

УДК 316.42: 316.733

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.017

ПРОБЛЕМА САМОЛЕГИТИМАЦИИ ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ МОДЕРНИЗАЦИИ И ПОСТМОДЕРНИЗАЦИИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

С.В. Козлов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Проблема самолегитимации общества включает в себя поиск социумом эффективных способов самоописания и самообоснования. Особо актуальной эта проблема становится в условиях значительных социокультурных трансформаций. В статье исследуются социально-философские аспекты данной проблемы в контексте процессов «модернизации» и «постмодернизации». Рассмотрение осуществляется на базе социально-философских идей М. Вебера, М. Хоркхаймера и Т. Адорно, Ж.-Ф. Лиотара, Э. Гидденса, В.Г. Федотовой и др.

***Ключевые слова:** социокультурные трансформации, модернизация и постмодернизация, рациональность, инструментализация разума, легитимация и делегитимация, проблема самолегитимации общества.*

Социокультурные трансформации с особой остротой ставят проблему самолегитимации общества. Речь идет в конечном итоге о поиске социумом способов самоописания и самообоснования в меняющихся реалиях. Современная социокультурная ситуация, выкристаллизовывающаяся в условиях глобализации (переходящей в глокализацию), может репрезентироваться с привлечением различных терминологических средств и концептуально-смысловых подходов. Большинство из них так или иначе оказываются соотношенными с рефлексиями по поводу наследия Новоевропейской эпохи (эпохи модерна), перспектив, порожденных ею представлений о разуме, субъекте, науке, философии, истории и т. д. Ставшее уже привычным определение наличного состояния общества и культуры как постмодерна оказывается с самого начала подверженным различным корректировкам и переопределениям: от концептов «незавершенного модерна» (Ю. Хабермас), «радикального, рефлексивного модерна» (Э. Гидденс) до пытающихся выразить самые новейшие социокультурные тенденции концептов «альтермодерна», «трансмодерна», «метамодерна», «постпостмодерна» и др. (Н. Буррио, Э. Дуссерль, Т. Вермюлен и Р. ван ден Аккер, М. Эпштейн, Н. Маньковская и др.). В любом случае связка «модерн – постмодерн» остается важным инструментом анализа наличного состояния социокультурной реальности, ее динамики, более того – ключевым пунктом, задающим координаты описания таковых.

Производной от связки «модерн – постмодерн» является терминологическая пара «модернизация» и «постмодернизация». Следует отметить, что последний из данных терминов («постмодернизация»), в отличие от других – «модерн» («эпоха модернити»), «постмодерн» («эпоха постмодернити»), «модернизация», – не является до сих пор широко распространенным и принятым. В рамках социально-философских установок, фундирующих ставшую уже привычной концепцию модернизации, под таковой (модернизацией) понимается процесс перехода от обществ традиционалистского, домодерного типа к обществу современному (модерному). Если первые характеризуются доминированием традиций над инновациями и сопряженным с этим религиозно-мифологическим обоснованием привычных форм жизни, то второе может быть обозначено как техногенное: важнейшими факторами его функционирования и развития становятся наука и техника, обеспечивающие возможность постоянного технологического прогресса и расширенного социального воспроизводства [15, с. 3–4]. Переход от одного типа общества к другому может быть осмыслен как весьма противоречивый процесс, связанный с драматическим переворачиванием ценностных оснований традиционного общества (так, например, Г. Зиммель говорит о переходе «от вечного прошлого к вечному настоящему», Ф. Тённис – «от общности к обществу», М. Вебер – от господства традиций и ценностной рациональности к целевой и формальной рациональности). При этом классическая концепция модернизации исходит из приоритетности социально-экономического развития, а сам модернизационный процесс применительно к западным обществам трактуется преимущественно как их вестернизацию, предполагающую в качестве итога хозяйственных, общественно-политических и иных преобразований трансформацию традиционной социокультурной идентичности этих обществ [1, с. 16; 16, с. 153–178].

Если процесс перехода от традиционного к современному, техногенному типу общества описывается посредством концепта «модернизация», то для выражения происходящих с последней трети XX в. трансформаций, связанных с движением техногенного общества к новой фазе своего развития (переход от фазы индустриализма к постиндустриализму, к информационному обществу, обществу знаний), ряд авторов может задействовать генетически производный от культурфилософского концепта «постмодерн» концепт «постмодернизация» (Р. Инглхарт, Х. Клингенман, В.Г. Федотова и др.). Речь при этом идет скорее не об означивании некоего состояния исчерпанности модернизационных импульсов как таковых, а о своего рода «постсовременной модернизации», в условиях которой очевидной становится ограниченность классических

модернизационных подходов и новое звучание приобретает проблема самолегитимации общества (включая его самоописание и самообоснование) в меняющихся реалиях¹.

Как известно, важнейшим фактором, влияющим на горизонт легитимационных практик (включающих как базовый компонент легитимирующие дискурсы), с модерной эпохи стала наука. Это определяется открывающимися и осознаваемыми возможностями научного знания, его прагматически-технологических применений (не только объяснять и предсказывать, но также на этой основе контролировать и преобразовывать различные сферы сущего). Апология активистской установки в обществе, вставшем на путь техногенного развития, сопряжена с культом научного знания, служащего целям эффективного действия. Утверждая себя в качестве рациональной, конструктивной и эмансипирующей силы, бурно развивающаяся опытно-экспериментальная и теоретическая наука стимулирует утверждение в массовом сознании прогрессистски-рационалистических установок. В этом контексте в новоевропейском обществе завершено оформление получил образ классической рациональности с ее представлением об универсальном *ratio*, притязавшем на постижение мира в его объективно-сущностном измерении и обоснование в финальной инстанции всей системы человеческой жизнедеятельности. Дальнейший опыт социокультурного развития превращает данные мировоззренческие установки в предмет настойчивой критической рефлексии, проблематизируя и в значительной степени релятивизируя их.

¹ Прежде всего, происходит отказ от характерных для традиционных концепций модернизации жестко-детерминистических схем и трактовок модернизационного процесса преимущественно как вестернизации. Так, согласно Р. Инглхарту (Инглегарту), движение от модернизации к постмодернизации связано с акцентированием роли культурных, ценностных факторов и их сложной взаимообусловленности с факторами экономическими, социальными, политическими в становления новых, постсовременных форм социальности. При этом, как полагает американский социолог, стратегическая линия постмодернизации в наиболее развитых регионах мира сопряжена с межпоколенческим транзитом от ценностей материалистических к постматериалистическим (подразумевается, что по мере достижения обществом высоких стандартов жизни и социальных гарантий на первый план начинают выходить установки индивидуальной самореализации и автономии, включая вопросы прав человека, религиозной, этнической и сексуальной терпимости), что становится важнейшим фактором общественных процессов (см., напр.: [7; 8]). В.Г. Федотова в данной связи замечает, что суть постмодернизации не следует сводить к «чистым декларациям» о переходе к постматериалистическим ценностям. При этом она, в ряде других моментов соглашаясь с Р. Инглхартом, утверждает, что постмодернизация – это преобразованная под воздействием постмодернистских культурфилософских доктрин концепция развития, которая «меняет представление о соотношении ценностей и институтов в пользу доминирования ценностей и их способности к производству институтов» [16, с. 209]. В целом же в рамках концепций постмодернизации речь может идти о становлении сообществ с весьма подвижной организацией (включающей как важный компонент «неформальную социальность»), для которых очень важным оказывается поиск эффективных способов самолегитимации (см., напр.: [1, с. 21–22]).

Следует акцентировать, что стремительно возрастающая в современном обществе научная специализация влечет за собой постоянное увеличение роли специализированных научных дискурсов в обосновании различных сфер человеческой деятельности. Детальная проработанность соответствующих предметных областей, множество парадигм в знании неимоверно углубляют и диверсифицируют наше видение реальности, помогают определиться с набором конкретных инструментальных практик в решении возникающих проблем. При этом наука, взятая в контексте своих прагматически-технологических применений и, соответственно, выстраивающая определенный порядок бытия в режиме формальной рациональности (калькуляция, упорядочение, систематизация, схематизация) и инструментального разума (быть средством целедостижения, «покорения мира»), стимулирует прогрессирующую делегитимацию дискурсов, стремящихся к обоснованию форм человеческого опыта и деятельности с позиций устремленности к некой «финальной», «предельной» перспективе (включая «предельное» обоснование самого научного познания).

На этом фоне весьма значимой является постмодернистская рефлексия над кризисом метанарративных обоснований в структуре современной рациональности. Таковые, как акцентирует известный философ-постмодернист Ж.-Ф. Лиотар, получили свое предельное выражение и оформление в новоевропейском философско-метафизическом дискурсе, цель которого заключалась не только в легитимации собственного научного знания, существующих социальных и политических институтов, этических представлений о добре и справедливости, но и всего образа жизни и стиля мышления, в придании им универсального характера. Осуществляя критику подобного обосновывающего метафизического дискурса, Лиотар отмечает, что таковой (метадискурс, метанарратив) стремится обеспечить оправдание универсальной, всеобъемлющей истины и, в пределе, установить тотальную систематизацию универсума [11, с. 9–13, 79–91]. Все это, в логике постмодерна, есть не что иное, как форма и проявление тотализирующего дискурса вообще.

Двигаясь в русле постмодернистской интеллектуальной парадигмы, современный английский неомарксист Т. Иглтон говорит о «метатекстах», «тайная задача которых состояла в том, чтобы обосновать и узаконить иллюзию существования “всеобщей” человеческой истории». Будучи связанными с «инструментальностью Разума и фетишизацией тотальности», подобные «метатексты» в реальности есть не что иное, как проявление «ностальгической потребности в самораспространении и самоузаконении» [9, с. 1023]. Согласно данному автору, «мы переживаем сейчас процесс пробуждения от кошмара модернизма, с его инструментальностью Разума и фетишизацией тотальности, и перехода к плюрализму постмодернизма – этому миру разнородных стилей жизни и разнородных игровых ходов». При этом, как он полагает, «наука и философия

должны освободиться от балласта грандиозных метафизических претензий и взглянуть на себя с большей скромностью как на еще один возможный набор текстов» [9, с. 1023]. В этих словах звучит умонастроение, доминирующее среди постмодернистских теоретиков и определяющее сам стиль их теоретизирования.

Согласно Ж.-Ф. Лиотару, суть легитимирующих метаповествований модерна заключается в том, что в их рамках человечество предстает как коллективный универсальный субъект, движущийся к собственной эмансипации посредством общих правил, допустимых во всех языковых играх, и легитимность любого высказывания обеспечивается вкладом в эту эмансипацию. Дискурс Просвещения, наиболее ярко воплотивший дух современной эпохи, подразумевает, что «герой познания» работает ради великой этико-политической цели, всеобщего мира и блага [11, с. 10]. Легитимация осуществляется здесь через метарассказ, включающий философию истории, которая предполагает определенный проект будущего и в этом смысле имеет телеологический характер. Ярчайшими примерами таких легитимационных стратегий являются философии истории Г. Гегеля и К. Маркса, воплотившие нарративы Просвещения, связанные с верой в прогресс и освобождение человечества. Идеи прогресса разумности и свободы, грядущего прыжка «из царства необходимости в царство свободы» задают метаисторическую перспективу, в осуществлении которой, как утверждается, история и обретает свой смысл, оправдывающий исторические пертурбации, мучения и исчезновение народов, страдающих и исчезающих по одной простой причине – они оказались на пути истории.

Логику и экзистенциальные основания тяги к подобной перспективе видения истории прекрасно проясняют и иллюстрируют слова философа и историка религии М. Элиаде, обращенные к реалиям XX в.: «...в наши дни, когда никому не дано избежать давления истории, как мог бы человек переносить катастрофы и “ужасы истории” – от депортации и массовых убийств до атомной бомбардировки, – если бы за ними невозможно было почувствовать никакого знака, никакого трансисторического замысла, если все они являются не чем иным, как слепой игрой экономических, социальных или политических сил или, еще хуже, следствием “свобод”, которыми меньшинство владеет и своекорыстно пользуется прямо на глазах истории» [21, с. 135]. Метаисторическая перспектива становится в таком случае не только целеполагающим фактором, но и формой «теодицеи» – историодицеей. Но дело в том, что глобальная метаисторическая перспектива, задаваемая определенными тотализирующими идеологиями, подготовила немыслимые ранее социально-исторические трагедии и стала в XX в. формой их оправдания.

В этой связи следует отметить, что классический метадискурс со времен возникновения философии обычно имел онтологизирующий характер. Речь в нем шла о выявлении объективно-онтологического, сущностного порядка бытия, вписанного в человеческую – индивидуальную

и общественную – действительность. В таком случае подразумевается, что легитимность в онтологическом плане означает признание человеком порядка как нормы бытия, принятие порядка как качества, распространяющегося не только на человеческое бытие, но и на все сущее вообще. Но с автономизацией субъекта и его дистанцированием от мира в Новое время возникает понятие формального, себя самого удостоверяющего *ratio*. В результате начинает господствовать понимание разума как инструмента. Выступая в виде абстрактного и формального мыслительного механизма, разум предстает «характеристикой не действительности, а только мыслящего и действующего субъекта. Он имеет дело прежде всего с соотношением целей, с одной стороны, и средств и методов их достижения – с другой» [17, с. 30–31]. Разум, понятый таким образом как *ratio*, противолежащий бытию (бытию, представляемому как то, что должно быть познано, подчинено, преобразовано), приобретает все более выраженные репрессивные функции по отношению к природе как вне человека, так и в самом человеке. Разум становится средством детальной регламентации, упорядочения, систематизации сущего в соответствии с интенциями властного самоутверждения, навязывания своей воли миру. Известные представители франкфуртской школы неомарксизма М. Хоркхаймер и Т. Адорно в данной связи утверждали, что само «пробуждение субъекта куплено ценой признания власти в качестве принципа всех отношений» [19, с. 22].

Достаточно влиятельна концепция «негативной диалектики Просвещения», созданная данными авторами еще в середине 40-х гг. прошлого века. Рассматривая Просвещение в самом широком смысле как идеологию «расколдовывания мира» и прогрессизма [19, с. 16–18] и двигаясь в русле самокритики разума, Хоркхаймер и Адорно говорят о парадоксе прогресса рациональности. По их мысли, просвещенческий рационализм, изначально движимый эмансипаторскими установками, установками освобождения человека от диктата всего неразумного, приходит к самоотрицанию, превращаясь в форму идеологического обоснования новых форм господства. Стремясь разрушить вековые мифы, он порождает новую социальную мифологию, определяющую массовое сознание последующей индустриальной эпохи.

Не сомневаясь в том, что свобода в обществе неотделима от просвещенного мышления, Хоркхаймер и Адорно при этом полагают, «что понятие именно этого мышления, ничуть ни в меньшей степени чем конкретные исторические формы, институты общества, с которыми оно неразрывно связано, уже содержит в себе зародыши того регресса, который сегодня наблюдается повсюду». Соответственно, авторы акцентируют, что «если Просвещение не вбирает рефлексии этого возвратного момента в себя, оно выносит самому себе приговор» [19, с. 10–11]. Речь в конечном итоге идет о «регрессии Просвещения» к идеологии, находя-

щей свое образцовое воплощение в современной культуриндустрии, индустрии сознания (включая массмедиа, киноиндустрию, шоу-бизнес и др.), продуцирующей и направляющей потребности и содержание сознания человека в обществе массового потребления [19, с. 14, 180]. В наличных реалиях современного общества, согласно неомарксистским теоретикам, «Просвещение состоит... прежде всего в калькуляции воздействия, техники изготовления и распространения; по своему собственному содержанию идеология исчерпывается идолотризацией существующего и той власти, которой контролируется данная техника» [19, с. 14].

Имея в виду более широкий контекст отношений просвещенческого разума с сущим, Хоркхаймер и Адорно отмечают, что его стремление подчинить себе природу (как вне человека, так и в самом человеке) оборачивается господством «слепо объективного» (см. [19, с. 14, 104–148]). Показательно, что, рассматривая мифологизирующие функции современной культуриндустрии, неразрывно связанной с научно-техническими новациями, данные авторы сосредотачиваются на присущей ей «тенденции превращать себя в совокупность протокольных предложений», «в фотографическое отображение... бытия» и именно благодаря этому оказываться «неоспоримым пророком и апологетом существующего» [19, с. 184–185].

Обратимся в данной связи к В.Н. Фурсу, который следующим образом результирует и комментирует суть выявляемой Хоркхаймером и Адорно «негативной диалектики прогресса»: «То, что возникает как триумф субъективной рациональности – подчинение всякого сущего логическому формализму, оплачено в действительности подчинением разума непосредственно наличному. Познание ограничивается повторением наличного, мысль превращается в простую тавтологию. Чем более мыслительная машинерия подчиняет себе все налично сущее, тем более слепо она довольствуется его репродукцией». Но в таком случае, как акцентирует комментатор, победа разума над мифологизирующим сознанием оказывается мнимой: «...Просвещение возвращается к мифологии, от которой оно никогда не могло избавиться; мифология отражала в своих образах сущность налично сущего как истину, утверждая фактическое. В просвещенном мире мифология вошла в сферу профанного: наличное существование, принципиально очищенное от демонов, приобретает в своей голой естественности brutальный характер, который прежде приписывался демонам» [17, с. 31]. Продолжая далее суммировать обнаруживаемые Хоркхаймером и Адорно парадоксальные результаты Просвещения, В.Н. Фурс подводит итог: «...культурное творчество сплетается сегодня с новейшей технологией массового товарного производства; индустрия культуры становится научно выверенным средством манипуляции сознанием и поведением масс.<...> Тем самым предмет-

ное окружение человека и его культурная среда оказываются замкнутыми в одном и том же измерении, за пределы которого, как кажется, вообще нет выхода» [17, с. 31].

Таким образом, общий итог, к которому приходят представители критической социальной теории, оказывается очевидным. По их мысли, место умерших демонов и богов в современном обществе занимает индустрия массовой культуры, массового сознания, стремящаяся заместить религию в ее функции легитимации господства [19, с. 149–209]. Соответственно, процесс «расколдовывания мира» оборачивается массивными манипулятивными практиками в рамках общества массового потребления. И определяющая роль здесь, как отмечают Хоркхаймер и Адорно, принадлежит техническим новациям, продуцируемым наукой (радио, кино, современные массмедиа и мн. др.).

Несомненно, что новоевропейская наука и связанная с ней техническая рациональность² во многом определили специфику способов идеологического воздействия на человека в детрадиционализирующемся социуме. Так, большинство возникающих в модерном обществе социально-политических идеологий начинают активно апеллировать к науке, к ее методологическим средствам. Речь в конечном итоге может идти о культивировании умонастроений, связанных с установкой на предельную рационализацию и «позитивизацию» различных сфер человеческой жизнедеятельности. М. Хоркхаймер и Т. Адорно в данной связи указывали на реализацию тенденции «превращения Просвещения в позитивизм», идеологию которого они обозначали как «миф того, что имеет место быть» [19, с. 6]. Известный русский философ-персоналист Н. Бердяев, имея в виду подобные процессы и их последствия для «сферы духа», культуры, акцентировал важность разведения «науки» как таковой и того, что он обозначал как «научность» (имея в виду под последней идеологическую абсолютизацию науки). Подчеркивая несомненную ценность науки (она есть «неоспоримый факт, нужный человеку»), мыслитель при этом подвергал критике идеологию абсолютизированной «научности». По его мысли, последняя есть «перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науки. Научность покоится на вере в то, что наука есть верховный критерий всей жизни духа, что установленному ей распорядку все должны покоряться, что ее запреты и разрешения имеют решающее значение повсеместно... Никто не станет возражать против требования научности в науке». Но, как полагал философ, в применении к другим сферам духовной жизни «научность не есть наука, и добыта она не из науки» [3, с. 264–265].

Как известно, с конца XIX в. многие мыслители осуществляют критику гипертрофированных сайентистских ориентаций в обществе и

² Как отмечают М. Хоркхаймер и Т. Адорно, «техническая рациональность сегодня является рациональностью самого господства как такового» [19, с. 151].

культуре. Такая критика, как правило, разворачивается в неразрывной связи с развенчанием порождаемых современной эпохой процессов тотальной инструментализации разума, а если шире – сферы «духа» вообще. В качестве одного из проявлений гипертрофированной сайентификации может рассматриваться настойчивое стремление разума всецело обосновать научными средствами, «онаучить» установки, которые сами по себе вытекают из сферы ценностных императивов и предпочтений. Рассмотрение данной ситуации обычно сопрягается с рефлексией на широкий социокультурный контекст, в котором представляется укорененным «позитивно-научный» разум. На первый план при этом выходит осмысление различия между тем состоянием культуры и человеческого сознания, когда продуцируемые в их основаниях фундаментальные целевые, ценностно-смысловые установки еще не подвергнуты тотальной проблематизации (в том числе и в эпоху Просвещения с ее культом разума, эмансипации, прогресса), и тем их (культуры и сознания) состоянием, которое обусловлено вхождением процессов социальной рационализации в фазу последовательной деабсолютизации аксиологических представлений. Очевидно, что ценностно-смысловые установки, локализуемые в рамках второй перспективы, подвергаясь здесь последовательной проблематизации, предстают перед сознанием как «свободно конкурирующие и сталкивающиеся». Создатель одной из классических социологических теорий рациональности М. Вебер в данной связи отмечал, что методично разворачиваемый процесс рационализации в итоге приводит нас к осознанию «невозможности безусловного “научного” оправдания практической позиции – кроме того случая, когда обсуждаются средства достижения заранее намеченной цели» [5, с. 725]. Метафорически обозначая соотношение различных «ценностно-целевых порядков мира» как «борьбу богов», он отмечал, что «этими богами и их борьбой правит судьба, но вовсе не “наука”» [5, с. 725, 726]. В такой форме немецкий ученый и мыслитель диагностировал контуры новой духовной ситуации, обнаруживающей ограниченность ряда фундаментальных мировоззренческих установок современной эпохи и запускающей процесс их делегитимации.

Выше уже было отмечено, что тема инструментализации и формализации разума, противоречивого взаимодействия данных процессов с процессами на уровне базовых структур жизненного мира человека выступает одной из важнейших в постклассическом социально-философском дискурсе. Очевидно, что осуществляемое обществом модерна «расколдовывание» универсума оборачивается десакрализующими сам разум представлениями о том, что он как таковой «исчислителен». Согласно утверждению современного американского этика и политического философа А. Макинтайра, подобным образом функционирующий разум «может определять истины факта и математические отношения. В практической области он может говорить только о средствах. О целях он должен

молчать» (цит. по: [18, с. 67]). Утвердившийся и получивший доминирование формальный, инструментально-процедурный тип рациональности, имея дело прежде всего с соотношением целей, с одной стороны, и средств и методов их достижения – с другой, предполагает сами цели в качестве некоей данности и принимает их без объективного оправдания, оценивая преимущественно по соответствию интересам субъекта [17, с. 30–31]. Многие современные отечественные исследователи акцентируют, что в ситуации социальной аномии, связанной с прогрессирующей деструкцией сферы устоявшихся ценностей и смыслов, задающих горизонт инструментального применения разума, подобная трансформация структур рациональности может переживаться в пределе «как невозможность формулирования целей в равной мере как индивидуального, так и общественного развития» [12, с. 406], как «неспособность человека к планированию и достижению долговременных целей, жизненных стратегий и подмена их немедленными, пусть и не столь существенными результатами» [16, с. 15].

Возвращаясь в этой связи к специфическому дискурсу теоретиков постмодерна, следует обратить внимание на осуществляемую ими констатацию (которая одновременно есть и некая заявленная позиция): в ситуации кризиса классических метадискурсов модерна (связываемого с кризисом классического образа рациональности вообще) центр легитимирующих функций естественным образом переносится в сферу микронарративов, обеспечивающих переходы между гетерогенными языковыми играми и образующих ткань нашего повседневного мира. При этом акцентирование роли повседневности оказывается соотношенным с ее децентрированием: составляющие ее основу микронарративы мыслятся в своей локальности, как то, что не претендует на построение единого социокультурного пространства, в рамках которого все элементы занимают соответствующее место в системной целостности. Более того, как полагает Ж.-Ф. Лиотар, «консенсус – это горизонт, он всегда недостижим», в лучшем случае он есть лишь одно из состояний дискуссии, но не ее окончание и цель. «Концом ее скорее является паралогия» [11, с. 146, 156]. В таком случае признается лишь локальный, временный характер консенсуса, достигаемого в языковых сообществах. Отсюда следует утверждаемая в ходе постмодернистской рефлексии над наличной социокультурной ситуацией парадоксальная модель легитимации. Данная модель предполагает не достижение консенсуса, а нарушение единства, расхождение, различие, локальность и паралогию [11, с. 157–159].

Показательным в этой связи является то, что такой значительный постмодернистский философ, как Р. Рорти, говоря о стремлении Ж.-Ф. Лиотара избежать господства метанарративов, отмечает, что это может иметь своим следствием, в числе прочего, отказ от ряда установок классической либеральной традиции [14]. С другой стороны, один из вли-

ятельнейших оппонентов постмодернистского способа философской рефлексии Ю. Хабермас, имея в виду характерную для этого способа тотальную критику и неприятие универсализирующих обоснований, указывает на тенденцию устранения теоретической философии как таковой. При этом это квалифицируется «философом незавершенного модерна» как разновидность неоконсерватизма. Речь идет о том, что отсутствие всяких выраженных стандартов и критериев рациональности влечет за собой отказ от концепции рациональной критики существующих институтов и их реформирования, которая, как известно, лежит в основе проекта Просвещения [13, с. 32].

Широко известно, что постмодернистский дискурс, противопоставляя себя классическому дискурсу с его акцентом на «едином» и «тождественном», развенчивая всякую попытку универсализирующего обоснования в качестве проявления тотализирующего дискурса, оказывается соотношенным с обоснованием, философской легитимацией социокультурных и политических стратегий мультикультурализма. В данной связи следует отметить, что культурное многообразие в современном мире, несомненно, является естественным и неизбежным, более того, нужным и плодотворным. Но в таких реалиях мультикультурализм может обнаруживать и свои негативные стороны в том случае, если он выступает «не просто как констатация этого многообразия, а как политика, направленная на поддержание разделительных линий и изгоняющая общее из многообразия» [16, с. 450]. Следует согласиться с утверждением, что мультикультурально ориентированные дискурсы и стратегии для обретения ими позитивной направленности объективно нуждаются «в “идеологиях консенсуса”, для возможности построения которых... надо отказаться от прежних взглядов на идеологию и науку, на способы их функционирования» [10, с. 232]. При этом, как отмечает В.Г. Федотова, термин «постмодернизация» необходим «для подчеркивания нового типа перехода к будущему – модернизации на основе собственной традиционной идентичности. Его можно назвать и новой моделью модернизации, и отказом от модернизации», трактуемой в ее первоначальном сугубо вестернизаторском смысле [16, с. 208].

В условиях происходящего слома многих прежних парадигм развития современное общество предстает и все чаще осмысливается как «общество риска» (см., напр.: [2; 4; 6]). В качестве принципиально важной при этом выступает проблема выстраивания стратегий долговременного устойчивого развития и их легитимации, как на уровне отдельных стран и регионов, так и в рамках мирового сообщества в целом. Особую значимость обретает в этой связи бережное использование всех имеющихся социокультурных ресурсов (своего рода «социальная экология»). Наследие «проекта модерна», подвергаемое рефлексивному осмыслению, несомненно, должно быть при этом удерживаемо и обогащаемо теми социокультурными ресурсами, которые не были востребованы в его рамках

и которые сегодня «встраиваются в постсовременный мир, дополняя меняющуюся современность» (В.Г. Федотова). Речь в таком случае идет как о многообразии существующих культур, так и о тех содержаниях собственной культурной традиции, которые были преданы забвению и даже утеряны в ходе модернизации. При этом важно понимать, что акцентирование лишь этих аспектов традиции может приводить к тому, что начинает доминировать неоархаика, а тенденции эпохи модерна начинают ослабевать (см., напр.: [20]).

При всей сложности и противоречивости вышеобозначенных процессов таковые, в целом, локализуемы в рамках логики современного посттрадиционализма. Согласно справедливому утверждению Э. Гидденса, в современном мире самим традициям начинают следовать «все менее традиционным способом». Более того, именно в этом, как полагает британский социолог, и кроется их будущее: «Традиции будут и далее поддерживаться настолько, насколько они реально оправданы – не с точки зрения их внутренних ритуалов, а в сравнении с другими традициями и образом действий» [6, с. 61]. Очевидно, что в наличных реалиях, раскрывающих перед субъектами (как индивидуальными, так и коллективными) все новые и новые возможности выбора, увеличивающие объем принимаемых решений, люди должны «гораздо активнее, чем раньше, создавать и воссоздавать собственную идентичность» [6, с. 63]. Именно плюралистичность ценностных миров, традиций в современном мире, осознание их «сделанности» стимулируют все более рефлексивное отношение к таковым: выборочно подходя к традициям, конструируя и реконструируя их, мы тем самым конструируем собственную идентичность.

В этой связи наиболее продуктивной представляется позиция тех теоретиков (Ю. Хабермас, Э. Гидденс, Р. Бернстайн и др.), которые, стремясь сохранить позитивные достижения современной эпохи, в качестве основополагающего её завоевания указывают на свободную рефлексивность, побуждающую субъектов к постоянному самоопределению и рациональному выбору. Как принципиально важная при этом предстает задача нового интеллектуально-мировоззренческого синтеза, трансформирующего присущие современной эпохе способы самоописания и самообоснования общества в духе реалий постклассической эпохи, пронизанной установками ценностно-смысловой плюралистичности. Сама возможность такого синтеза обосновывается и осуществляется в контексте герменевтических и коммуникативных установок, утвердившихся в качестве базы современного социогуманитарного знания. В более широком смысле речь идет о свершающейся трансформации структуры рациональности: от монологической – самоуверяющейся и стремящейся полагать себя и свои основания в себе самой – к коммуникативной – видящей всякую рациональность и ее основания в контексте intersubjectивного взаимодействия, диалога.

Список литературы

1. Артамонова Ю.Д., Демчук А.Л. Постмодерн или постмодернизация?: (Опыты концептуализации ценностных изменений) // Политическая наука. 2002. № 2. С. 8–24.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 382 с.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
4. Бехман Г. Современное общество как общество риска // Вопросы философии. 2007. № 1. С. 26–46.
5. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
6. Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Весь мир, 2004. 120 с.
7. Инглегарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 249–260.
8. Инглегарт Р. Модернизация и постмодернизация // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 261–291.
9. Кнабе Г.С. Избранные труды. Теория и история культуры. М.: Летний сад, 2006. 1198 с.
10. Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 1995. 278 с.
11. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
12. Перов В.Ю. Этика дискурса и коммуникативные практики // Коммуникация и образование: сб. ст. / под ред. С.И. Дудника. СПб.: Санкт-Петерб. филос. общество, 2004. 448 с.
13. Родионов С.Н. Постмодернистский дискурс и «легитимация» логоцентризма // Вестник СевКавГТУ. Сер. «Гуманитарные науки». 2004. № 1 (11). С. 26–34.
14. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_09/1999_9_08.htm#_ftn1 (дата обращения: 02.03.2021).
15. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 3–8.
16. Федотова В.Г. Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 544 с.
17. Фурс В.Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. Минск: ЗАО «Экономпресс», 2000. 224 с.
18. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. 382 с.
19. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 312 с.

20. Чучин-Русов А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика? // Вопросы философии. 1999. № 4. С. 24–41.
21. Элиаде М. Космос и история: избр. работы. М.: Прогресс, 1987. 312 с.

**THE PROBLEM OF SELF-LEGITIMIZATION OF SOCIETY
IN THE CONTEXT OF MODERNIZATION
AND POSTMODERNIZATION PROCESSES:
SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECTS**

S.V. Kozlov

Tver State University, Tver

The problem of self-legitimization of society includes the search by society for effective ways of self-description and self-justification. This problem becomes particularly relevant in the conditions of significant socio-cultural transformations. The paper explores the socio-philosophical aspects of this problem in the context of the processes of «modernization» and «postmodernization». The analysis is carried out on the basis of the socio-philosophical ideas of M. Weber, M. Horkheimer and T. Adorno, J.-F. Lyotard, A. Giddens, V.G. Fedotova and others.

Keywords: *socio-cultural transformations, modernization and postmodernization, rationality, instrumentalization of reason, legitimization and deligitimation, the problem of self-legitimization of society.*

Об авторе:

КОЗЛОВ Сергей Валентинович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: koslovserg@yandex.ru

Author information:

KOZLOV Sergey Valentinovich – PhD, Assoc. Prof. of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University. E-mail: koslovserg@yandex.ru