует центральное кодирование.

2.6.2. Деньги (конstellация  $Ah \rightarrow Ee$ ) служат отслеживанию ограниченности ресурсов. Посредническая роль денег при обмене товаров, с точки зрения системной теории общества, не является главной. Они являются медиумом смирения с невозможностью помешать другим делать то, что они хотят. Искусство, поскольку имеет дело с презентацией нового, часто трактовалось как разновидность истины, что неправомочно уже в силу того, что оно представляет собой другую конstellацию приписывания. Искусство вводится в коммуникацию не через высказывания, а через творения. Цель искусства – реактивация исключенных возможностей. Оно существует во множестве форм, но всегда привязано к отдельному произведению, ведь именно так раскрывается парадокс необходимости того, что является лишь возможным.

2.6.3. Любовь (конstellация  $Ae \rightarrow Eh$ ) в социальной теории – это вид коммуникации, а не чувств. Поэтому здесь уместны поиски начала обособления этого медиума в античных теориях “дружбы” и “солидарности”. Проблема любви состоит в том, что действия любящего обязаны согласовываться с любыми идиосинкразиями возлюбленного. Подобное требование невероятно. Радикальная “любовь” обречена на неудачу, и ее необходимо отличать от медиума успеха “любовь”, который обеспечивает принятие коммуникации ценой компромисса.

2.6.4. Власть (конstellация  $Ah \rightarrow Eh$ ) невероятно постольку, поскольку тре-

бует от *ego* выполнения любых случайностных распоряжений *alter*. Дополнительную сложность создает то, что правильность выполнения *alter* оценивает по своему произволу. Граница власти – там, где *ego* предпочитает наказание послушанию. Власть не является тем “злом”, которого можно избежать, задействовав иные виды коммуникации. В данной констелляции приписывания наличествует лишь один медиум. Отказ от коммуникации власти – утопия. Однако у самой власти есть имманентные причины ограничивать собственные универсальные притязания.

2.7. Сочетание ключевой проблемы и констелляции приписывания не является, однако, достаточным условием для возникновения и отдифференциации полноты функционального символически генерализованного медиума коммуникации. Показательный пример здесь – “ценности”. Напротив, “деньги” служат образцом “эффективного” медиума. Сравнить различные медиа между собой Луман предлагает посредством анализа, порождаемых ими структур. Эти структуры носят неслучайный характер и служат системно-теоретическим эквивалентом того, что определяет собой “единство общества”, т. е. условия сохранения и развития общества как аутопойетической системы. К ним относятся: (1) медиаобразующий бинарный инвариантный код-предпочтение, (2) самолокализация кода в одном из своих значений, (3) процессуальная рефлексивность, (4) наблюдение второго порядка, (5) программы, (6) симбиотические символы, (7) инфляция/дефляция, (8) нуль-методика, (9) циркуляция медиасимвола, его потенциал системообразования.

2.8. Луман старается прояснить, как эти структуры, если не прямо следуют друг из друга, то по крайней мере соотносятся. Тем не менее список производит несколько эклектическое впечатление. Можно, пожалуй, выделить три основные группы идей, по-видимому, повлиявших на его формирование: системно-теоретические размышления по поводу “кода-различия”, философия науки и экономическая теория. Не случайно, согласно этим параметрам, наиболее развитыми медиа окажутся “истина” и “деньги”. Но и обратное, представляется, отнюдь не случайным: в поисках показательных “структур” основное внимание невольно уделяется именно науке и экономике (а, скажем, не искусству), т. е. тем сферам, где различного рода “инварианты” и “харкасы”, давно уже получившие теоретическое осмысление, с очевидностью имеются. Трудно судить, насколько уместным является этот ход мысли, нацеленный на сравнение между собой всех символически генерализованных медиа посредством критериев, явно благоприятствующих лишь некоторым из них. Технизация медиума определяет вектор его развития, что позволяет выстроить все медиа по степени развитости. Если сосредоточиться лишь на этом, читателя ждет мало нового: как и в предшествующей традиции экономические структуры остаются флагманом “социального порядка”.

2.9. То, почему Луман решается поставить в один ряд очень несходные виды коммуникации, может быть до некоторой степени прояснено посредством анализа отношений символически генерализованных медиа и моральной коммуникации. Ведь эти медиа представляют собой в каком-то смысле функциональный эквивалент морали. Что за этим стоит? До определенной поры

мораль претендовала на роль супермедиума, охватывающего всё пространство коммуникации. Эволюция символически генерализированных медиа привела к упразднению морали как супермедиума, к распадению сферы ее влияния на отдельные специфически кодированные медиаобласти. Таким образом, существующие символически генерализированные медиа в качестве наследников морали должны охватывать всю сферу, ранее оккупированную моральной коммуникацией, т. е. обслуживать весь спектр моральной проблематики от политических интриг и денежных спекуляций до супружеских измен и пристойности произведений искусства. Однако, лишение морали статуса супермедиума не отменяет самой моральной коммуникации в современном обществе. Напротив именно развитие символически генерализированных медиа впервые открывает возможность для по-настоящему эффективной моральной критики.

2.10. Власть, деньги, любовь, искусство – занимают доминирующее положение в любом историческом повествовании. Если религиозные и политические вожди долгое время казались главными действующими лицами любых социальных преобразований, то вышеперечисленные медиа всегда служили для объяснения мотивов их поведения. В некотором смысле традиционная мировая история представляла собой поле битвы между богатством и властью, властью и любовью и т. п. Однако в новейшей историографии роль индивидуума и даже социальных групп в истории оказалась переосмысленной и большее влияние приобретают невидимые системные факторы. Нечто подобное имеет место и в лумановском анализе того вклада, который вносят в эволюцию общества символически генерализированные медиа коммуникации. Вышеназванные медиа ответственны за важную часть общественной коммуникации. Уровень их развития оказывает воздействие на системную дифференциацию общества. Вместе с другими медиа – *языком* и *медиа распространения* – эти медиа вносят значительный вклад в формирование феномена культуры. Однако они отнюдь не вовлекают в сеть своей коммуникации всю “повседневность” социальной системы. Перед обществом на каждом этапе его развития возникают определенные проблемы, и оно скорее ориентирует себя на их разрешение, чем следует схеме, предлагаемой символически генерализированными медиа коммуникации.

#### Примечания:

- \* Печ. по изд.: Луман Н. Медиа коммуникации М.: Издательство «Логос», 2005. с. 267-276. (§1 – О. Никифоров; §2 – А. Глухов)
- i См. изд.: Луман Н. Общество общества (Общество как социальная система. Медиа коммуникации. Эволюция). М.: Издательство «Логос», 2011 [ОО-I]. Кн. 2., гл. I, прим. 9.
- ii ОО-I, гл. I.
- iii ОО-I, гл. V.
- iv ОО-I, гл. VIII.
- v ОО-I, гл. X.



**Никлас Луман**  
**Общество общества**  
[книга 4: Дифференциация]  
[книга 5: Самоописания]

Перевод с немецкого  
под редакцией *А. Антоновского* и *О. Никифорова*

Оформление – *А. Ильичев/И.Разумов*

Корректор – *А. Кэфал*

Верстка – *p01.letterra*

М.: Издательство “Логос”:  
e.mail: [logospublishers@gmail.com](mailto:logospublishers@gmail.com) ; [www.logos.letterra.org](http://www.logos.letterra.org)  
Книжный салон “Гнозис” (*дистрибуция*), t/f.: +7-499-2557757  
Москва, Зубовский пр-д, 2-1; e.mail: [gnoxis@pochta.ru](mailto:gnoxis@pochta.ru)

Подписано в печать 20.10.11. Формат 70х100/16.

Отпечатано в типографии “Август Борг”

Печать офсетная. Печ. л. 40. Тираж 2000 экз.

(1-й завод). Заказ №