

**МИР ЧЕЛОВЕКА: 3**  
НОРМАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ-

# МИР ЧЕЛОВЕКА: 3

## НОРМАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ-

Международная научная  
конференция



Международная научная  
конференция

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Саратовская государственная юридическая академия»

**МИР ЧЕЛОВЕКА:  
НОРМАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ – 3.  
Рациональность и легитимность**

**СБОРНИК ТРУДОВ**  
международной научной конференции  
(Саратов, 13-15 июня 2013 г.)

Саратов  
2013

УДК 1+3] (082)  
ББК 87+6] я43  
М63

Редакционная коллегия:

доктор философских наук, профессор *И.Д. Невважай* (отв. ред.)  
доктор философских наук, профессор *А.И. Демидов*  
доктор исторических наук, профессор *И.Н. Коновалов*

*Печатается по решению  
комиссии по науке и издательству ученого совета  
ФГБОУВПО «Саратовская государственная юридическая академия»*

*Издание материалов и проведение конференции осуществляется при  
финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда  
(проект № 13-03-14015)*

**М:63 Мир человека: нормативное измерение – 3. Рациональность и легитимность** : Сборник трудов международной научной конференции (Саратов, 13-15 июня 2013 г.) / [редкол.: И.Д. Невважай (отв. ред.) и др.]; ФГБОУВПО «Саратовская государственная юридическая академия». – Саратов: ООО Издательство «КУБиК», 2013. - 358 с.

ISBN 978-5-91818-319-9

Сборник включает статьи, посвященные актуальным проблемам гуманитарного знания: метафизика нормативности, этические, правовые и политические аспекты нормативного бытия, рациональность и легитимность социальных форм бытия человека.

Для исследователей, аспирантов и студентов гуманитарных специальностей.

УДК 1+3] (082)  
ББК 87+6] я43

ISBN 978-5-91818-319-9

© ФГБОУВПО  
«Саратовская государственная  
юридическая академия», 2013

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НОРМАТИВНОСТИ

<b>Hardy Jörg</b> Semantic and Moral Normativity.....	8
<b>Аникин Д.А.</b> Легитимность и историческая идентичность в социально-философском измерении.....	23
<b>Грибакин А.В.</b> Нормофикация и легитимация: аспекты взаимодействия.....	29
<b>Гусев Д. А.</b> Нормативное измерение научной рациональности: стратегии Легитимации.....	35
<b>Гусева С.В.</b> Онтологическая сущность презумпции: ценность или рациональность?...	36
<b>Дронов А.В.</b> Что из того, что великие рассказы потеряли свою значимость? Легитимность, представление и непредставимое.....	39
<b>Кислов А. Г.</b> Интенциональная семантика действий, норм и санкций.....	45
<b>Коваль Е.А.</b> Соотношение внутренней нормативности и внутренней ценности нон-ан- тропной природы.....	55
<b>Костина О.В.</b> К истоку бытия в измерении нормативности.....	61
<b>Косыхин В.Г.</b> О диалоге философской и юридической герменевтики.....	65
<b>Малкина С.М.</b> Правовая философия и право на философию.....	71
<b>Малышкин Е.В.</b> Нормализация отношения к понятию бесконечного: классическая рациональность и множественность типов очевидности.....	77
<b>Марков Б.В.</b>	

Рациональность, легитимность, коммуникация у К. Шмитта, Г. Блюменберга и Ю. Хабермаса.....	82
<b>Невважай И.Д.</b> Правовая философия: от рациональности de facto к рациональности de jure.....	91
<b>Невельская-Гордеева Е.П.</b> Конфликт ценностей в нормативном поле.....	102
<b>Орлов М.О.</b> Власть мифа как явление культуры и общества.....	108
<b>Павленко А.Н.</b> Онтологическая Пропись, рациональность и законность.....	113
<b>Паткуль А.Б.</b> Нормативная и теоретическая трактовки логики в «Логических исследованиях I» Э. Гуссерля.....	119
<b>Савин А.Э.</b> Генезис нормативного социального порядка как философская проблема.....	126
<b>Стовба А.В.</b> Нормативность права: экзистенциально-онтологическое измерение.....	132
<b>Тихонова С.В.</b> Эволюция нормы в философии трансгуманизма.....	139
<b>Фёдорова Ж.В.</b> Свобода слова как ценность и проблема.....	144
<b>Федотова Н.Н.</b> Идентичность и рациональность.....	145
<b>Хаджаров М.Х.</b> Норма и наука: нормативность познавательно деятельности.....	152
<b>Шевченко А.А.</b> «Рефлексивное равновесие» как вид нормативного обоснования.....	158
<b>Ятлук Л.Ю.</b> Норма в междисциплинарных исследованиях.....	159

## РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ЭТИЧЕСКОГО И ПОЛИТИЧЕСКОГО

**Агафонова Е.В.**

Перспективы теорий морали в контексте современных принципов рациональности.....	160
<b>Апресян Р.Г.</b> Нравственность и легитимность.....	166
<b>Геращенко С.А.</b> Соотношение легитимности и неинституциональности в политике.....	172
<b>Денисова Н.Ю.</b> Рациональные и иррациональные аспекты признания власти.....	173
<b>Дёмина Л.А.</b> Принципы универсализма и согласия: мораль и право.....	178
<b>Жабина В.В.</b> Легитимность инновационного развития: социально-философский Анализ.....	183
<b>Липидин Р.Г.</b> Инвентаризация субъекта.....	190
<b>Моисеев С.В.</b> Непреодолим ли разрыв между «есть» и «должно быть»? Проблема соотношения фактов и норм в современной метаэтике.....	196
<b>Мясников А.Г.</b> Запрет на ложь как абсолютная норма морали и права.....	199
<b>Осипов И.Д.</b> Логика и этика диссидентства: А.Д. Сахаров и А.И. Солженицын.....	201
<b>Разин А.В.</b> Обоснование морали: о приложимости критерия истины к нормативным фактам.....	207
<b>Рогожа М.М.</b> Человек как источник морального законодательства: этика И. Канта в контексте западноевропейской традиции моральной философии.....	216
<b>Сивова С.А.</b> Рациональность в управленческих решениях.....	220
<b>Слесарев В.О.</b> Легитимность и медицина.....	223

<b>Суровягин Д.П.</b>	
Редукция оценочных высказываний и моральный функционализм.....	224
<b>Сычев А.А.</b>	
Нормативность и ответственность в экологической этике.....	229
<b>Тетюев Л.И.</b>	
Легальное и моральное в учении И. Канта.....	237
<b>Цыганова Е.В.</b>	
К исследованию нормативности как принципа человеческого бытия: социологический аспект.....	242

## ЛЕГИТИМНОСТЬ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ПРАВА

<b>Антонов М.В.</b>	
Рациональность и экономический выбор в праве: генезис и контекст проблемы.....	244
<b>Ветютнев Ю.Ю.</b>	
К вопросу об эстетической легитимации правовых ценностей.....	253
<b>Гаврилов Д.А.</b>	
Легальность и легитимность в праве: герменевтический аспект.....	256
<b>Гаврилова Ю.А.</b>	
Законность и легитимность в современном российском праве: проблемы осмысления.....	260
<b>Демидов А.И.</b>	
Сетевые качества политического человека.....	264
<b>Денисенко В.В.</b>	
Легитимность позитивного права с позиций системной и коммуникативного рациональности.....	273
<b>Дидикин А.Б.</b>	
Нормативность и модели юридического обоснования в англо-амери- канской философии права.....	276
<b>Касаткин С.Н.</b>	
Логика и <i>RATIO DECIDENDI</i> : критика дедуктивной модели судебного решения в концепции Герберта Харта.....	283

<b>Косенко Е.В.</b>	
Справедливость: философский и юридический аспект.....	286
<b>Кускова С.М.</b>	
Права человека в разных социальных доктринах.....	287
<b>Максимов С.И.</b>	
Права человека как легитимационная основа современного общества и их дискурсивно-экзистенциальное обоснование.....	289
<b>Малькевич М.С.</b>	
Определяющее значение философских воззрений в формировании принципов права.....	296
<b>Мирошниченко Д.В.</b>	
Легитимация власти и личность преступника.....	297
<b>Нырков В.В.</b>	
Категория «правовое наказание» в понятийной системе юриспруденции.....	301
<b>Пермяков Ю.Е.</b>	
Метаморфозы легитимности.....	307
<b>Плешаков А.П.</b>	
Нормативно-ценностные императивы современной российской государственности.....	314
<b>Поляков А.В.</b>	
Коммуникативные основы философии права С.Л. Франка.....	322
<b>Попандопуло О.А.</b>	
Рациональность и легитимность в контексте проблемы правовой социализации человека.....	335
<b>Федотова В.Г.</b>	
Социальная рациональность и социальная динамика.....	337
<b>Хаджарова Э.М.</b>	
Нормативность как атрибутивное свойство права.....	346
<b>Шатило В.А.</b>	
Вопросы легализации легитимации государственной власти.....	348
<b>Shugurov, M.V.</b>	
Legal philosophy's reflection upon phenomenon of law legitimation in situation of modern legitimacy crisis.....	349



## ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НОРМАТИВНОСТИ

Hardy Jürg

(Berlin)

### Semantic and Moral Normativity

I here consider two versions of modern normative semantics to see whether, and if so where, these theories locate the origin of the normativity of semantic norms. I proceed from the assumption that there is a good sense in which we can say that thoughts or statements should be true and that, if we take some of them to be true we should also take some other thoughts or claims to be true; and I take it that some of these transitions can be justified by looking at the contents of the thoughts or statements in question (logically valid transitions are one example). I also take the claim seriously that semantics can be treated, to a considerable extent, in a non-normative vocabulary. One of the aims here is to show how these two intuitions can be consistent.

Donald Davidson entertains what might be called an interpretationist conception of psychology. This conception involves the idea that our understanding of people (understanding not in the sense of scientifically explaining, but rather in the sense of the German “Verstehen”) is in some way normative. Davidson stresses that we need to make sense of the whole of the set of attitudes and the whole of the set of contentful utterances we ascribe to a person in order to render them intelligible to us.<sup>1</sup> Interpreting people’s utterances, mental states, and actions successfully implies being able to reconstruct the whole set of these utterances, states and actions as being governed by a number of principles of rationality such as consistency and truth, or having good reasons for one’s beliefs and claims, or believing and stating the obvious. There cannot be any doubt that these principles are meant to be normative in character and that the notion of rationality is meant to be a normative one.<sup>2</sup> In short, understanding a person’s mental states, words or actions is to be able to rationalize them, that is, to see them as rational ones given other mental states, statements or actions of this person. It is important to keep in mind that, for Davidson, being interpretable in this rational, logical, and normative way is constitutive of speaking a natural language, having contentful mental states, and performing actions that are describable under some contentful intention. This kind of deep normativity is non-optional: it does not make sense to think about the possibility of violating these norms, but it is still the deepest sort of normativity charac-

---

<sup>1</sup> In a well-known passage, he writes that to ascribe attitudes or to interpret someone we must work out a theory of what the person means, thus simultaneously giving content to his attitudes and to his words. In our need to make sense, we will try for a theory that finds the person consistent, a believer of truths, and a lover of the good. See Davidson (1980), 253, and in general Davidson (1990). See also n. 21 above.

<sup>2</sup> Daniel Dennett, for instance, who entertains a type of interpretivism himself, has pointed out that: ‘A system’s beliefs are those it ought to have, given its perceptual capacities, epistemic needs and biography . . . Deciding that something is an intentional system permits predictions having a normative or logical basis rather than an empirical one;’ Dennett (1978), 13, 48–9.

teristic of creatures mastering natural languages and having a mental life. This is the crucial reason for the universality, and in this sense, the objectivity of this sort of non-optional normativity. It is a logical consequence of a semantic theory in a broadly Davidsonian style that the general standards of rationality of all interpreters and interpretands must be the same. That is why the interpreter, in trying to understand a creature, must apply the principle of charity, and must seek to maximize the agreement between the interpretand and herself concerning consistency, truth, and justification of their beliefs, claims, and intention.

This theory still has a great appeal. Nevertheless, as far as the claims about normativity are concerned, it is problematic. The easiest way to see this is to look at some details of the construction of Davidson's theory of interpretation, in particular, in two respects. A theory of interpretation is supposed to be an empirical theory based on the so-called T-theorems used as empirical evidence; furthermore, this theory is supposed to be constructed, in a situation of radical interpretation, by interpreters who have already mastered a natural language and have contentful thoughts. Interpreters begin to construct a theory of meaning for a given object language by establishing, in an empirical manner, a lot of T-theorems of the form *s is true if and only if p* (where 's' is a meta-linguistic name for a statement in the object language).

The notion of truth enters this construction in two different ways. First, it is obviously used to formulate the T-theorems. On this level, the notion of truth, while, of course, belonging to the meta-language spoken by the interpreter, does not mean more than 'stating something assertively' in the object language. This notion of truth is absolutely basic for the theory of interpretation, and it is strictly non-normative. Secondly, the interpreter must take the T-theorems themselves to be true. This notion of truth is, therefore, applied to statements in the meta-language, for instance to T-theorems. Does Davidson think that this notion of truth is already a normative one? Does it make sense to say that T-theorems should be true? To my knowledge, Davidson never discusses this question, but I think the answer must be positive. In constructing an empirical theory of interpretation, we already rely on the usual methodology well-known from the philosophy of science that is supposed, among other things, to recommend how to proceed if we want to establish a good empirical theory. Part of this recommendation is, of course, that the test-basis for our theory should consist of true empirical statements or sentences.

T-theorems containing a non-normative notion of truth do not necessarily give us the meanings of the statements of the object language that they mention. Rather, as already indicated, they have only to be true as material equivalences in the logical sense. This implies, obviously, that the notion of truth as applied to the object language must be taken to be nonnormative and that the relation between different T-theorems is not yet a logical or normative one. But how do T-theorems become interpretative? By being incorporated, according to Davidson, into a satisfying axiomatic theory of interpretation, that reveals how all the statements of the object language are related to each other. Put in an over-simplified way, it is the holism of this theory that turns T-theorems into sentences that give us the meanings of statements in the object language—if this theory remains empirically successful, and thus enables us to deduce all true T-theorems for the object language. However, in order to construct a satisfying theory of interpretation, the interpreter has to make use of the principle of charity and apply all those principles of rationality that are

constitutive of speaking natural languages and having contentful beliefs. It is by maximizing agreement between interpreter and interpretand concerning these principles that T-theorems turn out to be interpretative, that their relations turn out to be governed by normative logical rules, and that the notion of truth applied to statements of the object language is equipped with a normative dimension that enables the interpreter to say, for instance, that the interpretand should take certain statements to be true given that she takes certain other statements to be true.

All this shows that Davidson's theory of meaning and content may reveal some normative conditions that are characteristic for speaking a natural language and having contentful thoughts. But Davidson is not able to illuminate the source of this semantic normativity. This is obvious because, in his theory, semantic and methodological normativity must theoretically be presupposed as governing the meta-language spoken, and the interpretation theory constructed, by the interpreter. One could even say that Davidson's whole theoretical approach precludes any attempt to say something about the source of semantic normativity, because the approach proceeds from analysing situations of radical interpretation that must already presuppose that semantic normativity is given with respect to the meta-language. Theoretically, the introduction of rationality and normativity must be taken, in a Davidsonian type of semantics, as completely ad hoc. According to Davidson, the ultimate source of semantic normativity is the constitutive ideal of rationality that the principle of charity refers to. But this ideal of rationality is simply declared to be normative.

Another way to see this is to reflect briefly on Davidson's 'causal theory' of reference as part of his broadly externalist semantics. His basic idea here is that in the most fundamental cases our thinking or stating that p is caused by p. But, at the same time, Davidson thinks he can avoid any more detailed analysis of this causation; in particular, he thinks that a theory of perception is not necessary for semantics. In this way, he tries also to avoid the introduction of the notion of representation into semantic theories.

These moves are not at all convincing, however; Davidson's so-called theory of reference is much too simple and really nothing more than a vague sketch. Filling out this sketch and developing it into a full-scale theory must imply an analysis of representational perception, much as outlined in teleosemantics.<sup>1</sup> Thus, we can see that there is no problem in talking about successful representation or misrepresentation in a completely non-normative way.<sup>2</sup> The same holds for the distinction between truth and falsehood of statements and beliefs. Like successful representations, true beliefs and statements provide an adequate mapping of external states of affairs (to put it very simply), but there is nothing genuinely normative in this, except that true beliefs and linguistic signs help to increase the probability of survival and reproduction in some sense. This is, of course, not to say that successful representation or truth must be defined in terms of reproductive success or utility. Rather, success and utility are an explicable effect of successful representation and truth. So we need more theoretical ingredients to show, instead of simply proceeding from intuition, that semantic relations are, and how they become, genuinely normative. Davidson's theory of interpretation and meaning does not give us these additional theoretical ingredients.

---

<sup>1</sup> See below, fn.63.

<sup>2</sup> See Millikan (1984), Neander (1995).

## II

Let me now look briefly at Robert Brandom's big book *Making It Explicit* (1994, henceforth MIE). There are actually two major projects in MIE. One is to analyse, and demarcate, genuinely conceptual practices. The basic idea here is that what is special about human beings is being bound by reason and rationality, which amounts to recognizing, and being subjected to, inferential norms that govern the propositional contents of mental episodes, signs, and acts that we humans can rationally understand. But to understand fully what is special about linguistic practices we need, as Brandom sees it, to understand also the relationship between genuinely conceptual practices and pre-conceptual practices. The challenge is to tell a story about how linguistic practices arise out of nonlinguistic practices. This is what Brandom offers in the first four chapters of MIE. The second project is to outline a social and inferential route to representation. More generally, the task is to introduce, and explain, the traditional semantic vocabulary on the basis of the account of inferential norms presented in the first part of MIE. In particular, the challenge is to reconstruct the ways of representing things by looking at the ways of inferentially articulating and recognizing things (and not vice versa, as in most semantic approaches).

While I think that MIE is in many respects an impressive book (particularly, chapters 5 to 7, which are usually discussed less intensively, if at all), it seems to me that both big projects in MIE are questionable. Here, it is the first of these projects that concerns me most. How is it that, for Brandom, semantic normativity arises, and where must we locate the source of this normativity? The overall picture presented in MIE is this.

Brandom proceeds from the assumption that neither regulism nor regularism is acceptable. Regulism is the view that norms are explicit rules. Regularism is the view that norms are regularities. Regulism is false because it implies a regress, since it can always be asked whether the rule is applied correctly. Regularism fails due to the gerrymandering argument.

This is that, for anything one might go on to do, there is some regularity such that one might count the act as going on the same way; hence, to distinguish between regular and irregular, and thus, between correct and incorrect, patterns of behaviour, there must be a way of picking out some of all the regularities exhibited by the behaviour as somehow privileged.

However, there is, simply, no such way. Consequently, Brandom wants to start from norms given implicitly in practices. Such practices have to be described both as not involving explicit rules and as distinct from regularities. He rejects the approach endorsed by theorists such as Haugeland that norms implicit in practices can be introduced by pointing to sanctions conceived in terms of conditioning and reinforcement. Brandom's main point is that sanctions of this kind are non-normative states or regularities, and so the gerrymandering argument can be generated again at the level of physical sanctions. Brandom's suggestion is, therefore, that we should think of norms implicit in practices as instituted by practical attitudes of assessment and acknowledgement. Performances are correct or incorrect by be-

ing taken, or assessed, by actors as being correct or incorrect. Practical assessment can be understood as sanctioning, but these sanctions must themselves have normative significance, that is, there must be changes in the normative status of the people that are being sanctioned, for instance by their being granted privileges or being released from duties. In this way, norms are operative all the way down. As it does not make sense to explain modal vocabulary by reducing it to non-modal terms, so it does not make sense to explain normative vocabulary by reducing it to non-normative vocabulary. There can only be internal explanations of modal or normative terms. This goes especially also for conceptual norms, and thus, for semantic normativity.

While it is certainly correct to think, as Brandom does and Kant and others did before him, that norms come into existence, in a sense, by people's assessing and evaluating things or performances, Brandom's line of argument does not, in my view, give us a secure theoretical basis for his conclusions. As in Davidson's case, normativity, specifically, for Brandom, the normativity in our practices of assessment, does not get theoretically introduced or explained in any illuminating way. One reason for this may be that the distinction between physical and normative sanctions that Brandom adopts is too sharp. But the main reason is, I think, that it is hard to understand what it means for norms to be given implicitly in practices; likewise, it is hard to understand what it means to follow a rule implicitly—an idea on which Wittgensteinians rely in seeing language as a set of linguistic conventions. There are actually two problems here: one is that we are supposed to understand that an agent's behaviour is guided by rules or norms that are not cognitively realized in the agent's mind because they have not been verbally introduced to him. The other problem is that Davidsonians, Wittgensteinians, and Brandomians presuppose, in their philosophy of language, a social background ('practices') without in any way explaining what it is for a form of behaviour to be a practice or to be social in a normative sense. I doubt that we can explain what it is to follow a rule or what it is for behaviour to constitute a social practice without already invoking talk of content-rich thoughts and contentful utterances.

Thus, the review of the two semantic theories sketched here suggests that, technically speaking, the semantic theorist can and should proceed without relying on normative vocabulary. Once the difference between truth and falsity is modelled on the non-normative distinction between successful representation and misrepresentation, we can introduce notions such as consistency and valid inference in a non-normative way too. For instance, valid inferences preserve truth, sentences are incompatible if the negation of one of them follows from the other on the basis of valid inferences, and a set of sentences is consistent if it does not contain incompatible sentences.

Nonetheless, human beings who have mastered a natural language are clearly capable of producing second-order thoughts and of using them to examine critically whether they should accept, or reject, some of the accessible contents of first-order sentences and thoughts. This capacity seems to indicate that we are right in assuming that, even if we can understand at the theoretical level what content and meaning are and how they function without referring to anything more than physical normativity, there is a sort of genuine normativity that, while not being constitutive for content and meaning, is nonetheless bound up with the use of natural languages by human beings. But, if this is right, we must ask how genuine norm-

ativity enters the semantic picture. In the final sections of this paper, I want to outline an answer to this question, though only in the most general way.

### III

The first move is to look at neurobiology and cognitive psychology, as is commonly done in this context. Details and niceties aside, neurobiologists inform us that a main function of the brain, in particular of the limbic system, at least of mammals, is to evaluate unconsciously and nonlinguistically external states for, and internal states of, the organisms it belongs to. These evaluations can be described in a purely physicalist vocabulary. For an organism X to evaluate a state of type Y in environment E consists, basically, of reacting causally to Y-states in E in such a way that X develops dispositions for behaving in future cases of Y-states in E in such a way that this behaviour increases the probability of the survival and reproduction of X.<sup>1</sup> It seems, interestingly, that most, if not all, organisms capable of evaluating things in this sense are, at the same time, representational systems in the teleosemantic sense,<sup>2</sup> but that unconscious evaluations are independent of representational capacities in the sense that representation does not imply evaluation, although it might be the case that evaluation presupposes representation. Not every representation constitutes an evaluation,<sup>3</sup> but creatures that are in principle incapable of representing things cannot evaluate them. All mammals including human beings display a lot of unconscious mechanisms of evaluation that have specific biological functions. In animals that have memory and are capable of associative learning, the evaluative mechanisms can take on the form of conditioning by reinforcement, although this is by no means the only way of learning at an unconscious and non-linguistic level. Clearly, evaluative mechanisms are, in addition to non-linguistic representations and misrepresentations, the second important case of mechanisms displaying physical normativity. As such, they belong to the physical world. In a sense, organisms equipped with a limbic system have a sort of authority in evaluating things. The limbic system that is doing the job of evaluation belongs, after all, to individual organisms. But the evaluations provided by the limbic

---

<sup>1</sup> See, for instance, Panksepp (1998), Roth (2001).

<sup>2</sup> The teleosemantic theory of sublinguistic representations and teleo-content relies on an idea of proper functions: The teleosemantic notion of a proper function relies on the concept of a reproductive family as a set of things that reproduce each other, that is, that produces copies of existing members of the family. Now let R be a reproductive family and m a member of R, then it is the *proper function* of m to do F iff, first, m exists now, second, C is a property that gets copied among the members of R, third, the positive statistical relation between C and F becomes greater during the history of members of R, and finally, these points contribute to explaining why m exists now. Now, it is the proper function of the *brain* to produce *brain-states* that map on to the world *and* produce *actions* that guide the system adequately in its behavior. This is what the *sublinguistic representation* of brain-states basically consists in. Likewise, it is the proper function of a sign-producer to produce *signs* that map on to the world and guide an interpreter adequately in her actions. This is what sublinguistic teleo-contents of signs basically consist in (mapping here means that there is an isomorphism between the qualified states of a type of events and the qualified states of a type of mental states or signs).

<sup>3</sup> However, in the case of mammals many representations are evaluative. At the most fundamental level, for instance, the 'pure' perception of red things that philosophers like to talk about as a prime example is a fiction. In most cases, redness indicates something dangerous, in other cases readiness for sexual intercourse and so on. Perception of coloured things is in most cases evaluatively laden.

system are clearly not accessible to the organisms themselves: they do not establish the kind of self-relation that is required for genuine normativity.

However, in mammals it is precisely the limbic system that is closely correlated with the occurrence of feelings, that is, drives and emotions.<sup>1</sup> Psychological theories of feelings assume that there are a number of elementary drives (such as hunger, thirst, sexual drive) and emotions (such as anger, fear, pleasure, curiosity)<sup>2</sup> common to most mammals. Among biologists and psychologists, there is fundamental agreement about the biological functions of states of drives and emotional states. For every organism there are, as a matter of fact, certain classes of dangerous and valuable events in the internal or external environment; hence, drives are reactions to internal evaluative events, while emotions are reactions to external evaluative events (Damasio 1999: 54). In any case, both drives and emotions can be positive or negative attitudes and are correlated not only with complex patterns in the body's chemical profile, as regards the states of the viscera, the degree of contraction of muscles (for instance, of the face, throat, trunk, and limbs), but also with structures of neural circuits in the brain, most prominently in the limbic system—structures that cause all the physiological states just mentioned.

That is why there is sometimes an ambiguity in the way neurobiologists and psychologists talk about drives and emotions: sometimes drives and emotions are simply identified with specific neural and physiological states, sometimes they are taken to be conscious feelings that are themselves correlated with specific neural and physiological states. This ambiguity is, of course, not really a problem, but we must be aware of it. Actually, it is based on the grand tradition of the three main theories of emotions (and drives). The Cartesian tradition identifies emotions with feelings. The key idea is to treat emotions and drives as purely mental phenomena and to separate them from all bodily aspects, primarily from both perceptions preceding them and from physiological changes that follow them. In this view, drives and emotions are a sort of reflexive awareness of things going on in one's own body.<sup>3</sup> The behaviourist tradition identifies emotions and drives with physiological and neural states including motor reactions to these states.<sup>4</sup> The Aristotelian tradition offers a cognitive theory of emotions and drives. According to this theory, emotions and drives have contents and amount to evaluative judgements.<sup>5</sup> I agree em-

---

<sup>1</sup> The psychology of emotions distinguishes rather sharply between 'drives' and 'emotions', see Izard (1999).

<sup>2</sup> There are slightly different assumptions about the set of primary emotions. E.g. Damasio (1999: 50) mentions six: happiness, sadness, fear, anger, surprise, disgust.

<sup>3</sup> See Descartes (1995 [1649], parts 1–2), and his correspondence with Princess Elisabeth. Hume entertained another version of this theory, the main difference being that he tried to explain the impact of emotions on behaviour. The most influential modern advocate of the theory of feelings is William James (1890) vol. 2, ch. 25, who hoped to develop a scientific theory of emotions by examining the behaviour and physiological changes that are correlated with emotional states.

<sup>4</sup> J. B. Watson (1919: 192 ff.), the founder of Behaviorism, suggested such a theory. Cf. also Skinner (1974) and, above all, Skinner and Holland (1961), 210–12.

<sup>5</sup> Aristotle thinks that emotions, since they have cognitive content, can and do influence the judgements of human beings profoundly in speeches of various kinds; that is why he treats the cognitive theory of emotions primarily in the *Rhetoric*, see *Rh.* 2.2–11. In early modern Europe, Spinoza advocated the cognitive theory of emotions. In modern philosophy it was most of all Magda Arnold (1960) who rehabilitated this theory. See also Solomon (1976) and Lyons (1980), as the most influential advocates of the cognitive theory of emotions.

phatically with those theorists who see each of these three theories as picking out just one of the important aspects of emotions and drives, in this way narrowing down a rich and full-scale theory of emotions and drives. Such a rich theory would rather have to appreciate all three aspects emphasized in each of the mentioned traditions. Even at a sub-linguistic level, drives and emotions are, according to this comprehensive view, (a) neural and internal physiological patterns, that are (b) often correlated with a sort of conscious awareness, have (c) a teleo-content and result often (d) in typical muscular structures (for instance, of the face) that can be taken to be intentional signs (in the teleosemantic sense) for (a) and (b).<sup>1</sup>

I suggest that, in talking about issues of normativity, we work with this rich account of emotions and drives, located systematically at a sub-linguistic level. On this view, drives and emotions are part of an area called phenomenal consciousness in the contemporary philosophy of mind; but they are not just pro- or con-attitudes, that is pleasant or painful conscious awareness of some physiological states caused by some brain states. They also have, in addition, teleo-content based on their biological functions, and are related to external muscular expressions that are intentional signs which can be, and are very often, interpreted in the sub-linguistic teleosemantic sense. It is, by the way, interesting to see that an increasing number of psychologists and neurobiologists are convinced that conscious mental episodes exist in many mammals, that they can be distinguished sharply from unconscious states, that they can be correlated with specific brain-states in the so-called associative cortex, that they have specific biological functions, and that they are characterized by a specific subjective quality of experience.<sup>2</sup> In addition, there is now a lot of research going on to explore the neural mechanisms that realize conscious states physically.

I take it that drives and emotions, in this rich sense, are one of the most important sources of genuine normativity. It seems to me obvious that drives and emotions of this kind represent the most fundamental level on which all mammals, including human beings, are capable of exercising an evaluative authority that is related to the accessibility of the evaluations in question. This accessibility is due to some sort of awareness and selfrelationship that comes with all degrees of phenomenal consciousness.

#### IV

From a philosophical point of view, this move provokes a number of questions. Thus, there is a considerable debate going on about the question of whether states of consciousness are always or regularly tied to some sort of awareness. Obviously, an answer to this question depends in part on the specific notion of consciousness that is invoked in this debate. A number of influential writers, for example, take the occurrence of full attention or second-order thoughts to be necessary conditions for phenomenal consciousness to occur.<sup>3</sup> Others distinguish

---

<sup>1</sup> See further Ekman (1980). One of the most forceful and convincing defenders of such a rich theory of emotions is R. De Sousa (1987). The much-debated new book of Antonio Damasio (1999) talks primarily about how emotions, defined in a purely neural and physiological sense, are accompanied by feelings in a broader sense.

<sup>2</sup> See again Roth (2001); also Revonsuo (1999), Durstewitz and Windmann (1999).

<sup>3</sup> Dennett (1991), Dretske (1999), Becker (2000).



between two kinds of consciousness. Thus, Ned Block urges us to draw a distinction between access consciousness and phenomenal consciousness,<sup>1</sup> and Michael Tye insists that there is a kind of consciousness that is not related to attention and is not introspectively accessible either. (We can, for instance, be conscious of the logical implications of beliefs we have entertained without paying any particular attention to them, or we can feel how it is to be exposed for a short time to a very loud noise even while being completely inattentive during this time interval.) Consciousness tied to attention is, according to Tye, simply a higher-level kind of consciousness.<sup>2</sup> In any case, in order to be able to identify drives and emotions, considered as part of phenomenal consciousness, as important sources of genuine normativity at a non-linguistic level, I must point to those kinds of consciousness that are at least in some minimal way correlated with a sort of awareness, accessibility and thus, self-relationship. I must assume that this kind of consciousness supervenes on brain states that produce representational inner episodes and intentional signs having teleo-content that can be sublinguistically interpreted by members of the same species.

One of the most intensive debates in this context concerns the question of whether all these conditions can ever be sufficient to explain the sort of reflective relation of a creature to itself that seems to be connected with its conscious states. There is a long and strong tradition from Herder and Humboldt up to Wittgenstein, Davidson, and Dennett that claims that consciousness, and thus, genuine normativity, in this respect like the possession of significant thoughts, presupposes the mastering of a natural language (let me call this the Herder-tradition). The Herder-tradition insists that the content of conscious states can only be determined—and thus, that conscious states themselves can only be individuated—by applying and using natural languages. At the same time, the Herder-tradition is extremely critical about carelessly ascribing consciousness to nonlinguistic creatures.<sup>3</sup> The claim is that we should be at least agnostic about what conscious states of non-linguistic creatures might be like and whether they possess consciousness at all. Obviously, this position excludes any attempt to explain semantic normativity by appealing to physical normativity and consciousness.

I am not at all sure, however, that the Herder-tradition is correct. There are good reasons to believe that the overall picture offered by the Herder-tradition is too simple. Admittedly, some forms of human consciousness may indeed depend on linguistic capabilities. But, first of all, in the ontogenesis of human beings, there does not seem to be a neural structural reorganization of those parts of the brain that are connected with conscious states around the time period at which humans learn to master a natural language (Roth 2000). Also, psychologists tell us that there are many indications that consciousness comes in degrees. Recent studies on people with damaged brains have shown that there are all sorts of low, diminished or (more or less) suppressed states of consciousness and awareness.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Block (1995). For a critical review of this position, see Burge (2001).

<sup>2</sup> Tye (1999). Similarly, Searle (1992), 160–5, talks about a ‘center’ and a ‘periphery’ of consciousness connected with different levels of attention.

<sup>3</sup> This is, of course, the line of thought proposed by Davidson and Dennett. For a new review, extension and defence of this argument, see Becker (2000). Interestingly, there are also some neurobiologists who have recently supported this philosophical position, e.g. MacPhail (1998).

<sup>4</sup> See e.g. Damasio (1999), Roth (2000). Recent critics of the claim of the dependence of consciousness on the capacity to speak a natural language include Flanagan (1992) and Block (1993).

A well-known case is what is sometimes called dissociation. Patients who have suffered from extreme continuous pain and have undergone a certain routine surgery of the brain say afterwards that they still feel pain (and pleasure) but do not suffer from (do not enjoy) it anymore, that is, they are dissociated from suffering and joy (Dennett thinks that non-linguistic mammals feel drives and emotions in this dissociated way). Also, patients with significant language impairments (up to global aphasia) seem to remain awake and attentive. More importantly, they are often capable of indicating that they are experiencing specific objects or the tragedy of a situation (Damasio 1999: 108–12). Finally, recent research on primates and human babies seems to indicate that primates solve problems that human beings cannot solve without conscious attention and that non-linguistic babies have conscious experiences and even intentional consciousness (Roth 2001, ch. 11, Tomasello 1999). So there are surely impressive data that suggest that some non-speaking creatures do have at least lower states of phenomenal consciousness, especially of drives and emotions, that can be taken to be individuated for their bearers and therefore to be examples of accessible states of evaluation.

There is another kind of recent research that is extremely interesting in this context and needs to be appreciated. This research is designed to compare the cognitive capacities of adult chimpanzees and young nonspeaking human babies. Two of the most important results of these studies are that, firstly, young human babies are—while even adult chimps are not—capable of understanding other human beings as intentional beings like themselves, and secondly, that from around nine months of age onwards they begin to show behaviour that involves a triadic coordination of their interactions both with other people and objects. Triadic coordination of one's own interactions both with other people and objects includes at least eight different ways of bringing about joint attention, none of which occurs in the interaction of chimps. These are joint engagement, point following, imitation of instrumental acts, imitation of arbitrary acts, reaction to social obstacles, use of imperative gestures, and use of declarative gestures.<sup>1</sup> Remarkably, these measures of joint attention are regularly connected to positive or negative feelings: young nonspeaking human babies seem to be regularly pleased if adult people share the attention that the babies want to share with them, and they seem to be clearly disappointed if they fail to get other people to 'tune in' to their attention. Understanding other human beings as intentional agents at a non-linguistic level presupposes, of course, that the thoughts and signs produced by these agents be representations; it is obviously at this point that we can bring in teleosemantics to account for the significance of thoughts and signs independently of natural languages. Of course, compared with creatures that master natural languages, we are talking about a weaker form of intentional understanding which consists mainly in grasping that other human beings have goals and that these goals are related to their behaviour. For instance, young human babies react differently to what human adults would call random behaviour, on the one hand, and intentional behaviour, on the other hand.

All this is a scientific expansion of what Davidson once called triangulation. The capacity that enables human babies to get involved in a situation of triangulation is in turn, as Davidson argued, one of the conditions of forming a conception of the ob-

---

<sup>1</sup> Tomasello (1999); see further Carpenter, Nagell, and Tomasello (1998); Carpenter, Tomasello, and Savage-Rumbaugh (1995).

jective external world. The development of this conception goes along with the emergence of subjectivity and consciousness in its highest human forms (for instance, as the occurrence of second-order thoughts and metarepresentations, and perhaps also as suffering or pleasurable states of drives or emotions, Perner 1991).

## V

A more sophisticated picture, then, would be that there are a number of important conditions at a non-linguistic level for the formation of high levels of consciousness (and, at the same time, for a conception of the objective external world). These conditions include (i) representations in the teleosemantic sense, (ii) unconscious evaluation systems (primarily in the limbic system), (iii) interpretations of intentional signs having teleocontents, (iv) lower forms of consciousness connected with lower forms of feelings and a lower kind of genuine normativity, and (v) a specifically human capacity for pre-linguistic intentional understanding and sharing attention with other humans. It is on the basis of these five conditions that human babies can master natural languages, which in turn results in, or goes along with, the development of higher forms of consciousness, and thus, of accessible feelings and the human kind of genuine normativity. So even if, in the Herder-tradition, Humboldt is right about the preconditions of, at least, certain kinds of consciousness, it remains true, in my view, that we must look at conditions (i)–(iv) to account for genuine normativity in general. I insist that the Herder-tradition is wrong in assuming that we are entitled to use normative vocabulary to do semantics without relating semantic normativity ultimately to physical normativity and various forms of consciousness. If we take our human way of speaking, understanding, and reasoning to be genuinely normative, as I myself do, then this normativity must be an external and derived one. Consequently, I claim that, if the Herder-tradition is right in assuming that mastering a natural language is necessary for having at least some sorts of conscious mental states, we have, on pain of circularity or arbitrary assumptions, to do semantics in non-normative terms and to explain our mastering of natural languages in a purely non-normative vocabulary. I see no serious problem in doing this. In this sense, we need to do semantics independently of theories of consciousness while admitting, at the same time, that there is a good sense in which we can say that to grasp the truth and to reason well are things we should do, and that this normativity goes back ultimately to feelings as parts of our phenomenal consciousness.

In this way, we can save basic insights of (Davidsonian) interpretationism without having to pay the price of introducing ad hoc assumptions or of falling pray to circularity. More importantly, we can explain genuine normativity in an illuminating, non-internal way by identifying the main sources of genuine normativity. In particular, this confirms also Plato's idea (if I am correct in my interpretation) that the normativity of what I have called semantic norms must have a source that is external to truth and good arguments and is connected to the specifically human mind. It remains to be seen, of course, whether, even if there are feelings that can be said to matter to all creatures having them, including us humans, looking at this sort of normativity can be helpful in reconstructing kinds of human normativity such as conceptions of a good life or moral normativity that interest us most. In particular, I

do not want to claim that the sense in which we should grasp the truth and reason well is simply and only that, if we grasp the truth and reason well, we feel better (where 'feeling' is something very basic at a sub-linguistic level). Rather, in the framework I have in mind, semantic normativity comes in degrees. So there are certainly kinds of human linguistic practices such that the semantic normativity of these practices depends on higher forms of normativity (such as concepts of a good life) which presuppose that we can master a natural language. The hope is, however, that we can reconstruct, to some degree, the various levels of normativity that come into play. At a very basic level, we need to work with pre-linguistic feelings and other elementary cognitive capacities. For instance, assuming that creatures are equipped with pre-linguistic feelings in the rich sense, we can probably account for sanctions based on phenomenal conditioning and therefore for the capacity to follow rules in a basic sense.<sup>1</sup> This would be another kind of normativity. My contention is that we need an analytics of normativity that distinguishes, and accounts carefully for, the different levels of normativity, including a notion of rational norms that bind us in ways that can ultimately be seen as contributing to social feelings, ethical objectivity, and even moral norms. But this is another story. The overall theoretical strategy that should be pursued in *modern ethics* is, then, to put together:

(1) a naturalist theory of the evolution of living things that attributes a physicalist normativity based exclusively on Darwinian purposes to all organisms in terms of proper functions, and which includes a naturalist theory of non-conscious evaluative systems of the brain provided mainly by neurobiology and cognitive psychology;

(2) a non-normative semantics for natural languages in broadly teleosemantic and Davidsonian terms that shows that semantic facts exhibit a special and important case of physicalist normativity;<sup>2</sup> and (3) a philosophical theory of consciousness formulated in part in a non-naturalist vocabulary<sup>3</sup> to account for the genuine normativity of feelings in general, and for the derived genuine normativity of semantic norms in particular.<sup>4</sup>

The hope is that, once we have the genuine normativity of semantic norms in place, we can then also account for a notion of rational norms in a sense that can ultimately be seen to contribute to social feelings, ethical objectivity, and even moral norms. Obviously, this is a modern strategy of building a hybrid theory of normativity that embraces, among other things, functional normativity, rational semantic normativity (at a subhuman and a human level), and the normativity which flows

---

<sup>1</sup> See e.g. Haugeland (1982). Brandom (1994) offers the criticism that, since Haugeland is talking about purely naturalistic phenomena, his account is vulnerable to the gerrymandering argument. If I am right about rich feelings, Brandom is wrong, because rich feelings cannot be completely naturalized.

<sup>2</sup> This description of stage 2 rests on the presupposition that I have succeeded, in the central sections of this chapter, in showing that not only teleosemantics but also a Davidsonian semantics for natural languages can be naturalized and therefore requires, like teleosemantics, only Darwinian or 'physicalist' normativity, although a specific one that extends to representation and truth.

<sup>3</sup> I proceed here from the assumption that consciousness cannot be described purely in terms of physics or biology.

<sup>4</sup> For the notion of derived genuine normativity, see p.8 above. I see the true realm of genuine normativity as one which emerges with consciousness, and feelings as simply the most basic forms of consciousness.

from what is specific about the human mind, including—one would hope—ethical and moral normativity. This hybrid theory could, if successful, integrate the basic insights of modern voluntarist, realist, and rationalist ethics while avoiding their shortcomings and restrictions. The strategy of hybrid theory-building in ethics that I am recommending is intended as an rehabilitation of Plato's and Aristotle's way of approaching these issues.

Finally, what about the question of whether the genuine normativity on which ethics must be built is founded in nature? The general answer that follows from the account that I have tried to outline and to defend is that, in a sense, genuine normativity is indeed founded in nature, and in another sense, it is not. It is founded in nature in the sense that some of its main sources, the physical normativity of non-linguistic (and perhaps of linguistic) representations and of subconscious evaluations, are surely part of our physical nature. I am also inclined to say that the very fact that some creatures have conscious states can also be called a fact of nature. But at the same time I endorse the claim, supported by many philosophers—and denied by others, of course—that consciousness cannot be naturalized (Chalmers 1995). That is, genuine normativity cannot be theoretically introduced, and explained, just by using the vocabulary of physics, biology, or teleosemantics. In this sense, genuine normativity and semantic normativity are part of something that transcends nature, at least if we conceive of nature as being describable exclusively in terms of physics, biology, or teleosemantics.

This is consistent with claiming that consciousness and genuine normativity as characterized here, can be mildly naturalized, that is, treated within the framework of teleosemantics and of a theory of drives and emotions that analyses their cognitive and semantic aspects in a way that depends, among other things, on empirical insights. More importantly, even if phenomenal consciousness and kinds of normativity that depend on consciousness can be mildly naturalized, they are undoubtedly a new kind of phenomenon compared to what we can describe in physics, biology or teleosemantics. It does not come as a surprise that new phenomena require a new vocabulary, for instance, among other things, a normative vocabulary or an intentional vocabulary that can account for the new aspects of subjectivity related to consciousness and feelings. These aspects are part of what is constitutive of being a person and of generating a difference between what is sometimes called a first-person perspective and a third-person perspective.

## References

- Akert, K. (1994): *Limbisches System*, in: D.Drenckhahn, W.Zenker (Hrg.), Benninghoff, Anatomie Bd.2, München u.a., 603-627
- Arnold, M. (1960): *Emotion and Personality*
- Barnes, J. (1982): Aristotle, Oxford
- Becker, A. (2000): *Verstehen und Bewußtsein*, Paderborn
- Bieri, P. (2001): *Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?* In: Metzinger (Hrg.) (2001), 61-78
- Block, N. (1993): Review of Dennett's *Consciousness Explained*, in: Journal of Philosophy 90, 181-193
- Block, N. (1995): *On a Confusion about the Function of Consciousness*, in: Behavioral and Brain Sciences 18, 227 – 287 (deutsch in: Metzinger (Hrg.) (2001), 523-582)
- Block, N. (1999): *Das neuronale Korrelat des Bewußtseins*, in: Esken, Heckmann (Hrg.) (1999), 153 – 168
- Boghossian, P. (1989): *Content and Self-Knowledge*, in: Philosophical Topics 17, 5-26

- Brandom, R. (1994): *Making It Explicit*, Cambridge/Mass.
- Brickhouse, T.C., and Smith, N.D. (2000): *Socrates' Elenctic Mission*, Oxford Studies in Ancient Philosophy 9, 131-159
- Burge, T. (2001): *Zwei Arten des Bewusstseins*, in: Metzinger (Hg.) (2001), 583-594
- Carpenter, M., Nagell, K., Tomasello, M. (1998): *Social cognition, joint attention, and communicative competence from 9 to 15 months of age*. Monographs of the Society for Research in Child Development 63
- Carpenter, M., Tomasello, M., and Savage-Rumbaugh, S. (1995): *Joint Attention and Imitative Learning in Children, Chimpanzees, and Enculturated Chimpanzees*, in: Social Development 4, 217-237.
- Chalmers, D. (1995): *Facing up to the problem of consciousness*, in: Journal of Consciousness Studies 2, 200-219 (deutsch in: Esken, Heckmann (Hrg.) (1999), 221-254)
- Charles, D. (2000): *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford
- Crane, T.; Mellor, D.H.: *There is no question of physicalism*, in: Mind 99, 185-206
- Damasio, A. (1999): *The Feeling of What Happens*, New York u.a.
- Davidson, D. (1980): *Essays on Actions and Events*, Oxford
- Davidson, D. (1990): *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt
- Davidson, D. (1998): *Replies*, in: Revista Hispanoamericana de Filosofia Vol.XXX, No.90, 97-112
- Dennett, D. (1978): *Brainstorms*, Cambridge/Mass.
- Dennett, D. (1991): *Consciousness Explained*, New York.
- Descartes (1995 [1649]: *The Passions of the Soul*, ed. S.Voss, Indianapolis.
- Detel, W. (1998): *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt/M (engl. *Foucault and Classical Antiquity. Power, Ethics, and Knowledge*, Cambridge 2005)
- Detel, W. (2001a): *Teleosemantik: Ein neuer Blick auf den Geist?* In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, 465-491
- Detel, W. (2001b): *Haben Frösche und Sumpfmenschen Gedanken? Einige Probleme der Teleosemantik*, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, 601-626
- Detel, W. (2006): *Hybrid Theories of Normativity*, in: Ch.Gill (ed.), *Virtue, Norms, and Objectivity. Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford 2005, pp. 113 – 144.
- Dretske, F. (1988): *Explaining Behavior*, Cambridge/Mass.
- Dretske, F. (1999): *Wozu ist Bewusstsein gut?* in: Esken, Heckmann (Hrg.) (1999), 73-90
- Dummett, M. (1991): *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge/Mass.
- Durstewitz, D.; Windmann, S. (1999): *Gibt es Eigenschaften neuronaler Strukturen und Prozesse, die mit Bewusstsein korreliert sind?* In: Esken, Heckmann (Hrg.) (1999), 127-152
- Ekman, P. (1980): *Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement in the Expression of Emotions*, in: Rorty, A.O. (Hrg.), *Explaining Emotions*, Berkeley 1980, 73-102
- Esken, F.; Heckmann, D. (Hrg.) (1999): *Bewusstsein und Repräsentation*, Paderborn
- Flanagan, O. (1992): *Consciousness Reconsidered*, Cambridge/Mass.
- Fodor, J. (1990): *A Theory of Content*, Cambridge/Mass.
- George, M.L. (1993): *The Notion of Paideia in Aristotle's „De Partibus Animalium“*, in: American Catholic Philosophical Quarterly 67, 299-320
- Gill, Ch. (ed.) (2006): *Virtue, Norms, and Objectivity*, Oxford
- Gill, Ch. (2006): *Commentary on Detel from a Stoic Standpoint*, in: Gill, Ch. (ed.) (2006), 145-154
- Glyer, K. (1999): *Some Considerations Concerning the Normativity of Meaning*, in: Acta Analytica 14
- Griffith, P. (1997): *What Emotions Really Are. The Problem of Psychological Categories*, Chicago/London
- Hardy, J. (2011): *Jenseits der Tauschungen*, Göttingen
- Haugeland, J. (1982): *Heidegger on Being a Person*, in: Nous 16
- Izard, C. (1971): *The Face of Emotion*, New York.
- Izard, C. (1999): *Die Emotionen des Menschen*, Weinheim
- James, W. (1890): *The Principles of Psychology*, 2 vols., New York
- Korsgaard, Ch.F. (1996): *The Sources of Normativity*, Cambridge
- Kripke, S. (1982): *Wittgenstein On Rules and Private Language*, Cambridge/Mass.
- Lahaw, R. (1993): *What neuropsychology tells us about consciousness*, in: Philosophy of Science 60, 67-85
- Lyons, W. (1980): *Emotions*, Cambridge

- Mackie, J.E. (1977): *Ethics. Inventing Right and Wrong*, New York
- MacPhail, E. (1998): *The Evolution of Consciousness*, Oxford
- McGinn, C. (1991): *The Problem of Consciousness*, Oxford
- McDowell, J. (1994): *Mind and World*, Cambridge/Mass.
- McDowell, J. (1998): *The Constitutive Ideal of Rationality: Davidson and Sellars*, in: *Revista Hispanoamericana de Filosofia Vol.XXX, No.88*, 29-48
- Metzinger, Th. (Hrg.) (2001): *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn
- Metzinger, Th. (1999): *Präsentationaler Gehalt*, in: Esken, Heckmann (Hrg.) (1999), 377-406
- Metzinger, Th. (ed.) (2000): *Neural Correlates of Consciousness*, Cambridge/Mass.
- Millikan, R.G. (1984): *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Cambridge/Mass.
- Millikan, R.G. (1993): *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, Cambridge/Mass.
- Neander, K. (1995): *Misrepresenting and Malfunctioning*, in: *Philosophical Studies* 79, 109-141
- Nieuwenhuis, R. (1985): *Chemoarchitecture of the Brain*, Heidelberg u.a.
- Nieuwenhuis, R., et al. (1991): *Das Zentralnervensystem des Menschen*, Berlin
- Panksepp, J. (1998): *Affective Neuroscience. The Foundations of Human and Animal Emotions*, Oxford
- Papineau, D. (1990): *Truth and Teleology*, in: Knowles, D.(ed): *Explanation and its Limits*, Cambridge 1990
- Papineau, D. (1993): *Philosophical Naturalism*, Oxford
- Peacocke, Ch. (1992): *A Study of Concepts*, Cambridge/Mass.
- Perner, J. (1991): *Understanding the Representational Mind*, Cambridge/Mass.
- Revonsuo, A. (1999): *Wie man Bewußtsein in der kognitiven Neurowissenschaft ernst nehmen kann*, in: Esken, Heckmann (Hrg.) (1999), 193-218
- Ross, D. (1923): *Aristotle*, London
- Roth, G. (2000): *The evolution and ontogeny of consciousness*, in: Metzinger (ed)(2000), 77-97
- Roth, G. (2001): *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt
- Samson, B., Detel, W. (2002): *Zum Begriff nicht-mathematischer Funktionen*, in: *Analyse und Kritik* 24, 100 – 129
- Searle, J. (1992): *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge MA
- Sellars, W. (1956): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1
- Skinner, B. (1974): *About Behaviorism*, New York
- Skinner, B. and Holland, J.G. (1961): *The Analysis of Behavior*, New York
- Solomon, R.C. (1976): *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis
- Stampe, D. (1977): *Towards a Causal Theory of Linguistic Representation*, in: *Midwest Studies in Philosophy* 2, 42-63
- Szaif, J. (1996): *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg
- Tomasello, M. (1999): *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge/Mass.
- Tye, M. (1995): *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge/Mass.
- Tye, M. (1996): *The burning house*, in: Metzinger, Th.(Hrg.), *Conscious Experience*, Paderborn 1996, 81-90 (deutsch in: Metzinger (Hrg.) (2001), 103-114)
- Tye, M. (1999): *Das Problem primitiver Bewußtseinsformen: Haben Bienen Empfindungen?* In: Esken, Heckmann (Hrg.) (1999), 91-124
- Van Gulick, R. (2001): *Was würde als eine Erklärung von Bewußtsein zählen?* In: Metzinger (Hrg.) (2001), 79-102
- Watson, J.B. (1919): *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, Philadelphia
- Wikforss, A. (2001): *Semantic Normativity*, in: *Philosophical Studies* 102, 203-226.

**Аникин Д.А.**

(Саратов)

**Легитимность и историческая идентичность в  
социально-философском измерении**

Понятие легитимности выражает одну из фундаментальных проблем гуманитарного знания, заключающуюся в категориях признания и выражения. Признание – как готовность определенной социальной группы или населения в целом подчиниться власти не в силу физической угрозы, а на основании уверенности в должном порядке такого властвования. Выражение – как способность власти отразить в разнообразных дискурсах цели и намерения, выявить в вербальной или визуальной форме свои сильные стороны. Еще М. Вебер утверждал, что легитимность возможна в принципиально различных формах, сам характер которых обусловлен политической культурой социума. В таком случае кризис легитимности представляет собой кардинальное несоответствие между той формой, в которую обращается политический дискурс, и той формой, которая оказывается востребована населением. В каком-то смысле природа кризиса носит еще и эстетический, а не только сугубо политический характер.

В качестве предварительного замечания к раскрытию этого аспекта легитимности стоит обратить внимание на то, что продуктом стратегий легитимации является создание новой идентичности – относительно целостного набора характеристик, которые позволяют индивиду отождествить себя с объектом политического дискурса. Именно такой модель идентичности М. Кастельс назвал легитимирующей. Как и любая другая идентичность, она строится не столько на идеях, сколько на интуитивном ощущении, стереотипах, которые позволяют гражданину «принять» существующий политический порядок как соответствующий его привычкам и эстетическим предпочтениям. Легитимирующая идентичность растворена в повседневности, в этом заключается как и сила ее воздействия, так и определенная слабость, укорененная в фундаментальной неоднозначности и поливариантности повседневных практик. Но именно в силу стереотипизации повседневного мышления политический дискурс вынужден апеллировать не столько к будущему, сколько к прошлому, призывая к отождествлению предлагаемого порядка идентификации с уже имеющимися в коллективной памяти образцами.

Поэтому насущным вопросом становится выяснение тех форм исторической идентификации, которые приобретает процесс легитимации политического порядка посредством обращения к символическим ресурсам социальной памяти в современной российской действительности.

Дискуссии о социальной памяти, и шире – роли прошлого в современных социальных процессах оказываются зажаты среди двух полюсов. С одной стороны, методичный реализм Яна и Алейды Ассман, нацеленный на изучение механизмов превращения «живых» воспоминаний в обосновывающие мифы, но при этом не допускающий и тени сомнения в самом факте существования этого прошлого. С другой – не менее последовательная деконструкция любых историографических конфигурации прошлого от Пьера Нора и других историков-постмодернистов, благодаря усилия которых сам вопрос о статусе прошлого



плавно перемещается из плоскости онтологической в плоскость гносеологическую.<sup>1</sup>

Между этими полюсами, как между Сциллой и Харибдой современных «memory studies», так или иначе, оказываются зажаты точки зрения большей части исследователей, работающих в этой сфере. Вопрос, стоящий перед ними, вечен, но от не менее, а только более существенен: как сочетается субъективное и объективное в процессах воспоминания, социальные механизмы и индивидуальные устремления и, в конечном итоге, закономерности и случайности в историческом познании?

С целью нахождения компромиссных точек зрения в очередной раз провозглашается «возврат к истокам». Е.Г. Трубина справедливо обращается к Морису Хальбваксу как основоположнику «мемориальной» проблематики в социальных науках, находя в его работах системное видение воспоминаний как внутренней потребности индивида как объективной общественной потребности (не следует забывать, что по своим методологическим установкам М. Хальбвакс был примерным учеником дюркгеймовской школы).<sup>2</sup>

Другим исследователям (А.В. Дахин) выход видится в выведении социальной памяти из сугубо социального контекста и помещении данного понятия в контекст онтологический.<sup>3</sup> Такая методологическая операция открывает несомненные перспективы и новые горизонты исследования памяти, но, к сожалению, уводит от выстраивания той концептуальной решетки, которая оказалась бы применима к решению прикладных «кейсов», которые щедро предоставляет современная социальная реальность.

Поэтому дополняющим, а не взаимоисключающим элементом рассмотренных выше вариантов представляется применение к анализу социальной памяти тех методологических подходов, которые были выработаны в социально-гуманитарных науках во второй половине XX века, но влияние которых в сфере «memory studies» было близко к нулю. В первую очередь, хотелось бы обратиться к фигуре французского философа и социолога Пьера Бурдьё, что объясняется целым комплексом достаточных оснований.

Во-первых, принцип «двойного структурирования» социальной действительности, предложенный П. Бурдьё предполагает отход от крайностей позитивизма дюркгеймовского толка (когда социальные явления должны рассматриваться как «вещи») и социальной феноменологии А. Шюца. Посредством введения понятия «габитус», характеризующего социально заданные схемы восприятия действительности, французский исследователь проводит определенную корреляцию между социальной структурой и системой внутренних смыслов индивида, причем ни одна из выделенных оппозиций не может быть абсолютизирована, поскольку в реальности всегда имеет место взаимовлияние. Объективные структуры социальной действительности и субъективные механизмы их восприятия оказываются настолько переплетены, что в конкретном случае, как правило, имеет место не жесткая детерминация, а именно пересечение разноуровневых способов упорядочивания действительности.

<sup>1</sup> См. подробнее: Трубина Е.Г. Учась вспоминать: векторы исследований памяти // Власть времени: социальные границы памяти. М.: ООО «Вариант», 2011. С. 25-44.

<sup>2</sup> Там же. С. 30-31.

<sup>3</sup> Дахин А.В. Общественное развитие и вызовы коллективной памяти: перспектива философской концептуализации memory studies // Вопросы философии, 2010, № 8. С. 52-55.

Для объяснения данной взаимосвязи П. Бурдье использует понятие «габитус», понимая под ним устойчивые формы восприятия и объяснения действительности, задаваемые социальным контекстом (прежде всего, воспитанием и образованием), но подвергающиеся интериоризации и периодической проверке на соответствие изменяющимся социальным условиям.

Способ существования в социальной действительности рассматривается Бурдье как непрерывный обмен ресурсами, поэтому ключевой характеристикой любого социального или политического субъекта является совокупность присущих ему в настоящий момент форм капитала – экономической, социальной или культурной (символической). Капитал не является статичной суммой накопленных ресурсов, а представляет собой непрерывное перемещение товаров, знаков и символов от одного актора к другому, в контексте чего все формы капитала не являются замкнутыми, а могут конвертироваться друг в друга, пусть даже с неременной утратой части своей ликвидности. По определению самого П. Бурдье, «символический капитал - как капитал в любой его форме, представляемой (т.е. воспринимаемой) символически в связи с неким знанием или, точнее, узнаванием или неузнаванием - предполагает влияние габитуса как социально сконструированной когнитивной способности».<sup>1</sup> По сути, символический капитал представляет собой форму престижа, которым обладает как индивидуальный, так и коллективный субъект в глазах окружающих. С этим обстоятельством связано подчеркивание Бурдье индивидуального и даже личностного характера символического капитала, поскольку уважение не может передаваться по наследству, аналогично дворянскому титулу, а привязано непосредственно к своему носителю, по крайней мере, в хабиитуализированных структурах общественного сознания.

Эти наблюдения могут быть, с определенной долей опосредования, перенесены и на феномен социальной памяти. В рамках анализируемого подхода социальная память представляет собой важный элемент символического капитала любого общественного устройства, поскольку свойством символического капитала является его легитимация прошлым, подкрепление актуальных мировоззренческих установок обращением к определенным образам исторических событий и персонажей, воспринимающихся в качестве символических родоначальников или предшественников носителя символического капитала. Под социальной памятью подразумевается совокупность способов репрезентации прошлого, используемых в определенном политическом, культурном и экономическом контексте с целью легитимации существующего порядка или его изменения.

Определенные представления о прошлом оказываются востребованы исключительно в связи с тем, что они являются средствами политической борьбы, позволяя определенным политическим группировкам легитимировать свое существование и дискредитировать в глазах «молчаливого большинства» действия представителей иных политических субъектов. Можно согласиться с Д.В. Чайковским, что «капитал ценен не сам по себе, а в его соотнесенности с теми потенциальными возможностями, которые он предоставляет для осуществления властного влияния».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Бурдье П. Культурный капитал // Экономическая социология. Том 6. №3. Май 2005. С. 61.

<sup>2</sup> Чайковский Д.В. Воспроизводство власти: к вопросу о символической легитимации // Известия Томского политехнического университета. 2011. Т. 319. № 6. С. 130.

При этом, подобная интерпретация социальной памяти не сводится к утилитарному консумеризму, поскольку, кроме сугубо денотативного значения (ресурс символического противостояния), образы прошлого могут выполнять и коннотативные функции (сплочение нации, выстраивание определенных социальных практик и т.д.). Иначе говоря, символический капитал, как и другие виды капитала, оказывается органично вписан в общую картину социальной реальности.

П. Бурдьё отмечает, что не существует неразрывной пропасти между экономическим и символическим капиталом, несмотря на то, что, на протяжении становления модернистского общества, экономический капитал претендовал на то, чтобы остаться единственной формой выражения имеющихся ресурсов.<sup>1</sup> Хотя символический капитал оперирует совсем другими категориями (честь и престиж), нежели экономический капитал (товар), но это не означает, что он не может быть конвертирован в конкретную экономическую стоимость. В конце концов, на буме социальной памяти в современном российском обществе строится и разветвленная туристическо-развлекательная индустрия. Туристические маршруты обязательно включают в себя «исторические памятники» (которые помещены в данном тексте в кавычки исключительно для того, чтобы подчеркнуть вариативность и неоднозначность этого понятия в контексте тех политических и социальных перипетий, которые испытала Россия на протяжении последних десятилетий). Вокруг «мест памяти» разворачивается оживленная торговля сувенирами, которые построены на сознательной эксплуатации тех или иных образов прошлого (например, на Мамаевом Кургане в ходе флеш-карты, изготовленные в виде патронных гильз). В данном контексте товары, эксплуатирующие узнаваемые образы прошлого, представляют собой объективированный символический капитал, аналогичный символам власти (скипетр, держава), которые разбираются в одной из работ П. Бурдьё.<sup>2</sup> Обращение различных политических группировок к символическому капиталу социальной памяти является инструментом в символической борьбе за «произвольные (но не признаваемые за таковые) средства познания и выражения (таксономию) социальной реальности».<sup>3</sup> Борясь за навязывание своих взглядов, политические группы используют образы прошлого в качестве способа легитимации собственных высказываний, аргумента обоснованности своих претензий на право говорить от имени общества в целом. Необходимо понимать, что сфера влияния символического капитала определяется не политическими границами государства, в котором воспроизводятся определенные образы прошлого, а степенью их востребованности на внутреннем и международном рынке. А.А. Гравер указывает, что «под ликвидностью «символического капитала» понимается способность аккумулировать ресурсы (экономические, политические, военные и др.) с помощью государства-партнера или союзника ввиду общности восприятия политических явлений. Таким образом,

---

<sup>1</sup> Бурдьё П. Практический смысл. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. С. 132.

<sup>2</sup> Бурдьё П. О символической власти // Бурдьё П. Социология социального пространства. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. С. 96.

<sup>3</sup> Там же. С. 90.

«символические капиталы» являются неотъемлемой частью в структуре мир-системы».<sup>1</sup>

Перенося эти характеристики на образы прошлого, следует отметить, что их ценность и ликвидность с ресурсной точки зрения заключается в возможности выстраивания конструктивных стратегий взаимоотношения с другими странами, прежде всего, экономическими и политическими партнерами. Общность прошлого, точнее говоря, пролонгирование существующих экономических и политических связей в отдаленную историческую перспективу, позволяет обеспечить определенное единство различных политических субъектов в решении актуальных вопросов. В то же время, выбор того или иного набора образов прошлого способен актуализировать тот символический капитал, который представляется предпочтительным с точки зрения текущих политических перспектив, и, соответственно, вызвать разрыв с другими политическими субъектами, по отношению к которым эти образы носят негативный характер. Например, политическая переориентация части бывших советских республик на Евросоюз привела к изменению оценок прошлого, в том числе таких ключевых для советского символического капитала событий, как Переяславская Рада или Великая Отечественная война. Пророссийские оценки этих событий оказались неликвидны с точки зрения экономических и политических перспектив вступления в Евросоюз, поэтому оказались отторгнуты. Разумеется, стоит учитывать, что немалое значение имеет и та историческая ситуация, в которой оказывается политический субъект, особенно, если конвертированием символического капитала социальной памяти занимаются структуры постимперского пространства.<sup>2</sup>

В одной из своих работ П. Бурдые отдельно останавливается на вопросе воспроизводства символического капитала в сфере гуманитарных наук (в том числе, и истории), обращая внимание на следующую важную закономерность: гуманитаристика занимает промежуточное место между точными дисциплинами, которые опираются на следование строгим критериям научности, и политическими играми, строящимися на признании большинством. Поэтому гуманитарные науки всегда манипулируют сочетанием сугубо научных и политических критериев, осуществляя свою диспозицию на двух смежных уровнях культурного пространства.<sup>3</sup>

Особое значение, согласно П. Бурдые, имеет тот факт, производятся ли символический капитал социальной памяти социальной группой в целом (то есть образы прошлого находятся в «коммуникативной» памяти, выражаясь терминологией Я. Ассмана), либо их производство институализировано и доверено группе специалистов, обладающих официально признанными полномочиями. Если определенные образы прошлого, относительно недавнего, находятся в достоянии всех социальных групп, что, однако, не исключает, разногласий в

<sup>1</sup> Гравер А.А. Символические капиталы путинской России в мир-системе XXI века. Опыт изучения // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Политология». 2010. № 3. С. 100.

<sup>2</sup> См. Аникин Д.А. Стратегии трансформации политики памяти в современной России: региональный аспект // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2012. № 3. С. 121-126.

<sup>3</sup> Бурдые П. Дело науки. Как социальная история социальных наук может служить их прогрессу // Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. С. 520-521.

их трактовках, то более отдаленные события находятся в ведении профессиональной группы историков, которая пытается всячески легитимировать свое привилегированное положение по выработке исторического знания, устанавливая дистанцию между научными и ненаучными текстами.

Проблема заключается в том, что память о недавних событиях (очевидцы которых еще живы) является одновременно принадлежащей как профессиональным историкам, так и обществу в целом. Эта зона периферийной социальной памяти, которая является наиболее интересной с точки зрения символического использования, лежит между «настоящим» (то есть теми событиями, которые символически воспринимаются как неподлежащие историческому каталогизированию и упорядочиванию) и мифологизированным прошлым, которое, в силу утраты своей жизненной многообразности, превратилось в совокупность устойчивых мировоззренческих и идеологических формул, воспроизводимых для последующих поколений посредством системы образования. Эту зону польский антрополог Я. Вансина назвал *временной лакуной*, подчеркивая, что именно такой временной зазор человеческое сознание «проскакивает», не подвергая особой рефлексии.<sup>1</sup> Но именно содержащиеся во временной лакуне события и их оценки, еще не приобретающие характер догмы, могут подвергаться бесконечным интерпретациям, выступая в качестве материала для символической борьбы. С возрастанием продолжительности человеческой жизни увеличивается объем и коммуникативной памяти, следовательно, возрастают возможности использования образов прошлого в качестве символического капитала для противостояния политических группировок или социальных слоев.

Основным способом производства легитимирующей идентичности является обращение к историческому опыту, причем сам феномен преемственности заключается в выборе такого опыта, который демонстрирует возможность его воспроизводства в изменившихся экономических и социокультурных условиях. В частности, происходит реанимация «советской действительности» уже не в качестве исторически предшествующей стадии социального развития, вписанной в общую последовательность форм бытия российского общества, а в качестве модели, пригодной для воспроизводства в настоящем. Характерным в данном контексте является то, что такое отождествление достигается на уровне бытовых практик – путем сведения советской повседневности к набору устойчивых предметов и явлений, нуждающихся в ре-актуализации.

Возвращение советской повседневной эстетики (пусть даже в подновленном и «оцифрованном» виде – достаточно вспомнить историю колоризации советских фильмов) становится способом производства легитимности политического порядка, при котором прошлое, не превращаясь в абсолютную абстракцию, выступает в качестве продукта определенного эстетического заказа.

Поскольку опыт советского прошлого является элементом «живой», коммуникативной памяти, то полное устранение этих образов прошлого является невозможным, поэтому вступают в действие более сложные механизмы селекции советского прошлого, устранения отдельных моментов и целых пластов прошлого для оправдания психологически естественной ностальгии старшего поколения по времени своей молодости.

---

<sup>1</sup> Vancina J. Oral Tradition as History. London, 1965. P. 12.

О.В. Молчанова рассматривает, опираясь на С. Бойм, в современном российском культурном пространстве две формы ностальгии по советскому прошлому: реставрационную и рефлексированную.<sup>1</sup> Первая форма ностальгии подразумевает возобновление устойчивых стереотипов советского времени, актуализацию символики, которая, при всей своей узнаваемости, наделяется иным значением. «Это позволяет реставрационной ностальгии заново конструировать культурную память с помощью метафор, которые впоследствии стираются, приобретая догматический характер, а символы превращаются в семантически пустые конструкты».<sup>2</sup> Такой способ обращения к прошлому тесно связан с забыванием. Забыванию в данном случае подвергается тот социокультурный контекст и негативные аспекты данных символов, которые мешают их реактуализации, оправданию тоски по утраченному прошлому.

Рефлексированная ностальгия, в отличие от предыдущей, связана с осознанием невозможности восстановления прошлого, поэтому ее способ обращения с советской символикой основан на перекодировании символов, их восприятию в контексте уже принципиально иной эпохи. Орудием в данном случае выступает ирония, которая позволяет избавиться от излишнего пиетета по отношению к идеологическим стереотипам, некритическим воспроизводимым в случае реставрационной ностальгии. При такой форме обращения к прошлому забывание заключается в осознании непроходимости временной дистанции между советским прошлым и постсоветским настоящим, в силу чего оказывается невозможно не только непосредственное возвращение в ту эпоху, но и ментальное «вживание» в реконструируемую символическую систему.

**А.В. Грибакин А.В.**

(Екатеринбург)

### **Нормофикация и легитимация: аспекты взаимодействия**

Понятие нормы вполне адекватно философской категории «мера», относящейся ко всякому существу. Если в узком, морально-юридическом смысле «норма» - это некоторое правило поведения, масштаб действия индивидов, групп людей и т. д., то в широком, онтологическом, т. е. метафизическом значении «норма» есть мера предмета, в рамках, пределах которой он сохраняется как качественная определенность.

Коль скоро это так, то нормативность является всеобщим атрибутом бытия вообще, в том числе свойством социума. Общественная жизнь объективно, сама по себе нормативна. Происходящие в ней события, явления, процессы, факты имеют меру, пропорции, относительно устойчивый масштаб, благодаря чему они остаются и сохраняются самими собой. Нормативность общественной жизни обусловлена целым рядом факторов: 1) устойчивостью параметров человеческого тела; 2) возобновляемостью индивидуальных и групповых, всенародных потребностей; 3) конечностью индивидуальной человеческой жизни; 4) устойчивостью предметов культуры; 5) объективной повторяемостью ро-

<sup>1</sup> Молчанова О.В. Искусство забывания, или ностальгия по советскому мифу // Вестник РГГУ. 2011. № 17. С. 57-64.

<sup>2</sup> Там же. С. 58.

лей, статусов, ситуаций, укорененных в существующих общественных отношениях и т.д.<sup>1</sup>.

Нормативность социума достигается в процессах *нормофикации*, которую можно понимать как объективное становление и закрепление меры предметов, событий. Числовые зависимости вещей (объем, вес, распространенность, температура, вязкость, расстояние, плотность, габариты, численность и др.) не произвольны. Они обусловлены, во-первых, внутренним взаимодействием элементов, составляющих предмет, а, во-вторых, его связями с внешними по отношению к нему объектами. Реальным регулятором «нормы» предметов, процессов выступают коррелятивные зависимости соответствия в неживой природе состоянию бытия, а в органическом мире — фактам выживания, самосохранения. В естественных условиях развития (природы и общества) нормофикация «сопровождает» закономерную дифференциацию объектов, разделение их на качественные определенности со своими специфическими границами меры. Наиболее жизнеспособный вариант достигается стихийным перебором комбинаций по принципу «проб и ошибок».

Фундаментальное значение нормофикации в обществе состоит в том, что она закладывает объективные основания для выработки людьми, во-первых, технических правил обращения с сырьем, машинами, устройствами и приспособлениями, критериев технологических процессов. Во-вторых, нормофикация составляет фундамент контура жизнедеятельности индивидов, социальных институтов, т. е. юридических законов, моральных норм, требований этикета.

В сущности, в человеческом обществе нормофикация представляет собой *типизирование* действий индивидов и их результатов. Будучи индивидуализированными, обособленными друг от друга, люди вместе с тем совершают объективно совпадающие по форме и содержанию поступки. В них прослеживается повторяемость 1) целей, 2) средств их реализации, 3) мотивов, 4) операций, 5) результатов, что и позволяет составить правила их выполнения, которые при комфортных условиях гарантируют максимальную эффективность активности относительно интересов индивидов.

Вот почему нормофикация и легитимация, т. е. узаконение правил — тесно связанные между собой явления общественной жизни. Нормофикация протекает за пределами юридической сферы. Составляющие ее содержание события, факты до поры до времени безразличны для юрзакона. Исторически нормофикация состоялась уже тогда, когда государства с его законами еще не было.

Поскольку процессы нормофикации напрямую практически не исследуются, а фиксируются в научной литературе косвенным образом, при решении других проблем, то нередко оказывается, что правила, записываемые в юрзаконах, составлены на основе субъективного решения Законодателя, опирающегося при этом на обыденное сознание, житейский опыт. Такое положение не может не сказываться отрицательно на качестве принимаемых юрзаконов, на практике их применения. Почему в нормах административного права РФ размеры штрафов, например, а санкции уголовного права РФ именно те, что приняты.

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Грибакин А.В. Предельные основания нормативности общественной жизни, поведения индивидов // Мир человека: нормативное измерение — 2: сб. трудов межд.науч.конф. / [редкол: И.Д. Неввайжай (отв. ред.) и др.]-Саратов: изд-во «Саратовская государственная академия права», 2010. С. 13-17.

Почему преподавателям вузов на приобретение научной литературы доплачивают 150 руб (стоимость 2-3 школьных тетрадей)? Насколько оправдан мораторий на смертную казнь? Почему налоговые отчисления именно те, что установлены? Нужны систематические научные исследования на уровне «социальной атомистики» процессов нормофикации. Надеюсь, что для этого не понадобится строить нечто сравнимое по затратам с адронным коллайдером. Однако некоторые вложения потребуются.

В исследованиях явления нормофикации в центре внимания должна быть категория социального статуса личности, образуемого совокупностью прав и обязанностей. Юридический закон по определению легитимирует как раз 1) права индивидов, 2) их обязанности и 3) социальную технологию реализации того и другого. Управление состоянием дел в обществе и состоит в регулировании «движения» прав и обязанностей как вообще населения, так и лиц, состоящих в трудовых, служебных отношениях. Законодатель регулирует этот процесс, задавая некоторые правила. Причем в фундаментальном обосновании нуждаются не только обязанности индивидов, но и их права.

Рост численности народонаселения на планете, нарастание миграционных потоков, ускорение социальных ритмов, «уплотнение» происходящих событий исторического значения — эти и другие обстоятельства настоятельно требуют ревизии концепции естественных прав человека. Неосмысленная легитимация самых разных произвольно «выхваченных» их контекста общественной жизни прав влечет за собой ее дестабилизацию, возмущение. А равно возложение на граждан государства обязанностей на основе субъективного произвола законодателя так же чревато отрицательными последствиями.

Коротко говоря, права индивидов есть объективно возникающие у них *основательные притязания* на вещи, услуги, статус. Источником прав выступает *опредмечивание* индивидами своих субстанциональных качеств (тело, потребности, способности, знания, умения, воля и вера) в веществе природы, а равно источником обязанности — *распредмечивание* индивидами содержания социокультурных вещей, ролей, положения (статуса)<sup>2</sup>.

Нормофикация в области прав и обязанностей индивидов — сложный процесс. Люди не получают свои права за просто так. Каждое так называемое «естественное» право имеет свою «биографию»: механизм становления, факторы детерминации и реализации. До сих пор никому не пришло в голову сказать (написать) о «естественном» происхождении художественных полотен, романов, автомобилей, дворцов и других достижений человека. Понятно, что все в культуре создано трудом радостным или подневольным, тяжким физическим или творчески-просветленным. А между тем о самых главных ценностях человека — его правах на жизнь, здоровье, свободу, личное достоинство и т. п. утверждается, что они достаются ему задаром. В действительности права и обязанности индивидов — важнейшие результаты их жизнедеятельности и судьбы<sup>3</sup>. В научно-рациональном смысле понятие судьбы, на мой вз-

<sup>2</sup> Обоснование этого тезиса см.: Грибакин А.В. Введение в философию права. Екатеринбург, УрГЮА, 1999; он же. Философия права и обязанности личности // Право и закон: философско-социологические исследования: Колл. моногр. Вып. 2. Отв. ред. А.В. Грибакин. Екатеринбург, УрГЮА, 2010.

<sup>3</sup> Предложение о признании научного статуса понятия «судьба» впервые сделано в статье: Грибакин А.В. Судьба и жизненный путь индивида: единство и противоречия // Противоречия социалистического общества как источник его развития. Сб. науч. тр. Отв. ред. Г.И. Бон-



гляд, означает, во-первых, систему общих условий существования и деятельности социума, классов и, во-вторых, направление их исторического движения, получающих отражение в различных формах сознания. Оба фактора выступают как целостное единство. Коль скоро это так, то люди в принципе могут изменять свою судьбу. На личностном уровне судьба реализуется в форме жизненного пути как поэтапного включения индивидов в систему общественных отношений, последовательной смены способов жизнедеятельности, связанных с их самореализацией и самоутверждением. Динамика прав и обязанностей, т. е. социальный статус индивида — системообразующее ядро его жизненного пути. Таким образом, легитимация прав и обязанностей личности, осуществляемая государственной властью, выступает в качестве судьбоносного фактора.

В связи со сказанным уместно охарактеризовать некоторые особенности нынешней ситуации в российском обществе, касающейся нормофицирования в индивидуальных судьбах.

Если советская демократия при всех ее недостатках сориентирована была на возвышение «слабого» человека (коллективное порицание прогульщиков, бракоделов, отцов, бросивших семью и детей, помощь отстающим и т. п.) и на сдерживание амбиций «сильных» индивидов, то современная российская демократия при всех ее плюсах открывает простор для активности «сильных», а слабым предоставляет возможность свободно деградировать. Данная ситуация в нынешнем российском обществе существенно скоррелировала процессы нормофикации и легитимации правил поведения индивидов и социально-классовых групп, что требует от исследователей отказаться, к примеру, от романтизации концепта правового государства и дать ему адекватную оценку. Речь идет именно о настоящем. Однако надеяться на кардинальное улучшение в ближайшем будущем не приходится. Ведь по всем приметам отношения в системе «государство-индивид» развиваются по сценарию, описанному в антиутопиях (Замятин, Оруэлл, Далош, Воннегут, Ефремов и др.). Речь идет об инновационных формах контроля за поведением людей путем изъятия из оборота наличных денег, использования возможностей электронной связи, подслушивающей техники дальнего действия и т. п. Запад ушел по этому пути далеко вперед. В последние двадцать лет резко усилились контролирующие функции притязавшего на политическую власть духовенства всех конфессий. В прогностическом плане полезно осмыслить тот факт, что сегодня Государственная дума, в первую очередь, легитимирует те правила и нормы общественных отношений, которые отвечают интересам крупной и средней буржуазии, спаявшейся с руководством банковским капиталом. Этот союз находится под опекой элиты государственного управления. Без учета данной объективно сложившейся ситуации анализ процессов нормофикации и легитимации будет неадекватным.

В истекшие два года энтузиазм гуманитариев относительно концепта правового государства заметно пошел на убыль, если не сказать, что вообще канул в лету. Дело в том, что четко обозначились именно сущностные отрицательные черты феномена правового государства как жизненной реальности. Как идея, как теоретическая модель, сконструированная прекраснодушным воображе-

нием, правовое государство — замечательный образ. Действительное государство, называемое правовым, вызывает оторопь. В самом деле.

Правовое государство — это господство бюрократии, т. е. той части его служащих, которые распоряжаются государственным, как своим.

Правовое государство — это фетишизация роли и веса документа, буквы закона, недоверие живому слову, здравому смыслу, обычаю.

Правовое государство — это превращение юристов в замкнутую привилегированную когорту профессионалов (наподобие корпораций феодального общества), далеких от идеи служения народу, который рассматривается сквозь призму понятия «потенциальный клиент».

Правовое государство — это жесткое распределение людей по их статусу. Существующее во взаимодействии с материальным и духовным производством *социальное производство*, т.е. формирование, воспитание индивидов в качестве определенных субъектов исторического процесса (бизнесмен, рабочий, фермер, менеджер, ученый, маргинал, бомж и т. п.) становится открытым и бескомпромиссным. Достоинства человека как человека ничтожны по сравнению с его социальными ипостасями (состояние, близость к власти, звания, должности и т. п.). Невиданное до селе расширение масштабов и глубины юридической легитимации норм межличностных отношений в тех формах, в каких оно осуществляется сегодня, автоматически привело к прямо пропорциональному сужению значимости моральных императивов.

Правовое государство — это засилье консервативных тенденций в самых разных областях социума. Идея правового государства его служащими, аппаратом чиновников интерпретируется как официально признанная и освященная авторитетом гуманитарной науки возможность превратиться в главную движущую силу общественного прогресса, подчиняющую своим интересам все остальные социально — классовые группы населения и использующую их в качестве средства решения «государственных» задач.

Противодействовать названным тенденциям не в состоянии ни должностные лица из числа самого госаппарата, ни политические партии, ни различные демократические институты, представляющие интересы народа. Отсюда понятно, почему возникла потребность в «новой государственности».

Поиск иной государственной модели идет в разных направлениях. Немаловажное значение в этих целях имеет анализ механизма формирования основного принципа, «клеточки» социальности как человеческого способа жизни, чем являются права и обязанности индивидов, нечто принадлежащее им и обозначающее их место среди людей, в обществе.

Постулат о правовом государстве есть идеологема, пропагандистский лозунг, призванный завуалировать реальное состояние социально — классовых отношений и действительно имеющую место роль современного государства в России как государства буржуазии.

Пропагандистское оправдание процессов легитимизации правил поведения индивидов осуществляется посредством установок, вырабатываемых в рамках правовой идеологии. Одним из важнейших принципов последней является тезис о свободе индивидов в рамках юрзакона. Ставшее теоретическим слоганом утверждение: «Свобода в рамках закона» как заклинание повторяется в философских и научных трудах. А между тем претензии данного суждения на аксиоматическое значение совершенно неосновательны. В самом деле, пре-

бывать в рамках закона означает, во-первых, совершать дозволенные и не допускать запрещенные деяния, а, во-вторых, «положительные» действия совершать по рецептам той технологии, что прописана в законе.

Однако событие, например, преступление не есть проявление свободы, это — «чистой воды» произвол. Лицо, совершающее преступление, отнюдь не реализует свободу, а демонстрирует свою зависимость от неконтролируемых аффектов. Исполнение действия по технологии, прописанной в юрзаконе, не всегда гарантирует его (действия) «свободность». Кроме того, смысл требования «свобода в рамках юрзакона» унизителен для граждан государства, которые уподобляются собачке, гуляющей на поводке в руках прекрасной дамы. Собачка может «свободно» бегать взад-вперед, влево-вправо на длину поводка. И еще одно. Юрзакон не является всеведущим и вездесущим, всеохватывающим, он не покрывает своим влиянием все стороны, аспекты жизнедеятельности людей. Следовательно, люди реализуют свою свободу и в отношениях и действиях, не регулируемых юридическим законом в принципе. Слоган «свобода в рамках юрзакона» как принцип тоталитарного государства должен быть заменен другим: «юридический закон — гарант свободы». Реализация такого лозунга предполагает высокое качество законов, а в теоретическом плане — скрупулезное исследование процессов нормофикации в сопряжении с легитимацией.

Нормофикация — объективный процесс. Участвующие в нем люди не в состоянии охватить его своим умственным взором. Каждый из них имеет дело с отдельными его моментами, в масштабах которых реализует свой интерес. Вычленив нормофикацию из массы других «невидимых» явлений общественной жизни — задача философии, науки, которые могут заблаговременно диагностировать процесс нормофикации, упреждать легитимацию. На практике нередко случается наоборот. Сначала юрзакон принимается, а затем ученые начинают диагностирование, т. е. определять меру его соответствия жизненным реалиям.

Закономерный характер существования общества помимо прочего подтверждается тем, что разные люди своей деятельностью создают для себя одинаковые права и обязанности. Именно сходство объективно возникающих прав и обязанностей множества индивидов позволяет их (права и обязанности) возвести в закон, подкрепить реализацию (в необходимых случаях) принуждением. Внешне это выглядит так, что юрзакон «задает» масштаб поведения людей. В действительности масштаб деятельности индивидов как одинаковость в мотивах поступков, используемых средствах для достижения целей и в результатах активности достигается именно в процессе нормофикации. Встает задача, как ее обнажить, вывернуть наизнанку, чтобы сделать доступной в интересах познания. Пока, как отмечено, движение познания идет от конца, от факта состоявшейся легитимации прав, обязанностей, правил реализации к их истокам.

Индивиды становятся «имеющими права» разными путями: 1) зарабатывают сами, 2) получают в наследство, в качестве подарка, 3) присваивают себе права на основе произвола (открытого (насилия) или завуалированного, в том числе с помощью юридического закона), 4) правами общецивилизационного порядка индивиды наделяются государством через провозглашение в Конституции и других законодательных актах. То же самое с обязанностями. Они мо-

гут 1) приниматься на себя лично индивидом, 2) передаваться по наследству, 3) возлагаться на индивида на основе произвола, 4) особо выделим обязанности, возлагаемые на граждан со стороны государства как альтернативу (компенсация) предоставленных им прав.

Поскольку общественные отношения являются *правообязанностными*, то личные права и обязанности возникают у индивидов безотчетно, без специального осознания происходящего.

Иначе обстоит дело с правилами поведения. Они чаще всего принимаются после интеллектуальной проработки, согласования интересов. Правило есть субъективно осмысленное внешнее, вербальное выражение результатов объективно складывающегося процесса нормофицирования. Точное соблюдение таких правил является гарантией безопасной здоровой жизни. Скажем, о правилах проезда на автомобиле через перекресток. Даже при сверхинтенсивном потоке автомашин четкое выполнение этих правил обеспечивает безаварийное движение.

Иногда утверждают, что составление записываемых в юрзаcone правил поведения индивидов — дело исключительно субъективное. Содержание правила зависит целиком от воли Законодателя. Полагаю, что это преувеличение.

Составление правил жизнедеятельности индивидов (социальная технология) сродни техническому конструированию, но более ответственное занятие. Оно требует знания свойств всех компонентов регулируемой сферы. Главное при этом — найти ее основное противоречие, на разрешение которого сориентировать конструируемое правило поведения. Преодоление главного противоречия повлечет цепь автоматических разрешений возможных коллизий.

В связи с этим встает проблема гносеологического обеспечения законодательного акта, предписывающего некоторое правило. Знания относительно регулируемой сферы должны быть объективными, полными, всесторонними и т. п., т. е. истинными. К самому вырабатываемому закону понятие истины, на наш взгляд, неприменимо. Юрзакон может быть эффективным, прагматичным, дальновидным и т. п., но не «истинным». А вот массив знаний, на которых закон составляется, должен быть истинным.

**Гусев Д. А.**

(Санкт-Петербург)

### **Нормативное измерение научной рациональности: стратегии легитимации**

Определяя науку как специфическую человеческую деятельность, направленную на достижение конкретных целей и определенных результатов в области получения теоретического и практического знания, поиска истины и т.п., ты тем самым признаем за ней особый тип рациональности. Помимо собственно самой рациональной установки (в декартовском смысле), на которой основывается современное научное здание, возможно и целесообразно зафиксировать в науке собственную логику разворачивания смыслов, логику действия - в сравнении с другими типами и формами деятельности людей, - то есть то, что обладает несомненной стабильностью и автономностью, и драматичным образом делает науку именно наукой в самом подлинном смысле, придает ей

инаковость в плане полагания бытия в сравнении с другими стратегиями существования.

Рациональность научного знания (и науки как предприятия в целом) в данном случае обладает двумя измерениями: она складывается, во-первых, из специфической оптики восприятия реальности, и во-вторых, из соответствующего практического отношения к этой реальности, аккумулированного в виде систематически структурированных фактов о ней. Можно сказать, что прагматика научного взгляда коренится в ключевой ценностной установке разума – сомнения – универсальном механизме как первоначальной деконструкции, так и последующей реконструкции реальности разумом, трансформированном в регулярно осуществимую разметку ландшафта мира в коррелирующих смысловых ракурсах.

Вопрос, который зачастую не ставится о научной рациональности, заключается в следующем: каковы нормативные основания научного дискурса (как типа понимания и типа действия)? Указывая на разнообразные методологические основания научного знания, которые по сути могут быть редуцированы к унифицированной формуле вопроса о реальности (как кантоминации мира и субъекта), исследователь старается избежать казалось бы чуждых разуму категорий в том плане, что вопрос о нормативности внутри системы самой являющейся нормативной в самом широком смысле этого слова оказывается абсурдным. Идея о возможности нормативности знания и метода получения знания вне самого метода кажется изначально противоречивой, и игнорирующей момент самообоснования науки. Однако анализ научной рациональности вскрывает существенную зависимость типа вопрошания от ценностной матрицы (что было продемонстрировано еще М. Фуко в его работах по археологии знания).

Здесь идет речь не об антропологическом или историческом принципе в науке, а скорее о норме как скрытом механизме регуляции процесса научного познания, прежде всего как типа человеческой деятельности. Ключевыми вопросами становятся в данном контексте вопросы об источниках норм и их статусе: внешним или внутренним образом устанавливается нормативность в науке, какова специфика научной нормативности, и связана ли последняя со структурными особенностями науки и ее идеалами, и каким образом происходит воздействие нормативности на научное знание в качестве его существенного элемента.

**Гусева С.В.**  
(Саратов)

### **Онтологическая сущность презумпции: ценность или рациональность?**

Рассматривая онтологическое понимание презумпции, которое основывается на определенном отношении субъекта к явлениям окружающего мира, можно поставить вопрос о преобладании рационального либо аксиологического компонента данного понятия, поскольку сферой гуманитарного является жизнедеятельность человека. В ней присутствует как объективная составляющая в виде социально-исторических законов, фактов, зависимостей, по которым общество развивается и которые определяют поведение людей, так и субъек-

тивная составляющая в виде индивидуальных интересов, мотивов, намерений человека, ставящего перед собой и реализующего свои собственные цели. «Освоение любого типа системных объектов предполагает не только построение соответствующей научной онтологии, но и осмысление структуры операций и средств познавательной деятельности ... новый тип рациональности, который в настоящее время утверждается в науке и технологической деятельности и который имманентно включает рефлексию над ценностями, резонирует с представлениями о связи истинности и нравственности...»<sup>1</sup>.

Мировоззрение, с одной стороны, является фундаментальной основой человеческого отношения к миру – как представление о сущности мироздания, о месте человека в мире, о смысле человеческого существования и т.д., а с другой стороны, оно ориентирует и направляет жизнедеятельность человека, обосновывает программу его деятельности. Его истоки скорее во внелогическом, интуитивном, нерелективном восприятии мира. Содержание мировоззрения, таким образом, составляют некие духовно–мыслительные конструкции, которые на обыденно–практическом уровне сознания могут считаться выражением достаточно достоверных представлений о мире. Убеждения имеют иную природу, чем объективные знания – они формируются не путем целенаправленной познавательной деятельности, а стихийно, помимо воли и сознания индивида. Результаты подобной рефлекторно–мыслительной деятельности как раз и могут быть описаны с помощью понятия презумпции. По всей видимости, презюмирование определенных данных о мире подчиняется закономерностям архаического мышления, связанного с построением бессознательных схем коллективного мировосприятия. «Научному знанию предшествует гораздо более древнее и более необходимое людям знание об окружающем мире, о человеческом обществе и о самих себе»<sup>2</sup>. Гуманитарное знание – это знание об экзистенциальных ценностях, о внутренней жизни личности с ее разнообразными потребностями, самовыражением и самореализацией. Кроме того, одной из специфических черт социогуманитарного знания является его открытость внешним социально-экономическим, социально-политическим, социально-культурным факторам»<sup>3</sup>.

«Человекоразмерность» гуманитарного знания означает, что в содержании знания отражено присутствие человека в мире, следовательно, в структуре знания должны присутствовать элементы, выражающие практику, ценности, смыслы человеческого бытия. К подобного рода элементам относятся презумпции. Говоря о специфике презумпций в гуманитарных науках, важно отметить их ценностную нагруженность, тем более, что «...одной из наиболее значимых отличительных характеристик современной науки становится изменяющееся место в ней того, что относится к ценностной проблематике ... ценностное измерение начинает восприниматься как существенная характеристика и изучаемой наукой реальности, и самого научного познания»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Степин В.С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Вопросы философии. – 2012. – № 5. С. 19 – 25.

<sup>2</sup> Аронов Р.А., Баксанский О.Е. Происхождение знания: истоки и основы // Вопросы философии. – 2008. – № 4. С. 103.

<sup>3</sup> Нугаев Р.М. Проблема роста социогуманитарного знания // Вопросы философии. – 2007. – № 8. С. 64-65.

<sup>4</sup> Юдин Б.Г. Наука в обществе знаний // Вопросы философии. – 2010. - №8. С. 53.

Особенностью гуманитарного познания является прояснение и анализ причин и источников происходящих в обществе процессов в их возникновении и развитии, и поэтому «научная мысль, научная рациональность во всех ее проявлениях и продуктах обладает высшей ценностью ... мир научного знания – это мир смыслов ... «суть» научной работы – это «осмысление» мироздания (или «продуцирование смыслов»)»<sup>1</sup>. Человеческая жизнь – это всегда осмысленное бытие; гуманитарное познание призвано выявить и обосновать смысл существующего вокруг нас мира, с одной стороны, и внутренней деятельности, происходящей в глубинах человеческого сознания, с другой стороны. «Общими принципами, относительно которых явно или неявно уже достигнут консенсус в этих дискуссиях, выступают три фундаментальных положения: любые представления об обществе и человеке должны учитывать историческое развитие, целостность социальной жизни и включенность сознания в социальные процессы. Указанные принципы очерчивают границы, в которых осуществляется построение картин социальной реальности»<sup>2</sup>.

Учение о презумпциях является традиционным для юриспруденции и при этом не учитывается, что презумпции, действующие в праве, возникают раньше самой правовой системы, правовая же система строится на системе уже действующих в общественном сознании презумпций. Насильственное изменение системы существующих презумпций невозможно без коренной перестройки правовых институтов, которые, как известно, формируются в результате естественного отражения социально–политической структуры государства и общества. Подход к презумпции только как к вспомогательному инструменту правовой деятельности изначально искажает ее сущность, обычно исследователи упускают из виду то, что презумпция — не только частный правовой инструмент, но и важнейший фактор, отражающий особенности правосознания того или иного общества и сущность презумпции как феномена общей познавательной деятельности шире ее правового статуса.

Само возникновение права как важнейшего общественного института происходило под непосредственным влиянием тех гносеологических, аксиологических, мировоззренческих установок, которые связаны с презюмируемым знанием. Трансформация презумпции невиновности в противоположную ей презумпцию виновности и обратный этому процесс наглядно показывает, что презумпции отражают специфику социокультурного устройства общества, и это зависит как от подчас неявных, скрытых, так и декларируемых презумпций, составляющих собственно юридическое мировоззрение. В широком смысле, презумпция понимается как предположение о существовании фактов, событий, явлений, состояний, принимаемое без доказательства. Презумпция не есть результат простой регистрации окружающих явлений, а умозрительное эвристическое конструирование воображаемых явлений. Вместе с тем презумпция является феноменом практического познания. Презумпция выражает определенное отношение к объекту, она конкретна и результативна.

С помощью презумпций может быть охарактеризован процесс ориентации человека в мировом физическом и, в еще большей степени, социальном про-

---

<sup>1</sup> Зотов А.Ф. Научная рациональность: история, современность, перспективы // Вопросы философии. – 2011. - № 5. С. 4.

<sup>2</sup> Степин В.С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция / В.С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 600-601.

странстве, в связи с этим актуально обращение к таким формам «схватывания» действительности, которые отличны от образов и понятий. «Объективно истинное объяснение и описание применительно к «человекообразным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. ... Исследователю приходится решать ряд проблем этического характера, определяя границы возможных изменений системы.... Этическая экспертиза включается в качестве компонента в идеал обоснования научных знаний»<sup>1</sup>. Аксиологическая составляющая является базовой для гуманитарного знания, и в данном случае презумпции указывают на такие существования, которые определяются и зависят от принимаемой системы ценностей. Например, в юриспруденции любой совершеннолетний дееспособный человек изначально, по своей природе, презюмируется как добрый, честный, справедливый индивид, обладающий нормальным разумом и невиновностью, если не доказано иное. «Рациональность – одна из культурных ценностей. Без опоры на нее человек не смог бы действовать и познавать, ...практическая и познавательная рациональность невозможна без определенных содержательных предпосылок: без представления о мире и способах его постижения, без принятия системы ценностей, в рамках которой осуществляется постановка цели практического действия»<sup>2</sup>. Следовательно, можно считать, что ценности имеют нормативное значение, с их помощью мы оцениваем реальность, придаем ей смысл, ставим цели, определяем место субъекта в исследуемом им культурном пространстве. Таким образом, можно говорить о приоритете ценностной составляющей при формировании презумпций, существующих в человеческом социуме.

**Дронов А.В.**

(Саратов)

**Что из того, что великие рассказы потеряли свою значимость?**

**Легитимность, представление и непредставимое**

В 1979 году Ж.-Ф. Лиотар опубликовал текст, получивший широкую известность под коротким заглавием «Состояние постмодерна», где понятия легитимности и легитимации широко используются в применении к научному и ненаучному познанию и его (их) институтам, причем в значениях, не совпадающих с эпистемологической состоятельностью и процедурами обоснования. Печальная судьба этого текста хорошо известна: он слишком быстро приобрел характер манифеста постмодерна, а его основное содержание свелось к констатации смерти «великих рассказов»<sup>3</sup>, служивших обоснованию положения научных, образовательных и иных социальных институтов в новоевропей-

<sup>1</sup> Степин В.С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Вопросы философии. – 2012. – № 5. С. 23-24.

<sup>2</sup> Лекторский В.А. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. – 2012. – № 5. С. 26.

<sup>3</sup> Ср.: Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна/Пер. с французского Н.А. Шматко. М., СПб., 1998. Искомый тезис прямо приводится в 10 главе – «Утрата легитимности» (La delegitimation): «Великий рассказ утратил свое правдоподобие» (С.92). В оригинале речь идет скорее об утрате доверия, неспособности выступить обеспечением: «Le grand récit a perdu sa crédibilité», в чем звучит утрата основания своей значимости самим основанием-рассказом.



ских обществах; как следствие, с утратой этого обоснования знание оказывается в новых, «постмодернистских», условиях. Однако думается, что этот текст представляет куда больший интерес не тем, что он констатирует, а тем, что проблематизирует. Посвященный «проблемам знания в наиболее развитых индустриальных обществах», он сфокусирован на *процедурах легитимации*, становящихся проблематичными в той мере, в какой наука осознает и дистанцируется от первоначально присущих ей нарративных приемов самообоснования. При этом описание Лиотара, кажущееся строго очерченным границами эпистемологии, допускает более широкое философское прочтение, не связанное напрямую с идеологией разрыва между модерном и постмодерном. Именно оно и представляет для нас интерес.

Предлагаемый мною доклад нацелен на осмысление контекста, в котором легитимность обсуждается сегодня в качестве *философской проблемы*. В первую очередь это означает, что из поля зрения выпадают те описания, в которых вопрос о легитимности представляет проблему лишь *техническую*. Если мы отталкиваемся от привычного социологического определения, исходящего из различия между легитимностью и легальностью, то в позиции, занимаемой прежде представлением о естественном праве, встречаем понятия *консенсуса* или *признания* (Ю. Хабермас, А. Хоннет). Не будем здесь касаться вопроса о том, насколько консенсус способен и почему вынужден выступать субститутом разумного основания, *raison*. Отметим лишь, что при таком понимании легитимность представляется пустым или избыточным понятием в отношении фактического господства: гегелевская максима «все действительное разумно» вполне допускает прочтение «все действительное основано на том или ином консенсусе». Откуда же берется вопрос о легитимности фактического господства? Довольно странно, чтобы в обосновании нуждалось то, что уже обеспечено фактом существования, неотличимым от факта признания или согласия.

В хайдеггеровских лекциях 1955-1956 гг. «Положение об основании»<sup>1</sup> предметом разбора становится не характер основания (в приводимых выше контекстах это был бы метафизический рассказ о сущности либо консенсус), но источник и природа самого *требования* обоснования. Можно пока оставить в стороне привлекаемую Хайдеггером метафору доставки и экспликацию становления представляющего субъекта, но принять во внимание сам прием: вероятно, подобный переход от отыскания референта к рассмотрению прагматики понятия – режимов его «нормального» использования – был бы здесь методологически оправданным. Вместо «что такое легитимность?», следовало бы спрашивать «из каких нужд и в каких контекстах к ней взывают?» Где, кому и зачем она *требуется*?

Нам представляется, что существует два основных контекста, в которых поиск обоснования является нормальным, т.е. не связанным с избыточностью: 1) контекст социальных отношений и связанных с их неприятием конфликтов («доставьте мне основание, по которому я должен подчиниться правилу») и 2) контекст научной аргументации и агонистики («покажите мне основание, которое делает данное утверждение необходимым»). И в том, и в другом случае

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Положение об основании // Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты / Пер. с немецкого О.А. Коваль. СПб., 1999. С. 17-213.

отправной точкой легитимации (урезонивания) служит реальная или предполагаемая *нехватка основания*, или его *неочевидность* в чьих-либо глазах. Неочевидность основания представляет собой старую философскую проблему и принимается одновременно и в качестве нормы, и в качестве патологии. Именно предпосылкой об исходной неочевидности первых оснований, «начал», задается проект метафизики<sup>1</sup>. Но эта же онтологическая норма (природа, которая, по словам Гераклита, любит прятаться) превращается в эпистемологическую патологию с появлением автономного проекта новоевропейской науки (согласно Э. Гуссерлю, науки находятся в кризисе из-за неспособности привести свое основание<sup>2</sup>). Это эпистемологическое затруднение, традиционно разрешаемое метафизическим рассказом, то есть спекулятивно, становится скандальным и принимает характер вопиющей патологии лишь с попыткой отказа науки от метафизики и обращения требований научности на сами высказывания об основании. Современные образцы философского обсуждения этой проблемы (т.е. в той или иной форме берущие в расчет проблематичность метафизического обоснования) являются попытками нормализации эпистемологической необеспеченности (М. Хайдеггер), а то и прямо «распри» языковых игр (Ж.-Ф. Лиотар) и того чувства недопустимого, которое обозначает границы хрупкого пространства политики (Ж. Рансьер). При этом всюду, где это происходит, обсуждение процедур эпистемологической легитимации выступает *первичной сценой* для разговора о политической легитимности.

Ниже мы рассмотрим три примера того, как проблема легитимности вступает в отношении с понятиями представления и непредставимого в текстах Хайдеггера, Лиотара и Рансьера. В своем курсе лекций «Положение об основании» Хайдеггер разбирает вводимый Лейбницем принцип достаточного основания, имеющий одновременно звучание и констатации, и прескрипции. Принцип достаточного основания<sup>3</sup>, должного к тому же быть еще и достаточным для бытия обосновываемого, прочитывается Хайдеггером главным образом по пути почтовой метафоры: нечто должно быть доставлено, или поставлено, выставлено перед представлением. Или, принимая форму констатации: нечто обладает бытием лишь постольку, поскольку способно *поставить* субъекту основание своего бытия. Это долженствование, не артикулированное столь эксплицитно в ранней европейской философии, но и не вполне там отсутствующее (говорится об «инкубационном периоде» этого требования), совпадает с оформлением новоевропейской *метафизики представляющего субъекта* и появлением в ее рамках понятий сознания, объекта и достоверности.

В связи с этим текстом хотелось бы обратить внимание на три значимых обстоятельства. Во-первых, имеется историческая граница и, следовательно, некоторая альтернатива тому типу истолкования сущего, который исходит из

<sup>1</sup> Ср. у Хайдеггера: «Установление этого разрыва между чувственным и нечувственным, между физическим и нефизическим и составляет основную черту того, что называется метафизикой, и решающим образом определяет западноевропейское мышление» (Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 1999. С. 92.)

<sup>2</sup> См.: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с немецкого Д.В. Складнева. СПб., 2004.

<sup>3</sup> Буквально “*principium reddendae rationis*”. Обсуждению этого требования доставки, *reddendum*, прямо посвящены третья и четвертая лекции курса. См.: Хайдеггер М. Положение об основании. С. 51 и сл.

требовательности принципа доставки основания, что дает этому принципу статус лишь исторического априори, т.е. известным образом проблематизирует его нынешнее господство. Это делает, во-вторых, допустимым и правомерным сближение и даже временами подмену двух значений представления (*Vorstellung*) как, с одной стороны, акта сознания, а с другой, процесса доставки, предоставления. Такое сближение и подмена, намеренное сохранение эквивокции, проблематизирует собственное значение этого понятия в качестве акта сознания, расстраивает норму его употребления, обращая его в метафору промышленно-технического освоения сущего (своего рода инверсия собственного/метафорического значения). Наконец, в-третьих, это означает, что проект новоевропейской науки, строгого научного постижения мира, является детищем определенного рода метафизического решения, презумпции о природе сущего и формах его данности, что в свою очередь проблематизирует возможность автономии науки от метафизики. Итак, Хайдеггер ставит под вопрос, т.е. в известной мере делегитимирует (или, во всяком случае, бросает вызов их легитимности) три кажущиеся вполне естественными, обеспеченными и благополучными «очевидности»: а) трансцендентальную природу принципа достаточного основания, б) естественный характер представления и в) автономию строгого научного познания. При этом не стоит терять из виду, что сам хайдеггеровский текст имеет *нарративную* (в понимании Лиотара) размерность, т.е. является скорее «рассказом», нежели научным описанием.

Лиотар и сам предстает рассказчиком некоторой истории (хотя, безусловно, текст «Состояния постмодерна» не сводится к одной лишь наррации, если воспользоваться его же понятием): научное знание оформляется и ищет свое обоснование на фоне куда более древней формы знания – рассказа (мифа). Легитимации того и другого типа знания, естественно, не совпадают. При этом для рассказа проблема легитимности вообще не выходит на поверхность (его повествования, сознания), тогда как для научного знания она с самого начала осознается и рано или поздно тематизируется. Нарративное знание не исчезает полностью с появлением научного. Более того, оно необходимым образом вплетается в легитимацию научного знания: «Знание в форме рассказов возвращается на Запад, чтобы разрешить проблему легитимации новых авторитетов»<sup>1</sup>. Эти легитимирующие рассказы Лиотар называет «великими», приводит в пример пару наиболее влиятельных: один «более политический» (рассказ о свободе и самоопределении), другой «более философский» (связанный с основанием Берлинского университета рассказ о «духе» и спекулятивной функции философии). Именно их кризис, «утрата легитимности» (и вторым, и первым) обуславливают новые формы легитимации знания. Которые и выступают условием (*la condition*) постмодерна.

Расхожее постмодернистское прочтение этого текста таково: великие метанаррации утратили свою функцию, апелляция к разумному основанию не является более необходимой. Это и есть характерная черта «состояния постмодерна». А следствия такого описания многообразны: тут и антирационализм («слабое мышление», антипросвещение, постсекулярность), и плюрализм не сводимых культур, и всё очарование и путаница вокруг понятий «постмодернизм» и «постмодерн». Ключевым моментом этого прочтения является недоверие разуму в его «сильном», метафизическом понимании как «архе», или

<sup>1</sup> Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 76.

начала, правящего во всем, скрываемого природой и раскрываемого историей.

Этот переход от дискредитации (*le grand récit a perdu sa crédibilité*) великого рассказа<sup>1</sup> к антирационализму представляется необязательным. Более однозначной является принадлежность этой констатации Лиотара к традиции критики метафизики и притязательности ее универсализма. Речь, с одной стороны, идет о критике трансцендентального означаемого, т.е. констатации некоторой предустановленной человекоразмерной семантики мира, опережающей ее человеческое прочтение. Другой стороной этой критики становится проблематизация самого *представления*, то есть прозрачности логики некоторого действия для его актора, и связанная с этим проблематизация понятия субъекта. В терминах лиотаровского описания, это ряд вопросов, нацеленных на прояснение и возможный подрыв способа легитимации «модерного» типа, через «рассказ»: В каком смысле разум (неважно, направляющий спекулятивное усмотрение, либо данный в форме свободы) участвует в функционировании институтов? Насколько он присутствует в усредненном понимании, здравом смысле, жизненном мире, в системах нормальности (благоразумия, здоровья, вменяемости и т.п.)? И вообще, что удостоверяет природу этого «разума»? Не является ли он во всех своих представлениях лишь запоздалой формой идеологического обеспечения некоторого исторически случайного (т.е. внеразумного) господства и его насилия? Этот ряд вопросов, столь бегло здесь приведенный, отсылает к целым направлениям и обширным контекстам исследований – от феноменологии позднего Гуссерля до постструктурализма, включая сюда внимание к скрытым идеологемам языка, анонимным матрицам воспроизводства дискурса и социальных практик, политическим и социальным эпифеноменам бессознательного. Все эти разноречивые и разнящиеся в самих исходных принципах формы *критического описания* (общества, языка, сознания, литературы) могут собираться в какое-то подобие фронта лишь на почве недоверия возможности спекулятивной *презентации* Истины в границах акта *представления* (относя сюда и различные формы социально-политического спектакля).

В рамках этой широкой традиции недоверия представлению Разума тезис Лиотара о дискредитации «великих рассказов» имеет простой характер констатации. Более интересны его следствия. Основное затруднение вырастает из видимого противоречия: с одной стороны, именно Новое время явным образом озабочено проблемой доставки оснований, а, с другой – доступ к разумному основанию блокирован, во всяком случае оно очевидно не может быть *приведено*. Коль скоро это напоминает восстановление кантовской дистинкции разума и рассудка и запрета на трансцендентальное применение понятий чистого разума, то, может быть, произошедшее изменение в характере легитимации стоит попросту связать с передачей полномочий разума рассудку (отсюда, казалось бы, и всё оправдывающая эффективность)? Лиотар описывает эти формы легитимации «через результативность». Положения, легитимированные результатом, неизбежно множественны, партикулярны, слепы в отношении собственного статуса. По-видимому, сама эта несводимая множественность непримиримых логик провоцирует Лиотара увидеть в этом не-

---

<sup>1</sup> См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. Глава 10. «Утрата легитимности» (“La délégitimation”). С. 92.

*представимом* разум и назвать его «паралогией». Возможно, это просто верность Канту, или самой философии, неистребимое требование основания, его *raison*. Во всяком случае, Лиотар не ограничивается признанием рассудочной легитимации и вводит в игру непредставимое<sup>1</sup>, паралогию.

Понятие паралогии выводится из представления об «открытости» науки, т.е. описания ее как системы, «в которой релевантность высказывания, заключается в том, что оно «дает рождение идеям», т.е. другим высказываниям и другим правилам игры»<sup>2</sup>. Согласно этому представлению, высказывание может лишь в той мере считаться научным, в какой оно оказывается гостеприимным к положениям, не вытекающим из него, т.е. не предусматриваемым его «правилами»<sup>3</sup>. К этому определению примыкает и отрицательный прогноз относительно использования континуальности в научных описаниях и предсказаниях: «... преимущество непрерывной производной функции как парадигмы познания находится на пути к исчезновению»<sup>4</sup>. Таким образом, паралогия, производная от паралогизма как намеренного нарушения логического следования, оказывается парным членом в возможной оппозиции к континуальности, выступая методологическим двойником математической дискретности. Здесь можно усмотреть ту же невозможность установить правило, в соответствии с которым происходит смена правил, как и в случае с политикой у Ж. Рансьера: не существует должного уровня ее представления, метаязыка.

Можно усмотреть известного рода подобие между использованием Лиотаром понятия «паралогия» и ссылкой на парадокс у Рансьера. И в том, и в другом случае имеется в виду нарушение связи, континуальности, несоизмеримость, невозможность следования, выведения или включения в состав. Контексты привлечения этих понятий могут казаться далеко отстоящими друг от друга, однако несложно показать основания для их соотнесения.

Понятие Рансьера<sup>5</sup> отсылает к опыту неприемлемого (*unacceptable*), лежащему в основе политики: демонстрации того, чего «нет» (скажем, рабочего класса в XIX веке), демонстрации неучтенного (некоего множества «не принятых в расчет», *des incomptés*). Эта демонстрация не может носить характер простого дополнения или поправки, вносимого кем-либо в диалог с системой власти, поскольку речь идет о невозможности признания того, чего «не может и не должно быть», существование чего явилось бы нарушением всей системы, ее целостности и свойственной ей «нормальности» (т.е. имеющегося консенсуса). «Или мы, или они». Или существует справедливое гражданское общество, или имеется класс каких-то рабочих. Не существует такой арифметики, которая была бы способна свести эти альтернативы, *разместив их в одной системе представления*. Они «сходятся» лишь в одном поле – политики, в пространстве ее «непредставимого». Речь идет о противоречии без перспек-

---

<sup>1</sup> Это переход перекликается с хайдеггеровским расширением природы мышления. Ср.: «непредставимое отнюдь не является также и невысказанным, если предположить, что мышление не исчерпывается представлением». (Хайдеггер М. Положение об основании. С. 46.)

<sup>2</sup> Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 153.

<sup>3</sup> Ср.: «Специфика науки состоит в ее непредсказуемости» (Breton Ph. Pandore. №3. Avril 1979. P.10. Цит. по Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна., 143.)

<sup>4</sup> Лиотар Ж.-Ф. Цит. соч. С. 142-143.

<sup>5</sup> Мы здесь принимаем во внимание, главным образом, работы, вошедшие в сборник «На краю политического» (Рансьер Ж. На краю политического / Пер. с французского Б.М. Скуратова. М., 2006.)

тивы «снятия», где снятием могут оказаться разве что поминки победителей по проигравшим, работа скорби, «день примирения». Лиотаровская «паралогия», хотя и появляется в очевидно ином контексте – в рамках прогноза о природе «постмодернистской науки», характере ее самообоснования, – описывает ту же ситуацию несводимости, и так же пытается привести ее к норме, сделать норму из непредставимого.

Следует принимать в расчет разграничение Рансьером *политики* как демонстрации неучтенного и *полиции* как администрирование в границах представленного целого<sup>1</sup>. Соответственно, любой институт может считаться легитимным в той мере, в какой не является вовлеченным в политику (а остается строго полицейским), не является непристойным, не будит чувства неприемлемого. Заметим здесь в скобках, что от неприемлемости один шаг до пересмотра понятия рационального основания по пути послекантовской эстетики: *ratio*, или хайдеггеровский «счет», уравнивание, принятие одного за другое, осуществляется в пространстве «чувства»<sup>2</sup>, или размечает это пространство таким образом, что любое нарушение (или даже обнажение) разметки вызывает *чувство* – прекрасного, возвышенного, недопустимого.

Легитимация через паралогия, как и признание политики, являются парадоксальными для любой системы представления, поскольку основание, к которому они отсылают, не может быть в полном смысле *доставлено*. Речь может идти разве что о задетости внешним, травме самого Реального, столкновении с Другим, т.е. испытании, в какой-то мере узаконивающем институты и констатации, способные его выносить. Это основание, немало расстраивающее те порядки, которые оно призвано утверждать. И если мы и правда больше не доверяем представлениям и вводящим его рассказам, то нам остается лишь довериться непредставимому.

**Кислов А. Г.**

(Екатеринбург)

### **Интенциональная семантика действий, норм и санкций\***

#### **1. Реляционная семантика динамической логики высказываний**

Корифей современных деонтических исследований в логике [5] Г. Х. фон Вригт, выражая необходимость строить логику норм на основе логического анализа действий, сетовал, что «формальная логика, та которую мы сегодня знаем, по существу является логикой *статичного* мира. ... Она не предоставляет места для *изменений* в этом мире. ... Действия всё-таки существенно связаны с изменениями» [8, 15]. Сегодня, когда речь идёт о логическом анализе действий, имеется в виду целое семейство идейно близких, но имеющих различные технические решения семантических подходов к построению спе-

<sup>1</sup> См.: Рансьер Ж. Десять тезисов о политике // Рансьер Ж. На краю политического. С. 195-221.

<sup>2</sup> Логика соотнесения эстетики и политики представлена в работе «Разделение чувственного» (Рансьер Ж. Разделение чувственного // Рансьер Ж. Разделяя чувственное / Пер. с французского В. Лапицкого, А. Шестакова. СПб., 2007. С. 9-46.)

Исследование поддержано РГНФ, проект № 12-03-00196а «Логика норм и нормативные системы».

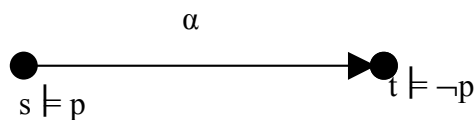
циализированных логических систем. Для последующего обсуждения семантики норм воспользуемся аппаратом такого естественного и далеко идущего обобщения модальной логики, как *динамическая логика*, т. е. мультимодальной логической системой, в которой каждая модальная связка проиндексирована формальной программой [1]. Динамическая логика является формальной системой, в которой вырабатываются средства выражения различных динамических категорий, и ключевую роль как раз играют *изменения* статических положений дел, эти программы-изменения будут ассоциированы здесь с самыми общими представлениями о действиях.

Рассмотрим фрагмент (без задач построения и анализа молекулярных действий) *пропозициональной динамической логики* (PDL). В основе языка PDL лежат два множества: множество *атомарных высказываний* –  $\Phi_0$  и множество *атомарных действий* –  $\Pi_0$ . В стандартном построении PDL участвуют две синтаксические категории: категория *формул* ( $\Phi$ ) и категория *действий* ( $\Pi$ ), в случае ограничения лишь атомарными действиями –  $\Pi_0 = \Pi$ . Таким образом, к описанию выражений в правильной форме следует добавить: если  $A \in \Phi$  и  $\alpha \in \Pi$ , то  $[\alpha]A \in \Phi$ . Выражение  $[\alpha]A$  читается как «после выполнения  $\alpha$  с необходимостью имеет место  $A$ ».

Построение PDL опирается на стандартную реляционную семантику, т. е. семантическая модель есть пара  $M = \langle W, V \rangle$ , где  $W$  есть непустое множество возможных миров, а  $V$  – функция означивания с областью определения  $\Phi_0 \cup \Pi_0$  и означивание атомарного высказывания  $p \in \Phi_0$  представлено подмножеством возможных миров:  $V(p) \subseteq W$ ; а означивание атомарного действия  $\alpha \in \Pi_0$  представлено бинарным отношением на этом множестве:  $V(\alpha) \subseteq W \times W$ .

При  $s \in W$  и  $A \in \Phi$  выражение  $M, s \models A$  читается как « $A$  истинно в мире  $s$  модели  $M$ ». Оценка атомарных выражений<sup>1</sup>:  $M, s \models p \Leftrightarrow s \in V(p)$ , в PDL рекурсивно распространяется на любые выражения; из чисто пропозициональной части нам понадобится только:  $M, s \models \neg A \Leftrightarrow \neg M, s \models A$ .

Говоря неформально, каждое атомарное действие представляет собой некоторое множество переходов из одного возможного мира ( $s \in W$ ) в другой ( $t \in W$ ). И каждый такой переход вида  $\langle s, t \rangle \in V(\alpha)$ , когда  $s \neq t$ , означает, что найдётся хоть одно атомарное высказывание, поменявшее в результате такого перехода своё значение:



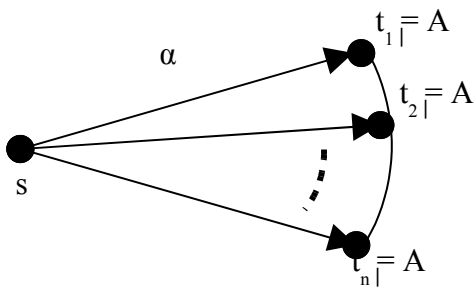
Впрочем, и рефлексивные случаи, когда  $s = t$ , обычно не исключаются из модели PDL, т. е. допускается возможность квазипереходов вида  $\langle s, s \rangle \in V(\alpha)$ , которые не приводят ни к каким изменениям.

К определению оценки выражений добавляется следующий пункт:

$M, s \models [\alpha]A \Leftrightarrow (\forall t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \rightarrow M, t \models A)$ ,

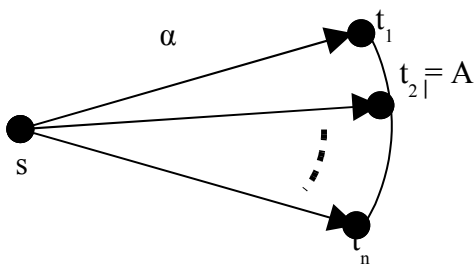
что можно проиллюстрировать следующим образом:

<sup>1</sup> Здесь и далее в правой части равенств используются знаки метаязыка.



Как правило, при формулировке PDL рассматривают и дуальный динамический оператор  $\langle \alpha \rangle$ . Выражение  $\langle \alpha \rangle A$  читается как «после выполнения  $\alpha$  возможно, что имеет место  $A$ » и определяется синтаксически:  $\langle \alpha \rangle A =_{Df} \neg[\alpha]\neg A$ , или в семантической форме оценки:

$M, s \models \langle \alpha \rangle A \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \wedge M, t \models A)$ ,  
 что можно проиллюстрировать следующим образом:



## 2. Семантика деонтических операторов в динамической логике

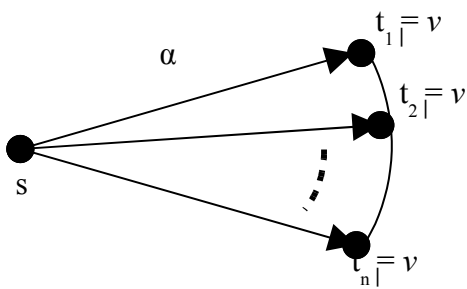
Стандартное построение семантики деонтических операторов средствами PDL [7] восходит к широко известной и абсолютно «редукционистской» идее А. Андерсона [6] считать деонтический оператор «запрещено» лишь сокращением модально-импликативной записи в алетической логике, а именно:  $F(A) =_{Df} (A \rightarrow v)$ , где  $v$  есть особая пропозициональная константа, которая обозначает так называемые «нежелательные положения дел», например различные виды санкций. Предлагается рассматривать запись  $[\alpha]A$  в качестве усовершенствованной версии записи  $(\alpha \rightarrow A)$ , причём с устранением недостатка в виде нежелательного соединения одной связкой двух различных семантических сущностей – действий и высказываний.

Таким образом:  $F(\alpha) =_{Df} [\alpha]v$ , или в семантической форме оценки:

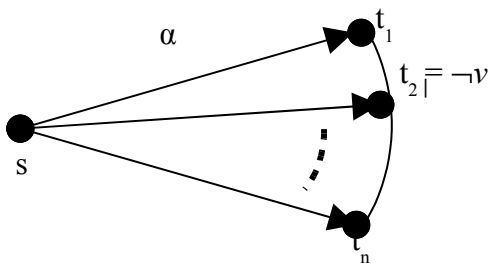
$M, s \models F(\alpha) \Leftrightarrow (\forall t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \rightarrow M, t \models v)$ ,

т. е. в мире  $s$  *запрещено* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда это с необходимостью приводит к нежелательному положению дел (к санкции):

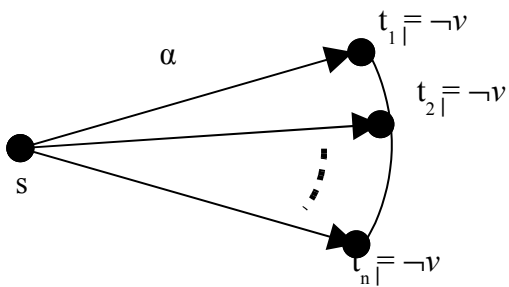




Остальные деонтические операторы подлежат взаимоопределению. Например, оператор «разрешено»:  $P(\alpha) =_{\text{Df}} \neg F(\alpha)$ , т. е. в мире  $s$  *разрешено* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда это не запрещено, или:  
 $M, s \models P(\alpha) \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \wedge \neg M, t \models v)$ ,  
 т. е. в мире  $s$  *разрешено* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда имеется возможность избежать нежелательных положений дел:



Очевидны преимущества рассмотренной формулировки интенциональной семантики деонтической логики на основе логики динамической [4]. Например, можно отказаться от взаимоопределимости деонтических операторов и вслед за Г. Х. фон Вриггом считать «разрешение чем-то “сверх и более” простого отсутствия запрещения» [2, 250]: действие оценивается как разрешенное, если только любое его выполнение не приводит к нежелательным результатам.



Впрочем, разумным будет расценивать эту только что представленную и содержательно, безусловно, интересную характеристику как интуицию для

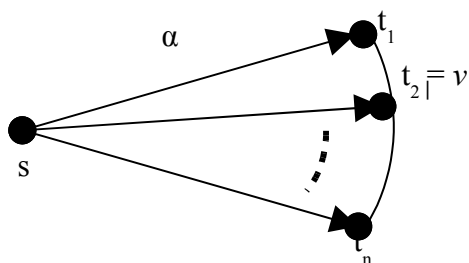
отдельного вида позволений. Такое позволение можно называть «позволено в строгом смысле» и обозначать  $P^+(\alpha)$ . Оно уже не определяется отсутствием стандартного запрещения:  $P^+(\alpha) =_{\text{Df}} [\alpha] \rightarrow v$ , или

$$M, s \models P^+(\alpha) \Leftrightarrow (\forall t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \rightarrow \neg M, t \models v),$$

т. е. в мире  $s$  *позволено в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда никакое его выполнение не приводит к нежелательному положению дел. Теперь, учитывая все же возможности взаимоопределимости деонтических операторов, нетрудно ввести всю группу операторов «в строгом смысле». Например, оператор «запрещено в строгом смысле»:  $F^+(\alpha) =_{\text{Df}} \neg P^+(\alpha)$ , т. е. в мире  $s$  *запрещено в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда это не позволено в строгом смысле, или:

$$M, s \models F^+(\alpha) \Leftrightarrow M, s \models \langle \alpha \rangle v \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \wedge M, t \models v),$$

т. е. в мире  $s$  *запрещено в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда это может привести к нежелательному положению дел:



Если сравнивать теперь обе группы модальностей, нетрудно заметить, что в содержательном плане их разделяет предполагаемая «степень ответственности» субъекта нормы:

	«Запрещено»	«Позволено»
Стандартный оператор (максимальная степень ответственности)	$F\alpha = [\alpha]v = \neg \langle \alpha \rangle \neg v$	$P\alpha = \neg [\alpha]v = \langle \alpha \rangle \neg v$
Строгий оператор (минимальная степень ответственности)	$F^+\alpha = \neg [\alpha] \neg v = \langle \alpha \rangle v$	$P^+\alpha = [\alpha] \neg v = \neg \langle \alpha \rangle v$

Позволение в строгом смысле, что очевидно, влечёт отсутствие стандартного запрещения, а значит, и позволение в обычном смысле, но обратное следование уже не имеет места. Иными словами, если некоторое действие разрешено в строгом смысле, т. е. разрешено субъекту нормы, без расчета на ответственность последнего, то это же действие, безусловно, разрешено и ответственному субъекту:  $P^+(\alpha) \models P(\alpha)$ , а если некоторое действие запрещено для выполнения даже ответственному субъекту, то это же действие, соответственно, запрещено в строгом смысле, т. е. запрещено для выполнения и без расчета на ответственность субъекта нормы:  $F(\alpha) \models F^+(\alpha)$ , обратное же следование не имеет места.

Экспликация концепта «степень ответственности» на базе определения класса деонтических операторов «в строгом смысле» обогащает исследования введением целой группы операторов «деонтически индифферентно», выражающих различные виды нормативного безразличия, и, как следствие, более пристальным анализом «деонтического универсума» со сложными взаимоотношениями двух групп операторов в нём [3]. Но, наряду с положительными аспектами «динамической трактовки» семантики деонтической логики, имеют место и проблемные её аспекты, часть которых предлагается далее к рассмотрению.

### 3. Семантический статус константы «санкция»

Вырожденный характер задействованного здесь семантического подхода многих исследователей не устраивает, и прежде всего «редукционистским» лишением интенционального деонтического контекста самостоятельности, а также сомнительностью семантического статуса константы  $v$ , т. е. плохого, нежелательного положения дел. Этот вопрос требует детального рассмотрения.

Пропозициональную константу «санкция» естественнее всего соотнести с фиксированным элементарным положением дел:  $V(v) \subseteq W$ . Элементарное положение дел (элементарный факт, Sachverhalt) – основной онтологический элемент семантических идей «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна. Синтаксический коррелят – атомарное предложение, участвующее в классическом (карнаповском) описании каждого возможного мира, для которого это предложение истинно. Таким образом, формально, при самых разных содержательных основаниях фиксации «санкции» в совокупности взаимно независимых элементарных положений дел, множество возможных миров дихотомически делится на области присутствия и отсутствия «санкции».

Известно, что практически одновременно с А. Андерсоном модально-импликативное определение деонтических операторов предлагал и С. Кангер, используя в качестве пропозициональной константы «позитивную санкцию» –  $\mu$ :  $F(A) =_{\text{Df}} (\mu \rightarrow \neg A)$  или  $F(A) =_{\text{Df}} (A \rightarrow \neg \mu)$ , а для динамической версии  $F(\alpha) =_{\text{Df}} [\alpha]_{\neg \mu}$ , где также  $V(\mu) \subseteq W$ .

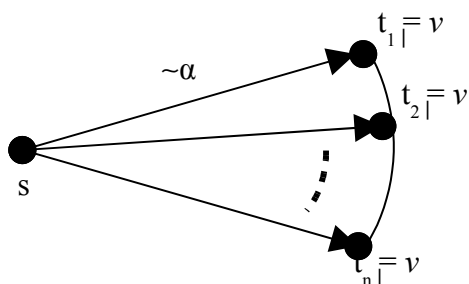
Отождествляя, как это делал С. Кангер, область «позитивной санкции» с областью отсутствия санкции:  $V(\mu) = V(\neg v)$ , мы получим тривиальный результат, в котором оператор «обязательно» является лишь результатом взаимоопределимости деонтических операторов.

Нам понадобится добавить в алфавит нашего фрагмента PDL единственную, причём унарную, связку для действий –  $\sim$ , т. е. ввести отрицание действия –  $\sim \alpha$ , которое следует интерпретировать как «воздержание от выполнения  $\alpha$ ». Теперь  $\Pi_0 \subset \Pi$ , а в описание выражений в правильной форме включается: если  $\alpha \in \Pi$ , то  $\sim \alpha \in \Pi$ . Означивание действия  $\sim \alpha$  основано на дополнении к означиванию действия  $\alpha$  в смысле:  $V(\sim \alpha) = W \times W / V(\alpha)$ , а значит:  $\langle s, t \rangle \in V(\sim \alpha) \Leftrightarrow \langle s, t \rangle \notin V(\alpha)$ . Ясно что:  $V(\sim \sim \alpha) = V(\alpha)$ ;  $V(\alpha) \cap V(\sim \alpha) = \emptyset$ ;  $V(\alpha) \cup V(\sim \alpha) = W \times W$ .

Теперь можно дать определение оператора «обязательно»:  $O(\alpha) =_{\text{Df}} F(\sim \alpha)$ , т. е. в мире  $s$  обязательно выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда запрещено не выполнять (воздерживаться от)  $\alpha$ , или:

$$M, s \models O(\alpha) \Leftrightarrow M, s \models [\sim \alpha]v \Leftrightarrow (\forall t \in W) (\langle s, t \rangle \notin V(\alpha) \rightarrow M, t \models v),$$

т. е. в мире  $s$  *обязательно* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда воздержание от выполнения  $\alpha$  с необходимостью приводит к нежелательному положению дел:

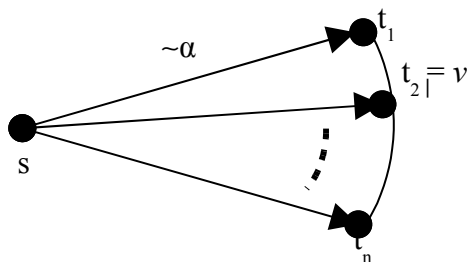


т. е. в мире  $s$  *обязательно* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда лишь таким образом можно избежать нежелательного положения дел (прийти к  $\neg v$ ).

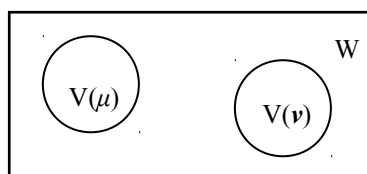
Определяется и соответствующий оператор «обязательно в строгом смысле»:  $O^+(\alpha) =_{\text{Df}} F^+(\sim\alpha)$ , т. е. в мире  $s$  *обязательно в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда запрещено в строгом смысле не выполнять (воздерживаться от)  $\alpha$ , или:

$$M, s \models O^+(\alpha) \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \notin V(\alpha) \wedge M, t \models v),$$

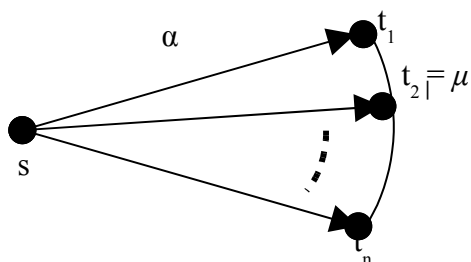
т. е. в мире  $s$  *обязательно в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда воздержание от выполнения  $\alpha$  может привести к нежелательному положению дел:



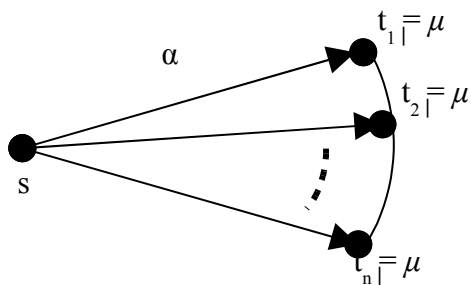
Однако, можно принять и более естественную, как нам кажется, установку об отношении областей «санкции» и «положительной санкции»:  $V(\mu) \cap V(v) = \emptyset$ , но  $V(\mu) \cup V(v) \neq W$ ; трактовать «положительную санкцию» как сильную «анти-санкцию», т. е. как автономное «желательное положение дел», как своего рода «вознаграждение» или «выгоду», оставляя непустой и нейтральную область множества всех возможных миров:



В таком случае, при условно прагматической трактовке стремления к лучшему, возникает возможность сформулировать семантику оператора «прагматически обязательно» иначе:  $O_{pr}(\alpha) =_{Df} \langle \alpha \rangle \mu$ , или в семантической форме оценки:  $M, s \models O_{pr}(\alpha) \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \wedge M, t \models \mu)$ , т. е. в мире  $s$  *прагматически обязательно* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда это может привести к желательному положению дел (к вознаграждению):



Нетрудно ввести и оператор «прагматически обязательно в строгом смысле»:  $O^+_{pr}(\alpha) =_{Df} [\alpha] \mu$ , или в семантической форме оценки:  $M, s \models O^+_{pr}(\alpha) \Leftrightarrow (\forall t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \rightarrow M, t \models \mu)$ , т. е. в мире  $s$  *прагматически обязательно в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда это с необходимостью приводит к желательному положению дел:



Таким образом, прагматическое обязательство, в отличие от стандартного, предполагает не просто намерение избегать плохого, а нацеленность на лучшее.

Семантику остальных деонтических операторов прагматического характера, соответствующую взаимоопределимости, но требующую контекстуальной интерпретации, приведём без подробных комментариев:

- «прагматически запрещено»:  $F_{pr}(\alpha) =_{Df} O_{pr}(\sim \alpha)$ , или  $M, s \models F_{pr}(\alpha) \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \notin V(\alpha) \wedge M, t \models \mu)$ , т. е. в мире  $s$  *прагматически запрещено* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда воздержание от этого может привести к желательному положению дел;
- «прагматически запрещено в строгом смысле»:  $F^+_{pr}(\alpha) =_{Df} O^+_{pr}(\sim \alpha)$ , или  $M, s \models F^+_{pr}(\alpha) \Leftrightarrow (\forall t \in W) (\langle s, t \rangle \notin V(\alpha) \rightarrow M, t \models \mu)$ ,

т. е. в мире  $s$  *прагматически запрещено в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда воздержание от этого с необходимостью приводит к желательному положению дел;

- «прагматически позволено»:  $P_{pr}(\alpha) =_{Df} \neg F_{pr}(\alpha)$ , или  
 $M, s \models P_{pr}(\alpha) \Leftrightarrow (\forall t \in W) (\langle s, t \rangle \notin V(\alpha) \rightarrow \neg M, t \models \mu)$ ,

т. е. в мире  $s$  *прагматически позволено* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда воздержание от этого с необходимостью не приводит к желательному положению дел («воздержание от  $\alpha$  бесполезно»);

- «прагматически позволено в строгом смысле»:  $P^+_{pr}(\alpha) =_{Df} F^+_{pr}(\sim\alpha)$ , или  
 $M, s \models P^+_{pr}(\alpha) \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \notin V(\alpha) \wedge \neg M, t \models \mu)$ ,

т. е. в мире  $s$  *прагматически позволено в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  тогда и только тогда, когда воздержание от этого может и не привести к желательному положению дел («воздержанием от  $\alpha$  можно упустить выгоду»).

#### **4. Семантика деонтических операторов на основе системы оценок**

Интенциональные («поствиггенштейновские», «посттрактатовские») семантики с их логическим пространством (множеством всех возможных миров) легко допускают аналогию с идеями конфигурационных или фазовых пространств в физике. Выстраиваются терминологические ряды соответствий (семантико-онтологические – синтаксические – абстрактно-физические категории):

- элементарное положение дел – элементарное предложение – измеряемая величина (наблюдаемая, ось пространства);

- ситуация (множество возможных миров) – область предложения – событие;

- возможный мир (точка соотнесения) – полное непротиворечивое описание – состояние системы (точка фазового пространства).

Эти глубокие аналогии имеют ценность, и не только эвристическую, они позволяют обосновать переход от экстенциональных к интенциональным контекстам, наделить множество возможных миров некоторой структурой, прежде всего (в реляционных, крипкевских семантиках) – отношениями достижимости между мирами. Для динамической логики в последнем случае и вовсе традиционна информационно-техническая интерпретация, которая рассматривает, грубо говоря, изменение состояния абстрактного компьютера во время выполнения программы, а проблемы синтеза и верификации программ остаются основной сферой приложения.

Но насколько обсуждаемые аналогии удовлетворяют деонтическим и шире – нормативным контекстам? Имеются ли основания видеть исключительно вырожденный характер формулировки семантики деонтической логики на основе логики динамической, считать такую формулировку, прежде всего, «редукционистским» лишением деонтического контекста самостоятельности? Какие структуры на множестве возможных миров будут соответствовать нормативной интерпретации?

Все же, несмотря на критику, интуиции, представленные в рассмотренных выше версиях построения семантики деонтических операторов в PDL, видятся нам эвристически приемлемыми, особенно если в реляционной манере скорректировать (в определённом смысле – синтезировать) их выражение, например:

- *действие в определённом контексте может оцениваться как запрещённое, если его выполнение ухудшает ситуацию;*

- действие в определённом контексте может оцениваться как обязательное, если его выполнение делает ситуацию лучше;
- действие в определённом контексте может оцениваться как позволенное, если его выполнением не сделать ситуацию хуже;
- действие в другом контексте также может оцениваться как позволенное, если воздержанием от него не сделать ситуацию лучше.

Одну такую «нередукционистскую» версию построения семантики деонтических операторов на основе PDL, которая стремится формализовать эти уточненные интуиции, мы кратко рассматривали ранее [4, 513–517], а здесь предложим родственную интенциональную семантику с более простым аппаратом, но с естественными, как нам видится, содержательными установками. Например, можно избежать прямого указания на абстрактное нежелательное положение дел (в определенном смысле – на «ось зла») с помощью сомнительной константы «санкция» в качестве своеобразной «ловушки» для выполнения действий (то же – относительно двойственной ей пропозициональной константы), а «расслоить» множество возможных миров так, чтобы можно было сравнивать «сферы миров» (ситуации) между собой:

$$V(\mu) < V(\lambda) < V(\nu),$$

где  $V(\lambda) = W / V(\mu) \cup V(\nu)$ , нейтральная область возможных миров. Таким образом, имеет смысл сделать так, что деонтическая оценка действий уже не будет иметь абсолютного характера, она будет релятивизирована относительно некоторой системы оценок.

Пусть выражение  $S(s)$  («сфера мира  $s$ ») обозначает, одну из трех областей в системе оценок, такую, что возможный мир  $s \in W$  принадлежит ей:  $s \in V(\mu)$ , или  $s \in V(\lambda)$ , или  $s \in V(\nu)$ . Принимаются следующие обозначения:

- $S(s) \leq S(t)$  означает, что относительно системы оценок мир  $s$  оценивается не хуже, чем мир  $t$ ;
- $S(s) < S(t)$  означает, что относительно системы оценок мир  $s$  оценивается лучше, чем мир  $t$ .

Теперь можно рассмотреть оценку выражений с деонтическими операторами<sup>1</sup>, для большей сравнительной наглядности начнём с самостоятельной семантики операторов, представляющих каждую из рассмотренных выше групп.

Семантика оператора запрещения:

$$M, s \models F(\alpha) \Leftrightarrow (\forall t \in W) (<s, t> \in V(\alpha) \rightarrow S(s) < S(t)),$$

т. е. в мире  $s$  запрещено выполнять  $\alpha$  если, и только если это всегда приводит к ухудшению ситуации.

Семантика оператора позволения в строгом смысле:

$$M, s \models P^+(\alpha) \Leftrightarrow (\forall t \in W) (<s, t> \in V(\alpha) \rightarrow S(t) \leq S(s)),$$

т. е. в мире  $s$  позволено в строгом смысле выполнять  $\alpha$  если, и только если это никогда не приводит к ухудшению ситуации.

Семантика оператора прагматического позволения:

$$M, s \models P_{pr}(\alpha) \Leftrightarrow (\forall t \in W) (<s, t> \notin V(\alpha) \rightarrow S(s) \leq S(t)),$$

т. е. в мире  $s$  прагматически позволено выполнять  $\alpha$  если, и только если воздержание от этого никогда не приводит к улучшению ситуации.

Семантика оператора прагматического обязательства в строгом смысле:

<sup>1</sup> Мы предпочли «сквозную» нотацию, хотя деонтические операторы в разных частях статьи имеют несколько различную природу.

$M, s \models O_{pr}^+(\alpha) \Leftrightarrow (\forall t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \rightarrow S(t) < S(s)),$

т. е. в мире  $s$  *прагматически обязательно* выполнять  $\alpha$  если, и только если это всегда приводит к улучшению ситуации.

Опираясь на такие операторы, можно определить (по взаимоопределимости) и остальные из соответствующих групп.

Оператор «обязательно»:

$M, s \models O(\alpha) \Leftrightarrow (\forall t \in W) (\langle s, t \rangle \notin V(\alpha) \rightarrow S(s) < S(t)),$

т. е. в мире  $s$  *обязательно* выполнять  $\alpha$  если, и только если воздержание от этого всегда приводит к ухудшению ситуации.

Оператор «позволено»:

$M, s \models P(\alpha) \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \wedge S(t) \leq S(s)),$

т. е. в мире  $s$  *позволено* выполнять  $\alpha$  если, и только если это иногда не приводит к ухудшению ситуации.

Оператор «запрещено в строгом смысле»:

$M, s \models F^+(\alpha) \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \wedge S(s) < S(t)),$

т. е. в мире  $s$  *запрещено в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  если, и только если это иногда приводит к ухудшению ситуации.

Оператор «обязательно в строгом смысле»:

$M, s \models O^+(\alpha) \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \notin V(\alpha) \wedge S(s) < S(t)),$

т. е. в мире  $s$  согласно норме  $N$  *обязательно в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  если, и только если воздержание от этого иногда приводит к ухудшению ситуации.

Оператор «прагматически обязательно»:

$M, s \models O_{pr}(\alpha) \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \in V(\alpha) \wedge S(t) < S(s)),$

т. е. в мире  $s$  *прагматически обязательно* выполнять  $\alpha$  если, и только если это иногда приводит к улучшению ситуации.

Оператор «прагматически запрещено»:

$M, s \models F_{pr}(\alpha) \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \notin V(\alpha) \wedge S(t) < S(s)),$

т. е. в мире  $s$  *прагматически запрещено* выполнять  $\alpha$  если, и только если воздержание от этого иногда приводит к улучшению ситуации.

Оператор «прагматически запрещено в строгом смысле»:

$M, s \models F^+_{pr}(\alpha) \Leftrightarrow (\forall t \in W) (\langle s, t \rangle \notin V(\alpha) \rightarrow S(t) < S(s)),$

т. е. в мире  $s$  *прагматически запрещено в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  если, и только если воздержание от этого всегда приводит к улучшению ситуации.

Оператор «прагматически позволено в строгом смысле»:

$M, s \models P^+_{pr}(\alpha) \Leftrightarrow (\exists t \in W) (\langle s, t \rangle \notin V(\alpha) \wedge S(s) \leq S(t)),$

т. е. в мире  $s$  *прагматически позволено в строгом смысле* выполнять  $\alpha$  если, и только если воздержание от этого иногда не приводит к ухудшению ситуации.

Очевидно, что представленная семантика деонтических операторов, релятивизированных относительно системы оценок, близка к рассмотренной выше «константной» семантике, она сохраняет возможность выразить класс деонтических операторов «в строгом смысле», а также сохраняет все версии взаимоопределимости и следования между операторами, объединяет, что существенно, стандартную и прагматическую интерпретации деонтических операторов, самым же важным является то, что «нередукционистская» мультимо-



дальняя версия семантики, на наш взгляд, обладает большей естественностью.

## Литература

1. *Гольдблатт Р.* Логика времени и вычислимости. М.: ОИЛКРЛ, 1992.
2. *Вригт Г. Х. фон.* О логике норм и действий // *Вригт Г. Х. фон.* Логико-философские исследования: Избр. тр. М.: Прогресс, 1986. С. 245–289.
3. *Кислов А. Г.* Динамическая логика и деонтические операторы «в строгом смысле» // *Философия науки.* № 3 (54), 2012. С. 65–80.
4. *Кислов А. Г.* Семантика деонтических операторов в динамической логике высказываний // *Российский ежегодник теории права.* №3 (2010) / Университет. Консорциум «Юрид. кн.». СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2011. С. 505–517.
5. *Лисанюк Е. Н.* Развитие представлений о нормах в деонтической логике // *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Философия.* 2010. Т. 8, вып. 1. С. 147–152.
6. *Anderson A. R.* A reduction of deontic logic to alethic modal logic // *Mind.* 1958, v. 67, № 267.
7. *Meyer J.-J. Ch.* A Different Approach to Deontic Logic: Deontic Logic Viewed as a Variant of Dynamic Logic // *Notre Dame Journal of Formal Logic.* 1988, Vol. 29. No 1. P. 109–136.
8. *Wright G. H. von.* Norm and Action, A Logical Enquiry. London, 1963.

**Коваль Е.А.**

(Саранск)

### **Соотношение внутренней нормативности и внутренней ценности нон-антропной природы<sup>1</sup>**

В настоящее время довольно популярным философским вопросом является нормативный вопрос. Что заставляет человека поступать так, как должно? Авторитет законодателя, будь то Бог, человек или государство, или личный интерес? Потребность в симпатии окружающих или страх общественного осуждения? Автономная воля или иррациональные чувства?

Многоликий нормативный вопрос был актуален всегда, но в современных условиях он обретает особую остроту. Глобализация требует перехода от Вестфальской системы национальных государств к наднациональным государственным образованиям. Модернизация требует перехода от любых ценностей, отличающихся от западных, к западным ценностям. Состояние социальной аномии способствует формированию морально равнодушных масс, состоящих из обособленных и отчужденных друг от друга индивидов. Приближающаяся экологическая катастрофа требует изменения характера взаимоотношений человека и природы. Подобные условия способствуют изменению поведения человека.

Последующие рассуждения о заявленных проблемах дискуссионны и содержат больше вопросов, чем ответов, однако решение проблемы начинается с ее постановки или хотя бы с попытки ее четко сформулировать.

От современного человека жизнь во всем ее многообразии требует обоснованных ответственных поступков, поэтому нормативный вопрос приобретает особую актуальность не только для ученых – философов, правоведов, филологов, – но и для каждого человека, способного к рефлексии, обладающего

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Этика экологической ответственности: теоретические и прикладные аспекты» (грант Президента РФ МД-3512.2013.6).

здравым смыслом и чувством ответственности.

Далеко не каждого человека занимают проблемы социальной аномии или анализ сочетания нормативности и легитимности или нормы и ценности. Однако каждого неравнодушного человека занимает вопрос о пределе прочности биосферы. Выживем ли мы, сохранив существующие установки на экономическое развитие, или погибнем если не от последствий глобального потепления, то от последствий тотальной пандемии?

В рамках одного из массовых открытых образовательных курсов, размещенных на площадке coursera.org предлагается для изучения модуль, в котором необходимо применить навыки критического мышления к анализу глобальных проблем современности [7]. Одна из предложенных проблем – глобальное потепление. Обучающий материал построен на проблеме доверия аргументам «за» или «против» признания антропологической причины появления глобального потепления или даже «за» или «против» признания существования глобального потепления как такового. Критическое мышление в данном случае не является панацеей.

Если мы не верим в то, что грядет глобальная экологическая катастрофа, для нас остаются ничего не значащими призывы опомниться. Подобно тому, как древнееврейские пророки не смогли призвать народ к покаянию, современные пророки от экологов не могут призвать квалифицированное большинство к необходимости изменения взаимоотношений с нон-антропной природой. На мой взгляд, причина создавшейся ситуации не в ущербности аргументов или использовании бизнесом различных СМИ для манипуляции массовым сознанием с целью сохранить статус-кво и дать финансовым потокам возможность по-прежнему попадать к бизнесу, а не в социальный сектор. Причина кроется в кризисе нормативности, причем в кризисном состоянии находятся не столько сами нормы, сколько соотношение внутренней и внешней нормативностей. Под нормативностью предлагается понимать интегративное структурно-функциональное свойство, принадлежащее системному объекту, которое обеспечивает воспроизводство самого объекта и его нормальное функционирование. Данное определение отражает два ключевых аспекта нормы: норма как сущее, как типовой элемент поведения и норма как должное, как образец, к которому стремится сущее.

В философской научной литературе представлены различные классификации нормативности. Так, Ю. Хабермас пишет об инструментальном и коммуникативном типах нормативной рациональности; И. Д. Невважай выделяет интенциональную и респонсивную нормативности, связанные с двумя различными типами культуры [4]. Мне хотелось бы предложить еще одну диаду, выделив внутреннюю и внешнюю нормативности.

Само деление, конечно же, не является новацией. Например, К. Корсгаард в Тэннеровских лекциях 1992 года, посвященных проблеме определения источников нормативности морали, часто апеллирует к понятиям внутренней нормативности и внутренне нормативных сущностей [7, С. 34, 37, 59, 63, 75-76, 77, 79, 87, 88, 101, 102, 107, 108], но не дает им четких определений. Необходимо уточнить и скорректировать понятия внутренней и внешней нормативности, а также проанализировать специфику их сочетания.

Под внутренней нормативностью я понимаю потребность системы в организации своего функционирования посредством норм как образцов и стандартов.

Внутренняя нормативность общества является духовной потребностью (без редукции к психофизиологическому уровню).

Внешняя нормативность является свойством социальных регуляторов поведения человека и общества: права, морали, религии, политики, культуры. Причем нормативность каждого регулятора имеет свои особенности. Так, нормативность права обусловлена силой государственного принуждения, а уникальность моральной нормативности связана с наличием у человека свободной воли. Рефлексировать по поводу дифференциации нормативностей способен исключительно человек.

Любая система, в частности, человеческое общество, успешно функционирует тогда, когда внешняя и внутренняя нормативности подходят друг к другу как ключ к замку. Если замок поменяли, а ключ остался прежним, дверь не откроется; попытка открыть старый замок сломанным ключом также не увенчается успехом. Что происходит в современном мире? Заработала «либеральная евгеника» или терпят фиаско традиционные социальные нормативные регуляторы?

С одной стороны, следует отметить специфику современного общества. В. Г. Федотова пишет о том, что вместо общества автономных индивидов в результате модернизационных процессов посредством массовой культуры образовалась масса, «...с которой общаются посредством зондажа» [5, С. 143]. Масса отличается от общества, имеет иную внутреннюю нормативность, следовательно, для управления массой нужны модифицированные регуляторы, обладающие внешней нормативностью.

С другой стороны, нельзя игнорировать и нормативных изменений в самих социальных регуляторах. Переосмысливается рациональность (от классической к постнеклассической), переосмысливается легитимность (так, Ж. Ф. Лиотар обозначает утрату нормативности как утрату легитимности), должна быть переосмыслена и нормативность. Одно из направлений переосмысления внешней нормативности – поиск ее источника, почвы для убеждений.

Итак, как ответить на нормативный вопрос; как сделать так, чтобы ключ снова подходил к замку? В данной формулировке вопрос настолько широк, что является практически риторическим. Сузить его можно, обратившись к какому-либо конкретному нормативному регулятору.

Рассмотрим вопрос о соотношении внутренней и внешней нормативности в контексте эколого-этической проблематики, поскольку она касается всех и каждого. Экологическая этика занимается этическими аспектами взаимоотношения человека с нон-антропной природой, следовательно, далее речь будет идти, главным образом, о таком нормативном регуляторе, как мораль, даже если это не будет оговорено специально.

В чем специфика нормативности нон-антропной природы; может ли нон-антропный моральный объект (реципиент действий субъекта) обладать внутренней нормативностью, или же это исключительная привилегия морального субъекта (ответственного деятеля)? Как нормативность природы связана с ее внутренней ценностью? Постараюсь в дальнейшем последовательно ответить на эти вопросы.

К. Корсгаард, последовательница И. Канта, анализируя проблему поиска источника нормативности морали, приходит к выводу, что таковым источником является своеобразная объективная ценность - человек, - точнее, внутренне

нормативная рефлексивная природа его сознания. Однако не-антропоцентричная природа, не обладая рефлексивным сознанием, тем не менее, обладает внутренней нормативностью. Существует нормальная температура тела для разных животных, нормальная степень чистоты воды в пруду, при превышении которой пруд заболачивается. Есть нормальное атмосферное давление, нормальные коррозионные процессы, нормальное воспроизводство биосферы и т.д. Однако нормальны они не для человека, а для не-антропоцентричной природы. Для голубя нормальной является температура 42-43 градуса; для человека такая температура – критическая. Итак, природа обладает особой несоциальной внутренней нормативностью. Для человека нормативность природы является внешней, так же, как и нормативность морали или нормативность права.

Итак, не-антропоцентричная природа как окружающая человека среда имеет внутреннюю нормативность, поскольку является системой с особой структурой и спецификой функционирования. Но если рассматривать природу с другого ракурса – как моральный объект, как сферу ответственности морального субъекта (как индивидуального, так и коллективного), как носитель внутренней ценности – можно ли в данном случае говорить о потребности природы в моральном к ней отношении человека? Я склонна ответить на этот вопрос отрицательно. Природе, по большому счету, все равно, как относится к ней человек, куда он не нарушает ее структуры и не препятствует функционированию. Человек может ненавидеть животных, но животным это безразлично, если ненависть не приводит к ухудшению условий их существования или к их уничтожению. Однако вмешательство человека в не-антропоцентричную природу стало столь сильным, что уже сам человек нуждается в нормах, способных ограничить это вмешательство. Именно внутренняя нормативность духовной природы человека, не желающего уничтожить человечество вследствие надвигающихся глобальных природных катаклизмов, стала причиной модификации социальных нормативных регуляторов: формирования экологического законодательства, развития экологической этики, актуализации экологической проблематики в контексте религиозных доктрин (например, в 2012 году разработан проект документа «Основы экологической концепции Русской Православной Церкви») [3]. К сожалению, приходится признать, что на данный момент эффективность модифицированных регуляторов довольно низка: глобальные экологические проблемы остаются нерешенными.

Наибольшую теоретическую сложность представляет собой вопрос о соотношении внутренней нормативности не-антропоцентричной природы с внутренней ценностью, поскольку ценность природы, в отличие от нормативности, нельзя установить в отсутствие носителя ценностного сознания.

Внутренняя ценность в экологической этике определяется как ценность сама по себе, в отличие от инструментальной ценности, обусловленной утилитарными целями и потребностями. В различных этико-экологических подходах категория «внутренняя ценность» наделяется своеобразным содержанием, в зависимости от круга ее носителей: в антропоцентризме это исключительно человеческие существа; биоцентристы признают внутреннюю ценность отдельных живых организмов (у П. Тэйлора или К. Гудпастера – это любой живой организм, у Т. Ригана – только животные, способные чувствовать боль или удовольствие и др.), а экоцентристы – экосистем и даже биосферы в целом.

Изменение ценностных ориентаций, признание расширения круга моральных

субъектов влечет за собой изменение нормативных аспектов взаимоотношений человека и природы.

Признание за моральным объектом внутренней ценности обязывает морального субъекта задумываться о причинах поступков, в которых объект тем или иным образом задействован. Если последовательный биоцентрист может без сожаления отказаться от сломанного прибора, то может ли он отказаться от больного домашнего животного, не пытаясь найти причин для морального обоснования своего поступка? Что заставляет биоцентриста рефлексировать по этому поводу: объективная внутренняя ценность животного или собственные убеждения, интересы, потребности?

Способность природы функционировать и даже улучшать качество своего существования в отсутствие человека еще не означает того, что она ценна сама по себе, в каком-то субъективном вакууме. Внутренняя ценность, в отличие от внутренней нормативности, не является качеством природы. Именно человек наделяет природу ценностным содержанием, следовательно, она ценна не просто сама по себе, но ценна для человека, осмысливается им как носитель ценности. Однако внутренняя ценность нон-антропной природы имеет уникальную специфику: чтобы оставаться внутренней, она парадоксальным образом не должна требовать рационального обоснования. Как только мы приступаем к рациональному обоснованию ценности природы, мы уходим от кантовской категоричности к гипотетичности, моральная чистота наших аргументов вызывает сомнение. Но если не обосновывать внутреннюю ценность природы, как изменить отношение к ней человека, как заставить его уважать, заботливо и ответственно относиться к нон-антропным природным объектам?

Прежде чем ответить на этот вопрос необходимо акцентировать внимание на соотношении нормы и ценности. Тем более что прослеживается любопытная логика развития философской рефлексии по поводу анализируемых понятий: начало XX века ознаменовано всплеском интереса философов к ценности, начало века XXI – к нормативности.

М. С. Каган пишет о том, что норма «является чисто рациональным и формализованным регулятором поведения людей, который они получают извне, ... между тем, ценность – это внутренний, эмоционально освоенный субъектом ориентир его деятельности, и потому воспринимается им как его собственная духовная интенция, а не имперсональный, надличностный, отчужденный от него регулятор поведения [2, С. 164]. Норма может стать ценностью в процессе воспитания. Таким образом, осуществляется принципиальное разделение ценности и нормы, основанное, в том числе, на том, что нормы могут не только исполняться, но и нарушаться [2, С. 165]. Однако не только нормы нарушаются, но и ценности предаются.

Иная точка зрения на соотношение нормы и ценности принадлежит О. Г. Дробницкому, согласно которому «ценное «ради самого себя» или «безусловно» и есть долженствование, мысль о том, что нечто должно быть» [1, С. 338]. Здесь, по сути, в некоторой степени отождествляется внутренняя ценность и норма.

На мой взгляд, сочетание ценностности и нормативности несколько сложнее. Не любая ценность нормальна, так же, как и не каждая норма – ценна. В то же время внутренняя ценность как качество субъекта не существует отдельно от его внутренней нормативности; они представляют собой антиномичное

единство (в природе человека одновременно заложена потребность в ограничении собственной свободы обязанностью соблюдения норм и способность безусловно ценить себя и других людей). Однако нон-антропная природа не обладает внутренней ценностью как качеством, но является носителем внутренней ценности, поэтому внутренняя нормативность и внутренняя ценность природы для человека соотносятся особым образом. Нельзя насильно сделать что-либо или кого-либо ценным для человека. В ценности какого-либо объекта можно убедить, но только если речь не идет о внутренней ценности. Внутренняя ценность не терпит обоснований, а значит и не формируется посредством убеждения, манипулятивных воздействий и т.п. Поэтому апелляции к внутренней ценности природы носят, скорее, декларативный характер. В то же время, внутренняя нормативность познается рациональным путем. Следовательно, необходимы особые механизмы для достижения гармоничного сочетания внутренней и внешней (моральной) нормативности в контексте взаимоотношений человека и нон-антропной природы. Такими механизмами могут быть формирование эмпатии к нон-антропной природе, практика малых дел.

Когда технические нормы (нормы, регулирующие поведение человека по отношению к объектам природы и техники) сопровождаются правовыми санкциями, они становятся технико-юридическими, приобретают социальный характер. Аналогичным образом, когда технические нормы взаимоотношений человека и природы сопровождаются моральными санкциями (стыд, совесть, общественное мнение), они способствуют формированию иного отношения современного человечества к нон-антропной природе. Общественным мнением можно управлять посредством политических, экономических, правовых инструментов; стыд и совесть формируются в процессе экологического воспитания и перевоспитания людей.

Итак, природа не нуждается в социальных регуляторах, но это не значит, что она не обладает внутренней нормативностью. Внутренне нормативный человек, признавая за нон-антропной природой внутреннюю ценность, должен знать и учитывать содержание ее особенной внутренней нормативности. Следовательно, задача экологического обучения на современном этапе развития общества заключается в том, чтобы раскрыть и обосновать внутреннюю нормативность природы. Задача экологического воспитания – способствовать формированию отношения воспитуемого к природе как к носителю внутренней ценности. Общая задача – изменить сочетание внутренней и внешней нормативности в контексте взаимоотношения человека и нон-антропной природы. Необходимо определить те нормы, которые наилучшим образом отвечают потребностям современного общества, в частности, потребности выжить, и обеспечить массовое осознание источников нормативности данных норм.

Подводя общий итог рассуждению о соотношении внутренней и внешней нормативности, необходимо отметить, что общество живет в гармонии с собой и с природой только тогда, когда сочетается нормативность реальной жизни общества и нормативность социальных регуляторов поведения людей. Мы хотим жить, и мы хотим жить хорошо. Мы можем придумать новые правовые, моральные, даже религиозные нормы. Мы можем вообще отказаться от каких-либо норм, но это не поможет нам жить хорошо. От нас требуется не измене-

ние собственной духовной природы, но некая жертвенность, самопринуждение, отказ от самообмана, принятие на себя ответственности за происходящее. Сегодня у нас нет времени на пространные рассуждения о том, почему мы должны делать то, что часто противоречит нашим желаниям и интересам. Сегодня цена нормативного вопроса – жизнь человечества.

## **Литература**

- 1 Дробницкий О. Г. Моральная философия: избр. труды / сост. Р. Г. Апресян. М.: Гардарики, 2002. 523 с.
- 2 Каган М. С. Философская теория ценности / М. С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.
- 3 Московский патриархат: официальный сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2255572.html>.
- 4 Невважай И. Д. О двух типах нормативных систем / И. Д. Невважай // Конфликтология. – 2011. – № 4. – С. 48-56.
- 5 Федотова В. Г. Хорошее общество / В. Г. Федотова. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 544 с.
- 6 Coursera [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://class.coursera.org/criticalthinking-001/class/index>.
- 7 Korsgaard Ch. M. The Sources of Normativity / Ch. M. Korsgaard // The Tanner Lectures on Human Values. Clare Hall, Cambridge University, 1992. – 112 p.

**Костина О.В.**

(Саратов)

### **К истоку бытия в измерении нормативности**

Генеалогические пространства современности известны. В классической культуре расхождение между истоком и его последующим существованием невозможно. В неклассической культуре это несовпадение обозначил Ф. Ницше, показывая, что вещи не таковы, их истоки совсем иные. Собственно, это расхождение и создает напряжение жизни, предоставляя должный импульс развитию. Если мы не знаем истока, то не знаем условий того, что существует. «Исток чего-либо есть происхождение его сущности», – пишет М. Хайдеггер. Между непосредственным бытием и его сущностью лежит путь различных размерностей бытия, под которыми мы будем понимать регулятивные принципы соотношения и организации целого. Что же такое исток как происхождение сущности нормативности? Представляется, что начало этой размерности бытия лежит совсем в иной плоскости – в пространстве безмерности истока. В пространстве не правил, а энергии, их задающих.

Беря за основу неоплатоническую версию объяснения движения к началу в интерпретации Прокла, отметим следующее: исток – весьма популярный образ неоплатонической философии, который описывает действительный предмет, которому присуще какое-либо начальное состояние в каком-либо отношении. Из истока вытекает поток или последовательность предметов, то есть их совокупность, связанная отношениями порождения. Начало Прокл (вслед за Платоном) отличает от истока (1). Исток есть начала всех начал, а начало – лишь первый исток. Что содержится в этом? Очевидность силы, заключенной в верховной причине, а не то, что является или «тянется» позади нее.

В неоплатонической философии, где образ истока особенно популярен, обговаривается логика возвращения единого к самому себе. Возвращение возможно, поскольку единое возвращается к самому себе, на свою родину. Оно при этом не может быть хуже, поскольку схватывает в себе все предшествующие состояния, как бы оборачивая их вокруг себя. Вот почему именно истоку ведомы частные потоки жизни. Это самобытное начало, сформированное на собственных основаниях, бестелесное и неделимое, совершенное, поскольку имеет причину в самом себе. Оно стремится к благу как к собственному основанию. Все остальное – вторично, удалено, подвижно иным и восходит к своей первопричине по подобию, потому что менее совершенно и не связано с причинами. Оно не будет хуже, поскольку схватывает в себе предшествующие ему умопостижимые состояния. Можно напомнить, что русское «старый» восходит к индоевропейскому значению «стоять» (Н. А. Арутюнова), демонстрируя тем самым ситуацию действительности начала. Возвращение есть конечный цикл триады эманации, связанный с первоначалом. Оно возникает через подобие, связывая конец и начало, получается единая непрерывная цепь движения, где все циклично эманурует от причины к причинам.

Каким же образом осуществляется взаимодействие истока и бытия? Обращаясь к размышлениям М. Хайдеггера, понятно, что историческое возможно как самосохранение. Но хранится оно – особым образом: историческое живет интерпретациями и переинтерпретациями. Однако, это все не безудержно в своих раскрытиях. Сущее уклоняется, давая не ложность, а широту собственного поиска. Исток медлит в своем разворачивании. Промедление существует между происхождением и отходом прочь. Это и есть, по Хайдеггеру, бесчинство, упрямство вещей, настаивающих на своем положении, трагедия бытия, которую нужно понимать не в психологическом или эстетическом смысле. «А из каких начал вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу противозаконное возмещение неправды в назначенный срок времени» (Анаксимандр). Заблуждение – это свершение вещей. Генезис в трактовке Хайдеггера мыслится как вы-ступление, вы-текание, которое «каждому выступающему позволяет утечь из сокровенности и проистечь в несокровенность»(2). Про-истекание и от-ход – основные черты сущего. Пространство истока есть сумма уходов, возвратов, заблуждений и возвращений к сберегающему началу.

Это и есть генологическое продвижение вглубь истории. Оно берется в современной культуре не в сглаженной перспективе, в пространстве, где трепетная и динамическая сила жизни не может быть утрачена. Расхождение истока и движения формируются не по принципу выводных причинно-следственных связей, а по принципу удерживания разрозненной действительности. История и есть свершение, судьба, прояснение и соединение этих разных планов (сущего и должного, например, идеального и материального). В скрещении этих вещей формируются значимости культуры. Это и означает рефлексированную меру судьбы, что почитали, по Гегелю, народы за нечто неприкосновенное и святое.

Итак, исток может полнокровно осуществляется в дальнейшем, возвращение к нему подтверждает жизнеспособность сущего, промедление его наступления и отход от него составляет суть работы истории. Однако, что же является



материей истока – кратером, в котором перемешиваются душевная ипостасность (Прокл)? Единое, которое является мерой всему? Безмерное, которое является всему мерой? Для разъяснения контекста возьмем соответствующие сюжеты философии Гегеля. Поскольку норма следит за прохождением пределов и фиксирует границы согласия содержания, мы обратимся к из-мерительным процедурам бытия. Для того, чтобы порядок был осуществлен, бытие должно иметь свою меру (каждое сущее, по Гегелю, имеет свою меру). Но любопытно то, что мерой по Гегелю, является и безмерное. С одной стороны, это связано с выведением бытия из некоей целостности, которая имеет противоположные характеристики. С другой стороны, эта целостность непостижима, то есть иррациональна, с третьей стороны, движение сущего связано с постоянным выходением за свои собственные пределы, оно подпитывается известным беспокойством духа, который и определяет духовность как таковую. Отсюда и отрицательность онтологии, которая определяет целое как момент развития. Необходимое и невозможное требует бесконечных объяснений, которыми насыщены гегелевские тексты (Ж. Деррида).

Кратко восстановим гегелевское движение к сущности. Последовательно это связано сначала с качественной определенностью бытия, которая затем оборачивается количественными и качественными взаимопревращениями. Существенными здесь являются границы, интервалы сосуществования качества и количества, когда они становятся равнодушны друг к другу. Граница – место соприкосновения разных качеств, творения новых смыслов и наиболее динамичная территория сосуществования сущего. Процесс определения качественной стороны бытия начинается с наличного бытия как непосредственной, единой с бытием определенности, далее в процессе переходов качество как первоначально внешняя, безразличная определенность бытия, переходит в количество, эти же определенности, в свою очередь, снимаются в мере как их абсолютном единстве. Здесь бытие достигает своей завершенности, это специфическое количество, которое имеет определенную качественную характеристику и является непосредственным предвозвестником сущности. Гегель называет ее качественным количеством. Все имеет свою меру, и превышение ее приводит вещи к гибели (однако, неопределенность меры нарастает по мере удаления от высокоорганизованной природы). Связь количества и качества Гегель иллюстрирует интересным примером: конституция швейцарского кантона не годится для огромной империи, государственное устройство римской империи неприемлемо для небольших немецких городов. Количество становится качественным и наоборот. Собственно их совместная положенность и определяет дальнейшую динамику развития меры. Нас же будет интересовать роль безмерности в этих бытийных определениях. «Безмерность есть прежде всего выходение меры в силу ее количественной природы за пределы своей качественной определенности» (2). Безмерное есть также мера, поскольку она связана с отношениями количества и качества, ввергая вещь в пучину бесконечного прогресса (истинная бесконечность совпадения с самим собой в своем другом). В безмерном мера, по Гегелю, приходит к самой себе, поскольку это единство качества и количества. Выталкиваясь за свои пределы, в безмерное, качество гибнет по причине изменения своей величины. Гегель ведет речь о субстрате, который в отсутствие специфических определенностей является источником порождения новых форм (материя –

возможность, по Аристотелю). Далее мера, рефлектируя в самое себя, переходит в измерение сущности – отношения, рефлексии, а не перехода, как это было в непосредственном бытии. Таким образом, мера и безмерное – последний плацдарм бытия на пути к сущности, к более глубоким порядкам бытия. Важно подчеркнуть, что безмерность и есть мера (снятие и самовосстановление меры в безмерном, мера также приходит к самой себе). Это то выхождение за пределы определенного, которого и дает дальнейшую спецификацию бытия.

В рамках эстетики мера, по Гегелю, отражена в классическом идеале искусства, где присутствует адекватное воплощение идеи в образе. В истории философия, как известно, выделяет три формы отношения идеи к формообразованию: начальную – символическую, где идея не нашла формы внутри себя и «остаётся лишь усилием и стремлением к таковой»; классическую, где идея достигает полного соответствия со своим образом и романтическая форма искусства, где идея не поддается адекватному соединению с внешним миром, так как она погружена в недра чистого духа, а внешняя чувственная сторона полагается чем-то несущественным. Безмерное, как выход содержания за пределы его выявления – относится к первой и к последней ступни развития искусства, где мы не находим конкретного соответствия идее. Собственно, современное эстетическое пространство работает с этими несоответствиями в рамках, например, категории возвышенного (безмерное в его символических и романтических формах). Что является истоком это ненормированного нормирования? Та же неравновесность, противостояние истока и его последующих развоплощений, целостность иррационального (эстетического), которая всегда имеется в виду в подобных перспективных построениях. Однако, традиционным символическим средством здесь становится не символ (окно в Абсолют), а аллегория как мотив вечного ускользания, сдвига и искажения смысла, интерпретация интерпретации. В перевернутом мире отсутствия базовых координат аллегория становится знаком такого поворота – отворачивания от предмета и его рассеивания (Кропотов С.Л.). Однако, схватывая лишь случайное, в невозможности достичь истока, она становится меланхолическим объектом утраты, смещенным свидетельством тектонических сдвигов бытия. Содержательно это соответствует описанию картины П.Клее ангел истории: это ангел, глаза которого таращатся, рот раскрыт, а крылья распростерты. Он готов слететь со своего места, но пребывает в неподвижности, поскольку обращен в прошлое. Он хотел бы задержаться, разбудить мертвых и собрать побежденных, однако из рая дует сильный ветер, и он не может сложить крылья. Этот ветер толкает его в будущее, к которому он повернут спиной, этот ураган и есть прогресс.

В заключение, опираясь на размышления Я. Мукаржовского, укажем на специфику эстетической нормы как таковой. Эстетическая норма не является совсем обычным правилом, она динамична и конфликтна по отношению к первоисточнику, ее спецификой является то, что ее чаще нарушают, чем соблюдают, это своеобразный способ ориентации, чтобы понять меру деформации художественной традиции. Само художественное произведение представляет собой сложное переплетение норм (технические, практические, эстетические прочее), задающих неустойчивое равновесие целому. Константа нормирован-

ности эстетического бытия, с точки зрения исследователя, обнаруживается в антропологической организации человека. Следует сказать, что эстетическая функция не стремится к практической цели, а является носителем объекта, который составляет непосредственную цель ее деятельности. Отсюда – индивидуализация эстетической ценности, когда восприятие художественного произведения совпадает с актом ее оценки.

Таким образом, тема истока нормативности погружена в материю историчности, в искусстве доступ к истоку не перекрыт, он обнаруживается в разнообразных символических стратегиях деятельности человека. Спецификой эстетического регулятивного принципа является не его нормативность как таковая, правильно и прямо воплощающая задания культуры и социума, но ее нарушение, конфликт, выхождение за пределы, когда мерой становится само безмерное, энергия, задающая меру. Собственно, эту логику дара следует иметь в виду, когда мы размышляем о смыслообразованиях современности.

## **Литература**

1. Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001. С.399.
2. Хайдеггер. М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С.44.
3. Гегель Энциклопедия философских наук. Т.1. М., 1975.С.261.
4. См.: Мукаржовский Эстетическая норма//Исследования по эстетике и теории искусства. М., 1994. С.162-171.

**Косыхин В.Г.**

(Саратов)

### **О диалоге философской и юридической герменевтики**

Насколько велика дистанция между философским и юридическим истолкованием и можно ли говорить о некоем общем поле интерпретации для герменевтики философской и правовой? Находятся ли сегодня научные области философии и права в ситуации взаимного сближения, преодолевающего потенциальный «конфликт интерпретаций»?

Эта проблема в рамках философии в первую очередь рассматривается в контексте ее герменевтически ориентированного направления и для более точного уяснения современного понимания вопроса вполне логичным представляется обращение к мысли крупнейших представителей философской герменевтики Х.-Г. Гадамера и Дж. Ваттимо.

В работе «Истина и метод» Гадамер полагает, что дистанция между герменевтикой наук о духе, в которую включается и философская герменевтика, и юридической герменевтикой вовсе не столь велика, как это обычно принято полагать. Благодаря работам В. Дильтея стало распространенным мнение, что лишь в рамках истории герменевтика становится универсальным методом объективной науки, имеющим дело с истолкованием и пониманием текста. При таком подходе юридическая герменевтика превращается в частную науку, не ставящую вопрос о понимании как таковом. Она призвана скорее не понимать тексты, а как бы корректировать своего рода изъян «недопонимания» в системе права как догматической системы. Получается, что именно эта догма-

тическая позиция мешает юридической герменевтике выйти на уровень общих методов современных гуманитарных наук.

В чем же различие подходов исторической (общей) и юридической герменевтики? С точки зрения Гадамера, «юрист постигает смысл закона с точки зрения данного случая и ради этого данного случая. Напротив, у историка права нет никакого данного случая, из которого он исходил бы, он стремится определить смысл закона, конструируя и охватывая единым взором всю сферу его применения целиком. Смысл закона конкретизируется лишь благодаря всем этим случаям его применения. Историк права не может, следовательно, довольствоваться первоначальным применением закона для определения его исконного смысла. Как историк, он должен, скорее, учесть также и исторические изменения, через которые прошел закон»<sup>1</sup>.

Однако, несмотря на видимое различие задач историка права и юриста – выявлять первоначальный смысл закона или соотносить его с правовой современностью – эти задачи на практике оказываются взаимодополняющими друг друга.

Долгое время теории права исходили из признания однозначности правового смысла того или иного закона, утверждая, что юридическая практика должна стремиться следовать этому смыслу. Но в таком случае, полагает Гадамер, совпадали бы сферы исторической и юридической герменевтик. Тогда задача состояла бы в однозначном установлении единственного первоначального смысла закона и его применение в данном качестве. Такая позиция, считает Гадамер, игнорирует расхождение между первоначальным и современным смыслом того или иного закона.

Однако со временем такое расхождение стало очевидным для юридической герменевтики, что привело к необходимости соотнесения этих смыслов. Для юриста, таким образом, чтобы установить содержание закона, необходимо, во-первых, историческое познание первоначального смысла закона, сообщаемого самим законодательным актом. Это требует в свою очередь изучения не только намерений тех, кто разрабатывал данный закон, но и осознания произошедшие изменений правовых отношений, что позволит, во-вторых, заново определить нормативную функцию закона.

Историка права же, на первый взгляд, интересуется лишь изначальный смысл закона, его правовая значимость в период принятия. Но чтобы познать этот изначальный смысл, ему необходимо осознать изменения, отделяющую эпоху принятия закона от современности. Получается, что непосредственное познание исторического смысла закона, так же как и его юридического смысла, невозможно, и историк права проделывает ту же герменевтическую работу, что и юрист. Как историческое, так и юридическое познание может осуществляться лишь через рассмотрение прошлого в его связи с настоящим.

Может показаться, что юридическая герменевтика решает частные задачи, совершенно чуждые контексту исторической герменевтики. Однако практическая ориентация в истолковании закона предполагает познание правового значения закона. Подлежащий пониманию текст обретает смысловую завершенность лишь в процессе его интерпретации, которая и выявляет смыслы, заключенные в самом тексте. Юридическая герменевтика является необходимой, так как только через процедуры понимания происходит экспликация

---

<sup>1</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 355.

смысла, юрист зачастую вынужден при истолковании закона одновременно выступать и как историк, и как филолог. Тем самым мы, согласно Гадамеру, уже не можем говорить о юридической герменевтике как о частной науке, и она выходит на методологический уровень общей герменевтики.

При этом в своей герменевтической деятельности юрист не просто прилагает к конкретному случаю некий всеобщий принцип интерпретации, который был бы «изначально данным» и понятным сам по себе, но его приложение как раз и является подлинным пониманием универсального смысла, которым является для нас через данный текст. В герменевтике Гадамера общее присутствует в особенном, не отличаясь от него в качестве самостоятельной сущности, и не растворяясь в нем. Это соответствует известному герменевтическому принципу взаимодействия части и целого, когда понимание части зависит от понимания целого в этой части уже присутствующего.

В наши дни герменевтическая философия Джанни Ваттимо ведет активное обсуждение условий диалога двух герменевтик, философской и юридической. Объединяющим понятием, с точки зрения Ваттимо, здесь служит понятие интерпретации: «Роль интерпретации и ее условий в деятельности юридических институтов становится все более видимой из-за сознательного регулирования отношений между ветвями власти в демократическом обществе с помощью законов, которые, в свою очередь, связаны с деятельностью судов и прочих юридических форумов, что способствует исчезновению их прежней “сакральной” ауры»<sup>1</sup>.

Ваттимо подчеркивает, что современная сфера законодательства опирается на постоянно обновляющиеся законодательные акты: «Еще одной вещью [здесь] является то, что с возрастанием сложности государственных форм увеличивается дистанция между законом и справедливостью. Юридический формализм на практике может не принимать в расчет “реальности” фактов, истину, скрывающуюся за требованиями прав индивидов и групп, а также новые права “новых субъектов”, требующих признания в повседневной жизни»<sup>2</sup>. Процедурные механизмы, медленно вращаясь, вызывают ответную нетерпимость в обществе, уже не ограниченном сакральной аурой закона, нетерпение, которое вызвано жаждой справедливости. Здесь в конфликт интерпретаций вступают справедливость и закон.

Современность, которую Ваттимо называет нигилистической, характеризуется в философии «ослаблением силы мысли», т.е. возрастанием роли истолкования в противовес субстанциальности и системности классического полагания вещей в философии и праве. Различие между «сильным» и «слабым» мышлением, *pensiero forte* и *pensiero debole* Ваттимо видит в их отношении к интерпретации, которая либо тяготеет к сущностной однозначности в первом случае, либо к конвенциализму множественности возможных истолкований во втором.

Ваттимо связывает этот переход к усложнению интерпретативных процедур с укреплением демократических институтов общества: «Мы не можем спрашивать мнения каждого новорожденного о конституции, потому что конституция уже существует, но, возможно, большее совершенство и определенность де-

---

<sup>1</sup> Vattimo G. *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law*. New York: Columbia University Press, 2004. P. 143.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 143.

мократических структур связаны с возрастанием способности изменять и принимать правила. Не знаю, какими могут быть последствия, но широкое распространение в нашем мире разнообразных средств коммуникации открывает все больше возможностей для участия в определении правил, даже если у нас нет уверенности в том, что все эти последствия, наконец, наступят; но, конечно, эти политические возможности сейчас потенциально реальны»<sup>1</sup>.

Вопрос об изменении и трансформации правил игры является существенным для современного мышления вообще, как юридического, так и философского. Это означает нахождение в герменевтической ситуации постоянных усилий по поиску все новых и новых само оснований, усилий, которые никогда не заканчиваются, но всегда возобновляются. Такая позиция особенно характерна для новых герменевтических стратегий постмодерна и деконструкции, влияние которых на творчество Ваттимо представляется весьма существенным. Практика современного нормотворческого и правоприменительного процессов в целом также ориентирована на диалог интерпретаций, она никогда не подводит окончательных итогов и потому открыта для назревших изменений.

Джанни Ваттимо предлагает рассматривать нигилизм как проблему неотделимую от появления новой герменевтики, вовлеченной в ситуацию модернистского и постмодернистского мышления. И если в случаях Ницше и Хайдеггера, нигилизм предстает перед нами как прогрессирующие стадии некоего культурно-исторического процесса, то для постмодернистского сознания прогрессирующий процесс невозможен в принципе, поскольку мета-наррации исчерпали себя, то есть современный нигилизм является нигилизмом конца истории, проявляясь в первую очередь в релятивизации и фрагментаризации всех форм смысловой презентации. Поэтому ситуация постсовременности лучше всего описывается в ницшеанском концепте «завершенного нигилизма», который, парадоксальным образом продолжается, уже завершившись.

Ваттимо сближает ницшеанское и хайдеггеровское видение проблемы нигилизма как произрастающие из одного и того же основания, из общей культурно-исторической перспективы рассмотрения этими мыслителями феномена нигилизма: «Нигилизм означает здесь то, что он значил для Ницше в примечании, содержащимся в первом издании “Воли к власти”, - ситуацию, когда “человек катится из центра в Икс”. Но нигилизм, понятый в этом смысле, идентичен нигилизму, определенному Хайдеггером как процесс, в конце которого “ничего не остается от Бытия как такового”»<sup>2</sup>.

И у Ницше, и у Хайдеггера проблема нигилизма выходит далеко за рамки субъективности или любой психологически понятой реальности. Между двумя, пусть даже внешне различающимися подходами к нигилизму есть каузальная или генетическая связь: «Если мы катимся “из центра в Икс”, то это возможно только потому, что “ничего не осталось от бытия как такового”. Нигилизм касается в первую очередь самого Бытия»<sup>3</sup>.

Сам Ваттимо, полагая, что оба мыслителя согласны между собой относительно содержания нигилизма, тем не менее, как мы видели в процитированном

<sup>1</sup> Джанни Ваттимо, Сантьяго Забала, Ричард Рорти. Каково будущее религии после метафизики? // Логос. 2008. № 4. С. 101.

<sup>2</sup> Vattimo G. The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture / Trans. by Jon R. Snyder. – Cambridge: Polity, 1988. – P. 19.

<sup>3</sup> Ibid. – P. 20.

фрагменте, склонен полагать хайдеггеровское видение проблемы нигилизма более глубоким и всеобъемлющим. Однако это не является препятствием для того, чтобы и ницшеанская, и хайдеггеровская позиции могли герменевтически включать в себя одна другую. «Для Ницше весь процесс нигилизма может быть суммирован смертью Бога, или “обесцениванием высших ценностей”. Для Хайдеггера Бытие уничтожается в той мере, в какой оно полностью трансформируется в ценность. Эта характеристика нигилизма конструируется Хайдеггером таким образом, чтобы включить в себя Ницше, этого завершеного нигилиста, даже если для Хайдеггера кажется возможным и желательным идти за пределы нигилизма, тогда как для Ницше завершение нигилизма – это все, чего мы можем ожидать и на что можем надеяться. Но и сам Хайдеггер – более с ницшеанской, чем с хайдеггеровской точки зрения – также является частью истории завершения нигилизма, поскольку нигилизм, как кажется, является именно тем видом мышления за пределами метафизики, которое он стремился обнаружить»<sup>1</sup>.

В приведенной обширной цитате из Ваттимо помимо достаточно тонко проведенного герменевтического наблюдения можно, на наш взгляд, обнаружить еще один подтекст, а именно: позиции Ницше и Хайдеггера, как критически настроенные по отношению к нигилизму, могут и сами быть охарактеризованы как нигилистические или, по крайней мере, как находящиеся под влиянием общей нигилистической тенденции современности. И если хайдеггеровская критика нигилизма была одновременно, а может быть и в первую очередь, критикой европейского субъективизма, достигшего абсолютно завершеного выражения в ницшеанской концепции власти субъекта над бытием, то с точки зрения постмодернистского сознания, и здесь Ваттимо солидарен с Жаном Бодрийяром, нигилизм постсовременности проявляется в том, что бытие растворяется не столько в ценностях, сколько в бесконечных рассуждениях о ценностях.

Если первая книга Ваттимо о нигилизме писалась в то время, когда в европейской философии шло активное обсуждение характера и основных черт новой постмодернистской эпохи, то книга Ваттимо «Нигилизм и освобождение: этика, политика, право», посвященная нигилизму постсовременности, находится в контексте почти всеобщего убеждения в том, что период постмодерна оказался кратким и, по сути дела, уже завершен. Завершен во многом благодаря тому, что сам оказался не в силах предложить каких-либо альтернатив онтологическому нигилизму. С точки зрения Ваттимо, необходимо вновь вернуться к той онто-герменевтической проблематике бытия, которую неустанно продумывал Хайдеггер, особенно к контексту поздних хайдеггеровских интуиций о «судьбе бытия»: «То воспоминание о Бытии, которое Хайдеггер стремился провести через все свое творчество, преодоление забвения бытия, которое является сутью метафизики (то есть европейской философии от досократиков до Ницше), есть мышление, которое снова и снова мыслит судьбу, называемую Хайдеггером «Ge-Schick», другими словами совокупность (Ge) посланий (Schicken) или просветов Бытия, которые обуславливали и делали возможным опыт человечества в тех исторических периодах, которые нам предшествовали. Только через включение нашего теперешнего послания (нашего Schickung) – то есть значения, приписываемого «Бытию» в настоящее время –

---

<sup>1</sup> Ibid. – P. 20.

в совокупность Ge-Schick мы преодолеваем метафизическое забвение бытия, освобождаемся от мышления, отождествляющего бытие и сущее»<sup>1</sup>.

Отметим, что введенное Хайдеггером онтологическое различие бытия и сущего продолжает для Ваттимо быть по-прежнему актуальным. Сам же Ваттимо пытается в этой книге обосновать новый проект «онтологии актуальности», противостоящей «извращенному социологизму» современной философии от Конта и Маркса до Хабермаса и Рорти. Критика любого сведения философии к социологизирующему жанру является, по Ваттимо, основной задачей герменевтического мышления, желающего противостоять новому социальному и правовому нигилизму постсовременности, когда все растворяется уже не в ценностях, но в требованиях момента и социальной проблемности.

Для Ваттимо (возможно, в этом сказываются уроки Ницше и Хайдеггера) герменевтика исходит из положения, что само бытие неразделимо от интерпретации. В этом случае мы вовлекаемся в герменевтический круг интерпретационных взаимосвязей и взаимозависимостей, поскольку, как отмечает исследователь творчества Ваттимо Сантьяго Забала, «если каждая интерпретация основывается на другой интерпретации, то этот интерпретативный круг никогда не может быть исчерпан полностью или преодолен»<sup>2</sup>.

Герменевтика как мышление современности выявляет, по Ваттимо, неспособность классической метафизики служить абсолютным обоснованием знания. Интерпретативная природа истины обнаруживает множественность возможных оснований и в принципах философии, и в понятиях и нормах права.

В области права это приводит к все более явному покиданию идеи «субстанциальной» справедливости, полагающей, что закон должен указывать прямой путь к восстановлению справедливости, являясь ничем иным, как ее зеркалом, объективным и достойным доверия. Отсюда главная общая задача философской и юридической герменевтики – «создание нового, иного, чем раньше, чувства законности»<sup>3</sup>.

В чем-то эта ситуация современности напоминает слова Б. Паскаля из его размышления «О причинах вещей»: «Не умея сделать так, чтобы сила повиновалась справедливости, мы представляем справедливому повиновение силе. Не умея усилить справедливость, мы оправдываем силу, чтобы соединить справедливость с силой ради установления мира, который есть высшее благо»<sup>4</sup>. «Представление справедливости» и «оправдание силы» – формы, в которых интерпретация находит свое применение, касается ли это герменевтики философов или правоведов. Но за лежащим на поверхности различием Паскаль видит высшую цель интерпретации – установление мира. Возможно, такое состояние мира между герменевтиками философии и права и является тем естественным, лишенным взаимного недоверия состоянием классического *tranquillitas ordinis*, к которому они пытаются вернуться в своем диалоге о том, «как сделать закон справедливым».

---

<sup>1</sup> Vattimo G. *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law*. – Baltimore: Columbia University Press, 2006. – P. 6-7.

<sup>2</sup> Zabala S. *Gianni Vattimo and Weak Philosophy // Weakening philosophy: essays in Honour of Gianni Vattimo / Ed. by S. Zabala*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007. P. 16.

<sup>3</sup> Vattimo G. *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law*. New York: Columbia University Press, 2004. P. 151.

<sup>4</sup> Паскаль Б. Мысли. М.: АСТ, 2001. С. 107-108.



Малкина С.М.

(Саратов)

## Правовая философия и право на философию

Как может легитимировать себя проект «правовой философии»? Имеет ли он вообще *право* на существование? Парадокс заключается в том, что если этот проект располагает себя в сфере философии, то никакая легитимация невозможна, как невозможна она и для самой философии. Может ли кто-то наделить философию правом на существование, дать ей, таким образом (об)основание? Если да, то это уже не право (что означает фундаментальную бесправность философии), поэтому можно говорить только о выявлении того, с чем мы встречаемся как с данностью, на предмет исследования его оснований. Далее, право – это установление некоторых границ. Но философия в том и состоит, чтобы ставить любые границы и основания под вопрос, в том числе ставить вопрос о собственном праве. Поэтому проблема правовой философии с неизбежностью приводит нас к вопросам о праве философии и праве на философию.

Говоря о правовой философии, не отождествляя ее при этом с философией права, необходимо, прежде всего, очертить, каким образом мы пытаемся помыслить связь права и философии. Здесь можно пойти несколькими путями. Во-первых, можно очертить круг тезисов, относимых к сущности «правовой философии», создав, таким образом, ее программу, которая бы стала правовым основанием для организации некоего круга исследователей.

Во-вторых, проект правовой философии может конституироваться не некой тезисной идентичностью, но очерчиваться кругом вопросов, на которые не даются общие ответы, но которые задают некоторый план имманенции, горизонт мышления. В каком-то смысле, говоря о философии вообще, мы имеем дело именно с такой ситуацией: никакие определения, дававшиеся прямо или имплицитно в отношении сущности философии, не разделялись всем философским сообществом. Но, пожалуй, не было ни одного философа, для которого вопрос о сущности философии не стал бы делом его философствования.

В-третьих, любой философский проект, и проект правовой философии в частности, может быть организован ни каким-то определенным вопросом или каким-то определенным ответом на него, но некой общностью *опыта мышления*. Вопрос, будучи заданным, уже направляет нас по определенному пути, даже если он и не подразумевает конкретный ответ. Здесь же мы обращаемся к самой ситуации вопросительности, в данном случае – к вопросительности в отношении связи права и философии. Мы оказываемся в пространстве мышления, «в различии между философией как силой или приключением *самого* вопроса и философией как определенным событием или поворотом в приключении»<sup>1</sup>.

И в этом нам может помочь проблематизация, предпринятая Жаком Деррида в выступлении «Право на философию с космополитической точки зрения»<sup>2</sup>, произнесенном в ЮНЕСКО, вызвавшим последующую дискуссию и серию пуб-

---

<sup>1</sup> Деррида Ж. *Насилие и метафизика* // Деррида Ж. *Письмо и различие*. М.: Академический проект, 2000. С. 126.

ликаций. Данный вопрос впервые был поставлен Деррида на семинаре «О праве на философию» («Du droit à la philosophie») в январе 1984 г. Что прежде всего бросается в глаза, так это именно необходимость определиться, в каком смысле говорится «Du droit à la philosophie». Этот вопрос сам по себе задает особое поле проблем<sup>1</sup>.

Прежде всего, необходимо вообще поставить вопрос о том, что же такое «право на философию». Во-первых, это вопрос об отношении права к философии («от права к философии»). Проблема не в том, чтобы просто прийти от юридических дисциплин к философии права, так как в этом случае возникает необходимость обоснования подобной необходимости. И философия попадает в заведомо бесправное положение: она должно получить от права свою легитимацию, играя заведомо не по своим правилам. Но, с другой стороны, сама философия располагается в некотором институциональном поле (дисциплин, исследовательских институтов, учебных заведений и т.п.), которое само задает некоторую легитимацию философии, что заставляет нас задаться вопросом о соотношении философии и этих правовых «философских» структур (и являются ли эти правовые структуры философскими?). Любую философию можно рассмотреть как своего рода контракт, обязательство, которое берет на себя, явно или не явно, прямо или непрямо, философ. Это – одна из сторон вопроса права философии.

Во-вторых, можно говорить о праве философии и философам. Однако нужно ли им это? Изначально философия мыслила себя как сферу автономии, в том числе от права, понимаемого в смысле гражданского права, будучи сферой поиска и задания более фундаментальных законов и прав. Поэтому если и говорить о праве философии, то это означает исследование правового пространства философии, т.е. исследование ее оснований.

В-третьих, это вопрос о праве на философию: кто сегодня имеет в обществе право на философию, на какую философию, на каких условиях и т.д. Этот вопрос означает, что сама философия, ее право находится под вопросом, и к этому мы еще вернемся.

Кроме того, встает вопрос и о том, можно ли идти прямо (*droit*) к философии (*à la philosophie*)? Можно ли философствовать непосредственно, без обучения и философских институтов? Можно ли говорить прямо, непосредственно о самих вещах, не обращаясь к языковым играм?

Таким образом, вопрос о праве на философию – это вопрос о границах философии, о ее институтах и о ее характере. Это все тот же вопрос о том, что есть философия, – вопрос по праву философский.

Итак, в первую очередь мы имеем дело с философией как институтом, что позволяет нам говорить о философии в терминах права. Вопрос о праве – это проблемы контракта, собственности, свободы и ответственности. И во всех них мы встречаемся с некоторым философским «надо», лежащим в их основании. Но кто является автором этого требования? Сам человек?

В.В. Бибихин полагает, это требование исходит не от самого человека, человек здесь скорее отвечает на то, что взывает к нему, на событие. Такой ответ

---

<sup>2</sup> Derrida J. Of the humanities and the philosophical discipline. The Right to Philosophy from the Cosmopolitical Point of View (The Example of an International Institution) // [Studies in Practical Philosophy](#). 2000, vol. 2, iss. 1, pp. 1-13.

<sup>1</sup> Derrida J. Who's afraid of philosophy? Right to Philosophy I. Stanford, CA, 2002. P. 3.

и формирует особую сферу неотчуждаемой ответственности человека – перед собой, перед миром, перед бытием. Это сфера реализации своего рода контракта, договора между человеком и миром: «Мир требует человека чтобы показать свою истину; человек требует мира чтобы найти себя. Мир требует человека чтобы присутствовать в языке; человек осуществляется давая слово миру»<sup>1</sup>.

С этой требовательностью мы встречаемся с самого начала философии. Когда Гераклит говорит «Надо следовать всеобщему» какова природа этого «надо»? И имеет ли здесь место принуждение, внешнее или внутреннее, можем ли мы не следовать этому всеобщему? Необходимость бывает различной: одно дело безусловная необходимость априорных суждений (но здесь не нужно указывать на нее добавочным «надо»), есть необходимость природных законов («так устроен мир»), есть необходимость условная и целеполагающая («гипотетическая»), есть необходимость моральная... Какова же природа философского «надо»? В каком-то смысле это синтез всех форм необходимости, но в первую очередь – это необходимость, исходящая от самого смысла этого «всеобщего». Бибахин отмечает: «Философское *надо* безусловно; обращено к каждому и всегда»<sup>2</sup>. Природа гераклитовского логоса в том и состоит, что является и нашей природой, которую мы не знаем. Поэтому для того, кто эту природу видит, никакого принуждения уже не предполагается: как можно отказаться от собственного основания? И парадоксальность этого «надо» состоит в том, что оно одновременно открывает перед человеком свободу, не свободу выбора, а свободу размыкания горизонта, когда делом мышления оказывается не то или это, а всеобщее. Поэтому это не нравственное надо, когда именно человек решает, как ему поступить, здесь человек открывает в себе не сферу субъективности, а, напротив, сферу объективности (не случайно у Гегеля право – это раскрытие объективности духа). Это безусловное требование, которое, будучи услышанным, не оставляет альтернатив.

Таким образом, философская требовательность открывает для нас одновременно и горизонт проблемы собственности. Для рассмотрения вопроса о философской собственности обратимся к двум знаменитым философским трактовкам собственности: гегелевской (Eigentum) и хайдеггеровской (Eigentlichkeit). Для Гегеля «сам по себе чисто практический предикат чего-то мне принадлежащего, который вещь получает через суждение обладания прежде всего в смысле внешнего овладения ею, имеет... то значение, что я влагаю в нее мою личную волю»<sup>3</sup>. Для Хайдеггера же «собственное», «подлинное» – это осуществление того способа бытия, который является для Dasein уникальным, «своим». Здесь явно речь идет не о наложении своей воли на вещи, а, скорее, наоборот, о со-ответствии бытию, которое раскрывает перед человеком возможности подлинного и неподлинного: «Это сущее может в своем бытии “выбрать” само себя, найти, может потерять себя, соотв. никогда и лишь “мнимо” найти. Потерять себя и пока еще не найти себя оно может лишь поскольку по своей сути оно в возможности собственное, т.е. само свое»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Бибахин В.В. Язык философии. СПб., 2007. С. 92-93.

<sup>2</sup> Там же. С. 116.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 329.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 42.

Итак, является ли философия чьей-либо собственностью? Но, быть может, следует поставить вопрос несколько иначе: а не является ли сама философия обладателем собственности, сферой собственного? Мы интуитивно чувствуем различие «собственно философии» и псевдо-философии, которая только называется именем философии, но на деле отходит от ее сущности. Но где проходит эта граница? И не прочерчивает ли ее философ каждый раз заново? Собственность философии – это дело мышления, но в чем оно состоит – вопрос открытый. Поэтому и собственность философии всегда находится в состоянии юридического спора, дознания. Как тут не вспомнить о «роковой задолженности», которая, по Анаксимандру, составляет логику бытия и заставляет вещи находиться в перманентном разбирательстве друг с другом.

В том, что касается собственно философии, такое дознание – не просто спор, поскольку для философии речь идет об основаниях, прежде всего ее собственных. Своим дознанием она каждый раз ставит под вопрос себя: «Собственность всякая с самого начала обречена на прояснение дознания до своей собственной сути»<sup>1</sup>, поэтому «собственное» философии – это всегда безусловное требование решимости. Именно поэтому правовое пространство философии, ее право – это исследование собственных оснований, вынесение их на суд, тяжба о деле мышления.

Но вопрос о праве на философию может быть поставлен и в смысле «прав человека». Зачем вообще ставить такой вопрос? Когда речь идет о праве на жизнь или праве на свободу как о естественных правах, подразумевается, что существует дискурс, институт, практика, отрицающие «естественность» данного права. Можно ли назвать «право на философию» таким же естественным, основополагающим правом, и существует ли какой-либо дискриминационный дискурс, лишаящий кого-либо подобного права?

И что, собственно, можно назвать дискриминацией в философии? Деррида говорит о двух формах дискриминации: внешней и внутренней. Внешняя дискриминация – это дискриминация философии как научного и образовательного института в рамках общего поля наук, где финансирование идет по принципу полезности той или иной науки. С точки зрения полезности философия никогда не могла оправдать вкладываемых средств, это своего рода роскошь. Имеет ли общество право на эту роскошь, имеет ли философия право на существование?

Традиционно этот вопрос решался через выделение различных функций философии, рекламирующих ее как нечто полезное для человека, других наук, общества в целом. Однако, говоря о подобного рода «достижениях» философии, можем ли мы говорить о том, что они находятся в сфере «собственно» философии? Даже такие противоположные по своим убеждениям философы, как М. Хайдеггер и Б. Рассел, соглашались в отношении «практичности» философии в том, что ее нельзя понимать в привычном смысле. Хайдеггер пишет, что к философии часто предъявляют претензии, что она не служит в должной мере наукам или обществу. Но это означает только, что некорректно понимается дело философии: «От философии ждут поддержки и даже ускорения практического и технического прогресса культуры как некоего облегчающего подспорья. Но философия, сообразно своей сущности, никогда не делает

---

<sup>1</sup> Бибахин В.В. Проблема собственности // Гуманитарные науки в России. Психология. Философия. М., 1996. С. 39-46.

вещи более легкими, а наоборот, утяжеляет их»<sup>1</sup>. Аналогично и Б. Рассел говорит, что философию считают пустой тратой времени те, кто неправильно понимает жизненные ценности и те блага, которые может дать философия<sup>2</sup>. Но с точки зрения обыденного сознания философия пользы не приносит. Поэтому, если мерять ее полезность тем, что можно как-то измерить и зафиксировать, права на существование философия не имеет. В этом смысле философия в обществе неуместна, бесправна, не имеет гарантированного права на существование, но именно в этом и состоит ее собственная сфера бытия, ее правовая поле. Как только философия становится уместной в обществе и конкретной, она перестает быть философией, и, по выражению А. Бадью, «подшивает» себя к какой-либо другой форме деятельности, утрачивая свое собственное место.

Именно поэтому разговор о праве философии не должен сводиться к обоснованию того, почему философия имеет право на существование. Такого надежного и незыблемого основания у нее как раз-таки и нет. Но это вовсе не отменяет собственного правового поля философии, которое она создает себе сама, не нуждаясь в легитимации со стороны общества.

Внутренняя дискриминация связана уже с самим пространством философии. В философии всегда была и сегодня продолжает существовать конкуренция национальных школ и традиций. Например, для современной философии актуально достаточно четкое размежевание англо-саксонской эмпирико-аналитической традиции и континентального сплава французской и немецкой школ (где, правда, также есть отдельные противостояния). Эта приверженность философии к той или иной традиции одновременно подразумевает и приверженность тому или иному философскому языку, который направляет нашу мысль во вполне определенное русло. Отсюда и встает вопрос о том, как можно понять *всеобщность* права на философию – не на философию, утверждаемую той или иной школой, на том или ином языке, а на возможности преодолеть эти границы, разрывающие философию на серию отдельных языковых практик.

Здесь мы как раз и сталкиваемся с вопросом, можно ли говорить о философии прямо (*droit*), без посредников (языка, обучения, традиции и т.п.). Говорит ли философия на естественном языке или она говорит на языке, представляющем собой условную семиотическую систему, служащую лишь прозрачным инструментом для передачи мысли? Как ни парадоксально в любом случае язык становится средством дискриминации, так как в первом случае у философии есть преимущественные языки (например, греческий или немецкий), причем не понятные даже для всех носителей языка, а в другом случае специальный философский язык требует «расшифровки», уже делающей невозможным «прямой» доступ к философии. Таким образом, язык становится неустрашимым посредником, требующим определенных стратегий обращения с собой для решения вопроса о праве на философию.

Безграничное право на философию должно подразумевать преодоление накладываемых языком ограничений, но это можно сделать только через плюрализацию языковых традиций, на преодоление их гегемонии.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 95.

<sup>2</sup> См.: Джеймс У. Введение в философию. Рассел Б. Проблемы философии. М., 2000. С. 270-276.

Преодоление подобной философской дискриминации, утверждение права на философию в таком случае означает не освоение всех этих традиций / языков, а, скорее, напротив, деконструкцию всех форм понятия «собственного», избавление тем самым от догматизма и философского снобизма. Философия тем самым не отказывается от собственного, а скорее должна выйти за пределы оппозиции собственного / отчужденного. Подобной точки зрения на природу философии придерживается и Делез, говоря о детерриториализации и ретерриториализации как о двойном движении, конституирующем философию.

Но мы не поймем правильно этот тезис без выявления апории, касающейся наследия традиции. Много раз Деррида подчеркивал, что рассматривает себя как наследника традиции, а также говорит о необходимости ответа на это наследство (философия как ответственность, на этот раз перед традицией). Поль Валери в «Свободе духа» говорил о культуре как о капитале, который может увеличиваться или уменьшаться – в зависимости от воспроизводства соответствующих практик (как приумножение капитала через инвестиции). Аналогично Деррида говорит о необходимости «ответственной памяти», которая реализуется через повторение, не как простое воспроизведение, а как бы «инвестированное», с прибылью (поэтому здесь апория, а не противоречие между памятью и чем-то «абсолютно новым»).

В этом случае мы осуществляем наше право на наследие, которое дается нам лишь на определенных условиях (соблюдая которые, мы тем самым это наследство и получаем). Только такое осуществление и имеет все права, ведь права человека – не некая сущность, они даны только в осуществлении, «незавершенно», их всегда надо заново утверждать. Все права (в том числе право на философию) утверждают себя на границе прав человека во имя утверждения идеала права.

Говоря о праве на философию, можно рассматривать его в контексте прав человека. Во Франции был создан ряд институтов, призванных создать пространство для философии без ограничения возраста, языка, места и т.д. (своего рода институты безынституциональной философии). Это нас возвращает к кантовской проблеме различия школьной философии и философии во всемирно-гражданском плане, вопрос о границе факультетов (способностей). Однако по-настоящему такой нейтральный институт вряд ли может выполнять свою функцию. Любые права человека реализуются через все новое и новое утверждение себя, а не в каком-то конкретном институте. Деррида говорит о том, что политический смысл философии состоит в актуализации свободы относительно какой-либо гегемонии.

Таким образом, вопрос о праве на философию / философии касается как философского места, так и места, где философия может быть поставлена под вопрос, она всегда в этом смысле бесправна и не имеет гарантированного права на существование. Это вопрос не только о правовых основаниях философии, но и вопрос о ее правах. Однако это право философии таково, что никогда не может быть очерчено, окончательно реализовано и тем самым догматизировано, поскольку его главный смысл – постановка под вопрос своего права. Как отмечает Деррида, «философия подчиняется закону, который требует, чтобы право на философию никогда не заканчивалось и чтобы никогда не прекращались скепсис, ерошѐ или сомнение перед лицом любой философии».

фемы, даже философемы, которая, казалось бы, соответствует духу данной декларации прав, например, понятиям «Декларации прав человека», включая право на философию»<sup>1</sup>.

**Малышкин Е.В.**

(Санкт-Петербург)

**Нормализация отношения к понятию бесконечного: классическая рациональность и множественность типов очевидности**

Понятие бесконечности является определяющим для преимущественной реальности, в средневековой онтологии — для наиреальнейшего существа, Бога. Первое обращение к разноопределимости бесконечности мы обнаруживаем в «Науке ученого незнания» Николая Кузанского, который различает бесконечное в собственном смысле и привативное бесконечное. Поскольку «сам» смысл бесконечного наиболее труднодостижим и составляет цель обученного незнания, Кузанский неоднократно возвращается к этому различению. Беспредельность понимается математическим образом, а математические построения выступают в роли «упражнений в благочестии», направленных к уразумению самой меры, неинного по отношению ко всякому конечному. Именно с возможностью математическим образом мыслить бесконечное, в отличие от онтологического и от теологического, мы встречаемся в трудах Декарта, где бесконечность оказывается не только целью познания, но и необходимым основанием для всякого конечного мыслящего бытия: конечный ум нуждается в божественной поддержке а, следовательно, обнаружение бесконечного есть условие всякого сознания. Для этого требования знать бесконечное в собственном смысле слова, явно или неявно присутствующего в текстах философов Нового времени мы и хотели бы предложить способ описания настоящим докладом.

Знание о бесконечном есть знание нормативное для «всякого, кто решил посвятить себя занятию науками». Бесконечное в собственном смысле есть эминентная реальность протяженного, то есть беспредельного. Протяженное, понятие исключительно геометрическим образом, есть обоснование для телесной явленности беспредельного. Беспредельное, этот небрежный образ изначального, обосновывает и физику Нового времени, и политику, поскольку понятие политического тела, разработанное Гоббсом и подхваченное французскими просветителями, является манифестацией прикладной физики, политологией. К какому бы способу описания политической реальности мы ни обратились, будь то «Левиафан», или «Государь», или утопические сочинения — везде мы видим воспроизводимое стремление понять, считая. Считать нужно аффекты, в случае Гоббса, методы экспансии власти, в случае Макиавелли, или табличные вхождения — в случае сциентистской программы Бэкона.

Корпускуляризация бесконечности хотя и является необходимым следствием математического прояснения этого понятия, все же, поскольку само по себе беспредельное является зависимым понятием и вне соотносительности с бесконечным не существует, забота о бесконечности и способах ее постижения присуща любому метафизическому проекту Нового времени. Эта забота за-

---

<sup>1</sup> Derrida J. Who's afraid of philosophy? Right to Philosophy I. Stanford, CA, 2002. P. 40.

фиксирована в кантовском манифесте «Что такое Просвещение»: всякое приватное применение идеи, пусть даже ценой авансированного политического послушания, может и должно обретать публичный характер. То есть, любое политическое тело, какие бы формы оно ни принимало, оказывается недостаточным для развертывания заботы о бесконечном. Здесь, очевидно, прослеживается аналогия с ответом на вопрос, безгранична ли вселенная, традиционную форму ответа на который Кант и фиксирует в своем паралолизме: расстояние между двумя объектами всегда будет конечным, но ничто не мешает раздвинуть эти два объекта. Таким образом, концепт политического тела, сформированный в рамках математизированной науки Нового времени, содержит в себе требование экспансии. Тогда норма новоевропейской признанности ума (умения переходить во взрослое состояние) могла бы быть сформулирована следующим образом: если хочешь жить в полисе, отваживайся на экспансию смыслов.

В корпус политического тела, как оно понимается в философии Нового времени, входит две основополагающих черты: могущество и страх, экспликация и копликация. Могущество — это власть, деньги, красота — все, что способно подчинять и преобразовывать на собственный лад. Страх — это память о конечности собственного могущества. Соответственно, требование расширяться должно дополняться условиями общественного договора, преобразующего экспансию в игру: экспансия, развертывание, хотя само и является единственным правилом, диктующим все прочие, не может не сопровождаться свертыванием, оно должно выполняться по правилам, нарушение которых оставит конечное и стигматизированное политическое тело наедине с непреодолимой силой, Левиафаном.

Эта игра экспансии после Гегеля и Маркса интерпретируется как историческое развертывание идеи всеобщности, тотальности: различным способам экспансии подыскиваются подходящие носители, в них открывают характер противоположности, и тогда столкновение идей достаточно описать в терминах события, чтобы получилась связная история. Так появляются нации с их характером, классы с их интересами, социальные группы, говорящие от чьего-то имени и т. д. Идея истории как безграничной экспансии, наполняющей себя всеобщности, может быть выражена и в терминах глобализации/глокализации, и в структуре успешных продаж, в идее конкурентоспособности, инновационности etc. Подобные лейбы прекрасно укладываются в понятие абстрактной всеобщности, наполняющей себя конкретным содержанием и поглощающей конкурентов, либо подчиняющейся им.

Однако философия Нового времени может быть описана и в иных терминах. И в таком случае она не будет «историчной», это будет только перечисление идей и методов, стремящихся к выражению идеи бесконечного. Первое, на что нужно обратить внимание, обращаясь к философским проектам 16-18 веков — это порождение особого типа знания, знания, которое не только может, но и должно быть разделено с другими. Если средневековая наука движется авторитетом, в корпусе которого находится и терминологический строй, и образцовость, требующая подражания, и способ референции по отношению к собранию основополагающих текстов, то наука Нового времени — и здесь Декарт ничем не отличается ни от Бэкона, ни от своего ближайшего и, пожалуй, наиболее внимательного последователя, Локка, не способна двигаться авто-



ритетным словом, и всячески это подчеркивает. Единственным авторитетом оказывается включенность, захваченность тем, что готово себя показать «всякому, кто...». Эта фигура — всякий, кто — не является безликой или заведомо известной. Но она не есть и чистая возможность собирания неофитов под знамена новой идеи, обнаруживающей величие собственного замысла. Этот «всякий» движим не соблазном, а уже сформированной готовностью — готовностью мыслить то же самое, что и «автор» идеи, уже не авторитет, но тот, кто внятным образом способен продемонстрировать начала. В этой готовности индивидуальность исчезает, а ее место занимает единственно тип отчетливости, способный к длительному и распределенному развертыванию. Уметь возводить всякий акт души к ясности и отчетливости когито — не то же самое, что записывать в таблицу вхождения качеств, подозревая себя в подверженности идолам познания, а последний тип очевидности расходится с тем, что описан Локком: отыскивать самотождественное в структурах опыта. Но и Декарт, и Гоббс, и Локк, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, описывают собственные доктрины как проекты — проекты, требующие не столько индивидуальных усилий, сколько понимания того, что значит очевидность и как выраженное начало соотносится с идеей безграничной экспансии.

Итак, экспансии подвержены не начала (ведь начало и развертывание — синонимы), но способность к самостоятельному отысканию соотнесенности начинания, устремленного к беспредельному развертыванию, с идеей бесконечности. Но именно поэтому новоевропейское знание неизбежно возвращается к своим метафизическим началам, ведь метафизика и есть прерывание длящегося, устремленное к отысканию наилучшего. Поэтому Новое время должно быть прочитано в терминах дистрибуции, распределенного знания, когда единственным условием участия в проекте является виртуальность автора, заменимость, готовность быть там, где может и должен оказаться «всякий, кто». Замысел перепрочтения философии Нового времени должен быть прояснен в двух аспектах: что такое дистрибутивное знание и каковы особенности очевидности, предполагаемом в каждом из заметных проектов Нового времени.

### ***Дистрибутивность***

Умные учат, глупые опошляют, но знание распределяется и между умелыми, и между неловкими, и невозможно *обладать* знанием, можно лишь быть его агентом: *вменяемость* — это состояние, при котором знание может быть передано, но поскольку знание не может быть неуместным (неуместным бывает как раз обладание знанием), и поскольку человек не бывает незнающим, постольку *невменяемость* не является антропосоразмерной характеристикой. Дистрибутивность знания не есть постоянная величина, разное знание обладает различной дистрибутивностью. Попробуем составить классификацию дистрибутивности знания. Она может быть выстроена по различным основаниям, прежде всего — по степени общности.

*Единичная дистрибуция.* Если у меня есть повторяющиеся сны и я не могу никому рассказать, какие именно это сны, поскольку попросту не помню этого, но каждый раз, попадая в повторяющийся сон, я узнаю, что с таким сном уже встречался, то такое знание будет дистрибутивным (от меня прежнего сновидящего ко мне сновидящему сегодняшнему), но объем дистрибутивности зна-

ния будет минимален. Такого рода знание можно назвать знанием с единичной дистрибуцией.

*Всеобщая дистрибуция.* Напротив, знание типа *cogito sum* или «Христос воскрес!», или что время можно измерить часами, а работу — деньгами, может распределяться между многими, и есть иллюзия, что такое знание можно распределить между всеми. Такова универсальная дистрибуция, она всегда иллюзорна. Заметим, что для дистрибутивного описания знания неважно, насколько оно, знание, истинно. Универсальная характеристика Лейбница основывается на «полезной фикции» — понятии бесконечно малой величины, а принцип *cogito sum*, позволяющий всякое сущее описывать в терминах протяженного, не может быть освоен без осознания всеобщей иллюзорности.

*Ограниченная дистрибуция.* Порою знание, чтобы оставаться знанием, должно ставить себе пределы. Таковы секреты: секрет не может быть известен одному, поскольку знание — это действие. Если же секрет принадлежит только кому-то одному, то, если он не ничтожен, становится тайной, сладкой, когда выполнение действия приносит сознание превосходства, либо мучительным, когда действие без свидетеля, без противодействия не признается за таковое. Ограниченное знание порождает простодушие.

Знание может быть не только обширным, но и разнообразно долгим. И классификация дистрибутивного знания может быть выстроена по степени длительности. Так, есть дистрибуция, время жизни которой совсем недолго. К примеру, когда я, проснувшись, записал сон и был уверен, пока записывал, что записал его весь, однако и на следующее утро, и никогда после не смог восстановить, что именно мне снилось. Такие сообщения можно назвать сообщениями с *нулевой дистрибуцией* (хотя нельзя утверждать, что такие сообщения лишены смысла, ведь есть память о значимости содержания такого сообщения и остается возможность, что сообщение все же будет расшифровано, поскольку могут вернуться обстоятельства, при которых расшифровка послания может быть осуществлена, либо же послание будет составлено повторно). Есть также знание с *отложенной дистрибуцией* или даже с *отрицательной* — Ницше писал, что его книги портят вкус, поскольку после знакомства с ними все остальные кажутся пресными. Отрицательная дистрибуция, complication знания, как мы уже видели, есть необходимое условия выполнения Новоевропейской проективности. Одно и то же высказывание может обладать различной дистрибуцией и философское знание обладает распределенностью как положительной (когда хочешь и можешь многим рассказать о том, что узнал), так и отрицательной, ведь знакомство с настоящим знанием позволяет не замечать ненастоящего: не обращать внимания на ерунду или отворачиваться от профанов.

Как и всеобщая дистрибуция, классы продолженной дистрибуции также обладают степенью общности, есть и всеобщая длительность, таковы вечные знания, знания, от которых невозможно освободиться. Они также причастны идее иллюзорности и фиксируются в учении Бэкона об идолах как навязчивые состояния, от которых невозможно освободиться: чем бы ты ни занимался, лень неизбежна; с чем бы ты ни столкнулся, ты всегда будешь соотносить это с личной историей; о чем бы ни подумал, высказывание будет либо избыточным, либо недостаточным. Безграничная длительность подобна навязчивому мотивчику, она опустошает неотвратимостью, но ничего не сообщает. Невер-

но безграничную длительность приписывать врожденным идеям, о которых пишет Декарт: они фиксируются тогда, когда мышление обращает внимание на свои условия, и эти условия изменчивы отождествление их с априорными формами, присущими некоему виду, человеку, противосмысленно.

### ***Топонимика очевидности***

Наш краткий набросок философии Нового времени должен завершиться указанием на то, как в текстах различных мыслителей обнаруживается распределенный способ знания. Повторимся, речь не идет о том, чтобы разворачивание идей одного мыслителя находить у другого, к чему подталкивает привычная марксистская схема истории. Такое знание будет приводить лишь к псевдоучености, позволяющей заменять рефлексию отстаиваемой позиции ссылкой на «историю мысли». Напротив, сколько-нибудь пристальное прочтение философских текстов будет наталкиваться на «противоречия» в корпусе текстов одного и того же мыслителя или даже в рамках одного текста. Таковы тексты Локка, такова и доктрина Лейбница, в которой одно положение, например, концепция включенного бытия, не приводима к другому, например, к утверждению о невозможности доказать существование реальных феноменов. Мышление, направленное на отыскание систематичности в текстах философии Нового времени, заведомо обречено на неудачу: отыскание всеобщей системы является поздним изобретением и выполняется лишь в сочинениях Гегеля. Напротив, для мыслителей докантовского периода новой Европы принципы — фиксируемые начала мысли — не возвращаются к себе же, принцип, первоохват, есть лишь приглашение, возвращение к которому может выполнять методическую функцию, но лишь для того, чтобы определить уже пройденную дистанцию в том пространстве, которое плохо описывается на языке непосредственных интуиций, а осваивается либо сложными навыками (как у Спинозы), либо подробным описанием различных и несводимых одна к другой форм описания, как у Лейбница, Юма или Шеллинга. Необходимость такого перехода от одной формы очевидности к другой и предъявлена в Лейбницевском учении о стремлении как структурной характеристике всякого воспринимающего существа, ведь переход от одного восприятия к другому не является плавным и связным, но всегда происходит в нацеленности на схватывание наилучшего. Всякое восприятие тогда сколько-нибудь отчетливо, когда может быть узнано как бывшее, либо, что точнее, когда оно может быть разделено с кем-то другим, причем этот другой заведомо неизвестен: Лейбниц неоднократно цитирует высказывание Софии-Шарлотты: жить нужно так, как будто кроме тебя и Бога никого нет.

Таким образом, всякое восприятие, какое бы место в иерархии ясности оно ни занимало, стремится выйти за рамки собственного класса дистрибуции, либо расширяться, либо сжаться. У Гоббса и Лейбница мы найдем аналогию между жизнью-расцветом как расширением восприятий и увяданием как сжатием, но нелепо полагать, что всякое время жизни принадлежит какому-то одному классу эксплицированности индивидуального понятия, ведь обновления — череда дорогих для памяти смертей и рождений — есть неперемное условие мышления о настоящем. Единственная возможность умереть для того, кто уже имеет опыт восприятия — это принадлежать одному и тому же классу дистрибутивного высказывания, неважно, какому именно, единичному, ограни-

ченному или всеобщему, смерть способна оставлять непрерывный свой след на любой из этих плоскостей.

Указать, в каком смысле Бэкон, Декарт, Лейбниц и т.д. по мере развертывания собственной мысли меняют класс распределенности знания, — задача не для статьи, а для книги, возможно, не одной. Но указать на то, что является основанием для такой смены, необходимо уже сейчас. Собственно, мы на него уже указали: дистрибуция смысла есть не что иное как беспредельность, которая, как было отмечено, утрачивает смысл без соотнесенности с фигурой потаенного начала, бесконечностью. Именно эта норма — соотноситься с бесконечным как с ближайшим, но наименее известным, и является нормой, выполняемой в текстах всех новоевропейских мыслителей, которые были.

**Марков Б.В.**

(Санкт-Петербург)

**Рациональность, легитимность, коммуникация у  
К. Шмитта, Г. Блюменберга и Ю. Хабермаса**

Как оправдать законность законов, моральность морали и истинность критериев истины — это вопросы, которые в каждую историческую эпоху ставятся и решаются по-новому. Именно сегодня мы переживаем кризис научности и пытаемся построить модель гибкой, изменчивой рациональности, удовлетворяющую «постнеклассическую» науку. Не меньше проблем с традиционной моралью, коды и нормы которой уже не годятся для оценки поступков и поведения людей в новых условиях. Отсюда необходимость разработки прикладной этики. Мы также живем в эпоху бурной законотворческой деятельности, конца которой не видно, так как даже совсем недавно принятые законы снова подвергаются обсуждению. Наконец, от лица верующих церковь отстаивает религиозные ценности и требует уважения к духовным традициям народа. А если учесть еще увеличение свободного времени, которое люди тратят на заботу о себе и развлечения, то и эстетический компонент жизни на самом деле остается весьма востребованным.

Итак, несмотря на заявления об «отмирании государства», о «смерти Бога», об «исчезновении реальности» в науке, о «дегуманизации искусства», названные феномены культуры становятся даже более значимыми, затрагивающими широкие массы людей. Все это поднимает философские проблемы их согласования. Дело в том, что в наследство от прошлого нам достался некий антиномизм, противопоставление, разграничение морали и права, науки и религии, искусства и жизни. Например, три «Критики» Канта представляют собой, по сути, разные дисциплины, в каждой из которой действуют свои критерии оправдания. Поэтому вопрос о том, как согласуются столь тесно связанные по жизни и столь разные для теоретиков области культуры, остается весьма актуальным.

При обсуждении теоретической согласованности критериев истины, ценности, художественного вкуса, права и морали также следует учитывать границы их применимости. Например, истины, хотя и проходят стадию проверки, однако, в принципе не зависят от согласия людей. Наоборот, ценности предполагают

признание, и оно достигается по-разному. На страже юридических законов стоит государство, этические нормы и эстетические суждения вкуса принимаются обществом.

Все сказанное имеет непосредственное отношение к постановке и решению проблемы легитимности. Основанием закона являются не только сиюминутные и часто эгоистические интересы господствующего класса. Пренебрежение традициями, обычаями, принятыми в обществе ценностями обрекает законы на бездействие. Чтобы это не произошло, должны применяться санкции. Однако к каждому полицейского не поставишь, и кто будет контролировать полицию. Поэтому установка на правовое государство не должна вытеснять моральное сознание. Точно также и с религией, как известно, церковное и светское право регулируют разные деяния. Обоснование юридических законов происходит иначе, чем в науке. Например, преступление остается преступлением, даже если оно не раскрыто и принесло большую пользу совершившему его лицу. Критерий практической реализуемости в праве применяется иначе, чем в научном познании. И вместе с тем, очевидно, что наука не находится по ту сторону права, морали и религии. Она подлежит оценке и вместе с тем сама может спросить о доказательности, обоснованности, словом легитимности тех требований, которые к ней могут предъявлять мораль, право и религия. Получается, как в догме о тринитарности: ипостаси нельзя ни смешивать, ни разделять. Как это возможно, попробуем показать при помощи понятий «секуляризация», «рациональность», «легитимность» и «коммуникация». С каждым из этих понятий работали такие известные философы как К. Шмитт, Г. Блюменберг, В. Беньямин, Х. Аренд и Ю. Хабермас. На примере поднятой ими дискуссии можно уточнить наше современное понимание легитимности и рациональности.

### **Секуляризация и легитимация**

Едва ли найдется слово, столь часто употребляемое и столь мало вызывающее сомнений, как "секуляризация". Именно оно выражает общий профиль нового времени. В Средние века мир считался конечным, а Бог бесконечным. Наоборот, в Новое время природный и социальный порядок наделялся атрибутами Бога. В работе "Секуляризация и самоутверждение" Г. Блюменберг вступил в полемику с К. Шмиттом, который интерпретировал рационализм как своего рода учреждающее действие, восстание против господства теологии.<sup>1</sup> [Блюменберг, Шмитт 2007, S. 167] Блюменберг же считал рационализм Просвещения исторически закономерным событием.<sup>2</sup> [Блюменберг, 2002, S. 17-26] Легитимация – это автономный процесс, не связанный с самоутверждением разума. Как теоретик государства К. Шмитт сводил секуляризацию к легитимации. Раскрытие взаимосвязи секуляризации и легитимации – это его важнейшее открытие. Секуляризация была следствием притязания папы на имперскую власть, но привела к проблеме легитимации земной власти. Благодаря этому теология трансформировалась в политику. Однако гражданская война богов, т.е. конфессий обнаружила сомнительность абсолютизма.

<sup>1</sup> Hans Blumenberg, Carl Schmitt. Briefwechsel 1971 - 1978. Suhrkamp. Fr. Am Mein. 2007. S. 167.

<sup>2</sup> Ibidem. S. 17-26.

Абсолютизм Гоббса – это секуляризация политической теологии, потому что власть понимается не как судьба, а как базис рациональности. Таким образом, чистый волюнтаризм оказывается равноценен чистому рационализму. Абсолют – предикат Бога, а разумность – человека. Поэтому война всех против всех у Гоббса преодолевается на основе рационального общественного договора. Легитимация противоположна волюнтаризму, и теория общественного договора – это вовсе не констатация факта, не описание реального события, а решение, которое следует принять и исполнить.

Согласно Руссо, государство – это организм со своим телом и душой. Суверен является представителем разумной воли народа. Руссо понимал абсолют как органическое целое и романтизировал естественное состояние. Он преодолел драматический конфликт естественного состояния, описанный Гоббсом, на основе идиллии о простодушии селян, которая оказала огромное влияние на теории развития человека. На самом деле комфортабельность существования – это не начальная, а конечная точка развития человечества.

Гегель обратил внимание на то, что воля к государству с необходимостью предполагает существование волящей личности. Секуляризация проявляется в том, что доказательства суверенитета Бога и короля практически совпадают. Гегель, конечно, не был средневековым реалистом, да и секуляризация не сводится к превращению христианства в идеализм. В онтологической дедукции существования суверена заранее предполагается то, что следует доказать. Легитимация у Гегеля не безосновна, она опирается на его учение о понятии, которое соединяет абстрактное с конкретным. Рационализм – это продукт не индивидуального, а коллективного духа, выражающего внеличные, общественные отношения людей. Волюнтаризм, наоборот, прочно связан с субъектом. Поэтому он предполагает личность и, соответственно, поднимает проблему юридической ответственности. Проблема ответственности возникает в рамках волюнтаризма, т.е. предполагает допущение свободы воли. В области природы, там, где действуют независимые от человека законы, строго говоря, некого привлекать к ответственности. Абсолютизация причиной связи в природе питает фатализм. Столь же очевидно, что этос труда продолжает аскетическую традицию. Точно также постулат о равенстве граждан перед законом является продолжением тезиса о равенстве перед Богом. Формой синтеза исторического и юридического дискурсов о власти можно считать политическую теологию К. Шмита. Целью политики являются вовсе не земные, экономические, а более высокие, трансцендентальные интересы. Политическая теология сохраняет волю к абсолюту, а не руководствуется земными интересами людей. В своей «Политической теологии» К. Шмитт пришел к выводу, что основные понятия учения о государстве есть ничто иное, как секуляризированные понятия теологии.<sup>1</sup> [Блюменберг, Шмит. 2007, S. 165] Даже "Коммунистический манифест" Маркса можно интерпретировать как секуляризацию поисков библейского рая или апокалипсического мессианизма. Речь идет о конце истории как некой эсхатологии без Бога. Сен-Симон, Кант, Гёте, Шиллер, Руссо Гёльдерлин и др., все они секуляризировали Священное Писание. А если обобщить дневники и автобиографии Нового времени, то обнаруживается их сходство с исповедями и пиетистской саморефлексией. Все эти взятые наугад сравнения обнаруживают стремление к обмирщению. Но при

---

<sup>1</sup> Ibidem. S. 165.

этом секуляризация – это не просто разложение традиционной религии, но и изменение, трансформация различных институциональных идеологий. Термины "секуляризация" и "легитимация" следует считать не событиями, а продуктивными метафорами для описания специфики Нового времени. Секуляризация не сводится к конфискации церковного имущества. Если Шмитт настаивал на сохранении теологических оснований политики, то, по Блюменбергу, в культуре сохраняются базисные метафоры, которые использовали и теологи. Он переопределил "политическую теологию" как метафорологию.

Полемика Г. Блюменберга с К. Шмиттом началась по поводу "Легитимности Нового времени" (1966) и "Политической теологии" (1970). Блюменберг подверг сомнению тезис о секуляризации, как некоем скоротечном событии, в ходе которого была прорвана теологическая блокада, и после этого запустился процесс рационализации в науке и в других сферах жизнедеятельности. На самом деле ученые Нового времени пытались решить теологические проблемы средствами науки. И Декарт, и Спиноза, и Кант не были атеистами. А Ньютон, как известно, последние десятилетия своей жизни посвятил комментированию Библии. Аналогично К. Шмитт показал, что стратегия и тактика европейского права и политики и до сих пор сохраняют преемственность с принципами христианской теологии.

После Шмитта уже не сомневаются, что теология является политической, а политика теологической. Цели политики вовсе не земные, экономические, а более высокие, трансцендентальные интересы. Когда Г. Блюменберг прочитал в 1970 г. трактат зрелого Шмитта "Политическая теология II", то подумал, а почему бы не написать "Политическую теологию III". Ирония истории состояла в том, что десятилетие спустя этот проект был реализован целой группой исследователей Шмита. В ходе коллоквиумов "Поэтика и герменевтика" выделилась группа "Политическая теология и герменевтика" в 1980 г. Заседание было посвящено проекту "Политическая теология III". Хотя ни Блюменберг, ни Шмитт не приехали, сославшись на занятость, но послали тексты.<sup>1</sup>

К мысли о сдерживающей функции власти приходили все крупные историки. Власть – это господство, которое должно стать легитимным, т.е. признанным. Достигнутая, благодаря игре сил, она является временной, к тому же рождающей страх утраты. Ее признание прочно, если оно не ситуативно, а соответствует принципам этики и права. Конечно, и в этом случае необходимо принуждение. Отдельные индивиды не всегда соблюдают законы, да и народ в целом не всегда соглашается с конституционным определением высшего блага и цели. Конституция определяет фундаментальную организацию государства и решает вопрос, в чем собственно заключается порядок. Ее существование состоит в определении, какой порядок является нормальным, в чем состоит интерес общества.<sup>2</sup> Разные партии отвечают на эти вопросы по-разному, но если бы каждый действовал самостоятельно, то это была бы анархия, а не государство. Понятие порядка не сводится к административному или полицейскому надзору, который вводится во время чрезвычайного положения. Естественным основанием порядка является солидарное единство людей – народ, составляющий общество. Возможно, из него и проистекает понятие справедливости. Меры, принимаемые для сохранения общественного поряд-

<sup>1</sup> См.: *Der Furst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen.* Hg. Jacob Taubes. Munchen. 1983.

<sup>2</sup> К. Шмит. Диктатура. СПб., 2007. С. 258.

ка, тоже имеют границы и не должны затрагивать судопроизводство и независимость судей, которые выносят приговоры, руководствуясь нормами права. Гражданский кодекс – это не "мера", а совокупность правовых принципов. Постановление же имеет временный характер и не является законом.

Легитимность задается либо рациональной верой в некие общеобязательные этические принципы, либо религиозной верой в спасение. Отсюда послушание силе может базироваться на разных основаниях: на обычаях и праве. Является общественный договор условием или результатом соглашения? Есть порядок, и есть ценности. Между ними возможно как согласие, так и противоположность. Существующий порядок может критиковаться с точки зрения высших ценностей. Он может оспариваться также с точки зрения традиций. У Гоббса лекарством от анархии выступает право на жизнь. Но насколько страх смерти удерживает человека в лоне правопорядка? Насколько применимы для обоснования конституции современного общества религиозные и этические ценности?

Любое посягательство на конституцию будь-то со стороны частных лиц, партий, церкви, бизнеса или интеллектуалов, включая президента, расценивается как нарушение порядка. Но как же тогда происходит развитие общества. Путем поправок к конституции и даже ее изменения? На самом деле они происходят, так сказать, задним числом, когда на арену истории выдвигаются те или иные интересы и цели нового класса, завоевывающего господство. В любом случае речь идет об утверждающем действии. Поэтому диктатор не обязательно узурпатор или комиссар, получивший чрезвычайные полномочия. Политический, религиозный, военный лидер и даже идеальный законодатель, получивший или захвативший власть, выступают как учредители нового порядка.

Является право целью или средством, если средством, то для чего? Для узаконивания силы, ограничения анархии, или для реализации высших ценностей? При этом одни смотрят вперед – социалисты, а другие назад – консерваторы. В любом случае речь идет о приоритете морали перед правом. Но есть другая сторона проблемы. Право не только не подавляется высшими целями, но используется для их реализации как техника принятия решений. Проблема в том, что она довольно громоздкая и неэффективная, когда речь идет о быстрых и эффективных мерах. Юристы топят суть дела в бесконечных процессах. Если речь идет о "правом деле" кажется разумным отказаться от крючкотворства. Но это и есть суверенная диктатура. В таком случае она выступает как средство достижения высших целей. Но как, кем и где они формулируются? Это и есть задача суверена. Но тогда чем же он отличается от диктатора. Только тем, что насилие объявляется "священным"?

### ***Судьба государства***

После падения Берлинской стены Хабермас с либеральных позиций дискутировал с правым историком Нольте о принципах объединения государства. Еще ранее он негативно оценил как почвеннический проект Европы Хайдеггера. Оригинальный синтез либерализма и консерватизма он видит в концепции государства, где объединяющую функцию, которую в республиканском проекте играет идея национального, выполняет консолидирующая сила коммуника-



ции, устанавливающая справедливый баланс разнородных и разнонаправленных интересов.

Классические общества прошли путь от государства к нации (при этом важную роль играли юристы и дипломаты) или от нации к государству (благодаря усилиям писателей и историков). Таким образом, можно утверждать, что национальное государство оказалось весьма убедительным ответом европейцев на вызов истории, стало эффективной формой социальной интеграции, которая подверглась эрозии в результате распада солидарности на основе христианских ценностей.

Признавая цивилизационное и политическое значение слияния нации и государства, нельзя закрывать глаза на негативные проявления их единства. Отстаивая свои интересы на международном уровне, государство прибегает и к военному насилию. При этом как победы, так и поражения в этой борьбе за признание государство оплачивает кровью своих сыновей. Так воинская повинность становится оборотной стороной гражданских прав. Национальное сознание и республиканские убеждения культивируются и испытываются как готовность умереть за родину. Хабермас указывает на два лица нации. Первое представляет политическую ассоциацию свободных граждан и выражает духовную общность, сформированную за счет общего языка и культуры. Второе скрывает под собой дополитическое, этноцентрическое содержание, наполненное общей историей, борьбой за жизнь и свободу, за территорию, на которую посягали соседи. На этом основан национализм, который пытается замкнуть искусственное понятие нации на натуралистическое понимание народа, и использует их для мобилизации масс на решение задач, выходящих далеко за рамки республиканских принципов. Двойной лик нации проявляется в амбивалентном понимании свободы: независимость национального государства считается условием достижения частной автономии граждан общества, хотя сплошь и рядом можно видеть, как достижение национальной автономии приводит к нарушению прав человека; судьбоносная принадлежность к "народу" наталкивается на допущение свободного волеизъявления людей принадлежать к той или иной политической общности. Поэтому вопрос о судьбе национального государства зависит от того, насколько пластично удастся связать воедино гражданское и этническое понимание нации.

Идея этнической нации дополняет политическую ассоциацию равноправных граждан этосом соотечественников, абстрактный теоретический проект демократии концепцией патриотизма, основанного на национальном сознании. Поэтому концепция национальной идентичности не может быть заменена более универсальным проектом защиты прав человека. Однако национальное чувство, культивируется ли оно национальной интеллигенцией или нацистами, оказывается палкой о двух концах. С одной стороны, опора на него вызвана растущей дезинтеграцией населения в эпоху капитализма. С другой стороны, сплочение общества в дееспособное единство может быть использовано и используется для репрессий внутри и агрессии вовне.

Поэтому демократы, которые полагают, что социальную интеграцию на основе общественных переговоров нельзя строить на основе какого-либо естественного субстрата, вынуждены искать способы придания дискурсу общности, который нередко расценивается как пустопорожняя болтовня, некой перформативной силы. В этом направлении и движется проект Хаберма-

са, который считает, что предложенная им теория коммуникативного действия дает ответ на вопрос не только о действенной либеральной этике, но и действенной демократической политике. Демократическое общество должно найти эффективные формы интеграции. Хабермас полагает, что их следует искать не в мнимом естественном субстрате нации, а в плоскости формирования политической воли и общественной коммуникации.

### **Права человека**

Как определить базовую совокупность тех лиц, с которыми должны быть легитимно соотнесены гражданские права? По Канту, каждый человек может пользоваться равными свободами, открыто провозглашенными принудительными законами. Однако это формальное условие не определяет, кто с кем объединится на этой основе. Как можно быть уверенным в том, что другой будет поступать так, как и ты, всякого ли другого признают равным себе. Так американцы признавали европейцев, но боялись и ненавидели индейцев, за скальп которых выдавалось сто долларов аж до 1860 г. Но даже в рамках своего мира народ определялся по отношению к чужому. Прежде чем говорить о формальном праве на участие в демократическом процессе, следует решить более важный вопрос о том, как совокупность людей превращается в "народ". В ходе французской и американской революции граждане боролись за свои республиканские свободы либо с собственным правительством, либо с колониальным режимом, что и задавало границу своего и чужого.

Наиболее естественным ответом на поставленный вопрос является ссылка на существование национального государства, в контексте которого собственно и может быть осуществлен демократический процесс. Та или иная народность применяет право на национальное самоопределение. Однако такой путь опасен для мультинациональных государств, которые будут вынуждены устраивать этнические чистки. Но и национальное гомогенное государство формировалось не в пустоте, а в борьбе с соседями, охватывало и ассимилировало другие этносы. Репрессии приводили в протесту, но добившиеся самостоятельности этнические нации сами начинали преследовать чужих, прибегали к насилию вплоть до физического уничтожения.

Очевидно, что с целью преодоления подобных эксцессов следует во главу угла поставить права человека, которые нарушаются не только в мультинациональных, но и в гомогенных национальных государствах. Отсюда возникает вопрос о границах права наций на самоопределение. Пока граждане пользуются равными правами, и никто не подвергается дискриминации, не существует нормативных оснований для отделения. Однако на практике обнаруживается, что нередко именно демократический процесс, осуществляемый большой нацией по отношению к малой, разрушает ее культурную идентичность. Право вовсе не нейтрально, оно радикально меняет личный образ жизни, затрагивает семью, брак, воспитание детей, язык, образование и т.д. Как могут быть урегулированы подобные вопросы, если отказаться от скрытого насилия? Очевидно, что их нельзя решить путем бесконечной фрагментации общества. Выход видится в различии не только культуры большинства и меньшинства, но и в формировании такой общей политической культуры, которая не навязывала бы меньшинствам традиции, ценности и права большой нации. Согласно принципу мультикультурализма, члены каждой культурной группы должны

разделять общий политический язык и сформулировать правила участия в борьбе за реализацию собственных интересов.

"Союз народов", как о нем мечтал Кант, и современное "мировое сообщество" конечно разные вещи. Разбирая их достоинства и недостатки, Хабермас видит преимущества кантовской модели, в которой мирное сосуществование достигалось не неким "мировым правительством", а общественностью. Высказывая критику в адрес международной бюрократии, Хабермас всячески поддерживает комиссию по правам человека, которая рассматривает индивидуальные жалобы и располагает эффективными инструментами для наказания тех, кто нарушает основные права.

Миротворческие интервенции, проводимые ООН, вызывают подозрение, что универсалистский проект, на словах стирающий границу между своими и чужими оказывается формой морального ханжества. Проблема с правами человека состоит в том, что она может быть переведена в чисто моральную плоскость, ибо основанная на ней политика окажется аналогичной любой другой фундаменталистской политике. Чтобы этого избежать Хабермас прибегает к теории коммуникативного действия, главной заслугой которой является не разделение, а сближение морального, политического и юридического.

Если логика и коммуникация предполагает этику и право, то как возможно их рациональное обоснование? Получается логический круг. Ни логику, ни этику, ни право как предельные основания обосновать невозможно. К.-О. Апель полагает, что логика и этика не поддаются критической проверке, они надежны в "трансцендентально практическом" смысле.<sup>1</sup> Речь идет о трансцендентальной реконструкции условий возможности познания. При этом предельным основанием оказывается не "методический солипсизм", а intersubjectивное единство интерпретации. Признание практического применения разума с помощью воли не означает иррационализма. Наоборот, он означает принцип самой дискуссии, логические и этические условия коммуникации. На основе непрерывной лжи невозможны ни языковые игры, ни поступки. Оправдание и обоснование мнений является долгом мыслителей. Можно вернуться к образу нигилиста-дьявола, который принимает участие в диалоге, не отрекаясь от своей злой воли, ведет себя подобно долгу, но не совершает поступков, повинясь долгу. Скорее всего, это Кантово различие невозможно проверить. Всякий желающий получить истину, совершать добрые поступки и быть законопослушным должен проявить безусловную волю к коммуникации. Но ведь признаются и ложные утверждения, например, обязанность приносить богам человеческие жертвы. Как же доказать подлинность принимаемых норм? Тот, кто задумал обоснование моральных или правовых суждений, должен быть готов к участию в дискуссии и признает значимость аргументации. Тот, кто не принимает участие в дискуссии, тот не может ставить вопрос об оправдании этических принципов.

Итак, формула обоснования морали и права – публичность: тот, кто хочет обосновать моральную норму, уже предполагает ее, тот, кто аргументирует, признает других и их право выдвигать свои аргументы. Гармонизация индивидуальных требований осуществляется в процессе аргументации. Хотя никто не представляет идеальное коммуникативное сообщество, все же именно его следует иметь в виду в науке, этике и праве.

---

<sup>1</sup> Апель К.-О. С. 312.

Перевод проблемы другого в сферу политического, беспринципность и инструментальность которого Хабермас "цивилизует" на основе своей теории коммуникативного действия, открывает возможность практического решения. Суть его состоит в реалистическом признании такого Другого, который не является романтической выдумкой философов или антропологов, а живет и работает рядом с нами в рамках современного мультикультурного многонационального общества. В силу этого он уже понимает наш язык, разделяет общие установки и принимает некоторые ценности. Он не может стать абсолютным скептиком или террористом, если, конечно его не загонять в угол, например, урезая его социальные права, зарплату и заставляя думать, пить, есть и одеваться так, как это делают представители "государствообразующей нации". Хабермас считает, что включенность другого осуществима лишь в плоскости рациональных переговоров, т.е. коммуникации.

### **Литература**

- Блюменберг, Шмитт 2007 – Blumenberg H., Schmitt C. Briefwechsel 1971 - 1978. Fr. Am Mein. 2007. S. 167  
Блюменберг 2002 – Blumenberg H. Die Legimitaet der Neuzeit. Fr. Am Mein. 1966. S. 17 -26  
Blumenberg H., Schmitt C. S. 165  
Лёвит 2002 – Лёвит К. От Гегеля к Ницше. СПб., Наука 2002. С. 498  
Шмитт 2005 – Шмитт К. Диктатура. СПб. Наука. 2005. С. 258.  
Чемберлен 2012 – Чемберлен Х. С. Основания XIX столетия. СПб. В 2-х томах. Русский мир. 2012. Т.1. С. 304  
Фуко 2005 Фуко М. Нужно защищать общество. СПб., Наука 2005. С.87.

**Невважай И.Д.**

(Саратов)

**Правовая философия:**

**от рациональности de facto к рациональности de jure<sup>1</sup>**

### ***Кризис легитимности***

О кризисе легитимности сегодня говорят эксперты в разных сферах знания – в политике, праве, морали, в науке. Данный кризис выражается в отсутствии общепризнанных форм, способов оправдания разных явлений человеческой жизни: социальных институтов, практик, мыслительной и эмоциональной сфер. О кризисе свидетельствуют такие весьма распространенные мнения, что «все может быть», «все относительно», «каждому свое», «допустимы любые ценности и цели», или «все сгодится», «о вкусах не спорят», «всякое знание есть лишь интерпретация опыта, а не отражение действительности», «нет разницы между знанием и верой» и т.д. Эти мнения означают, что любой жизненный выбор представляется случайным и крайне субъективным. Утверждения: «я так думаю», «я так чувствую», «я так хочу» кажутся сегодня последними инстанциями, которые выступают оправданием чего угодно. Кризис легитимности – это когда, во-первых, статус легитимного приобретает все что угодно, во-вторых, прежние формы легитимации стали неудовлетворительными.

Но что значит кризис легитимности в разных сферах нашей жизни?

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ №13-03-00353 «Структура и функции гуманитарной научной теории»

Легитимность в политико-правовой сфере означает положительное отношение жителей страны, больших групп людей к действующим в конкретном государстве институтам власти, признание их правомерности. Здесь важно наличие убеждения, что принятый политический и правовой порядок законен, справедлив и является наилучшим. Легитимность зависит от молчаливого согласия управляемых, а государство является легитимным в той степени, в какой его граждане признают таковым. В традиционном обществе авторитет государственной власти придавался божественной волей или наследованием власти. В современную эпоху легитимной считается власть, установленная на основании голосования, называемая сегодня демократической. Насильственные формы правления никогда не считались легитимными, однако и эти формы правления в современную эпоху тоже претендуют на некоторую легитимность. Это так называемая легитимность революционная, провозглашенная во Франции в конце 18 века.

Легитимность всякого социального порядка, выражается в «значимости» его норм как требований и образцов социального поведения (и социальных отношений) индивидов. Легитимность социального порядка может сохраняться и при их нарушении в тех или иных отдельных случаях, коль скоро нарушители оказываются вынужденными скрывать свои проступки или преступления. Сам факт необходимости для преступника скрывать свои поступки, нарушающие социальный порядок, свидетельствует о том, что он по-прежнему «значим» в качестве легитимного, задающего норму поведения. То же происходит и в случае достаточно многочисленных «частичных» проступков и нарушений, без которых не обходится ни один социальный порядок. Поскольку им пытаются придать вид легитимности, постольку сами эти попытки свидетельствуют о том, что этот порядок сохраняет свою легитимную «значимость», по крайней мере, в определенной среде. Легитимность социального порядка формируется различными способами: аффективным - на основе эмоциональной приверженности данному порядку, ценностно-рациональным - на основе уверенности в его безусловной ценности, и собственно религиозным образом - на основе веры в то, что от сохранения данного порядка зависит высшее благо и спасение людей. Для поддержания легитимности используются самые разнообразные меры: изменение действующего законодательства и форм государственного управления, учет национальных традиций и обычаев, отделение политических институтов от армии, осуществление экономических и социальных программ, поддержка законности и правопорядка, популяризация личных качеств руководителей государства и правительства и др.

Среди наиболее значимых для социума в целом форм легитимности стоит выделить легитимность идеологическую, легальную и рациональную. Легитимность идеологическая состоит в оправдании норм, институтов и общественного порядка, исходящих из определенных интересов. Легитимность легальная - правомерность господства, основанная на признании формального и рационального права. Легитимность рациональная - право господствующих управлять подчиненными на основе соблюдения внеличностных стандартизированных норм и правил. Легитимность рациональная основана на принципе рациональности, с помощью которого устанавливается политическая власть. Рациональная легитимность подразумевает соответствие действий политического режима тому принципу, с помощью которого он был установлен. Например,

если речь идет о демократии, то действия властей должны соответствовать ее требованиям. Практически это может быть выражено в утверждении власти при помощи традиционных демократических институтов (выборов, референдума). Легитимность рациональная имеет место там, где государственная власть соблюдает законность, не ущемляет естественные права граждан, а все ее управленческие акции носят законный характер. При этой легитимности граждане подчиняются не личности руководителя, а законам, в рамках которых избираются руководители.

Все сказанное и достаточно широко известное о легитимности теперь может быть оценено в контексте кризиса. Ж. Лиотар характеризовал современную ситуацию постмодерна как лишенную мета-нарратива. Это значит, что современное общество не располагает текстом, системой идей, на которые можно сослаться как на нечто общезначимое, безусловное, абсолютное, что могло бы служить универсальным основанием всякой легитимности. У нас нет сегодня аналогов мифа или религии, на которые мы могли бы сослаться в оправдании своих суждений о мире. Легитимность политико-правовая базируется на представлении об идеалах и интересах, которые сегодня не могут быть универсальными. Легитимность морали также оказывается относительной вследствие кризиса христианской морали и европейской культуры (Ф. Ницше). Кризис легитимности научной рациональности был убедительно продемонстрирован в работах П. Фейерабенда. В них было показано, что проблема демаркации науки и не-науки не разрешима. И что поэтому для построения научных теорий «все сгодится», как выражался Фейерабенд. Анализ современного состояния науки, предложенный в книге Хоргана «Конец науки», лишь подтверждает критику Фейерабенда.

Из сказанного видно, что легитимность не совпадает с легальностью как обладающая не столько юридической, но в большей степени моральной и интеллектуально-психологической функцией оправдания, прежде всего, власти, которая требует этической оценки по критериям авторитета и целей. Легальность есть то, что оправдано законом. Любая власть легальна, если она стала таковой законно, издает законы и обеспечивает их выполнение. Но в то же время она может оставаться непризнанной народом, т.е. не быть легитимной (между тем в обществе может действовать не только нелегитимная, но и нелегальная власть, например, власть мафиозных структур). Легитимность – это оправдание самой законности, это признание ее сообществом людей. Критерии же признанности могут быть различны. Нам в данном контексте важны рациональные критерии. То есть рациональность – это то, что оправдано разумом, с чем разум примиряется, соглашается. Поэтому рациональность всегда выступает способом оправдания легитимности, и тогда мы говорим о рациональной легитимности, но и сама рациональность должна быть легитимной. Вот этот последний тезис меня будет интересовать в данной статье в большей степени. Легитимация в любом случае обеспечивается некими правилами, законами. Каковы же могут быть законы, которые обеспечивают какой-либо тип рациональности?

Ответом на этот фундаментальный вопрос может быть разработка того, что я обозначаю термином «правовая философия», под которой я подразумеваю философский подход, который позволил бы исследовать законодательствующую

щую функцию человеческой экзистенции, процесс конституирования разных форм рациональности человеческого бытия.

Мне представляется, что тема соотношения рациональности и легитимности имеет смысл только в рамках позиции, основанной на признании нормативной природы человеческого бытия. Человек создает нормы, правила своей жизни, ориентируется на них, воспроизводит и передает по наследству нормативный характер человеческого существования. И если в области естествознания человек лишь открывает уже существующие объективные законы природы, то эти законы не требуют легитимации, то в философии всегда актуальна задача оправдания тех правил и норм, которые человек создает и выбирает для обеспечения своего существования. Любые человеческие произведения требуют оправдания, легитимации. Что дает легитимация, зачем она проводится? Легитимация позволяет понять, почему мы выбираем эти, а не иные законы своего существования, то есть она позволяет рационально осмыслить действующие в человеческой жизни законы. Может легитимация быть не рациональной процедурой? Да, но мета-легитимность все равно требует рационального оправдания нерациональных форм легитимации, имеющих место в человеческом обществе. Легитимация рациональности есть основное предназначение так называемой правовой философии, то есть того направления философской мысли, которое, как мне кажется, было определено И. Кантом как исследование законодательства в сфере разума.

### ***Ограниченность рациональности de facto***

Начну с констатации того, чем долго занималась и продолжает заниматься философия (разумеется, не вся), и с чем связана критика философии и ситуации «конца философии». Традиция новоевропейской философии состоит в том, чтобы рассматривать философию как «обобщение опыта наук, практики», и потому ее предметом являются «наиболее общие законы бытия», а ее инструментарием – «предельно общие понятия». Философия есть наука наук. Как «обобщение» данных наук она и оправдана в глазах научного сообщества, но не обладает самоценностью. При этом, естественно, физики, биологи, правоведаы, музыканты и т.д. смотрят на философию как на необязательное, но симпатичное украшение, добавление к их позитивному и единственно настоящему знанию.

Вместе с тем хорошо известно из истории человеческой мысли сколь значим и весом был вклад философии в возникновении и развитии разных наук и иных форм умозрения. Поэтому можно надеяться на то, что развивая саму философию, мы сможем сформулировать некий набор философских идей и методов, которые могут быть востребованы как основания для возникновения новых научных направлений. Подобно, например, тому, как разработка формальной онтологии в философской логике привела к созданию новых научных подходов и практик в области медицины, управления и др.

Прежде чем двигаться в указанном направлении, надо фиксировать то, от чего мы должны и можем отказаться. В первую очередь, как представляется, необходимо отказаться от верований и предрассудков классической философии, которые были вскрыты в основном в тех работах современных филосо-

фов, которые условно объединяются термином «философия постмодерна». Из этой критики надо извлекать уроки для определения возможных путей реализации философствования как ставшей уже фундаментальной способности человека (подобно, например, музицированию). Безусловно сформулированная задача глобальна. Обращу внимание лишь на один момент.

Ж. Деррида, анализируя гуссерлевский труд «Основания геометрии», обратил внимание на то, что философия начинается с противопоставления бытия и смысла, или факта и права. Смещение факта и права является преимущественно *философской* ошибкой. Понятие «первоначального» факта есть, по мнению Деррида, философская безответственность и поэтому необходимо освободить философию от метафизики *наличия*. Соглашаясь в целом с позицией Деррида, я хотел бы отметить, что смещение факта и права и признание «первоначального» факта свойственно метафизике наличия, которая обусловлена тем, что долгое время философия была «подшита» (выражение А. Бадью) к науке. Философия до сих пор в значительной мере наукоцентрична, то есть она держится доверием к фактам, особенно, к научным фактам, как они понимаются естествознанием. С другой стороны, философия продолжает мыслить, исходя из чего-то наличного («Это есть!»). На этом держатся современные попытки построения онтологий. Но в таких версиях онтологии отсутствует человек как субъект. Философские онтологии оказываются просто предельными вариантами научных картин мира. Признавая различие факта и права как различия бытия и смысла, и «подшивая» философию праву, смыслу, мы даем шанс философии оказаться в собственной стихии.

Метафизика наличия изучает бытие как фактически происходящее и как имеющееся в наличии человека, но сам человек лишь наблюдатель этой фактичности. Разум при этом находится в состоянии полного доверия к неким фактам. Это либо фактичности внешнего мира, поставщиком которых в основном является наука, либо фактичности нашего сознания, как, например, учит нас философия классического рационализма, или феноменологическая философия сегодня. Здесь мы имеем дело с рациональностью *de facto*, которая означает доверие разума неким фактиčnostям. Задача познающего субъекта найти эти фактичности и выразить их с помощью понятий в языке. Тогда образуются факты. С помощью рациональности *de facto* обеспечивается легитимация, которую можно было бы назвать позитивной. Речь здесь идет о том, что нечто оправдывается наличием чего-то в качестве основания. Именно такой способ легитимации связан с ее кризисом. Можно сказать, что позитивная рациональная *de facto* легитимация себя не оправдывает, во всяком случае она обнаруживает свою принципиальную ограниченность и поэтому необходимо искать иные формы рациональной легитимации. Рациональность *de facto* достаточно хорошо оправдала себя в области естественнонаучного познания, где всегда надо иметь возможность предъявить то, чему мы можем доверять (фактам или очевидностям сознания). Без этого доверия невозможно верификация, фальсификация и удостоверение в истинности определенных знаний. Но состояние современного естествознания свидетельствует о состоянии скепсиса относительно каких-либо очевидностей.

Рациональности *de facto* может быть противопоставлена рациональность *de jure*, связанная со спецификой бытия человека. Человек, в отличие от вещей природы, не обладает изначально заданной сущностью. Человек творит себя



сам, он есть собственный проект (Ж.-П. Сартр). Поэтому человека нельзя описать просто как фактически наличное. Необходимость в новом типе рациональности связана с развитием гуманитарных наук, то есть наук о человеке, которые, по моему убеждению, опираются на рациональность *de jure*.

### ***На что можно надеяться. Смысл правовой философии***

Смысл рациональности *de jure* я хочу разъяснить на примере из истории механики. Аристотель учил, что тело движется, если существует сила, вызывающая это движение, если нет этой силы, то нет и движения. Такой подход к объяснению движения создавал массу трудностей, в частности, при попытках объяснить движение брошенного тела в античной физике. Галилей, разрабатывавший новые представления о движении, спорил с Аристотелем в той части, где наличие движения оправдывалось наличием причины. Галилей, который ввел представление об инерциальном движении, полагал, что может существовать движение без всякой на то причины, но в силу лишь того обстоятельства, что нет причин, препятствующих движению. Именно таковым и является инерциальное движение. Итак, принцип аристотелевского обоснования движения – должна существовать причина движения, а принцип галилеевского обоснования иной: существование нечто оправдано, если нет внешних ему оснований отрицать его существование, и если оно не отрицает само себя (движение есть, потому что нет причин, чтобы его не было). Иначе говоря, последний принцип звучит еще так: что не запрещено, то разрешено. Вместе с тем ясно, что если нечто запрещено, то не определено, что же возможно. Но что при этом разрешено и возможно – никакими позитивными принципами не определяется, то есть возможное не определяется, не дедуцируется логически из чего-либо наличного или данного!

Классическая философия со времен Платона в лице метафизики требовала рассматривать каждое утверждение как истинное, если оно может быть обосновано, доказуемо. Вместе с тем Аристотель ввел представление о недоказуемых положениях (аксиомах), истинность которых не требует доказательств, но не потому, что их истинность очевидна. Они непроверяемы, поскольку их опровержение потребует использования их же самих. Фундаментальным принципом Аристотель считал принцип противоречия: «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении», «именно такое начало есть наиболее достоверное из всех» (Аристотель. *Метафизика* // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т.1. М., 1975. С.125), так что оно может быть охарактеризовано как безусловное. А с другой стороны, недоказуемые аксиомы лежат в основе всякого доказательства.

Итак, мышление, или рациональность, не по факту, а по праву заключается в том, что какое-то утверждение принимается не потому, что его признание имеет какие-то основания, которым можно доверять, а потому, что нет оснований его отвергать, то есть оно нефальсифицируемо (при данных условиях). Выдвигаемое утверждение существует только по праву, или является *de jure*, поскольку, с одной стороны, оно ничем не запрещено, и, во-вторых, в его появлении сказывается некая необходимость в осуществлении человеком своего бытия. Ситуация напоминает ту, что связана с выше описанной задачей объяснения свободного движения Аристотелем и Галилеем. Галилей считал, что

тело *de jure* может находиться в состоянии движения (или покоя), если ничто этому не препятствует. Движение без причины мы называем инерциальным, или естественным, свободным, то есть существующим «по праву». Мы можем нечто утверждать «по праву», если нет запретов на это утверждение, если оно ничему не противоречит, и если существует определенная субъективная необходимость в этом утверждении. То есть мы делаем какое-то утверждение не только в силу того, что мы *можем* это сделать, но и в силу того, что *должны* это сделать. Что означает долженствование некоего суждения, а не просто суждение о долженствовании, я рассмотрю чуть позже.

Различие между двумя типами рациональности заключается в модальностях. Для пояснения данного тезиса воспользуюсь обсуждением различия между «рациональностью практической» и «рациональностью правовой», предложенным В. Декомб в его книге «Дополнение к субъекту» (Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М., 2011. С.499-507). Все дело в различии физического и деонтического (конвенционального) смыслов соответствующих модальностей. Физическую невозможность, возможность и необходимость мы *называем* (серия А). Деонтические суждения сами *создают* препятствия, возможности и обязанность (серия Б). Сравним серию высказываний А и Б.

Серия (А) высказываний:

(а) Тебе нужно сделать что-то определенным образом: *это будет эффективней, экономней.*

(б) Ты не можешь этого сделать: *существуют объективные препятствия.*

(в) Ты должен это сделать: это в твоих *интересах.*

Серия (Б) высказываний:

(а) Тебе нужно сделать что-то определенным образом: таково *правило.*

(б) Ты не можешь этого сделать: только у X есть *право* это сделать.

(в) Ты должен это сделать: ты *обещал.*

Практическая рациональность, или рациональность *de facto*, понимается в терминах наблюдаемых фактов. В серии Б нет никакой референции к сущему (благу, интересам, целям). Рациональность выражения «ты должен» уже не объясняется через фактическую ситуацию. Рациональность *de facto* основана на мышлении с помощью фактических, эмпирических понятий. Здесь высказывание «ты не можешь» понимается в физическом смысле. Когда мы сообщаем индивиду о естественных препятствиях, то он может сам это проверить. Но при этом он может попытаться все же совершить действие, которое считается невозможным. Не исключено, что у него получится. Когда препятствие носит чисто языковой или конвенциональный характер, то субъекту ничто не препятствует совершить действие, которое запрещено правилом, ведь это действие физически возможно. Субъект, знающий правила, нормы не совершает запрещенного высказыванием действия. Он мыслит, реализуя рациональность *de jure*. При этом должны еще существовать мотивы, которые есть у субъекта, чтобы следовать правилу. Эти мотивы очевидно имеют интерсубъективную природу.

Таким образом, новый способ легитимации в рамках рациональности *de jure* заключается в том, что нечто оправдано собственным правом на существование, его существование имеет правовой статус, который конституируется субъектом мышления и речевого действия. Как уже отмечалось выше, рацио-

нальность *de facto* ведет к кризису легитимации, который может быть выражен формулой «все может быть». Последнее означает отрицание всякого закона. Но формула «разрешено все, что не запрещено» говорит о том, что не все разрешено, не все возможно. Запреты налагают ограничения на спектр возможного. Но что из возможного актуализируется – это зависит от субъекта, от того, на что он притязает в качестве субъекта права. Но при этом субъект осознает необходимость своего притязания: без него бытие субъекта оценивается как ущербное, недостаточное, неполноценное. Притязание не есть просто выражение желания, но манифестация своих претензий на определенный статус перед лицом других субъектов. Притязание представлено в форме презумпции. Презумпция выдвигается и принимается не потому, что она доказана, а потому, что она требует не доказательств, а только опровержений. Но и предъявление опровержения в виде контрпримера ничего не меняет в статусе презумпции, вернее, в этом случае она просто не применяется. Презумпция есть должное, которое мы принимаем без доказательств. В этом принципиальное отличие презумпции от аксиомы. Философия, которая имеет дело не с фактами, а опирается на презумпции человеческого разума, и есть правовая философия.

Правовая философия и философия права – не одно и то же. Когда мы говорим о философии права, то традиционно понимаем ее как учение о сфере, в которой осуществляется деятельность юристов, которая есть одна из сторон общественной жизни, которая выражается в совокупности практических действий, поступков людей, относительно которых мы можем высказывать свое одобрение или осуждение, говорить о санкциях, наказании в соответствии с существующим в государстве законодательством. Философия права в этом смысле есть то же, что философия физики, математики, морали и т.д. И она существует именно как обобщение юридической практики и науки.

Мне бы хотелось рассмотреть понимание философии как правовой философии, то есть философии, которая изучает право в широком смысле слова, то есть как притязание на возможность мыслить, чувствовать и поступать определенным образом, то есть *по правилам*. Правовая философия – это не философия о праве юристов, это не традиционная философия права, а специфическое движение философской мысли, которое подчинено идее права как универсальной характеристике человеческого бытия, основу которого образует поступок. Согласно Канту поступок существует не только в сфере практики, но и в сфере мысли и чувства. Это попытка сделать философию правовой, правой, истинной, правильной, признанной другими и признающая других. Эта философия, которая признает себя прежде всего в качестве легитимации человеческого права в широком смысле.

Если говорить о человеке, то он, очевидно, притязает на бытие, человек не просто есть, вернее его «есть» означает притязание на знание, надежду, должный поступок. Тогда философия человека есть философия о правах человека. Что такое свобода совести или мысли как не притязание на собственное чувство и мышление. Юристы лишь говорят о том, в каких формах допустимо реализовывать эти права. Философия же должна осмысливать саму возможность какого-то бытия как обладающего правом. Что значит действовать, чувствовать, мыслить по праву? Это значит оценивать каждое вы-

сказывание как оправданное тем, что с его точки зрения невозможно (запрещенным), возможным и должным.

Правовая философия возвращается к образу античной философии, которая мыслила, прежде всего, юридическими категориями. Правовая философия есть осмысление правомерности вопросов и поиск ответов на вопросы, которые сформулировал еще Кант: Что я могу знать? На что я могу надеяться? Что я должен делать? Что такое человек? Все перечисленное есть система базовых притязаний. Исследование *условий возможности* этих притязаний можно отнести к компетенции правовой философии.

### ***Антропологический характер правовой философии***

Если мы понимаем человека как нормативное существо, то главным вопросом становится вопрос о том, чем оправданы наши правила, нормы, наша жизнь, а именно, правила жизни. Вопрос о смысле жизни замещается вопросом о законности нашей жизни, о праве на жизнь.

В классическую эпоху право на жизнь декларировалось как естественное и данное нам по рождению. Сегодня никто так думать не может, потому что человек не обладает от рождения человеческой природой. И поэтому быть человеком - это притязание, которое имеет человек. Право на жизнь (человеческую, а не биологическую) - это выражение стремления человека быть человеком. Это право означает не только то, что никто не может лишиться этого права (со стороны другого есть разрешение, позволение быть человеком), но и то, что каждый имеет в качестве своей обязанности быть человеком. Разрешение со стороны другого дополняется запретом, налагаемым индивидом на себя: нельзя не быть человеком. Речь идет о долге индивида перед самим собой быть человеком.

Современная философская антропология констатирует непредопределенность человека, человеческого бытия. Человек не есть в своей изначальности человек, но имеет право быть человеком. Чтобы быть человеком надо выполнять некие законы, правила, следуя которым индивид может стать человеком. Человек имеет право быть знающим. Человек имеет право на желания, на стремления и поступки. Откуда возникает это право? Как реализовать эти права? Надо следовать правилам? И тогда правовая философия есть философия нормативного человеческого бытия. В свое время Кант отделил философию свободы от философии необходимости (научной философии). Законы свободы, как писал Кант, это законы должного, то есть того, что должно происходить, хотя, может быть, в действительности никогда не происходит. Правовая философия как философия свободы – это философия должного (полагание целей), возможного (если цели определены), то есть всего того, что должно быть, может быть, но не обязательно фактически есть в наличии, в распоряжении человека в качестве пред-мета (в хайдеггеровском смысле). Философия до сих пор в основном рассматривала отношение между сознанием вообще (ничье-сознание) и действительностью. Отсюда тяга философии к науке (Гегель, Гуссерль). Философия должна наконец принять аксиому о существовании не только Я-сознания, но сознания Другого. Если человек один, то ни о каких правах не может быть и речи. Право на жизнь, на смерть, право на ошибку, право на истину и на ложь, право мыслить по-своему, право говорить определенным образом, право на труд и т.д. Когда, например, возникает

вопрос о моем праве на труд? Очевидно, когда другой либо не признает значимость моего труда, либо может препятствовать осуществлению труда, либо я хочу, чтобы социум признал значимость моего труда. То есть правовая философия осмысливает сеть взаимных притязаний и признаний в человеческом мире. Все эти разнообразные феномены права имеют смысл только в том случае, если человек заявляет или отстаивает свое право на что-то перед другими людьми. Правовая философия есть философия, преодолевающая робинзонаду в философии. Право имеет с другой стороны ответственность. Вопрос об ответственности в философии все еще не ставится. Ответственное мышление – это актуальная проблема философии. Какая философия способна нести ответственность за себя, свои притязания? Эти вопросы надо обсуждать. Я привел некоторые доводы, соображения, которые могут лежать в основе заявляемого проекта правовой философии.

Как я уже отмечал, правовая философия притязает на широкое понимание субъективного права. Когда мы говорим о субъективном праве? Когда существует притязание на то, чем ты не являешься, но хочешь быть, либо притязаете на сохранение того, что есть, поскольку существует вероятность утратить имеющийся статус, свойство и т. п. по вине другого, но не себя. Нелепым выглядел бы человек, который заявляет о своем праве не знать о чем-то, о чем не может знать никто, или не мыслить то, что немислимо вообще. Другое дело, когда человек заявляет о своем праве на некое незнание, когда другие это знают, или о праве не мыслить так, как мыслят другие. Если человек может что-то конкретное знать с помощью учителя или собственного познания, о чем знают другие, то он может говорить о своем праве этого не знать. Но это не то же самое, что право на глупость. Глупость в «праве не знать» заключается в том, что человек *знает* то, от знания чего он отказывается, декларируя свое право на незнание. Нельзя желать не знать того, что уже знаешь. Можно только говорить о праве забыть или не упоминать всем известное. Глупый не может стать умным в силу своего выбора, и умный не может стать глупым по своему произволу. «Право на глупость», таким образом, не работает. И понятно, почему: нельзя отождествлять субъективное право с желанием, волей или артикулированным притязанием на какой-то статус или состояние, если этот статус или состояние не могут измениться по воле субъекта притязания. Кроме того, о праве на что-то можно говорить только тогда, когда существует свобода, а значит, возможность кем-то быть или не быть. «Быть или не быть» – это ситуация, в которой возникает право как артикуляция притязания на то, что требует признания со стороны других. Единство притязания со стороны одних и признания со стороны других индивидов есть, на мой взгляд, суть коммуникативного подхода к пониманию права. Итак, право распространяется на те состояния, которые желательны и которые не совпадают с фактически состояниями, если последние не могут быть изменены произвольно. Когда мы говорим о мышлении, то можно ставить вопрос о его легитимности. Всякая ли мысль имеет право на существование? Мыслить можно все что угодно, но не всякое фактическое является правовым, легитимным. Одним из важнейших критериев легитимности права является стремление к совершенству. Именно это стремление оправдывает (легитимизирует) существование многих презумпций, на признании которых основывается человеческое бытие среди других людей. Презумпция ума требует от нас думать, что «люди не дураки»,

презумпция доброты означает, что «все люди добры», если не доказано иное, презумпция невиновности говорит о том, что человек считается не виновным, если не доказано иное (например, в суде) и т.д.

Презумпции - это суждения по праву. Доказывать при этом надо не сам тезис, а его антитезис. Если доказан антитезис, то мы лишаем тезис права быть примененным. Право быть или не быть касается суждений, мыслей и соответствующих им реальностей. Человеческие установления имеют право быть как законные, нормативные образования. Человеческие установления имеют право быть, если они соответствуют правилам, законам, созданными людьми. Когда подорвано доверие к общезначимым очевидностям, когда знание стало лишь интерпретацией человеческого опыта, мы вынуждены строить дискурс, который держится на правах, обязанностях и запретах.

Правовая философия не признает никаких абсолютных оснований знания, которые находятся за пределами самого знания. Иначе можно сказать так: началом, основанием может быть что угодно («все сгодится», как выражался П. Фейерабенд). Важно то, что основания поступка не ищутся в наличной действительности, а свободно, произвольно изобретаются человеком в силу необходимости, которая диктуется ситуацией невозможности человеческого бытия. Человек мыслит из невозможности быть. Спонтанно рожденное человеком и в человеке становится безусловным основанием для его сознания. Оно не есть фактическое данное или очевидное для сознания, а есть состояние самого сознания. Такова природа символического.

Эти изобретенные символические предметы существуют в виде перформативов. Философия должна выявлять, какие суждения являются перформативными, прескриптивными или дескриптивными. Это важно для определения отношения суждения к действительности. Это есть правовой подход: суждения могут выполнять разные функции, которые иногда мы смешиваем между собой, хотя суждения говорят всегда либо о том, что *можно* мыслить (утверждать), либо чего *нельзя* мыслить, либо *должно* мыслить. Такие утверждения имеют характер презумпций. Человека мы можем описать только как то, что может быть, что должно быть или чем запрещено быть. А все это совокупность модальных суждений. Важнейшим инструментом теорий о человеке (моральных, правовых, политических и т.п.) являются презумпции, в которых выражено ценностное отношение к человеку. И таким образом, человек определен отношением к нему.

Личностное действие не выводимо из того, как принято действовать в данном обществе, и совершилось не потому, что в данной культуре так принято поступать. То, что мы называем личностным деянием, не имеет никаких условных оснований, оно, напротив, безусловно. Личностное деяние есть всегда трансцендирование. Трансцендирование не означает, что человек из данного мира «выходит» в какой-то другой мир. Этот выход, конечно, имеет не фактический, а чисто символический характер. Трансцендирование может осуществляться с помощью пустых понятий. «Выход» из наличного мира связан с фиксацией некоего предмета, которого нет в этом мире. Эта фиксация требует пустого понятия. В чем же смысл такого понятия? Пустые понятия – это инструменты трансцендирования, их введение есть способ обозначения места, которого в этом мире нет. Точнее, в мире нет такого места, о котором можно было бы свидетельствовать опытом, чувствами. Это несуществующее «место» мы не

можем предъявить помимо нашего языка и сознания. Символ является одним из способов фиксации «места», куда трансцендирует человек, и «где» он, по сути, и является человеком. Э. Кассирер был прав, связывая человеческую природу со способностью творить символы и умением жить посредством символов и воспроизводством символического бытия, символических структур человеческого бытия.

В связи с рассмотрением модальности «долженствования», стоит обратить внимание на характер соответствующих форм знания. Ответы на вопрос «что я должен делать?» даются в форме не только прескриптивных суждений, но и, что важнее, суждений перформативных, то есть суждений, которые собственно и являются действиями: «я клянусь», «я обещаю», «я несу ответственность», «я творю добро» и т.д. Причем сами эти действия неотделимы от акта говорения и его одновременного осознания. Перформатив свидетельствуют о том делании, которое должно совершаться, которое осуществляется ради него самого, такое действие содержит в себе цель, то есть является целеполагающим. С перформативными суждениями мы сталкиваемся в области религии («В начале было Слово, и Слово было Бог»), где целый ряд фундаментальных догм формулируется в виде суждений, которые, на мой взгляд, являются не описаниями каких-то внешних событий, а тем, в чем мы сами оказываемся и актерами, и авторами, и зрителями. В этих перформативных суждениях мы представляем самих себя, а не что-то другое либо дочеловеческое (природное), либо техническое анонимно-человеческое (целесообразные действия). В данном контексте я, употребляя термин перформатив, имея в виду любую знаковую деятельность, связанную не только с естественным языком или речью. В этом смысле перформативные (не речевые) акты являются само-целевыми. Они совершаются с целью, которая состоит в том, чтобы их совершить. Человек творит добро не для чего-то иного, смысл которого лежит за пределами добра, а ради самого производства добра как сугубо человеческой субстанции мира людей.

Нормативные отношения важны для людей. Никакая техника не обеспечивает возникновение и прекращение этих отношений, т.к. нормативно есть сверхестественное, которое не является «расширением» естественного. Никакие законы биологии не определяют содержание и смысл презумпций, которые мы должны принять ради обеспечения человеческого общения. Например, мы принимаем презумпцию о том, что все люди от природы добры и не злонамеренны вовсе не потому, что они таковы «по природе», а потому, что без этой презумпции человеческое общение будет невозможным. Такова же «природа» знаменитого кантовского категорического императива. Век техники – это век, в котором не стало легче говорить правду, но легче стало обманывать.

Почему императивы меня к чему-то принуждают? Потому что не следование им делает мое существование нечеловеческим! Важны не только желания, но не-желания (то есть желания не желать чего-то определенного). Быть единственным человеком нельзя. Например, когда человек доверяет только себе и больше никому. Проявляется это в стремлении все перепроверять, во всем удостовериться самому. Таким образом, если какой-то индивид признает только собственное Я в качестве высшей инстанции, авторитета, признает только собственный ум, свои ценности и т.д., то он не человек. Итак, само стремление быть человеком принуждает меня быть таковым. Человек не

хочет быть никем другим! То есть быть человеком – это самодостаточная цель, ценность. Человек, будь человеком! Животное не стремится быть животным. Оно без всякого стремления является таковым. Человек же вынужден стремиться быть человеком, потому что нет объективных законов, согласно которым он фактически есть человек. Хочешь мыслить? Мысли! Хочешь быть добрым? Делай добро! Нет никакого спонтанного необходимого мышления и добра. Нет доброй природы, или природы добра, природы, где наличествует добро.

**Невельская-Гордеева Е.П.**

(Харьков, Украина)

### **Конфликт ценностей в нормативном поле**

Со второй половины XX ст. понятие «поле» стало широко использоваться различными отраслями науки и на сегодняшний день приобрело статус популярной научной категории. Если в психологию термин «поле» пришел в начале XX века в связи с работами К.Левина, который, применяя физическое понятие «поле» и принципы описания, принятые в топологии, разработал концепцию динамической системы поведения субъекта в психологическом поле; использовался Ж.Лаканом без определения его содержания и в разных значениях – как языковое поле и как поле трансиндивидуальной реальности субъекта; то в юриспруденцию термин «правовое поле» впервые вводится Ф. Коэном в работе «Теория поля и судебная логика» [1]. В современной юридической литературе, наряду с активизацией употребления терминов «законодательное поле», «правовое поле», «нормативное поле», начинают внедряться еще и такие понятия как «законодательно-правовое поле», «законодательно-нормативное поле».

Нормативное поле — это система ограничений в социальной реальности, вытекающая из существования, как юридических норм, так и моральных принципов, и нравственных идеалов. “Нормативное поле” понимается как совокупность всех разнообразных социальных норм (правовых, моральных, религиозных, локальных, корпоративных, субкультурных и пр.), существующих во взаимодействии друг с другом [2-3].

1) Нормативное поле представляет собой открытую иерархическую (а не детерминированную) систему и, как системе, ей присущи все особенности систем; 2) по формальной и информационной организации допустимо рассматривать нормативное поле как открытую, самоорганизующуюся систему; 3) теория систем имеет разработанные методологические основания, которые либо в полной мере, либо частично, могут быть применены к “нормативному полю”; 4) гносеологический статус понятия “нормативное поле” таков, что им, прежде всего, и задается видение нормативной реальности; 5) изучение онтологии нормативного поля позволит снять случайные пробы различных форм управления; 6) управляющие воздействия не должны направляться только на отдельную часть системы, а должны учитывать состояние нормативного поля как целостной системы; 7) онтологические основания нормативного поля могут быть записаны формализованным языком логики.



В нормативном поле овеществляются аксиологические идеалы общества, носителями которых выступают личности как представители субкультурного мировоззрения. Психология формирования мировоззрения индивида является сложным личностным процессом, логика которого может быть предъявлена в изучении тенденций изменения массового сознания. Если мировоззрение – это индивидуальные взгляды в сознании человека, то нормативное поле – это зафиксированные нормативные идеалы поведения, предъявленные каждому члену общества. Мировоззренческие изменения тесно связаны с нормативными изменениями, взаимозависят друг от друга. Отказ от христианских ценностей, которые традиционно признавались абсолютными, приводит к искажению массового сознания, к двойным стандартам в обществе.

Так, Б.Бродель, показывая, как меняются нормы и идеалы в обществе, акцентирует внимание на том, что определить причину этого изменения – главный вопрос для историка: в XVI веке большинство людей, и притом самых здоровых среди них, считают, что иметь много детей великое счастье. Почему двумя веками позже потомство становится обременительным? Почему это поразительное и очевидное стремление к снижению рождаемости раньше всего обнаружилось во Франции? Автор считает, «что не надо говорить, будто раннее падение рождаемости происходит от того или иного уровня экономического развития Франции: она находится в тех же условиях, как и ее соседи. Не надо говорить, что Франция изобрела контрацепцию: ее изобрели давным-давно, и способы ее были хорошо известны народам Европы. Не стоит отстаивать и ту точку зрения, что в XVIII веке французы стали больше любить детей и стремились иметь их меньше, чтобы уделять им больше внимания. Ведь именно в конце 18 века у нас резко возросло число брошенных детей» [4, с. 179-180].

Ф.Броделю не ставит задачу сравнения революционных преобразований во Франции VIII века с революционными преобразованиями в России начала XX века. Однако, на наш взгляд, причина изменения аксиологии семьи от многодетной к малодетной, потом от малодетной к бездетной, является следствием революционной идеологии и целенаправленным внедрением в массовое сознание нехристианских стереотипов. Здесь проявляется современный общекультурный кризис онтологического принципа, основная причина которого связана с утратой представления о жизни как иерархической системе ценностей, с соответствующим пониманием смысла жизни как служения высшей цели и исчезновение стремления внутренне привести себя в некое соответствие с этой системой ценностей. На протяжении всей истории человечества религия являлась тем нравственно-организующим, скрепляющим началом, которое объединяло народы вокруг идеалов, придавало крепость государствам и единообразию национальному характеру. Различия в быте, психологии, семейном укладе и исторической судьбе народов и стран коренятся, прежде всего, в области религиозной, духовной и, по-мнению митрополита Иоанна Снычева [5], национальное самосознание неразрывно связано с религиозным сознанием. Общество потребления сформировало в человеке стремление к достижению независимости и материального благополучия, что привело к деградации его социальной и личностной сущности. Как утверждает В.В. Парцвания, снятие главного социального противоречия между нарастающим индивидуализмом и

потребностью в укреплении человеческой солидарности должны стать главной заботой современных философов [6, с. 32].

Нравственность принято понимать как совокупность общих принципов и норм поведения людей по отношению друг к другу в обществе. Важно то, что человек, возлагая на себя обязанность жить по нравственным законам, принятым в обществе, на основе согласия общественного и личного миропонимания, совершает этот свободный акт не только как религиозный, а как социальный. Отсюда, следует: безнравственный человек асоциален. В научной литературе есть информация, что большевики в 1917 г. свой первый декрет издали не "о земле и мире", как это утверждается, а "об отмене уголовного наказания за преступления против нравственности" [7], т.е. уничтожали основы нравственности. Сегодня наблюдается массовая подмена нравственных ценностей: вместо альтруизма – эгоизм, вместо нестяжательности – расчетливость, вместо взаимопомощи – конкуренция, вместо целомудрия – развращенность и свобода нравов, деньги стали не средством, а целью жизни [7]. Человек отчуждается нравственности, а отчуждение нравственности приводит к разрушению цивилизации.

Человечество ищет свободу от абсолютных норм, однако их нарушение неминуемо приводит личность в состояние рабской экзистенциальной зависимости. Непризнание этой рабской зависимости приводит к двойным стандартам: провозглашая свободу и принимая Билль о правах человека, одновременно утверждались и правила торговли рабами. Противоречие возможно увидеть только «со стороны», в рамках же ситуации рабы гражданами не являлись. Сегодня принимаются многочисленные «гуманные» программы: по планированию семьи, защите детей, безопасному сексу, наркомании без СПИДА, гендерные программы, реализация которых вне воспитания духовно-нравственных ценностей среди молодежи, под лозунгами улучшения ситуации приводят к глобальному ее ухудшению. Все в точности соответствует мыслям Ф.Достоевского: «Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе целые кодексы, чтоб сохранить ее, а для обеспечения кодексов поставили гильотину» [8]. Вытеснение абсолютных ценностей из нормативного поля приводит к потере духовной жизни человека.

Нравственность опирается на абсолютные ценности. В противоположность им, современный секуляризованный мир ополчился на семейные ценности. Культура индивидуализма логически доводит до конца его сущность: семья – пережиток прошлого, сошлись-разошлись, главное, человек – свободен. Христианство всегда рассматривало семью как безусловную ценность. Однако начало XX века с его революционными волнениями выдвигало одним из первых лозунг «улучшение прав женщин-работниц». К чему же привели эти улучшения? Идея «всеобщего равенства и братства» вошла в законодательные акты советского государства – 18 и 19 декабря 1917 г. были изданы декреты ВЦИК и совнаркома РСФСР «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов гражданского состояния» и «О расторжении брака», в которых предусматривалось: – полное отстранение Церкви от решения вопросов брака и семьи; – свобода заключения брака и развода; – уравнивание в правах внебрачных детей с детьми, рожденными в браке. В 1918 г. был принят декрет «О введении равной оплаты за равный труд женщины и мужчины». Лозунг «раскре-

пощения женщины» привел ее в тяжелейшее рабство: как рожать и воспитывать детей, если зарплата мужа не покрывает семейных расходов? Следовательно (железная логика!), – не рожать. И 18 ноября 1920 г. постановление Наркомздрава (!) и Наркомюста легализует аборт [9]. Таким образом, все разговоры об "освобождении" эксплуатируемых людей, в сущности, отрицали свободу человеческой личности, так как социализм строил общество, в котором поступки людей строго детерминированы государством, где всякая творческая, нестандартная мысль, несоответствующая принятым партией понятиям о благе, будет подавлена. В идеале социализма личная жизнь и умственная деятельность должны быть predetermined государственными законами, так что человек будет полностью лишен свободного выбора действий. В нынешнее время свобода выбора возводится в ценность.

Между тем существует прецедент, созданный Нюрнбергским процессом, в отношении правительств, принимающих законы (позитивное право), противоречащие высшим (нравственным) законам. «Если какое-то Правительство принуждает граждан к нарушению нравственного закона, то нравственность обязывает их не подчиняться этому правительству и соблюсти высший закон» [10]. Итак, существуют не только *mala prohibita*, но и *mala se*, т.е. действия, которые плохи сами по себе, независимо оттого, запрещают или разрешают их законы, созданные человеком.

Существует еще один момент, создающий конфликт идеалов в нормативном поле. Популярными пятью уровнями потребностей человека, сформулированные А. Маслоу, несмотря на их кажущуюся всеобъемлемость, тем не менее, выходят из представления о том, что личность есть биосоциальное существо: витальные потребности (в пище, защите от холода или жары, в собственной безопасности) и личностно-социальные (самоактуализация и самореализация) не учитывают всего многообразия сущности индивида. Если мы отказываемся от дуализма биосоциальности, а рассматриваем триединство тела, души и духа, (как это доказывается в работе епископа Луки Войно-Ясенецкого [11]), то наблюдается отчуждение духовной стороны от человека, т.к. духовная жизнь секуляризованной наукой не учитывается. Отчуждение личности от духовной жизни приводит к нарушению его психического здоровья, однако не уяснив подлинных причин заболевания успешно восстановить последнее невозможно, т.к. лечатся только следствия болезни. Отклонения от нормы проявляются в разных сферах: 1) отклонение в духовной сфере; 2) отклонение в социальной сфере; 3) отклонение в этической сфере; 4) отклонение в сфере физического здоровья. Таким образом, нормализация личности видится нами в утверждении абсолютных моральных ценностей, базирующихся на объективной истине, и в восстановлении равновесия между духовной, душевной и плотской (телесной) жизнью человека.

Все перечисленные отклонения от нормы сопровождаются потерей личностной ответственности человека за свой выбор, свои поступки, свои слова и обещания, а между тем для психической целостности важнейшим моментом, по Бахтину, является ответственность. Ответственность — внутренняя, внутренне-социальная характеристика жизни как некоторого акта выбора, как поступка, обусловленного («нудительного») и свободного в одно и то же время. Личностная ответственность — персональная, профессиональная, общественная, религиозная — должна все время знать свои границы и, в тоже вре-

мя, переходить границы, чтобы не допустить того, что на языке Ф. Достоевского называется «обособлением» и «подпольем». Таким образом, все новоявленные идеалы, разрушающие душевную и духовную жизнь личности, есть не что иное, как одержимость, психическая болезнь, которая, широко распространяясь, становится настолько обыденно-привычной, что ею подменяется подлинная сущность человеческой жизни и происходит подмена нормы на псевдонорму больного сознания.

Потере ответственности сопутствует потеря совести. Человек постоянно находится перед выбором между плохим и хорошим поступком. На этом основании существуют нормы поведения, поощряемые законами, а также существуют наказуемые поступки. Однако именно сегодня огромное различие между секулярным гуманизмом и религиозной традицией усложняет решение вопроса о том, что считать авторитетом в определении добра и зла. Активно реализуется либеральная тенденция на расширение нормативного поля через включение в него религиозно неприемлемых норм. Одновременно с таким расширением нормативного поля, наблюдается его сжатие через вытеснение абсолютных для религиозного сознания нормативных ценностей. Таким образом, наряду с расширением в одной плоскости существует сужение в другой, что вскрывает двойственный стандарт по отношению к популяризации идеалов в современном нормативном поле. Абсолютизация суверенитета отдельной личности и ее прав вне нравственной ответственности приводит к потере духовности, вытеснению ее из всех сфер социальной жизни общества. Открытое наступление «идеала безнравственности» в действительности ограничивает свободу личности, хотя популяризаторы снятия моральных норм пытаются утверждать обратное.

Если христианство естественным состоянием общества объявляет любовь, то теория индивидуализма объявляет естественным состоянием войну всех против всех, т.е. свободную конкуренцию. Для оправдания социального расслоения рождается теория социал-дарвинизма. Теперь общество объявляется не единой семьей, где сильные заботятся о слабых, а джунглями, где идет «естественный отбор». Деньги и вещи, безудержное потребление заполняют для многих граждан пустоту их души, христианская жертвенность заменилась материальной корыстью, что не способствует укреплению семьи. Однако материальные ценности не способны полностью заменить собой духовные: полное отсутствие духовно-нравственных ориентиров приводит к суициду. В качестве примера приведем биографию успешного дизайнера, сорокалетнего Александра Мак-Куина. В феврале 2010г. средства массовой информации сообщили о самоубийстве знаменитого своими эксцентричными показами британского модельера, пробившегося из бедности и безвестности к вершинам богатства и славы [12]. Мотивация этого поступка в СМИ не раскрывается, но, можно предположить, что личностная цель – стать преуспевающим, выбиться из низов в круг знаменитостей, была реализована, нравственно-духовных ценностей не выработано, процесс самоопределения личности дальше не осуществлялся, в результате – душевная пустота и бездуховность логически привели к личностной катастрофе.

Современный человек боится потерять комфорт, изнеженность, однако качество «человечности» – это жертва. Мать, заботясь о ребенке, забывает о нормальном сне, своих пристрастиях (при кормлении младенца значительное

число продуктов исключается из ее рациона, нельзя курить), привычном отдыхе – все подчинено ребенку. Но разве мать чувствует себя несчастной? Напротив, она счастлива. Планирование детей сокращает «жертвенность» женщины до одного ребенка, максимум к двум.

Абсолютные ценности вытесняются из нормативного поля, их место занимают интересы отдельных групп людей, стремящихся навязать свои взгляды всему обществу. Изменение нормативного поля происходит постепенно, но целенаправленно. СМИ способны давать образцы поведения, которым стремятся подражать, они имеют огромный воспитательный потенциал. Современные СМИ запускают героев, поведение и образ жизни которых формирует массовое сознание и, как следствие, мировоззрение каждой личности. Сегодня популярнейший герой СМИ в самых успешных проектах десятилетия, как это утверждает К.Эрнст, – фрик (англ. freak — урод) – человек, отличающийся ярким, необычным, экстравагантным внешним видом и вызывающим, зачастую эпатажным, поведением, а также обладающий неординарным мировоззрением [13]. Если зритель (читатель) подсознательно всегда пытается ассоциировать себя с главным героем, а в последнее время на его место масс-медиа неизменно ставят фрика, то идеал поведения – человек депрессивный, с постоянными нервными срывами, с «раздвоенным» сознанием, что сильно изменяет ценностную структуру нормативного поля. Ценности трудолюбия и скромности, семейной жертвенности и милосердия вытесняются, осмеиваются и замещаются «прикольным» поведением фрика, задающим норму индивидуального поведения и формирующим мировоззрение.

## Литература

1. Титов В.Д. Судова логіка в контексті гіпотези правового поля у Фелікса Коена // Вісн. Акад. прав. наук України. — 2002. — № 2. — С.133-144.
2. Невельська-Гордеева О.П. Онтологія і логіка нормативного простору // Пробл. законності: Респ. міжвідом. наук. зб. /Відп.ред. В.Я.Таций. — Х.: Нац. юрид.акад. України, 1998. — Вип. 38. — С. 28-36.
3. Невельская-Гордеева Е.П. Нормативное поле в контексте современной культуры // Пробл.законності: Респ. міжвідом. наук. зб. /Відп. ред. В.Я.Таций. — Х.: Нац. юрид. акад. України, 2005. – Вип. 72. – С. 201-208.
4. Бродель Ф. Люди и вещи // Что такое Франция? – М. 1996. – т.2 – 224с.
5. Иоанн Снычев, митрополит. Пастырь добрый: Труды митрополита Иоанна – СПб., 1996.
6. Парцвания В.В. Генеалогія отчуждения: Автореф. дис .... докт. филол. наук. — СПб.: СПб. гос. ун-тет, 2003. – 54 с.
7. Башлачев В.А. Гитлера нет, но директива его действует // Русский дом , 2000. — № 11.
8. Достоевский Ф. Сон смешного человека: Фантастический рассказ. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.klassika.ru/read.html?proza/dostoevskij/son.txt&page=3>
9. Невельская-Гордеева Е.П. Традиционные семейные ценности в современном нормативном поле.//Международный симпозиум «Путь, истина и жизнь». Матер.науч.-практич. конф. «Семейные ценности – фундамент гражданского общества». Альманах. Вып. 7. – Курск. Издательство Курского института менеджмента, экономики и бизнеса, 2012. – С.79-81.
10. Гайслер Н., Боккино П. Непокколебимые основания – Симферополь: ХНАЦ, 2003. – 397 с.
11. Архиепископ Лука (Войко-Ясенецкий) Дух, душа и тело. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://smertinet.ru/our\\_library/20.pdf](http://smertinet.ru/our_library/20.pdf)
12. Ушел из жизни Александр Маккуин (Alexander McQueen) // Gazeta 2.0: электр.версия газеты, 12.02.2010. [Электронный ресурс: <http://www.gazeta.lv/story/13378.html> (дата обращения: 02.01.2012)].

13. Солнцеликий знает, от чего умрет телевидение [Электронный ресурс]: Информационный интернет-портал Медианяня. — Режим доступа: <http://mediananny.com/raznoe/16877>.

**Орлов М.О.**

(Саратов)

### **Власть мифа как явление культуры и общества<sup>1</sup>**

Расположившись в недрах коллективного бессознательного, архетипы Власти и Закона, проявлялись в самых разнообразных формах и символах, подчас заставляя человеческую мысль идти запутанным и парадоксальным путем. Политико-правовое мышление как тип особенно интересно для исследователя и историка. Во-первых, оно самым тесным образом связано со множеством иных форм общественного и индивидуального сознания, включено в яркий, пестрый и живой космос духовной жизни. Движение политической и правовой мысли непосредственно воздействует на реальную, практическую, повседневную жизнь индивида и общества, является резервуаром интеллектуальных импульсов, определяющих повседневный выбор и грядущие перспективы социального и политического развития.

Мартин Хайдеггер, погрузившись в самые недра греческой эпистемологии, извлек оттуда следующее представление о метафизике: она, как «первая философия», есть осмысление владычества сущего, осмысление «фюсис», природы (φύσις)<sup>2</sup>, с целью высказать ее в «логосе» (λόγος), «Властвование сущего открывается в «логосе», «становясь явным»<sup>3</sup>. «Фюсис» же означает «неподвластное человеку и правящее им полновластие». Человек, несмотря на всю таинственность и темноту того, что надвигается на него и подавляет его, понимает это как «владеющее целое, как сущее в целом», как Природу, противоположную Истории. Само существование человека как человека уже предполагает, что он «изъявляет правящее в слове»: изъявляется правило правящего, т.е. порядок и уклад сущего, его закон. Явленное в слове есть «логос», выводящий властвование сущего из сферы потаенного в сферу явного. Поэтому и задача философии (метафизики) — это «осмысление владычества сущего, осмысление «фюсис» с целью высказать его в «логосе»<sup>4</sup>.

Итак, первое, что можно отметить: метафизика, стремящаяся к раскрытию первопричин и предельных вещей, в своем последнем углублении и вопрошании наталкивается на нерастворимую и вездесущую сущность — «властвование владычествующего». Только в новоевропейской философии эта сфера будет отождествлена с природой, у греков она охватывает все: природу, человека, историю и Божество. Властвующее первично, беспредельно и безначально.

Второе — осмысленное и являемое в слове «властвующее» становится «логосом» и «Софией» (истиной). Последняя добывается в борьбе, вырывается у тайны, к которой склонно «владеющее». Поскольку истина философии

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при поддержке гранта Президента РФ № МД-104.2013.6

<sup>2</sup> По Хайдеггеру греки понимали природу двояко: как нечто «независимое от человека и техники», внешнее по отношению к ним; и как внутреннюю сущность сущего, «природу вещей».

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 135.

<sup>4</sup> Там же. С. 136.

есть «истина человеческого присутствия» (Хайдеггер), «властвующее» осмысляется в «логосе» и реализуется в «техне» (τεχνη), во включенности человеческого действия в судьбу мира и во «владычество сущего». Схоластическая интерпретация аристотелевской метафизики приводит к ее новому пониманию. «Метафизика» стала обозначать знание и объекты, вышедшие за пределы физики (фюсиса) как внешней природы. Метафизика была включена в корпус аристотелевских эпистем сразу после физики или науки о природе.

Новоевропейская наука закрепила за метафизикой предикат «сверхъестественного» и «сверхприродного», стоящих по другую сторону знания, тогда как декартовский математический подход к метафизике открыл для нее путь превращения в один из ряда познавательных методов, нуждающихся, правда, в подтверждении откровением и церковным учением и требующих абсолютной достоверности. Механически поставленная в ряд других методов, метафизика продолжала сохранять особую загадочную сущность, обусловленную гераклитовским предупреждением: «Владычеству вещей присуще стремление утаиться». Властвование сущего могло раскрыться в логосе, будь им Слово, Разум или Число. В любом случае метафизика занимает особое место в системе познания. Нас интересует, однако, другой ее аспект: «мета (μετα) — (сверх, после) властвующее (природа, фюсис, внешнее)» отводит человеческому особое место, ограничивая его сферами «этоса» и «техне». «Фюсис» остается «самим собой правящим», стремящимся утаиться, внутренним законом вещей. Только человеческое присутствие порождает метафизику в смысле «вопрошания сверх сущего, за его пределы»<sup>1</sup>.

При этом возникает особая этимологическая трудность — если говорить о метафизике как «метавластвующем», то само определение «метафизии власти» превращается в тавтологическую формулу «метавластвующее власти». Это будет уже слишком для нашего исследования, но вместе с это же придает нам уверенность в том, что мы правильном пути. Власть может быть исследовано как философская категория только в плане ее абсолютных, предельных, последних, т.е. метафизических значимостей. Это и будет первым исследовательским допущением.

Вторым допущением может стать осмысленное соотнесение метафизики (как конечного вопрошания) с мифом, который воспринимается как первая метафизика, а метафизика — как мифология. Очевидные различия между метафизикой и мифом не должны препятствовать их соотнесению. Действительно, метафизика быть наукой или псевдонаукой (если метафизику понимать в декартовском смысле), миф живет в сфере чувственного и стремится избегать абстрактных понятий и определений<sup>2</sup>. Близость их заключена не только в присутствии у них чувственного. Миф, как и метафизика, есть предельное вопрошание о мире, «для — себя интеллигенция эйдоса» (А.Ф. Лосев), отрешенность от обычного хода явлений и, «стало быть, содержит в себе разную степень иерархичности, разную степень отрешенности».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 41.

<sup>2</sup> Gusdori G. Mythe et metaphysique. Paris, 1953. P. 242-243; Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. М., 1990. С. 420.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 423.

Мифология, понимаемая как «логос мифов» (наука о мифах), еще более приближается к греческому представлению о метафизике как о раскрытии «фюсиса» в «логосе». Поэтому традиционный путь познания от мифа к логосу подходит и для наших целей и, то прочего, еще по одной причине. Выход из «фюсиса» в «логос», проявление «властвующего» и извлечение его из непознанности, т.е. путь знания, есть реализация человеческого присутствия. Упрощенно это можно представить как переход из Космоса в Историю. Прорыв такой переход, мы еще раз себя на традиционном пути противоборства двух сфер «властвующего». Здесь с первым из них начинает ассоциировать — Природа, со вторым — новое представление о метафизике как выход из Природы. Единое «властвующее» раскалывается: значительная его часть обнаруживается в сфере собственно человеческой деятельности, включаясь в «этнос» и «техне», земным пространством его становятся полис и социум. Миф превращается в историю Космоса.

С распадом наук, подготовленным аристотелевской интеллектуальной революцией, большая «властвующая» оборачивается человеческой атрибутикой. Сам «фюсис» распадается на несовместные понятия: Природа как особая сфера бытия и познания, и Природа как сущность вещей, их внутренний закон. Представление о «властвующем» как о «сущности для себя» следует за вторым из этих понятий, и аристотелевское «божественное» (тейон) как часть «фюсиса» превратится в собственно теологическое: позже Фома Аквинский прямо отождествит «первую философию», метафизику и теологию.

Качество, которое «властвующее» выявляет в себе при разделении — рациональность, свойственное Логосу. Она выражена в разумности и просветленности «правильной» политики, т.е. жизни полиса и управления им. Логос ассоциировался с процессом познания, познание — с политикой. В структуре Логоса присутствует одна часть, представляющая для нас особый интерес: все имеющее отношение к человеку и его деятельности, в нее включено, это — «этнос», противостоящий «фюсису» (Природе и «властвующему» в целом). Этнос тоже «властвующее», однако построенное по человеческим законам и в особую сферу оформленное человеческим присутствием.

Процесс специализации наук («эпистем») дробит целое «властвующее» на части, которые не могут быть воссоединены, поскольку потерян принцип единства. (Аристотель впервые узаконил эту дифференциацию наук, заявив об этике как особой дисциплине.) «Фюсис» при этом окончательно раздваивается на «Природу» и «природу вещей», и первоисточником второго смысла становится «теос» — нечто божественное, но не имеющее, однако, религиозного оттенка. Логика, философия и этика оказываются поставленные в один ряд. Изучение самой власти мифа естественно начать с обсуждения самого понятия «миф», которое достаточно многозначно. Миф исследовался и истолковывался в философии с момента его возникновения. Известно широкое использование мифов античными философами; блестящей иллюстрацией этого является философия Платона, где мифы органически включены в философское учение. Не менее известно исследование христианской и исламской мифологии философами в средние века. В XIX веке складывается философия мифологии, хотя еще в XVIII веке Дж. Вико предложил одну из первых философских концепций мифологии. С тех пор



было создано немало философско-культурологических концепций мифа, но прежде, чем обратиться к ним, рассмотрим само понятие мифа.

Древнегреческое слово “миф” (μυθος) имеет следующие основные значения: слово, сказание, сказ, речь, разговор, беседа, указание, замысел, план, известие. На протяжении истории человеческой мысли значение термина “миф” колебалось между двумя крайностями: миф как правда, истина (логос), истинная реальность и миф как вымысел, басня (“баснословие” — один из вариантов церковно-славянского перевода “мифологии”), фантазия, ложное представление мира. На первых этапах человеческой истории миф “служил единственной формой мировосприятия и во всем объеме, и в каждой части”<sup>1</sup>. С возникновением философии миф в первом своем значении постепенно теряет доминирующее место в общественном сознании. Истина, основанная на традиции, уступает место “научной” истине, которая является обоснованным знанием. “Миф, являвшийся некогда истинным, обращается в “ложную речь, подражающую истине”, или уже в поэтическую фабулу, в басню (напр., “мифы” Эзопа)”<sup>2</sup>.

Первым в западноевропейской мысли, кто отверг “мифологичность” богов Гомера и Гесиода, был древнегреческий мыслитель Ксенофан (ок. 580—450 гг. до н. э.). Он обратил внимание на то, что если бы быки или львы “имели руки”, то они изваяли бы и нарисовали богов, схожих с быками или львами. Это не отрицание богов как таковых, это показ неадекватности представлений о богах в мифах Гомера и Гесиода. Тем самым был сделан решающий шаг в понимании мифа, шаг, который в европейском сознании на много веков определил тенденцию представлений о мифах и соответствующее к ним отношение. Если каждый представляет в мифе бога по-своему, то миф никак не может претендовать на правдивость, а напротив, является плодом воображения, фантазии.

Таким образом, с Ксенофана мы можем фиксировать начало процесса демифологизации. Власть мифа как бы теряет свою силу. Этот процесс шел неравномерно и своей выраженной формы достиг лишь в Новое время. Демифологизация дважды достигала апогея в это время — в эпоху Просвещения XVIII века и в эпоху господства позитивизма в XIX веке. Правда, отношение к мифу и соответственно его интерпретация в указанные исторические моменты были различны: просветители рассматривали миф как продукт невежественности и, следовательно, заведомый обман; в XIX веке миф начал исследоваться как предмет науки, ученые начали строить этиологические (объяснительные) концепции мифа и его интерпретации. Так, крупнейший представитель антропологического и эволюционного направления в науке XX века Э. Тайлор, стремясь объяснить первобытную культуру как результат воздействия определенных внешних причин и условий, рассматривал миф и мифологическое мышление в таком же контексте. Миф — это продукт человеческого ума в его начальном, детском состоянии: “Мы сами во время нашего детства находились у порога царства мифа”, — писал исследователь.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Фрейденберг О.М. Образ и понятие // Миф и литература древности. М., 1978. С. 227.

<sup>2</sup> Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории (философско-историческое исследование) // Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 55.

<sup>3</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.19.

Дальнейшее развитие процесса демифологизации породило колоссальное множество различных точек зрения на интерпретацию мифа, его природы, огромное множество его определений. Любопытным в этой связи является рассуждение В.К. Афанасьева: “Дискуссия о мифе прежде всего обнаружила разногласия в понимании самого термина “миф” — у слова оказалось столько же значений, сколько людей его употребляло... История мифологии... настолько связывается с творцами мифологических теорий, что сама в какой-то мере превращается в мифотворчество... С какими бы научными концепциями к мифу ни обращались, позицию исследователя всегда определяло личностное отношение к мифу как к чему-то очень важному для него, для его собственного миропонимания и мировидения, причем это часто оставалось незамеченным им самим”<sup>1</sup>. Этот вывод является весьма значимым не только для понимания мифа и его интерпретации, но и для решения проблемы синтеза в мифе. Чтобы пояснить это, обратимся к противоположному демифологизации процессу — процессу ремифологизации.

Если демифологизация, как уже говорилось, представляет миф в качестве иллюзорной формы бытия, формы наивного сознания как недомышления, то ремифологизация стремится установить связь мифа с истинным бытием человека в мире, не сводя миф к вове-положенной форме бытия, а ища эту форму в недрах самого мифа<sup>2</sup>. Как писал Б. Малиновский, “миф, в том виде, в каком он существует в общине дикарей, то есть в своей живой примитивной форме, является не просто пересказываемой историей, а переживаемой реальностью. Это — не вымысел... это живая реальность, которая, как верят туземцы, возникла и существовала в первобытные времена и с тех пор продолжает оказывать воздействие на мир и человеческие судьбы”<sup>3</sup>. Человек, “живущий в мифе”, живущий мифом, не отличает “мифологическое” бытие от реального, “объективного” бытия. Собственно бытие для него единственно, это то бытие, которое определяет миф.

В исследовании мифа существуют две основные тенденции — демифологизация и ремифологизация. В рамках демифологизации миф рассматривается как иллюзорная форма бытия, форма наивного сознания как недопонимания, это вымысел, фантазия. Реальное бытие совершенно иное, его исследует наука. Результатом этих исследований является объективное знание, которое воплощает картину мироздания как она есть сама по себе. При таком подходе исследователи стремятся установить внешние причины (общественное устройство, отношения между людьми, особенности культуры и т.д.), которые детерминируют специфику проявления мифологического сознания, особенности мифа.

В рамках ремифологизации миф рассматривается как истинное бытие человека в мире. В пределах этого концептуального поля власть мифа абсолютна. При этом миф не сводится к вове-положенной форме бытия, его особенности ищутся в недрах самого мифологического сознания. Последовательная реализация ремифологического подхода приводит к

---

<sup>1</sup> Афанасьев В.К. Предание, этимологический миф и мифологема в шумерской литературе // Жизнь мифа в Античности. М., 1988. С. 28.

<sup>2</sup> См.: Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1985.

<sup>3</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. / Пер. с англ. М., 1998. С. 98.

выводу о том, что любое интеллектуальное концептуальное построение мифологично, представляет собой мифологическую реальность. Её расчленение состоит прежде всего в выделении первичной и вторичной мифологий. Первичная мифология выступает в качестве доминирующего (или вообще единственного) типа мировоззрения, которое лишено рефлексии. Вторичная мифология включает более широкое проникновение логико-дискурсивного мышления, она рефлексивна в разной степени в своей конкретной реализации. Однако рефлексия не касается основоположений данной мифологической системы.

С какой бы методологической или идеологической позиции мы не подходили к проблеме власти мифа, очевидно одно — в ней разворачивается некая глубинная субстанция, проявляющаяся в разных ипостасях и в разные моменты времени, но всегда сохраняющая собственную непознанную до конца суть; эта субстанция развивается по собственным законам, отличным от законов человеческого мышления и существования. В нашу задачу входило одно — еще раз обратить внимание на этот факт.

**Павленко А.Н.**

(Москва)

### **Онтологическая Пропись, рациональность и законность**

#### ***Что такое «онтологическая Пропись»?***

Для ответа на сформулированный вопрос обратимся к области права и морали, к тем их разделам, которые имеют дело с «универсальными» утверждениями – законами и нормами.

Открывая «Юридический энциклопедический словарь», мы можем обнаружить в нём такое определение понятия «закон»:

«Закон – в широком смысле слова все нормативно-законодательные акты в целом, все установленные государством общеобязательные правила.

- в собственно юридическом смысле, закон – нормативный акт, принятый высшим представительным органом государственной власти, либо непосредственным волеизъявлением населения (например, в порядке референдума) и регулирующий наиболее важные общественные отношения»<sup>1</sup>. (А.С. Пигалкин).

Далее отмечается, что:

- 1) все остальные акты должны быть подзаконными.
- 2) Любой правовой акт, противоречащий закону, должен признаваться недействительным.

Исходя из такого определения «закона» мы можем, для наглядности, рассмотреть все правовое поле отдельного государства. Что мы обнаружим, прежде всего?

В этом правовом поле не должно существовать *противоречий* внутри самого «закона»: например, конституционной нормы и всех «обычных» законов, подзаконных актов. Это значит, что существует такая область реальности, которую мы называем «законом» и которая является непротиворечивой. Другими словами, непротиворечивость закона - это его *первейшее формальное тре-*

---

<sup>1</sup> (Юридический энциклопедический словарь, М.Советская энциклопедия, 1984, С.100.)

бование. Причина проста: *противоречивый закон не сможет эффективно регулировать человеческие отношения в обществе*. Следовательно, мы можем допустить существование некоторой области реальности, которая содержит в себе *все такие возможные непротиворечивые юридические объекты как «законы»*. Эта область, в определенном смысле, нам дана. Тогда получается, что формулируя нормы права (морали) мы, фактически, лишь *обводим (прописываем) контуры уже существующих в этой возможной области объектов, которые мы и называем «законами»*. Назовем такую область непротиворечивых юридических и моральных объектов - поскольку, занимаясь нормотворчеством, мы лишь «обводим» её контуры – «Прописью», «онтологической прописью».

Очевидно, что «внутри» Прописи окажутся все непротиворечивые объекты (любые законы, а не только юридические). «Снаружи» Прописи окажутся любые противоречивые объекты – оксюмороны (несвободная свобода, деревянное железо, круглый квадрат и т.д.)

Допустим, что мы согласились с такой интерпретацией природы «закона». Но тогда у любого здравомыслящего исследователя может возникнуть естественный вопрос: почему же мы обнаруживаем *разные законы* в отношении одного и того же предмета закона, если все возможные законы прописаны?

### ***В основании законов лежат «безусловные» ценности. Насколько они «безусловны»?***

Рассмотрим пример. В Статье 2. Конституции Российской Федерации утверждается: *«Человек, его права и свободы являются высшей ценностью»*.

Похожее утверждение (в отношении ст.2 Конституции РФ) сделано и в Конституция Евросоюза:

Преамбула

«DRAWING INSPIRATION from the cultural, religious and humanist inheritance of Europe, from which have developed the universal values of the inviolable and inalienable rights of the human person, freedom, democracy, equality and the rule of law»<sup>1</sup>,

«Вдохновляясь культурным, религиозным и гуманистическим наследием Европы, которое послужило основой для формирования универсальных ценностей о неприкосновенности и неотъемлемости прав человеческой личности, свободы, демократии, равенства, верховенства закона», (перевод мой – А.П.)

Как видим, утверждения, сделанного в *явном виде*, как это мы обнаруживаем в Конституции РФ о том, что «человек является высшей ценностью», в Конституции Европейского союза мы не находим. Однако можно легко показать, что все «материальное тело» Евроконституции является *неявным* изложением тезиса: «человек есть высшая ценность».

Теперь вернемся в статье 20 Конституции РФ, в которой утверждается следующее:

### Статья 20

---

<sup>1</sup> Текст Евроконституции : <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2004:310:0003:0010:EN:PDF>

«1. Каждый имеет право на жизнь.

2. Смертная казнь впредь до ее отмены может устанавливаться федеральным законом в качестве исключительной меры наказания за особо тяжкие преступления против жизни при предоставлении обвиняемому права на рассмотрение его дела судом с участием присяжных заседателей».

Выше мы условились считать, что условием реализуемости такого объекта как «закон» является его «непротиворечивость». В логике это требование выражается следующим образом:

$\neg(A \ \& \ \neg A)$

Читается утверждение так: «неверно (не может такого быть), чтобы утверждение о чем-то (A) и его отрицание ( $\neg A$ ) были истинными в одно и то же время, в одном и том же месте и в одном и том же смысле». Можно было бы сказать, что с выполнимости этого требования начиналась европейская цивилизация – в ее научном и философском выражении. Теперь попробуем применить это логическое требование к обсуждаемым нормам конституции. Что мы получим в результате? У нас имеется утверждение

*A - «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью».*

Его отрицанием будет:

*$\neg A$  - «Человек, его права и свободы не являются высшей ценностью».*

По видимости, такого утверждения в Конституции РФ нет, но есть другое «Человек, в исключительных случаях, может быть лишен жизни».

В рамках такого обсуждения возникает вопрос: как же может «высшая ценность» быть «лишена жизни»? Ответ прост: «человек не является высшей ценностью». Очевидно, что это противоречит статье 2 Конституции РФ.

Необходимо признать, что Евроконституция в этом вопросе является последовательной, ибо в ней сказано, что «права человеческой личности являются неприкосновенными и неотъемлемыми», в том числе и «право на жизнь».

Примечательно, что ни в конституции США, ни в «Билле о правах» ничего не сказано о том, что «человек является высшей ценностью». Это, безусловно, открывает возможность по усмотрению руководства штатов – вводить или не вводить *смертную казнь* (насильственное лишение человека жизни).

Другим словами мы получаем необычную ситуацию: в США – допускается смертная казнь. В Евросоюзе – не допускается смертная казнь.

В итоге мы обнаруживаем противоречие. Возникает вопрос: между чем и чем существует противоречие? Можно обнаружить противоречие двух видов: 1) Между основным законом и «обычными» законами. Утверждение «Человек - это высшая ценность, которого нельзя насильственно лишить жизни (убить)» и утверждением «человека можно насильственно лишить жизни, следовательно, он не высшая ценность». Это противоречие мы обнаруживаем внутри Конституции РФ.

2) Между «обычными законами» США и Евросоюза.

Итак, почему мы обнаруживаем различные формулировки законов (различные законы) в отношении одного и того же предмета?

Ответ: потому, что в разных случаях мы имеем дело с *различными ценностями*. Что же является сегодня *высшей ценностью*? Ответ ясен: человек (человеческая жизнь). Что это может означать? Как уже было отмечено, что все другие ценности по отношению к этой «высшей ценности» являются «низшими» (вторичными) или производными.

Однако такая ценность была «высшей» не всегда. Приведем, наравне с гуманизмом, примеры других «высших ценностей»:

А – непротиворечивые законы, опирающиеся на «гуманизм» как ценность.

В – непротиворечивые законы, опирающиеся на «космизм» как ценность.

С – непротиворечивые законы, опирающиеся на «теизм» как ценность.

Итак, зафиксируем четко еще раз положение системы (А) : «человек – есть высшая (онтологическая и юридическая) ценность». Отсюда тривиально следует вывод:

1) «Все другие ценности, рассмотренные по отношению к высшей ценности, суть низшие».

Теперь попробуем извлечь и другие следствия:

2) «Природа» (внешний человеку мир) является, по определению, «низшим» и рассматривается человеком как предмет его обладания. Человек «законно» властвует над миром. Но такое положение дел невозможно в системе (В).

3) Человек, используя свое умение (технику) подчиняет себе природный (естественный) мир. Это подготовлено в мире (С), но реализовано в мире (А). Что дает техника (понятая в самом широком смысле) как способ отношения человека к миру с юридической точки зрения? Совершенно очевидно, что она способствует элиминации различий. Между чем и чем?

По существу техника взламывает естественные отношения в мире, а вместе с ними и естественные нормы права и морали. Итак, техника устраняет различия между «естественным и искусственным», «мужчиной и женщиной», «родителями и детьми», «компетентами и дилетантами» и т.д.

Рассмотрим для наглядности следующую цепочку: разработка «родильных инкубаторов»<sup>1</sup> приведёт, по существу, к элиминации различия между «мужчиной и женщиной» в биологическом смысле. Этот процесс, в свою очередь, провоцирует другой – элиминацию гендерного различия между «папой» и «мамой». В юридической практике некоторых стран (например, в тех штатах США, где разрешены однополые браки) уже возникли новые юридические термины – «родитель-1» и «родитель-2». Это, в свою очередь, приведёт к переосмыслению такого понятия как «семья» или, даже, к её элиминации, как отжившего общественного института.

Этот лишь весьма простенький набросок того направления, в котором сегодня осуществляется трансформация отношений в обществе и идущая за

---

<sup>1</sup> Уже идут полным ходом работы в области создания «искусственной матки». Её создание в завершённом виде можно будет рассматривать как первый шаг по реализации «родильного антропоинкубатора». Смотрите на эту тему, например, Сборник материалов XIII-й конференции «Наука, философия, религия», «Человек перед лицом новейших биомедицинских технологий», (г. Дубна, 20-21 октября 2010г.).- М.: Фонд Андрея Первозванного, 2011, С.105-106.

ними трансформация права и морали, основанных на такой высшей ценности как «человек, его права и свободы».

### **Выбираем ли мы наши ценности, а если выбираем, то является ли выбор рациональным?**

В связи с обсуждаемым вопросом может возникнуть убеждение о том, что процесс изменения «рациональности» и «закона» является *объективным* и *направленным*. Но это заблуждение. В чем причина возникающего заблуждения? С моей точки зрения, в том, что ценности не выбираются свободно, они – *предвыбраны*<sup>1</sup>.

Одним из самых распространенных заблуждений в отношении «свободы» является убеждение в том, что:

1) Свободным может быть только такой индивид, который обладает сознанием (рациональный индивид)<sup>2</sup>.

2) «Свобода» для рационального индивида сводится к «свободе выбора».

Покажем трудности, с которыми сталкивается такая позиция.

Поскольку мы допустили, что «свобода» - это атрибут рационального человека, то его выбор, как именно рациональная процедура, должен иметь «основание». (В противном случае – в случае отсутствия осознанного «основания» - выбор нерационален). Если так, то построим модель, в которой существует два ряда объектов (А и В), первый из которых – это возможные «результаты» выбора, а второй ряд объектов – это возможные «основания» выбора:

А) а, b, **с**, d.....

В) α, β, γ, δ.....

Допустим, что рациональный индивид выбирает из всех возможных результатов – (с), при этом, как именно разумное существо, он обязан делать свой выбор, опираясь, допустим, на основание (β). Допустим, далее, что он совершает такой выбор. Возникает вопрос: был ли его выбор «свободным»? Внешне, для обыденного мышления, кажется, что «да». Но это заблуждение. Поскольку как именно результат рациональной процедуры он был *определен с необходимостью* основанием (β). Строго логически это может быть выражено как:

$$(\beta \supset c),$$

Который читается так: «из основания (β) с логической необходимостью следует результат (с)».

Но, такая *необходимость* (в следовании) прямо противоречит нашей посылке о том, что:

2) «Свобода» для рационального индивида сводится к «свободе выбора», поскольку исходя из рассмотрения взаимоотношения двух рядов, справедливо другое утверждение:

«Свобода» сводится к «*необходимости выбора*».

Но я почти уверен, что найдется такой «проницательный критик» заявленной мною позиции, который скажет: «Почему вы нас вводите в заблуждение и намеренно скрываете реальное положение дел? Ведь в действительности существует еще один ряд (D), который-то и позволяет выбирать основание (β)»,

<sup>1</sup> Впервые на эту особенность я обратил внимание в работе «Предвыбор» (Бытие у своего порога) // Человек. 1993, № 4.

<sup>2</sup> На этом базируется требование о «юридической вменяемости» индивида.

например, на основе метаоснования (г). Итак, в случае «проницательного критика» мы имеем уже не два ряда, а три:

A) a, b, c, d.....

B) α, β, γ, δ.....

D) a, б, в, г.....

Да, я соглашусь с этим аргументом. Введем ряд (D). В результате получим более сложную конструкцию:

Выбор результата (с) с необходимостью определен основанием (β), а выбор основания (β) с необходимостью определен метаоснованием (г).

Как видим, хотя наша конструкция стала сложнее:

$((г \supset β) \supset с)$

Однако суть её от этого не поменялась, мы все равно по закону транзитивности, можем заключить, что выбор объекта (с) с необходимостью определен метаоснованием (г), ибо:

$((г \supset β) \supset с) \vdash (г \supset с)$

Однако суть нашего аргумента о том, что выбор «с необходимостью определен» никак не изменилась. Более того, мы можем помочь «проницательному критику» и допустить существование еще большего количества метаоснований – E, F, G и т.д.. В любом случае, все отношения - основания и результата - всегда будут оставаться *необходимым*. С моей точки зрения, в данной ситуации существует только два пути преодоления указанной трудности.

Первый путь – идти до бесконечности в чередовании оснований и метаоснований. Этот путь тупиковый, ибо никуда не ведет.

Второй путь – остановиться на некотором шаге и признать, что все предыдущие шаги выбраны, а этот - нет. Он *предвыбран*. Предвыбран тем, что является наиболее естественным для нас – *нашими ценностями*. Следовательно, «свобода выбора», понятая именно как *рациональная процедура выбора - есть иллюзия*<sup>1</sup>. Ибо основу всех наших выборов мы не выбираем, мы принимаем ее безотчетно, опираясь только на те ценности, которые для нас наиболее естественны. Что дает этот результат для заявленной темы? Очень много.

### **Почему «Пропись» одна, а «рациональностей» много?**

Становится ясно, что для разных субъектов права естественными могут быть различные ценности: как в случае с «космизмом», «теизмом» и «гуманизмом». Следовательно, «гуманизм», и стоящая за ним «антрополатрия» - понятия как именно система ценностей - могут оказаться, и действительно являются, естественной ценностью для одних субъектов права и морали, и противоестественными для других.

Следовательно, утверждение о том, что гуманистическое направление эволюции современного общества является единственно возможным, с моей точки зрения, не вполне убедительно.

Сторонник системы ценностей (A) пытаются дело представить таким образом, что совокупность «ценностей-законов», которая обслуживает сектор (A) есть «исторически закономерный и единственно возможный путь эволюции человечества». Но поскольку, как было показано, современная техника движет че-

<sup>1</sup> Следует отметить, что этот вывод ни в коей мере не отменяет психологическую убежденность любого человека в том, что он «только что совершил акт свободного выбора».



ловека к его завершению, то вполне оправдан другой вывод: ценности могут навязываться представителями одной системы ценностей представителям другой. И этот процесс вполне может для последних завершиться гибелью. Прделанный анализ понятия «Пропись», его связи с рациональностью и легитимностью, позволяет увидеть то, что так часто бывает скрыто за завесой обыденных представлений, лишь для респектабельности прикрытых научной терминологией.

**Паткуль А.Б.**

(Санкт-Петербург)

**Нормативная и теоретическая трактовки логики в  
«Логических исследованиях I» Э. Гуссерля**

Как известно, разработка феноменологической методологии Э. Гуссерлем во многом была мотивирована необходимостью создания дисциплинарной рубрики, которую сам философ называл «чистой логикой» или фихтевским термином «наукоучение» (*die Wissenschaftslehre*). Именно такая дисциплина была призвана выяснить, что собственно составляет исходные условия научного знания, что относится к порядку научного, а что нет. С точки зрения философа, все отдельные науки являются «теоретически несовершенными». Такая недостаточность не означает нехватку каких-либо знаний, связанных с той или иной – но всегда определенной, ограниченной – сферой проблем, но с принципиальной неясностью относительно самых первых предпосылок и самых последних целей научного познания вообще. Речь здесь, по выражению Гуссерля, идет о «недостатке внутренней ясности и рациональности», которые в случае наук (в отличие, например, от искусства) мы не только должны, но и обязаны, если мы честны интеллектуально, от них требовать. Именно поэтому каждая отдельная научная дисциплина, равно как и все они вместе взятые нуждаются в теоретическом восполнении в метафизике, касательно своего предмета, и наукоучении, касательно исходных кондиций и структуры научности как таковой.

Впрочем, программа подобного выяснения неизбежно должна привести возникновению вопроса о том, можно ли изнутри самой науки понять и установить, что есть наука и какой она должна быть, иными словами, может ли наука сама диктовать себе нормы научного познания. Или же такие нормы должна предписывать некоторая инстанция, отличная от науки, которая, именно в силу своего принципиального отличия от последней, видя ее, если угодно, со стороны как некоторое замкнутое себе целое, оказывает более способной оценить, что же собственно нужно науке для того, чтобы быть наукой. А стало быть, предписывать ей такое для нее необходимое в качестве требования.

Решение этого вопроса достигается Гуссерлем за счет того, что он использует в этой связи понятие *нормативной науки* – науки, уполномоченной предписывать нормы, т.е. положения о том, как именно должно обстоять положение дел в той или иной области, в том числе – в сфере самих наук. Нормативная дисциплина, таким образом, оказывается способной предписывать наукам их исходные условия, структуры и цели. Подобной нормативной дисциплиной по отношению к наукам и оказывается логика или наукоучение; т.е., с одной сто-

роны, все же наука, но с другой стороны, наука, обладающая совершенно особым статусом и особой конституцией, отличающимися ее от прочих наук и позволяющих ей давать им предписания.

В первом томе «Логических исследований» философ пишет: «Задачей наукоучения будет, следовательно, изучить *науки как того или иного рода систематические единства*, другими словами, исследовать, что придает им характерную форму наук, что определяет их взаимное разграничение, их внутреннее расчленение на области и на относительно замкнутые теории, каковы их существенные виды и формы и т. п.».<sup>1</sup> Гуссерль продолжает также: «Из всего вышесказанного вытекает, что логика в интересующем нас здесь смысле наукоучения есть *нормативная дисциплина*».<sup>2</sup> Разъясняет же он ее нормативный характер следующим образом: «Логика исследует, что относится к истинной, действительной науке как таковой, другими словами, что конституирует идею науки, чтобы, приложив полученную мерку, можно было решить, отвечают ли эмпирически данные науки своей идее, или в какой мере они к ней приближаются и в чем от нее отклоняются. В этом логика проявляет свой характер нормативной науки и отделяет себя от сравнительного способа рассмотрения, свойственного исторической науке, которая стремится понять науки как конкретные продукты культуры соответствующих эпох в их *типических* особенностях и общих чертах и объяснить их из условий времени».<sup>3</sup>

Из сказанного Гуссерлем ясно, что логика в смысле наукоучения в качестве нормативной дисциплины не может опираться на фактические существующие представления о том, какой должна быть наука, в рамках самих отдельных наук. Эти представления зависят от «условий времени», в которых та или иная наука *de facto* была осуществлена, от перспективы, в которой она видит свой предмет и создает технику его познания, предназначенную для познания именно ее предмета, но не предметности как таковой. В качестве нормативной дисциплины наукоучение должно быть *априорным*, и на основании своей априорности – универсальным, задающим нормы не *ad hoc* для той или иной научной дисциплины, но для *формы научности вообще*. Гуссерль пишет: «Ибо сущность нормативной науки состоит в том, что она обосновывает общие положения, в которых в связи с нормирующей основной мерой — например, идеей или высшей целью — указываются определенные признаки, обладание которыми гарантирует соответствие мере или же создает необходимое условие этого соответствия. Нормативная наука дает также родственные положения, в которых учитывается случай несоответствия или высказывается отсутствие таких соотношений вещей».<sup>4</sup> При этом автор «Логических исследований» специально акцентирует то обстоятельство, что априорность нормативной науки не означает способность таковой давать содержание отдельным наукам, устанавливать особенность их предметных областей: «Это не значит, что она должна давать общие признаки, которые устанавливали бы, каким должен быть объект, чтобы соответствовать основной норме. Никакая нормативная дисциплина не дает универсальных критериев, подобно тому как

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I. Прологомены к чистой логике. М.: Академический проект, 2001. С. 40.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 40 – 41.

<sup>4</sup> Там же. С. 41.

терапия не отмечает универсальных симптомов. В частности, наукоучение дает нам только специальные критерии, и это единственное, что оно может дать».<sup>1</sup>

Кроме того, логику, понятую как нормативное наукоучение, согласно Гуссерлю, следует отличать от логики как практического руководства к познанию, каковой она становится, «когда наукоучение ставит перед собой более широкую задачу исследовать находящиеся в нашей власти условия, от которых зависит реализация правильных методов, и устанавливать правила, по которым мы должны в методических ухищрениях выпытывать истину, верно разграничивать и строить науки, в частности, изобретать или применять многочисленные полезные для науки методы и во всех этих отношениях уберегать себя от ошибок, тогда оно становится *практическим руководством в науке*».<sup>2</sup> Впрочем, даже в случае этого разграничения логику как наукоучение следует понимать как полностью входящую в сферу логики как практического руководства, ибо «где базисная норма есть цель или может стать целью, там из нормативной дисциплины, путем легко понятного расширения ее задачи, следует *практическое руководство*».<sup>3</sup>

Разбирая более детально понятие нормативной науки, Гуссерль указывает, что в данном случае понятие нормативности не связано с простым желанием или хотением, даже с фактическим требованием или приказанием – в такой трактовке смысл нормативности еще слишком узок. Нормативность в широком философском смысле Гуссерль расценивает как *всеобщее для некоторого объема требование обладания (соответственно, необладания) некоторым предикатом, который должен принадлежать общему для этого объема понятию в силу самого содержания этого понятия*.

Основатель современной феноменологии приводит следующий пример, иллюстрирующий подобное определение нормативности: «Когда мы говорим: „Воин должен быть храбрым“, то это не значит, что мы или кто-либо другой желаем или хотим, повелеваем или требуем это. Такого рода мнение скорее можно понимать так, что вообще, т. е. по отношению к каждому воину, примерно соответствующее желание или требование; правда, и это не совсем верно, так как, в сущности, нет необходимости, чтобы здесь действительно была налицо такая оценка какого-либо желания или требования. „Воин должен быть храбрым“ означает только, что храбрый воин есть „хороший“ воин, и при этом — так как предикаты „хороший“ и „дурной“ распределяют между собой объем понятия „воин“ — подразумевается, что не храбрый воин есть „дурной“ воин. Так как это оценивающее суждение верно, то прав всякий, кто требует от воина храбрости; на том же основании желательно, похвально и т. д. воину быть храбрым».<sup>4</sup>

В более формальном виде он выражает эту мысль следующим образом: «Вообще, мы можем считать тождественными или по меньшей мере равнозначными формы: „А должно быть В“ и „А, которое не есть В, есть дурное А“ или „только А, которое есть В, есть хорошее А“».<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 51 – 52.

<sup>5</sup> Там же. С. 52.

Таким образом, нормативность в целом мыслится Гуссерлем через понятие *соответствия*; а именно, через соответствие определенного случая тому, что входит в его общее понятие (храбрость – в понятие воина вообще, любовь к ближнему – в понятие нравственного человека вообще, непрерывность – в понятие драмы вообще и т.д.). По сути, нормативность у Гуссерля вообще означает *бытие* в качестве того, что принадлежит по существу общему понятию. Так, можно было бы, продолжая рассуждения философа, хотя и не без риска исказить их, можно было бы спросить, а является ли трусливый (нехрабрый) воин воином вообще, является ли нелюбящий ближних нравственным человеком вообще, а драма, распадающаяся на эпизоды – драмой вообще. Впрочем, сам Гуссерль высказывается в том, смысле, что объективная ценность в смысле принадлежности некоторого предиката понятию при конкретной оценке не столь важна; «достаточно отметить, что нечто *считается* ценным».<sup>1</sup>

Некую норму, которая предопределяют все прочие нормы для данной предметной области, Гуссерль называет *фундаментальной нормой*. Он пишет: «Нормативное положение, которое выставляет по отношению к объектам сферы общее требование, чтобы они в возможно большей степени соответствовали конститутивным признакам положительных ценностных предикатов, занимает в каждой группе сопряженных норм особое положение и может быть названо *фундаментальной нормой*».<sup>2</sup> Примеры таковой у Гуссерля – это категорический императив в этике Канта или принцип наибольшего счастья наибольшего числа людей в этике утилитаризма.

Понятие нормативной дисциплины вводится Гуссерлем именно в связи с понятием фундаментальной нормы. Он делает это следующим образом: «Если же мы ставим себе цель научно исследовать совокупность сопряженных нормативных положений в связи с такого рода «дефиницией», стало быть, в связи с одной общей фундаментальной оценкой, то возникает идея *нормативной дисциплины*. Каждая подобная дисциплина, следовательно, однозначно характеризуется своею фундаментальной нормой, соответственно, дефиницией того, что в ней должно признаваться „хорошим“».<sup>3</sup> Эта фундаментальная норма является объединяющим принципом соответствующей нормативной дисциплины.

Само понятие «нормативной дисциплины» мыслится Гуссерлем по оппозиции с понятием «*теоретической дисциплины*».

«В *теоретических же дисциплинах*, наоборот, отсутствует эта центральная связь всех исследований с фундаментальным ценностным положением дел как источником преобладающего интереса нормирования. Единство их исследований и порядок их познаний определяется исключительно теоретическим интересом, направленным на исследование того, что связано по существу (т. е. теоретически, в силу внутренней закономерности вещей) и что поэтому должно быть исследуемо совместно»,<sup>4</sup> – пишет он.

Вместе с тем Гуссерль предупреждает, что не следует, вопреки распространенной тенденции, смешивать понятия нормативной дисциплины и практиче-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 54.

<sup>2</sup> Там же. С. 55.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 56.

ской дисциплины; что не следует понимать учение о фундаментальной норме и укорененных в ней нормативностях как *практическое руководство*.

Философ, далее, считает, что любая нормативная дисциплина возможна только как производная по отношению к соответствующей теоретической дисциплине, которая со своей стороны является основой дисциплины нормативной. Гуссерль отмечает: «Теперь легко понять, что каждая нормативная <...> дисциплина предполагает в качестве основы одну или несколько теоретических дисциплин, именно в том смысле, что она должна обладать отделимым от всякого нормирования теоретическим содержанием, естественное место которого как такового находится в каких-нибудь уже оформившихся или еще лишь конституирующихся теоретических науках».<sup>1</sup> Более определенно автор «Логических исследований» описывает отношение нормативных и теоретических дисциплин следующим образом: «Теперь ясно, что теоретические отношения, которые, согласно вышеизложенному, содержатся в положении нормативных наук, должны иметь свое логическое место в известных теоретических науках. Нормативная наука, заслуживающая этого названия, способная научно исследовать подлежащие нормированию положения дел в их отношении к фундаментальной норме, должна изучить теоретическое ключевое содержание этих отношений и ради этого вступить в сферы соответствующих теоретических наук. Другими словами, каждая нормативная дисциплина требует познания известных ненормативных истин, которые она заимствует у определенных теоретических наук или же получает посредством применения взятых из них положений к констелляциям случаев, определенных нормативным интересом. Это, разумеется, относится и к более специальному случаю практического руководства и притом, очевидно, в большей мере. Сюда присоединяются еще теоретические познания, которые должны давать основу для плодотворной реализации целей и средств».<sup>2</sup> При этом: «...с другой стороны, возможно также, что известные классы теоретических знаний хотя и полезны и, быть может, весьма важны для построения данной дисциплины, но все же имеют лишь второстепенное значение, ибо их отсутствие только ограничило бы область этой дисциплины, но не упразднило бы ее».<sup>3</sup>

Однако такое рассуждение мотивирует возникновение проблемы, состоящей в том, что наукоучение, понятое как чистая логика, если оно будет трактоваться в качестве нормативной дисциплины, уже должно будет предполагать некую теоретическую дисциплину. Именно по отношению к ее содержанию логика как дисциплина нормативная и будет формировать свою норму. Но не получается ли тогда, что само наукоучение как нормативная наука производно и основывается на некотором более фундаментальном учении? Окажется ли оно способным в таком случае предписывать нормы любой науке вообще – науке как науке; в том числе и той предполагаемой теоретической науке, которая, следуя такой логике, уже должна упреждать ее?

Об указанной двусмысленности в трактовке статуса логики у Гуссерля свидетельствует и то, что в последних главах первого тома «Логических исследований» он говорит о ней как о чистой теоретической логике. Так, например, он заявляет: «Идея «чистой логики» как теоретической науки, независимой от

---

<sup>1</sup> Там же. С. 57.

<sup>2</sup> Там же. С. 58.

<sup>3</sup> Там же.

всякой эмпирии, следовательно, и от психологии, — науки, которая одна лишь и делает возможной технологию научного познания (логику в обычном теоретическо-практическом смысле), должна быть признана правомерной; и надлежит серьезно приняться за неустранимую задачу ее построения во всей ее самостоятельности».<sup>1</sup>

Действительно, в этом томе своих «Логических исследований» Гуссерль показывает, что логическая дисциплина не может быть наукой психологической и эмпирической, — исходя из таких установок, она неизбежно впала бы в крайности скептицизма и релятивизма. «Мы полагаем, что показали несостоятельность всякой формы эмпирической или психологической логики. Наиболее существенные основы логики, в смысле научной методологии, лежат вне психологии»,<sup>2</sup> — пишет Гуссерль уже в заключительных параграфах первого тома. Он утверждает также: «Все, что определяет это единство (единство науки — А. П.) как антропологическое и в особенности как психологическое, нас здесь не интересует. Мы интересуемся, наоборот, тем, что делает науку наукой, а это, во всяком случае, не психологическая и вообще не реальная связь, которой подчинены акты мышления, а объективная или идеальная связь, которая придает им однородное предметное отношение и в этой однородности также идеальную значимость».<sup>3</sup> В своем понимании логики философ оказывается близок Канту с его трактовкой логики как чистой науки; при этом Гуссерль размежевывается с кантовским видением самого содержания этой логики — близость к Канту в трактовке этой науки имеет место в истолковании не ее содержания, но ее статуса как науки. Кроме того, автор «Исследований» ссылается и на Гербарта, у которого имеет место признание «объективности» понятия, «*т.е. представления в чисто логическом смысле*».<sup>4</sup> (К школе Гербарта Гуссерль относит и Лотце). Ближе всего свое понятие «чистой логики» Гуссерль видит к учению о логике Лейбница, которое сочетает в себе идею чистоты этой науки и ее характера универсального исчисления. В качестве других исторических образцов, предшествовавших разработке чистой логики Гуссерлем, он ссылается также на Ланге, который признавал самостоятельную ценность формальной логики, независимость ее от какой либо полезности (хотя Гуссерль считает, что его собственная трактовка логики крайне далека от трактовки ее Ланге). Кроме того, Гуссерль упоминает и «Наукоучение» Больцано, в котором программа, декларируемая Ланге, на самом деле уже была реализована — именно в этом труде Больцано, изложив основы чистой логики, заложил тем самым и основы наукоучения в гуссерлевском смысле. Сам же Гуссерль исторически возводит учение Больцано о логике к логическим воззрениям Лейбница, которые, впрочем, с точки зрения Гуссерля, Больцано также не смог исчерпать.

В целом, к задачам так чистой логики как наукоучения Гуссерль относит: 1) фиксацию чистых категорий значения, чистых предметных категорий и их предметных усложнений, 2) установление законов и теорий, коренящихся в этих категориях, 3) формирование теории возможных форм теорий или чистого учения о многообразии.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 185.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 199.

<sup>4</sup> Там же. С. 188.

Таким образом, проблема соотношения теоретического и нормативного понимания «наукоучения» может быть конкретизирована и посредством постановки вопроса о том, каким образом решение перечисленных задач чистой логики, если вообще признать эти задачи чисто теоретическими, способно служить формированию «технологии научного познания», «логики в смысле научной методологии». (Кстати, в 57 параграфе Гуссерль показательным образом говорит о психологии, от которой он только что отличил чистую логику, как о науке, «которая одна лишь и делает возможной технологию научного познания (логику в обычном теоретическо-практическом смысле)...»<sup>1</sup> – в каком смысле тогда берется логика здесь в ее «обычном теоретическо-практическом смысле»? Или, в иной форме, можно поставить вопрос и так: «Может ли быть *чистой* логика, которая не только имеет дело с общими формами мышления, но предписывает конкретные нормы научного познания?»).

Думается, что связанная с этим двусмысленность сохраняется у Гуссерля. Это особенно хорошо видно как раз на примере его отношения к трактовке логики Кантом. Соглашаясь, как уже было сказано, с пониманием этой дисциплины у кенигсбергского мыслителя в качестве чистой, автор «Логических исследований» вместе с тем считает, что чистая логика – это не только учение о формальных определениях рассудка, но и учение о методе научного познания, что значительно расширяет содержание логического знания по сравнению с традиционной аристотелевско-схоластической силлогистикой, к которой Кант, по сути, сводит логику по ее содержанию. Впрочем, Гуссерль не упоминает того, что для Канта логика в смысле методологии вполне возможна; но для предшественника Гуссерля такого рода логика не может быть чистой; она как раз составляет противоположность чистой логике как учению о чистых формах мышления – это *прикладная* логика. Но прикладная логика, с точки зрения Канта, всегда сопряжена с тем предметным регионом, правила познания которого она описывает или даже устанавливает, а стало быть, не может быть рассмотрена в качестве чистой. У Гуссерля же и логика в ее нормативном смысле осмысливается как именно чистая логика (хотя, судя по некоторым пассадам из «Исследований», дело можно понять и противоположным образом), что приводит к трудности различения ее чисто теоретического (познание уже имеющихся форм мысли) и нормативного (установление норм научного познания) смыслов.

**Савин А.Э.**

(Москва)

### **Генезис нормативного социального порядка как философская проблема**

В настоящей работе мы стремимся, во-первых, – раскрыть условия возможности философского исследования генезиса общественного порядка; во-вторых, – эксплицировать существо современных философских подходов к генеалогии социальных норм; в-третьих, – продемонстрировать с их помощью истоки и характер современного отечественного правосознания.

Условием возможности философской тематизации зарождения и развития общественных норм является распад основы, поддерживающей всю целокуп-

<sup>1</sup> Там же. 185.

ность институциональных порядков. Процесс распада проявляет себя сначала во фрагментации разума, затем в отслоении институциональной нормативности от присущей жизненному миру нормальности, и, наконец, в размывании границ между нормальностью и ненормальностью (разумом и безумием) в самом жизненном мире. В таких условиях сами механизмы образования общественного порядка – именно потому, что перестают работать – обращают на себя внимание и могут стать предметом философского исследования.

В современной философии можно выделить два основных подхода к генеалогии социальных норм: феноменологический, представленный в интересующей нас сфере Бернхардом Вальденфельсом, и «критическую теорию общества», разрабатываемую крупнейшим современным продолжателем традиции Франкфуртского института социальных исследований Акселем Хоннетом. Оба подхода имеют общий фундамент в том, что, во-первых, принимают за основу генезиса норм притязание со стороны Другого; во-вторых – рассматривают процесс образования социальных норм как габитуализацию социального опыта, в том числе и опыта сознания. Согласно Вальденфельсу и Хоннету социальные институты, а также лежащие в их основе нормы поведения и формы сознания, являются результатом ответа (Antworten) на «затронутость Другим». В своей философии они стремятся раскрыть логику общественной жизни как непрерывно осуществляющегося ответа на «вызов» со стороны Другого. Вальденфельс при этом трактует Другого в радикальной форме – как Чужого, а Хоннет рассматривает «затронутость Другим» как опыт социального пренебрежения (Missachtung) и, соответственно, формирование общественных норм как результат борьбы за признание. Результатом этого процесса ответа на «затронутость Другим» выступают и сама социальность, и субъект (моральный, правовой, политический или какой бы то ни было вообще), и жизненный мир.

Вальденфельс указывает, что в традиции практической философии существуют две группы мыслителей. Одних, таких как Аристотель, Локк и Юм, относят к «нормалистам», других, – таких как Платон, Гоббс, Руссо и Киркегор, – к «экстремистам». Немецкий философ подчеркивает, что дело здесь заключается не в том, что одни предпочитают постоянное, а другие меняющееся, т.к. и тем и другим понятно, что общественный порядок в течение своего существования может приблизиться к такому моменту, когда наступит кризис, и когда исключение станет правилом.

Различие между ними, согласно Вальденфельсу, состоит в том, что «экстремисты» считают, что это событие не поддается рациональной калькуляции. В этом аспекте, как указывает Вальденфельс, кризис подобен смерти<sup>1</sup>. Это указание содержит отсылку к хайдеггеровскому анализу смерти как события верного (неминуемого), но при этом неопределенного (в повседневной жизни das Man трактует эту неопределенность как то, что «неизвестно, когда она наступит»). Наступление кризиса общественного порядка в этом смысле похоже на смерть.

В пользу «экстремистов» свидетельствует то обстоятельство, что сам страх das Man перед грядущим распадом существующего общественного порядка, оказывающий огромное влияние на социальное воображаемое и вызывающий осознание ненадежности имеющихся скреп морали, права и политики, яв-

<sup>1</sup> Waldenfels B. Grenzen der Normalisierung. – Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1998. S. 74–75.



ляется одним из важнейших, притом некалькулируемых, факторов подрыва основ общественного порядка. Этот страх если и не есть сам «крот истории», то очень способствует его работе.

Однако контингентность начала и конца общественных порядков, в том числе и нормативных, вполне поддается философскому пониманию. Так как не поддаваться калькуляции еще не значит – не поддаваться пониманию. Понять контингентность общественных порядков – значит очертить очаги их возникновения и уничтожения.

Хоннет, равно как и Вальденфельс выступают в философии с вполне определенным сознанием новизны своего подхода к проблеме возникновения и развития социальных норм и радикального отличия его от традиционного подхода к вопросу. Вальденфельс выражает отличие традиционного способа решения этой проблемы от своего подхода посредством противопоставления «логики развития», – которая, с его точки зрения, находит свое наиболее зрелое и феноменологически оправданное, т.е. соответствующее опыту, выражение (разумеется, в той мере, в какой «логика развития» вообще может эксплицировать опыт), в телеологии истории «позднего» Гуссерля, – и «логики ответа». Он пишет: «... Возникает вопрос, можно ли удовлетворительно определить мышление и деятельность индивида и коллективную жизнь общества, если ограничиться триадой субъективных целей, intersубъективных правил (Regelungen) и объективных обстоятельств, и если поместить движущую силу [индивидуального и социального развития, – прим. А.С.] только в заданность цели (Zielvorgabe) или в целеполагание. Целенаправленности, которая нашла свое современное выражение в гуссерлевском учении об интенциональности, я бы хотел, в конечном счете, противопоставить респонзивность (Responsivitaet), которая первичным образом не движется в направлении чего-либо, но исходит из другого»<sup>1</sup>. Соответственно, логику, опирающуюся в объяснении общественно-исторического развития и, в частности, генезиса норм на принцип респонзивности, Вальденфельс именуется «логикой ответа» в противоположность логике, базирующейся на принципе интенциональности и именуемой «логикой развития»<sup>2</sup>.

В свете «логики ответа» истоком общественного порядка выступает опыт затронутости чужим или опыт социального признания–пренебрежения со стороны другого. Следует отметить, что различаются три типа общественных порядков: целевой порядок, кризис которого есть кризис смысла (когда субъект не знает зачем жить); нормативный (в узком смысле) порядок, кризис которого есть кризис легитимации (когда субъект не знает, как жить); и технический или системный порядок, кризис которого есть кризис управленческий (когда субъект знает как жить, но не может сориентироваться в логиках разных частей целого вследствие нестыкуемости их порядков).

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 81.

<sup>2</sup> Детально о связи интенциональности, телеологии и трансцендентально-феноменологического понимания истории у Гуссерля, т.е. о характере «логики развития» см: Савин А.Э. Способ периодизации исторического процесса у Гуссерля // Вопросы философии. – 2008. – №1. – С. 141–151, и недавнюю статью Санкт-Петербургского исследователя Г.И. Чернавина, содержащую дальнейшую, притом весьма основательную разработку этой темы: «К вопросу о соотношении различных типов телеологии в феноменологии Гуссерля: телеологический аспект перехода к феноменологической установке» // Горизонт. – 2012. – № 1 (2). – С. 7–40.

Существенно, однако, что о генезисе какого рода порядка речь бы не шла, начало его само находится на уровне, предшествующем нормативному (pränormative). Вальденфельс справедливо указывает, что затронутость другим и ответствование (Antworten) на притязание другого, начинаются в той области, где «я» еще не участвует. Это то, что со мной происходит, а не то, что я иницирую, и не та сфера, где я принимаю решения согласно уже имеющимся правилам, поскольку это вообще не та область, где принимаются решения, так как здесь еще отсутствует сам принимающий решения субъект, т.е. «я». В зависимости от ответа на вызов другого трансформируются сами порядки. «Ответствование, которое берет начало в другом [anderswo beginnt, в буквальном переводе это означает: в другом месте, где-то не здесь], имеет прошлое, которым оно не владеет даже в воспоминании, т.к. последнее, в свою очередь, пробуждается и подхлестывается притязаниями. И будущее, которое уже началось до того, как мы обратились к нему, не ограничивается реализацией наших собственных проектов. Будущее принадлежит нам столь же мало, сколь и прошлое. Возьмем пример. Договор между поколениями, к которому так часто взывают, является результатом обещания (Versprechen), которого нельзя достичь (einzuholen) посредством договора, и которое нельзя застраховать. Как мог бы кто-либо, кто еще не живет, заявить о своих правах, и как могла бы быть возложена ответственность на кого-нибудь, кто уже не живет»<sup>1</sup>?

И далее «Чужое притязание ... не означает ни равнодушного факта, ни действующей нормы. Притязание, с которым мы сталкиваемся, вне зависимости от того, хотим мы того или нет, встречается нам как ситуативное притязание, которого мы не можем избежать... Здесь мы сталкиваемся с неизбежностью, с практической необходимостью, которая не является делом выбора, т.к. сама ставит нас перед выбором. Мы до определенной степени сами придумываем (erfinden), что нам отвечать, но не мы придумываем, на что нам отвечать»<sup>2</sup>.

Хоннет, несмотря не общую с Вальденфельсом отправную точку, отделяющую их позицию от традиционной (основывающейся на новоевропейской социальной философии, представленной Гоббсом, Макиавелли и Кантом, исходящей из учения о «естественном состоянии» находящихся во взаимной конкуренции индивидов, о «войне всех против всех»), т.е. также как и Вальденфельс усматривающий начало общественного порядка в реакции на другого, а не в самосохранении, самоутверждении и т.д., и вытекающем из них разумном решении ограничения своего произвола, опирается в своей трактовке проблемы на учение о «борьбе за признание» раннего Гегеля. При этом Хоннет куда менее радикально трактует значимость вызова со стороны другого для формирования субъекта, общественного порядка и мира. В частности, для него основой этого процесса выступает всегда уже имеющаяся общность, т.е. всегда уже осуществившееся на базовом уровне взаимное признание. В отличие от Вальденфельса, во-первых, другой, ответ на вызов со стороны которого приводит образованию субъекта, сообщества и мира, не трактуется им как чужой; во-вторых, первичный опыт встречи с другим рассматривается как приятие, т.е. как опыт положительный. В этом Хоннет следует традиции восходящей еще к Аристотелю и представленной Гегелем, концепцию которого

<sup>1</sup> Waldenfels B. Grenzen der Normalisierung. – Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1998. S. 82–83.

<sup>2</sup> Ibid. S. 83.

он детально излагает и эксплицирует в своей основной работе. Комментируя Гегеля, Хоннет пишет: «К социальным условиям, которые характеризуют естественное состояние, с необходимостью следует причислять тот факт, что субъекты прежде всякого конфликта каким-то образом должны быть взаимно признаны друг другом»<sup>1</sup>.

Исходя из этого основоположения, Хоннет выделяет ступени взаимного признания: любовь, право и солидарность. Эти отношения закрепляются – здесь он вновь следует Гегелю – в институтах семьи, гражданского общества и солидаристской социальной общности, базирующейся на признании жизненно-стилевых различий и варьирующегося от индивида к индивиду в зависимости от истории его жизни личного достоинства (у Гегеля это место занимает государство). Параллельно, и при этом дополняя Гегеля, этот современный немецкий философ выделяет три типа пренебрежения: изнасилование, лишение прав или исключение (ценз оседлости, лишение избирательного права и т.д.) и оскорбление достоинства.

Любовь выступает первоначальной формой признания, обеспечивающей формирование субъекта и обретение им первичного доверия к миру и к другим, т.е. является формой опыта, производящей и личную идентичность и общество. Хоннет указывает: «Говорить о «любви» как «элементе» нравственности [как это делает Гегель, – прим. А.С.], может означать в нашем контексте только то, что опыт бытия любимым (*Geliebtwerdens*) является необходимой для каждого субъекта предпосылкой участия в общественной жизни той общности, которой он принадлежит. Этот тезис становится ясным, когда он понимается в смысле высказывания об эмоциональных условиях успешного развития «я». Только чувство, что он признан в своей особой инстинктивной природе, и что ему говорится «да», вообще позволяет возникнуть в субъекте той мере доверия к себе, которая делает его способным к равноправному участию в формировании политической воли»<sup>2</sup>.

Экспликация учения раннего Гегеля о борьбе за признание как источнике общественно-исторического развития приводит Хоннета к следующему рассуждению. Любая совместная жизнь людей, согласно Гегелю, предполагает некоторый сорт элементарного взаимного признания между субъектами. Без него никакое совместное бытие (*Miteinandersein*) было бы вообще невозможно. Поскольку такое взаимное утверждение (*Bejahung*) всегда уже в определенной мере включает в себя самоограничение, то речь здесь идет о первой, еще имплицитной форме правового сознания. Но затем нужно понять переход к общественному договору как практический процесс, который субъекты выполняют в тот момент, когда они становятся способны осознать свои предшествующие отношения взаимного признания и в явном виде возвести (*erheben*) их до intersубъективно разделяемых правовых отношений. Хоннет указывает, что из этого хода мысли легко понять, откуда у Гегеля появляется намерение провести анализ этой новой ступени опыта индивидуальной воли в форме имманентной критики традиции естественного права. Если обнаружится, что социальные отношения в естественном состоянии ведут к intersубъективному порождению общественного договора, то тем самым станет понятным и тот опыт, благодаря которому субъекты учатся понимать самих себя как субъек-

<sup>1</sup> Honneth A. Kampf um Anerkennung. – Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1994. S. 72.

<sup>2</sup> Ibid. S. 65–66.

екты права. Немецкий философ пишет: «Имманентная критика учения о естественном состоянии в определенном смысле совпадает с анализом конституирования субъекта права»<sup>1</sup>.

Осознание уже имеющихся отношений взаимного признания права и, следовательно, исток позитивного права Хоннет, вслед за Гегелем, видит в преступлении, т.е. в действии, перечеркивающем эти отношения и заставляющем субъектов понять, что эти отношения, во-первых, уже были прежде; во-вторых, – были нарушены; и в-третьих, – требуют восстановления, просто для того, чтобы сохранить конституированную взаимным признанием личную идентичность, а тем самым и сохранить сообщество.

Однако, согласно Хоннету, Гегель, во-первых, не тематизирует мотивацию социального пренебрежения в отношении потенциального преступника, и вследствие этого не способен прояснить глубинную мотивацию преступления. Во-вторых, ограничивается лишь указанием на институциональную трансформацию правовых отношений, т.е. на переход от доформального права к формальному, от обычного к позитивному, происходящий вследствие осознания уже имеющихся отношений признания, появляющегося в результате преступления, но не фиксирует при этом трансформаций, происходящих с самими отношениями взаимного признания. Это, согласно Хоннету, происходит вследствие того, что Гегель не в полной мере учитывает созидательный потенциал пренебрежения в процессе общественно-исторического развития. А это, в свою очередь, препятствует реализации потенциала гегелевской социально-философской концепции борьбы за признание как основы социальной жизни<sup>2</sup>. Мы интерпретируем эти претензии Хоннета к Гегелю следующим образом. По Гегелю конфликтный потенциал пренебрежения и вытекающего из него преступления исчерпывается наказанием за преступление и осуществляющейся параллельно с ним институализацией формального права, что в свою очередь ведет к образованию гражданского общества и государства. Но, упустив из внимания преобразование самих отношений признания, он упускает из внимания и трансформацию отношений пренебрежения и мотивационные связи между различными степенями общественного развития, и, соответственно, формами нормирования социальной жизни. Это приводит, в конечном счете, к упущению логики эскалации социального конфликта.

Из этого толкования интерпретации Хоннетом Гегеля можно развернуть следующее рассуждение. Отправным пунктом формирования формального права, гражданского общества и государства является преступление. Мотивом преступления является пренебрежение. (Оно, на наш взгляд, выражается в том, что потенциальный преступник находится в таких жизненных обстоятельствах, что не может выполнить требований доформального права. Это вызывает его естественное возмущение и ведет к преступлению). Однако наказание за преступление ведет скорее к накоплению и седиментации пренебрежения, а следовательно, общественное напряжение посредством наказания не только не снимается, но усиливается. (То обстоятельство, что тюрьмы, например, с их дисциплинарными практиками не исправляют преступников, а лишь модифицируют деликвентность и усугубляют дело, наглядно продемонстрировано Мишелем Фуко в книге «Надзирать и наказывать»). Процесс накопления

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 73–74.

<sup>2</sup> Ibid. S. 92–93.

пренебрежения ведет, в конечном счете, к институализации самих протестных (в том числе и преступных в узком смысле) сообществ, а не только к формированию институтов гражданского общества. Более того, следуя той же логике, что и при описании генезиса формального права, гражданского общества и государства, мы можем увидеть, что и преступники, возмущенные пренебрежением, могут достичь ступени осознания нарушенных в их отношении отношений взаимного признания и сформировать не только доформальное, но и формальное право. Такое сообщество будет уже не просто протестным, но «резистентным», т.е. способным противопоставить правовой логике гражданского общества и государства свою правовую логику.

Иначе говоря, преступление и наказание, – если и принять во внимание трансформации отношений взаимного признания, которые происходят в связи с ними, – оказываются институционально амбивалентными. Они иницируют как логику институализации подавления, так и логику институализации сопротивления. И одна из основных заслуг Хоннета, на наш взгляд, состоит в том, что он, поставив акцент на формах пренебрежения и детально их проанализировав, создал условия возможности для выявления логики легитимации сопротивления (в том числе логики образования норм и квазиправовой легитимации преступных групп).

Из этих размышлений (учитывая и подход Вальденфельса и подход Хоннета) вытекает положение, что гражданское общество и государство испытывают кризис легитимации и подвергаются угрозе тогда, когда нормативная логика резистентных сообществ оказывается с точки зрения здравого смысла (т.е. системы нормальности жизненного мира) «нормальнее», чем правовая логика гражданского общества и государства.

Отношения признания между гражданским обществом и государством, с одной стороны, и протестными сообществами, с другой, имеют тенденцию к эскалации. Чем больше государство подавляет, – что выражается в росте разного рода регламентаций и запретов, в усложнении и детализации самого репрессивного механизма (в том числе правоприменения), – тем более правовые нормы отрываются от нормальности жизненного мира и теряют, с точки зрения обычного гражданина, разумный характер. И, вместе с тем, протестные сообщества с их нормами становятся с каждым этапом этой эскалации все ближе и привязаннее к нормальности, а тем самым и к системе понимания обычного человека, т.к. эти сообщества реагируют на все большее количество типов пренебрежения, а затем нормируют и легитимируют способы сопротивления ему. Благодаря этому они в ходе борьбы за признание занимают место гражданского общества и государства.

Благодаря указанным подходам были выделены этапы и механизмы генезиса общественных норм и сопровождающего его сознания. В свете этих открытий и согласно изложенным нами выше размышлениям современное отечественное правосознание предстает как амальгама. Она состоит, во-первых, из остатков доверия к формальному праву и его институтам; во-вторых – из доформально-правовых структур сознания, в-третьих, – из «понятий», т.е. из когнитивных нормативных порядков и устойчивых форм солидарности, сформировавшихся в ходе противостояния формальному праву протестных и преступных сообществ. Тем самым осуществляется колонизация области сознания и, соответственно области действительности, ранее принадлежавшей ве-

дению формального права и его институтов, либо архаичными образованиями доформального права, либо вытеснявшимися формальным правом нормами и нормативным сознанием присущими протестным и преступным сообществам.

**Стовба А.В.**

(Харьков, Украина)

### **Нормативность права: экзистенциально-онтологическое измерение**

Как известно из общей теории права, нормативность наряду с формальной определенностью и обеспеченностью принуждением является основополагающим признаком позитивного права. Под нормативностью обычно понимается свойство правовой нормы нечто предписывать субъекту. При этом, в отличие от норм религии, морали и иных социальных правил поведения, правовые предписания безусловно и необходимо подлежат исполнению под угрозой принуждения со стороны государства. Тем самым в теоретически-правовом аспекте нормативность включает в себя как объективное свойство нормы права – быть обязательной для всех субъектов общественных отношений, так и субъективную обязанность лица подчиняться требованиям нормы.

Однако подобная самоочевидность феномена нормативности исчезает, как только мы покидаем теоретико-правовую почву вопрошания, переходя в философско-правовую плоскость. Если способность позитивного права предписывать определенное поведение, подкрепленная санкцией, не вызывает вопросов, то как обстоит дело с нормативностью «внепозитивного» права? Обладает ли оно таковой, и если да, то в каком смысле? Существует ли какая-то особая, «внепозитивная» нормативность права, отличающаяся от нормативности не только морали, религии, обычая, но и нормативности позитивного права – закона? Попытка ответить на данный вопрос и будет представлять собой тему настоящего доклада.

Говоря о нормативности «внепозитивного» права, т.е. права, отличного от закона, следует предварительно определиться, как именно понимать такое право. В зависимости от существующих подходов к правопониманию можно говорить о нормативности правовых идей (в классических концепциях естественного права), нормативности сложившихся традиций либо обычаев (историческая и социологическая школы права), наконец, нормативности фактических экономических либо политических отношений (марксистское правопонимание).

Вместе с тем, все указанные варианты осмысления права имеют один существенный изъян. Пытаясь определить право как сущее посредством иного сущего (свободы, справедливости, равенства и т.п.) они упускают из виду само право, которое при таком подходе оказывается пустым общим понятием, не обладающим собственным уникальным содержанием и служащим собирательным наименованием для совокупности иного сущего (справедливости, свободы и пр.).<sup>1</sup> Преодолеть подобный «правовой номинализм» становится возможным, переведя вопрос о праве из проблемы определения *понятия* в

---

<sup>1</sup> Более подробное обоснование данного тезиса см.: Стовба А.В. Право и событие: экзистенциально-онтологический анализ//Российский ежегодник теории права. - № 4.

плоскость *феномена*. Здесь начинается собственное отличие философско-правового подхода от теории права. Иными словами, в отличие от инструментального подхода теории права, которая рассматривает право как нормативное средство для упорядочивания социальной действительности, характерные черты которого можно сфокусировать в соответствующем понятии, философия права задается вопросом о смысле права и способе его бытия.

Тем самым если для теории права правовой статус определенного сущего (закона, судебного решения, института) постулируется, а соответствующее сущее наделяется правовыми свойствами (в т.ч. и нормативностью) априорно-догматически, философия права вынуждена задаться вопросом о том, каким образом сущее становится правовым, обретая правовой смысл и правовой способ бытия.

Вопрос о смысле права (который не может быть отождествлен с его функциональным значением, составляющим предмет изучения теории права) и способе его бытия обладает принципиальной важностью для проблемы нормативности внепозитивного права. Иными словами, для того, чтобы адекватно подойти к проблеме внепозитивной нормативности, вначале следует ответить, *как существует* подобное право, нормативность которого нам предстоит осмыслить?

Таким образом, сама логика постановки проблемы о нормативности отличного от закона права диктует нам необходимость переосмыслить феномен права, редуцировав его как сущее и переведя вопрошание в плоскость бытия. Избежать упомянутого выше «правового номинализма» становится возможным, если предположить, что правовой статус того или иного сущего не имманентен ему, но произведен от способа бытия этого сущего. Подобно тому, как закон или судебное решение всегда могут оказаться неправом, став инструментом дискриминации либо политических преследований, такие «отвлеченные» предметы как, например, детская коляска либо домашняя посуда всегда могут оказаться правовым сущим – доказательством по делу, предметом спора и т.п.<sup>1</sup> Отсюда видно, что более исходно, нежели в сущем, право локализовано в способе бытия этого сущего.

Сколь сущее получает свои правовые свойства из бытия, не будет слишком смелым предположить, что и нормативность исходно не присуща праву как сущему, но коренится в бытии этого сущего. Ранее уже было отмечено, что «классическая» постановка проблемы нормативности распадается на «объективную» нормативность нормы и «субъективную» составляющую правового субъекта. Переосмыслив это различие в координатах бытия несложно увидеть, что т.н. «объективная нормативность» трансформируется в нормативность онтологическую, в то время как «субъективная нормативность» – в экзистенциальную.

Таким образом, осмысляя проблему нормативности права в онтологическом ключе, мы приходим к тому, что выяснению подлежит следующее: 1) Существует ли нормативность в бытии внепозитивного права, и если да, то как? 2) Существует ли нормативность в бытии человека, и если да, то как? 3) Как соотносятся онтологическая нормативность бытия права и экзистенциальная нормативность бытия человека?

---

<sup>1</sup> Обоснование данного тезиса см.: Стомба А.В. О перемене сущности или «что есть» право в эпоху постметафизики // Правоведение. – 2008. - № 1. – С.157-164;

Ответ на первый вопрос требует осмысления онтологического устройства феномена права. Этой проблеме посвящены мои многочисленные работы. В настоящее время итогом данных разысканий является мышление права в координатах «постонтологического правового различия» – между бытием права и правовым бытием.<sup>1</sup>

Поясняя указанный тезис, следует напомнить, что ранее нами уже был осуществлен перенос онтологического различия (между бытием и сущим), введенного М. Хайдеггером, на право. Результатом стало различение правового сущего и бытия этого сущего, бытия права, которое обуславливает правовой статус соответствующего сущего. Однако, как сущее, которое привычно-обыденно кажет себя нам безотносительным в правовом отношении образом, внезапно обретает правовой способ бытия? Ответ, добытый нами в ходе разысканий, гласит: посредством правового события. Событие, захватывающее сущее так, что ему отказано привычно-обыденно казать себя, а именно так, что в этом отказе ставятся под вопрос возможности бытия-с-Другими в целом, является правовым.<sup>2</sup> Почин правовому событию всегда кладет деяние, которое и есть то, что ставит под вопрос возможности бытия-с-Другими. Этому деянию всегда соответствуют определенные – правовые – последствия, соразмерные воздействию данного деяния на правопорядок.<sup>3</sup> В силу упомянутого соответствия деяние и последствия взаимно принадлежат друг другу. Самым простым примером этого является имманентное присутствие наказания в преступлении. При этом наказание не следует отождествлять исключительно с установленной законом санкцией: необходимость ответного действия на преступное деяние может казать себя и в виде необходимой обороны, и в виде кровной мести. Тем самым между деянием и его правовыми последствиями возникает своего рода «тяга», которая притягивает их друг к другу.<sup>4</sup> Вспомним знаменитое изречение из «Процесса» Ф. Кафки: «вина сама притягивает к себе наказание».

Эта «тяга», которая названа нами правовым бытием, в своем осуществлении вовлекает в сферу своего притяжения разнообразное сущее, придавая ему правовой статус, превращая его бытие в бытие права. Сколь сущее «втянуто в дело», оно утрачивает свой привычный способ бытия, превращаясь из «че-

---

<sup>1</sup> См.: Стовба А.В. Правовая ситуация как исток бытия права. – Х.: ДИСА+, 2006. – 176 с.; Стовба А.В. Темпоральная онтология права//Классическая и постклассическая методология развития юридической науки на современном этапе – Минск: Академия МВД, 2012 – С.33-39; Стовба О. Темпоральна онтологія права. Прологомени //Філософія права і загальна теорія права. – № 2. – 2012. – С.95-101; Stovba O.V. Phenomenon of “A law” as Core of an Authentic Process of Trial// Проблеми філософії права – Т. VIII-IX. – 2010-2011. – С.483-487; Stovba O. Phenomenon of “a Law” as Fundamental-ontological Basement of Justice// Global Harmony and Rule of Law: Abstracts special workshops and working groups (I) IVR 24<sup>th</sup> World Congress. – Beijing., 2009. – P. 402-403.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Стовба А.В. О перемене сущности или «что есть» право в эпоху постметафизики // Правоведение. – 2008. - № 1. – С.157-164; Стовба А.В. Право и событие: экзистенциально-онтологический анализ//Российский ежегодник теории права. - № 4.

<sup>3</sup> Стовба А.В. Правовая ситуация как исток бытия права. – Х.: ДИСА+, 2006. – С.113 и далее

<sup>4</sup> О феномене правового бытия как «тяги» см.: Стовба А.В. Темпоральная онтология права//Классическая и постклассическая методология развития юридической науки на современном этапе – Минск: Академия МВД, 2012 – С.37 и далее; Стовба О. Темпоральна онтологія права. Прологомени // Філософія права і загальна теорія права. – № 2. – 2012. – С.98 и далее;



ловека» в потерпевшего, истца, ответчика, из «вещи» – в доказательство либо предмет спора. Таким образом, постонтологическое правовое различие между бытием права как бытием правового сущего и правовым бытием как тягой между совершенным деянием и его правовыми последствиями позволяет нам верно поставить вопрос о том, что ранее нами было названо нормативностью права, а именно как *изначальным образом* присущей правовому бытию, и лишь производным образом – бытию права и правовому сущему.

Как же укоренена нормативность в правовом бытии? Ответ на этот вопрос следует давать исходя из описания конститутивных черт правового бытия. В ходе исследований нами были выделены такие основополагающие характеристики правового бытия как: правящее, правда и направление.<sup>1</sup> В своей совокупности данные черты правового бытия как раз и составляют нормативность права – его действенность.

Правящий характер правового бытия как тяги заключен в *необратимом характере связи* между деянием и его правовыми последствиями. Если в морали либо религии данная связь может быть стерта в акте прощения, то в праве её можно лишь трансформировать посредством примирения, условного наказания и пр.

Направленный характер тяги заключается в «интенциональности», имманентно присущей правовому деянию, его всегда-уже направленности на правопорядок. В ходе «притяжения» правовых последствий фактические последствия деяния «выправляются», «отправляются», «исправляются» и пр.

Также в ходе упомянутой тяги как необратимой связи между деянием и его правовыми последствиями, в которой первоначальное деяние «тянется» в направлении правовых последствий, сбывается правда правового бытия. Ведь «исправить», «выправить» деяние способны не какие угодно правовые последствия, но лишь подлинно «со-ответствующие» сути совершенного деяния. Если же навстречу совершенному деянию выходит последствие, явно несоизмеренное ему, право не сбывается, обращаясь своей противоположностью: безнаказанностью либо репрессивностью.<sup>2</sup>

Тем самым нормативность права в онтологическом измерении предстает как необратимая тяга совершенного деяния в направлении соразмерных ему правовых последствий и состоит в придании всему сущему, вовлеченному в неё, правового способа бытия. Из «естественного бытия» бытие этого сущего становится бытием права. Такая нормативность не тождественна «естественной нормативности» законов природы либо «разумной необходимости» классического естественного права, но коренится в сущностной взаимопринадлежности совершенного деяния и имманентных правовых последствий.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Стовба А.В. Правовая ситуация как исток бытия права. – Х.: Диска+, 2006. – С.118 и далее.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Стовба А.В. Правовая ситуация как исток бытия права. – Х.: Диска+, 2006. – С.122 и далее.

<sup>3</sup> В свою очередь, данная «имманентная взаимопринадлежность» становится возможной благодаря тому, что правовое бытие разомкнуто нам в горизонте не классического – линейного, но экстатического темпорального горизонта (М. Хайдеггер), где прошлое, настоящее, будущее не следуют друг за другом, но временят *одновременно* (подробнее см.: Стовба А.В. Темпоральная онтология права//Классическая и постклассическая методология развития юридической науки на современном этапе – Минск: Академия МВД, 2012 – С.38 и далее; Стовба О. Темпоральна онтологія права. Пролегомени // Філософія права і загальна теорія права. – № 2. – 2012. – С.98 и далее).

Переходя к вопросу об экзистенциальных истоках нормативности надо оговорить, что подобно тому, как онтологическую нормативность правового бытия не следует отождествлять с позитивной нормативностью закона, так и экзистенциальную нормативность нельзя понимать по аналогии с обязанностью субъекта подчиняться нормам законодательства. Вопрос об экзистенциальной нормативности означает следующее: что в бытии человека делает возможным для него разомкнутость правовому бытию, которое ранее было описана нами как «тяга»?

Адресатом «классической нормативности» является субъект права. Это разумный индивид, который обладает свободой воли и подчиняется правовым предписаниям из страха наказания либо рационального решения. Вместе с тем нельзя не видеть, что такая конструкция в достаточной мере искусственна. Ведь большинство людей не имеют никакого представления о содержании позитивного права, но, тем не менее, в подавляющем большинстве не нарушают его предписаний. Соответственно можно заключить, что действительные причины такого положения вещей следует искать не в сфере рациональной нормативности закона, т.е. в сфере онтического, но глубже – в плоскости бытия людей, в экзистенции.

Как указывает М. Хайдеггер, наше бытие никогда не является бытием одинокого субъекта, который «затем» устанавливает связи с другими людьми. Напротив, бытие-с (Mitsein – нем.) наряду с бытием-в-мире является одним из фундаментальнейших экзистенциалов, составляет устройство нашего бытия – сиюбытности (Dasein).<sup>1</sup> Тем самым отчетливо становится видно, что и в праве нам никогда не дан «один» субъект: правовой статус любого лица неизбежно предполагает кореллятивно сопряженные с ним правовые статусы других лиц. Так, например, судья немислим без подсудимого либо сторон – истцов и ответчиков. Адвокат не существует без прокурора и подзащитного, также как нет и продавца без покупателя, подрядчика – без заказчика и проч. Таким образом, в бытии-с друг другом в плоскости права мы соприсутствуем не просто как таковые, но всегда в определенном статусе, неразрывно связанном со статусом других лиц. Немецкий философ права В. Майхофер обозначает данный феномен посредством экзистенциала «бытия-как» (Alssein), который, по его мнению, конкретизирует и дополняет Хайдеггеровское «Mitsein», бытие-с.<sup>2</sup> Тем самым экзистенциальные истоки нормативности права следует искать не в бытии одинокого индивида, но сфере совместного бытия людей. В частности, в неклассическом русскоязычном правоведении на данных позициях пребывают, например А.В. Поляков, который локализует право в коммуникации, а также И.Л. Честнов, осмысляющий право как диалог. Однако без анализа экзистенциального устройства Dasein как Mitsein, специфицированного в модусе Alssein, мы не в состоянии четко ответить на вопрос: как возможно подчинение людей внепозитивному праву?

Аналізу экзистенциального устройства людей и локализации в нем права посвящены мои многочисленные работы.<sup>3</sup> Итогом данных исследований стал

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. – Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. – S.117 и далее.

<sup>2</sup> Майхофер В. Право и бытие // Российский ежегодник теории права. - № 1. – 2008. – С. 186-258.

<sup>3</sup> См. напр.: Стовба А.В. Феномен права как фундаментально-онтологическая основа правосудия // Проблеми філософії права. – 2008-2009. – Т.VI-VII. – С.147-153; Стовба А.В. Право

вывод о том, что право имплицировано в бытийном устройстве людей – сиюбытности (Dasein) как происшествие взаимно-встречного казания-себя в соответствующем модусе бытия (Alssein), который и задает меру и способ «поведения» по отношению друг к другу.

Поясняя данную формулировку, следует указать, что, согласно М. Хайдеггеру, к устройству нашего бытия – сиюбытности, принадлежит разомкнутость (Erschlossenheit). Тем самым, сколь наше бытие – экзистенция – всегда есть бытие-в-мире и бытие-с, мир и другие люди открыты нам не в ходе познавательного отношения к ним, но благодаря факту нашего бытия. Тем самым сколь Другие никогда не разомкнуты нам «вообще», но всегда «как кто-то», к этой взаимно-встречной разомкнутости всегда-уже принадлежит открытость меры и способа взаимной соотнесенности с ними. Сколь эти мера и способ удержаны в конкретных актах поведения, то результатом будет сохранение упомянутой разомкнутости. И наоборот, как только мера и способ обхождения друг с другом нарушены, возможности бытия-с друг другом немедленно замыкаются. Так, до тех пор, пока я веду себя по отношению к другим людям со-ответственно их статусу, кореллятивно связанному с моим правовым статусом, как способом со-присутствия с Другими в данной ситуации, мы «сбываем» право в нашем бытии. И наоборот, как только мое поведение либо поведение встречного мне Другого выходит за указанные рамки, это внепозитивное, экзистенциальное право перестает сбываться, обуславливая необходимость обращения к позитивному праву. Следовательно, можно заключить, что к модусу нашего как-бытия в соответствующей ситуации, а тем самым к способу казания-себя в ней как «эк-зистирования», выхода за свои пределы к Другим, принадлежат правомочия, имманентно вписанные в соответствующий статус: так продавец имеет право получить деньги за товар, покупатель – товар за уплаченные деньги, адвокат – защищать, судья – судить и пр.

Тем самым, сколь мы никогда не совершаем деяния, направленные на Других, «вообще», но всегда действуем «как кто-то» в отношении иных людей «как таковых», нашим деяниям имманентно присущи правовые последствия, обусловленные способами нашего со-присутствия с ними. Так, я могу быть покупателем, адвокатом, водителем, однако когда я действую в отношении продавца – я лишь покупатель, подзащитного – лишь адвокат, когда я за рулем – все остальные для меня лишь пассажиры, водители и пешеходы. Следовательно, можно заключить, что, в зависимости от модуса нашего бытия-с друг другом, происходит конкретизация упомянутого выше правового бытия, а именно *тяги*. Конкретные правовые последствия, к которым мы притягиваемся в силу совершенных нами деяний, зависят от того, «как кто», в каком статусе мы пребывали в момент совершения соответствующих деяний. При этом необходимо иметь в виду, что данное утверждение верно не только для случаев, когда действуем мы, но и когда деяние другого лица направлено на нас.

Таким образом, на экзистенциальном уровне нормативность присутствует как конкретный образ поведения в отношении других людей, обусловленный модусом бытия-с друг другом в определенной ситуации – «бытием-как». В силу исходной взаиморазомкнутости в бытии-с нам всегда уже открыты, доступны Другие в их способах бытия, кореллятивно связанных с модусами нашего су-

ществования. Соответственно способ бытия Другого самим фактом своего существования всегда-уже-предписывает мне как вести себя по отношению к нему, а именно так, чтобы удержать упомянутую взаиморазомкнутость. Тем самым способ моего присутствия в ситуации и коррелятивно связанный с ним способ со-присутствия Другого самим фактом своего «существования» ставят границу, предел нашему поведению в отношении друг друга, за которые невозможно выйти, не разрушив свою сущность и сущность бытия Другого как его экзистирующего со-присутствия. Следовательно, можно сделать вывод о том, что нормативность правового бытия как тяга между совершенным деянием и его правовыми последствиями специфицируется на уровне нормативности экзистенциальной – требований к нашему поведению в отношениях друг к другу, заданных конкретными модусами нашего со-присутствия.

Таким образом, в отличие от нормативности позитивного права как его онтического свойства предписывать субъекту права определенное поведение, нормативность внепозитивного права действует в более фундаментальных измерениях – онтологическом и экзистенциальном. Внепозитивное право было осмыслено нами в рамках постонтологического различия между правовым бытием и бытием права (бытием правового сущего). Результатом этого стало выявление внепозитивной онтологической нормативности права как тяги, притяжения, существующего между деянием и его правовыми последствиями. Конкретная мера для совершаемого деяния и конкретные правовые последствия задаются на уровне экзистенциальной нормативности права как обусловленные конкретными способами со-присутствия людей в соответствующей ситуации – взаимно-встречными, коррелятивными модусами их «как-бытия» друг с другом. Представляется, что описанная в рамках настоящего доклада экзистенциально-онтологическая нормативность права является его исходным, фундаментальным измерением, в то время как нормативность позитивного права является по своей сути производным, онтическим феноменом, идентификация которого как правового возможна лишь благодаря связи с описанным экзистенциально-онтологическим измерением нормативности. Утрата данной связи означает для позитивного права исчезновение его правовой сущности и превращение в репрессивный симулякр права.

**Тихонова С.В.**

(Саратов)

### **Эволюция нормы в философии трансгуманизма<sup>1</sup>**

Трансгуманизм – это одно из оригинальных философских течений второй половины XX – начала XXI в., развивающего апологию целенаправленного фундаментального расширения интеллектуальных, физических и психологических способностей человека с помощью конвергентных технологий.

Развитие трансгуманистической мысли укоренено в эволюции Проекта Просвещения, органическими компонентами которого являются светский гуманизм, вера в Разум (и науку как его продукт), социальный прогресс. Его базовый источник – гуманизм Возрождения, призвавший людей полагаться на свои

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 12-03-00118.

собственные наблюдения и суждения, а не ограничиваться церковной догмой. Эпохе Возрождения современность обязана идеалом разносторонне развитого человека, «титана» способного к активной продуктивности в научной, эстетической и нравственной сферах. Возрожденческий антропоцентризм провозгласил, что человек не имеет готовой формы и ответственен за формирование себя. Этот лозунг и был воспринят трансгуманистами, рассматривающими человечество как процесс непрерывного самоформирования, инструментами которого станут технологическая сингулярность, нанотехнологии и искусственный интеллект.

Центральная идея трансгуманизма – отказ от пределов роста и любых ограничений развития человека как родового существа. Соответственно, норма как границы, в которых человек сохраняет свои качества и свойства, для трансгуманизма является тем, что должно быть преодолено. Переход на послечеловеческий этап развития невозможен при сохранении старой нормы, но предполагает возведение самопреодоления и самоперестраивания в ранг нормы. Однако, как только в фокусе рефлексии оказывается не проект абстрактного трансчеловека, а сосуществование транслюдей, понятие нормы приобретает новую значимость. По мере приближения и внедрения технологий, соответствующих чаяниям трансгуманистов, в их идейном блоке возрастает роль социальной проблематики и коллективной этики, и, тем самым, проблемы базовой нормы – нормы человека. Поскольку человек – существо социальное, человеческая норма всегда будет иметь социальное содержание.

Эта эволюция значения нормы нашла свое отражение в истории трансгуманизма. Собственно историю современного западного трансгуманизма можно условно разделить на три периода. Первый период охватывает 60-80-е годы XX века и представляет собой время оптимистического футуризма, концентрирующего свое внимание на вопросах крионики, освоения космоса и жизненного расширения. Второй период связан с развитием экстропианства, к нему относятся конец 80-х – 90-е гг. XX века. В этот период трансгуманизм приобретает явно выраженный либертарианский характер, и концентрируется на идеях «безграничного расширения», «самопреобразования», «динамического оптимизма», «интеллектуальной технологии». Постчеловек все чаще интерпретируется в ницшеанской традиции. «Центром» трансгуманистического движения становится Интернет, обеспечивающий «встречи умов». Создается Всемирная трансгуманистическая ассоциация, принявшая Трансгуманистическую декларацию.

Третий период начинается в XXI в., когда широкое распространение получает биоэтический дискурс, вбирающий в себя традиционные для трансгуманистов проблемы. Развитие биомедицинских технологий детерминировало необходимость этического контроля их применения, основанную на примате прав человека. Трансгуманисты вводят понятие «экзистенциального риска», под которым понимается риск уничтожения порожденной Землей интеллектуальной жизни или существенного сокращения ее потенциала. Трансгуманизм переходит на демократические позиции, предлагая объединить трансгуманную биополитику с социальной демократической экономической политикой и либеральной культурной политикой. В этом случае достижение лучшего постчеловеческого будущего потребует гарантий того, технологии безопасны, доступны

для всех и их применение базируется на уважении права людей управлять их собственными телами.

Остановимся на проблематике социальной нормы на этих этапах подробнее. Главной темой раннего трансгуманизма стало преодоление антропологического отчуждения благодаря победе над смертью. Иммуортиализм ранних трансгуманистов был связан с некоторым прогрессом в области крионики (преимущественно, в части качества сохранения тел). Надежда на воскресение в будущем не только отразилась на отношении к смерти (адепты крионики предпочитают заменять слово «смерть» словом «приостановка»), но также вызвала более пристальное внимание к футурологическому моделированию общества будущего. Тогда же был введен в оборот термин «трансгуманизм», во многом благодаря работам первых трансгуманистов – Р. Эттингера и FM-2030 (Ф. Эсфендиари), содержащим теоретическую платформу нового философского направления. Первые трансгуманисты при анализе социальных проблем (каким будет общество транслюдей, как смогут адаптироваться к нему люди XX, возвращенные к жизни с помощью пока неизвестных технологий) вынуждены были пожертвовать социальностью во имя индивидуальности. Общество в их работах трансформировалось в набор рассеянных в пространстве автономных мини-общин и индивидов, а автаркия стала социальным идеалом.

Либертарианский трансгуманизм, получивший свое развитие в экстропианской философии Макса Мора, исходит из категории «самособственность» (self-ownership), на базе которой конструируется программа прикладного панкритического разумного эгоизма.

Экстропианство базируется на тезисе о том, что индивид владеет своим телом, своим разумом и своей жизнью<sup>1</sup>. Мор обосновывает его именно как теоретический принцип, сформировавшийся в политической и социальной жизни в течение последних двух веков и имеющий философские, психологические и политические компоненты. Препятствиями на его пути были идеи альтруизма, первородного греха, коллективизма, но ускорение технологического и социального развития приводит к возрастанию сложности, увеличению числа вариантов, расширению свобод, большим рискам.

Мор вскрывает понятие «самособственность» через шесть аспектов: независимое мышление, свобода личности, личная ответственность, самостоятельное направление, самооценка, уважение к другим.

Последний аспект самособственности (уважение к другим), отмечаемый Мором, является основой его социального идеала. Мор отграничивает уважение к другим от конформизма, проявляющегося, например, в «уважении к старшим», требующем отказа от собственного мнения и собственного пути.

Для него подлинное уважение к другим вытекает из экстраполяции: если самособственность хороша для меня, то она хороша и для других. Общение с другими предполагает признание, что и другие имеют свои собственные интересы, цели и желания. Если мы не признаем самособственности других, мы не можем ожидать, что другие признают нашу самособственность. Подлинное уважение рационально, основано на реальности и связано с интересами ин-

---

<sup>1</sup> More M. SELF-OWNERSHIP: A Core Transhuman Virtue // *Extropy Online*, January 1998 // Персональный сайт Макса Мора URL: <http://www.maxmore.com/selfown.htm> (Дата обращения 15.04.2013).

дивида. Относиться к другим с уважением разумно потому, что признание природы других полезно признающему. Уважительное отношение рождает ответное уважение. Здесь Мор развивает утилитарную этику: другие люди, даже если они сильно отличаются от нас, являются потенциальными источниками пользы. Отдавая им столько уважения, сколько можно совместить с защитой наших интересов, мы максимизируем сотрудничество и взаимную доброжелательность и получаем прибыль от опыта других. Вежливость, отзывчивость, щедрость составляют доброжелательность как основу эффективной коммуникации. Так Мор приходит к своему социальному идеалу: идеал – это культура самособственников, которые признают самособственность друг друга. В нем не будет вертикальных иерархий (постчеловек одинаково избегает как командовать кем-либо, так и позволять командовать собой). В нем будет больше перспектив, вдохновляющей конструктивной критики и инноваций, а его социальной структурой станет спонтанный порядок. Этот идеал сосуществования самодостаточных существ является модификацией базовой автаркии, дополненной опытом сетевой Интернет-коммуникации (в развитии и популяризации философской программы Мора важную роль сыграл ранний Интернет, преимущественно в форме почтовых рассылок). Перед нами уже не россыпь индивидов, изредка и неохотно вступающих друг с другом в контакт, а сетевое сообщество.

Демократический трансгуманизм развивался, как отмечалось выше, на платформе биоэтических дискуссий. Клонирование взрослого млекопитающего, произошедшее в 1997, приблизило трансгуманистическую перспективу, поставив на повестку дня вопрос о клонировании человека и практической возможности асексуальной репродукции.

Сексуальное влечение и сексуальная привлекательность, будучи биологически детерминированными, являются главным фактором сохранения вида. Они же вносят «биологическую» поправку в динамику социальной структуры, ограничивая рациональность социального конструирования и гарантируя влияние биологических закономерностей на функционирование социума. Половой и родительский инстинкты являются мощной эмоциональной платформой базовых ценностей гуманизма как в религиозных, так и светских его версиях и основой социальности. Признание человека как высшей ценности предполагает не только ряд когнитивных усилий. Оно означает известную эмоциональную работу, предполагающей эмпатию, понимание, а значит, совмещение горизонтов своего экзистенциального опыта и опыта Другого.

Кроме того, эффективность социализации человека весьма существенно зависит, во-первых, от биологических (биохимических) процессов. Современные научные данные показывают важную роль окситоцина и вазопрессина в регуляции полового и социального поведения млекопитающих (у многих других животных обнаружены родственные пептиды со сходными функциями)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. подробнее Christian Unkelbach, Adam J. Guastella, and Joseph P. Forgas. Oxytocin Selectively Facilitates Recognition of Positive Sex and Relationship Words // *Psychological science*. 2008. V. 19. P. 1092–1094; Zoe R. Donaldson, Larry J. Young. Oxytocin, Vasopressin, and the Neurogenetics of Sociality // *Science*. 2008. V. 322. P. 900–904; Gene E. Robinson, Russell D. Fernald, David F. Clayton. Genes and Social Behavior // *Science*. 2008. V. 322. P. 896–900; Salomon Israel, Elad Lerer, Idan Shalev, Florina Uzefovsky, Mathias Riebold, et al. The Oxytocin Receptor (OXTR) Contributes to Prosocial Fund Allocations in the Dictator Game and the Social Value Orientations Task // *PLoS ONE*. 2009. V. 4(5): e5535; Jennifer L. Garrison, Evan Z. Ma-

Вазопрессин влияет на половую функцию мужчин, а также на агрессию, территориальное поведение и отношения с женами. Окситоцин является важным элементом наследственных основ альтруистического поведения, проявляющихся в склонности людей совершать добрые поступки в ущерб личной выгоде. Окситоцин регулирует половое поведение женщин, роды, лактацию, привязанность к детям и брачному партнеру, также оказывает влияние на восприимчивость мужчин к словам, связанными с отношениями между людьми. Продукция окситоцина во взрослом состоянии детерминирована ранним взаимодействием мать-дитя. Если родную мать в раннем младенчестве по любым причинам заменили другие люди, у ребенка окситоцин от общения с близкими не повышается. Во-вторых, на социализации сказывается наличие/отсутствие альтруистической любви родителей (или заменяющих их лиц) к ребенку и друг другу.

Все эти аспекты могут быть нивелированы массовой асексуальной репродукцией<sup>1</sup>. В настоящее время эксперименты с клонированием человека находятся под запретом, хотя сама принципиальная возможность их успеха сомнений не вызывает. Этот запрет стал победой биоконсерватизма: Декларация ООН о клонировании человека принята при активном участии Ватикана. Принятие Декларации о клонировании инициировали преимущественно страны конкордата или с сильным влиянием католичества. РФ не поддержала данную Декларацию ООН, ограничившись федеральным законом о временном запрете на клонировании. Последний вводит временный запрет на клонирование человека, «исходя из принципов уважения человека, признания ценности личности, необходимости защиты прав и свобод человека и учитывая недостаточно изученные биологические и социальные последствия клонирования человека» вплоть до дня до дня вступления в силу федерального закона, устанавливающего порядок использования технологий клонирования организмов в целях клонирования человека<sup>2</sup>. Сложно сказать, когда такой закон будет принят и каким будет его содержание, учитывая все возрастающее влияние в РФ Русской православной церкви МП, занимающей в вопросе о допустимости клонирования весьма сходную с Ватиканом позицию.

По мнению Святейшего Престола, с биологической точки зрения зачатие клонированного эмбриона человека небезопасно для человеческого рода в целом, т.к. такая асексуальная форма воспроизводства обойдет обычную стадию «перемешивания» генов и произвольно зафиксирует генотип в определенной конфигурации. Кроме того, клонирование оскорбляет человеческое достоинство с антропологической точки зрения<sup>3</sup>. Этот пункт биоэтических дис-

---

cosko, Samantha Bernstein, Navin Pokala, Dirk R. Albrecht, and Cornelia I. Bargmann. Oxytocin/Vasopressin-Related Peptides Have an Ancient Role in Reproductive Behavior // Science. 2012. V. 338. P. 540–543.

<sup>1</sup> Клонирование как элемент метода лечения бесплодия, вероятно, никак не затронет основ социальной онтологии, поскольку просто заменяет один терапевтический метод на другой. Кроме того, массовая асексуальная репродукция гипотетически может сопровождаться «социализирующей» гормонотерапией, разумеется, при наличии соответствующих знаний.

<sup>2</sup> Федеральный закон № 54 ФЗ «О временном запрете на клонирование» от 20 мая 2002 г. (с изменениями и дополнениями от 29 марта 2010 г.) // Информационно-правовой портал «Гарант». URL: <http://base.garant.ru/184467> (Дата обращения 8.05.2013).

<sup>3</sup> См.: Соображения по проблеме клонирования человека, представленные Святейшим Престолом в связи с обсуждением в Генеральной Ассамблее ООН конвенции против клонирова-



куссий и решений начала столетия стал важным импульсом для этической, социальной и правовой рефлексии трансгуманизма.

Понятие человеческого достоинства в христианской традиции определяется актом его творения по образу и подобию божьему. Она и есть та базовая норма, покушение на которую с точки зрения религиозного сознания является грехом и самоотрицанием. Однако антропология трансгуманизма, как помним, исходит из фундаментальной способности человека к самосовершенствованию<sup>1</sup>, которое может принимать моральный, интеллектуальный, эстетический и проч. характер. Эта идея сформирована Возрождением и, соответственно, имеет преемственность с христианской антропологией. Новый трансгуманизм использует ее как точку отсчета и основу новой, широкой, концепции достоинства личности. Ник Бостром исходит из следующего вопроса – технологические усовершенствования угрожают нашему достоинству или оно может быть усовершенствовано?<sup>2</sup> Трансгуманистический ответ однозначен – человеческое достоинство может быть усовершенствовано. Однако демократический трансгуманизм пытается синтезировать абстрактное понимание человеческого достоинства в смысле кантовского категорического императива (к любому человеку нужно относиться как к цели независимо от его личных достоинств, поэтому достоинство личности не имеет количественного выражения и одинаково у гения, преступника, идиота) с пониманием достоинства как высшей степени добродетели (очевидно, что с точки зрения человечества достоинство М. Ганди неизмеримо выше достоинства А. Гитлера, при этом чувство собственного достоинства различно у разных людей). В итоге широкая концепция человеческого достоинства становится платформой примирения конфронтации между «человеческим» и «постчеловеческим» достоинством, открывает возможности для диалога с биоконсерватизмом и становится фундаментом для новой интерпретации прав человека, которая, вероятно, отразится в их следующем поколении и инициирует появление реальных социальных норм.

**Фёдорова Ж.В.**

(Казань)

### **Свобода слова как ценность и проблема**

Одно из важнейших понятий современного информационного общества (по крайней мере, в западном варианте) – свобода слова. Несомненно, это – одна из его главных ценностей. Однако одновременно – и проблема, связанная с неопределенной нормативностью понятия.

Свобода слова – право человека свободно выражать свои мысли и формулировать их в любой форме – устной или письменной. Это право закреплено в международных и российских правовых актах – во Всеобщей

---

ния человека в целях воспроизводства // Архив Обсуждения проекта Международной конвенции против клонирования человека в целях воспроизводства на официальном сайте ООН. URL: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/LTD/N04/541/28/PDF/N0454128.pdf?OpenElement> (дата обращения: 26.07.2012).

<sup>1</sup> Ник Бостром возводит истоки этой идеи к «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы.

<sup>2</sup> Bostrom N. Dignity and Enhancement // Личный сайт Ника Бострома. URL: <http://www.nick-bostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf> (Дата обращения 8.05.2013).

декларации прав человека (ст. 19), Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод (ст. 10) и Конституции РФ (ст. 29). В связи с этим возникают содержательные вопросы: абсолютная ли это ценность – свобода слова? свобода слова – «без границ»? предполагает ли она ограничения и контроль – все то, что мы обобщенно обозначим термином «нормы»?

Жизнь любого общества регламентируется правовыми нормами, которые, в том числе, выступают в роли законов, вводящих ограничения. Существуют правовые нормы, ограничивающие и свободу слова. Так, Конституция России запрещает пропаганду, возбуждающую социальную, расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду, распространение сведений, составляющих государственную тайну. Ст. 4 закона о СМИ содержит ограничения, запрещающие использование СМИ в целях совершения уголовно наказуемых деяний, для разглашения сведений, составляющих государственную тайну, для распространения материалов, содержащих публичные призывы к осуществлению террористической деятельности или публично оправдывающих терроризм, а также материалов, пропагандирующих порнографию, культ насилия и жестокости, запрещает распространение информации о запрещённых за экстремизм организациях, о способах производства и местах приобретения наркотиков, ограничивает работу журналистов при освещении контртеррористических операций.

И подобные ограничения – это нормально и естественно для любого общества. Роль СМИ в формировании политических ориентаций, системы ценностей, потребительских привычек сегодня слишком велика, чтобы можно было безучастно относиться к негативным явлениям в СМИ. Информационная свобода «без границ» ведет к засорению социального пространства материалами, не совместимыми с цивилизованными нормами человеческого общества. С момента законодательной отмены цензуры казалось, что ее отсутствие, то есть возможность публиковать и говорить без ограничений любые материалы – это и есть самая главная ценность свободы слова. Однако идея безграничной свободы от государства и его регулирующей функции не привела к продуктивному развитию информационного поля. Ибо без государства нет и не может быть юридических норм, законодательного права – а без этого, в свою очередь, трудно перейти к гражданскому обществу.

**Федотова Н.Н.**

(Москва)

### **Идентичность и рациональность**

Идентичность в традиционных обществах сохраняла стабильность, проявлялась в примордиальных (изначальных, укорененных в природных или квазиприродных, неизменных) свойствах. Изменение идентичности и превращение ее в проблему — продукт модерна. Однако интерес к ней возник не сразу. Причина этого в более позднем, чем начало изменения идентичности, возникновении социологии (XIX в.). И возникнув, она не сразу обратилась к проблеме идентичности и ее изменений. Долгое время (конец XIX века — конец 1960-х гг.) преобладали структурно-функционалистские концепции, согласно которым социальные структуры сдерживают неконтролируемые изменения. Поле иден-

тичности в этих концепциях было «распахано» без предположения о возможности возникновения новой динамики идентичности. В качестве меняющейся и проблематизируемой величины идентичность была осознана начиная с 1970-х годов как в модернистских, так и в постмодернистских концепциях. В них отмечалась новая динамика идентичности, адекватная нелинейной социокультурной динамике общества, усилившейся в конце XX–XXI вв., высокой скорости изменений, усилению рисков, синергичных эффектов и диалектики глобального–локального.

Исключительно турбулентным временем явились 1990ые. Распались коммунистический блок, Советский Союз; глобализация совместила локальный и глобальный контексты, невиданные размеры приняла миграция. Получило подтверждение различие простых, устойчивых к внешним воздействиям, и сложных систем, которые могут измениться даже под влиянием малых возмущений. В развитии усилились тенденции нелинейной динамики, наличие точек бифуркации, в которых теряется устойчивость сложившихся трендов и создается возможность «развилки» в направленности процессов и динамике систем. Нелинейность, турбулентность, склонность систем к риску, синергичные эффекты, рождение порядка из хаоса, которое стало наблюдаться и в природе, и в обществе, равно как тенденции аномии, анархии, апатии ставили вопрос об идентичности теоретически и практически.

Неустойчивая идентичность конца XX – начала XXI веков явилась ответом на нелинейную социальную динамику и проблемы изменения рациональности. Эти социокультурные изменения сделали идентичности менее устойчивыми и внесли в методологию их анализа существенные изменения. С 1990-ых гг. в связи с глобализацией, распадом коммунизма, появлением новых лидеров развития на Востоке, глобальными экономическими кризисами на первый план вышли не проблемы малых групп, этносов, наций и классов, а проблемы стран — национальных государств, значение которых несколько уменьшилось глобализацией, обострив противоречия глобального и локального. Именно это позволило С. Хантингтону дать определение идентичности как «смысла себя» не только для индивидов, малых групп и больших социальных образований (этносов, наций, классов), но и для стран, а кризиса идентичности — как потери смысла, затронувшей все общества и страны<sup>1</sup>.

В условиях всесторонних перемен идентичность перестала быть устойчивой, что привело к кризису не только идентичности, но и методологии ее изучения. Появились концепция плюрализма идентичностей, по существу подменяющие идентичность социальными ролями<sup>2</sup>, возникла большая неясность по вопросу о соотношении идентичности и рациональности. Возникли представления, что в новых условиях термин «идентичность» непродуктивен.

Наиболее радикальная критика концепций идентичности принадлежит социологу из Калифорнийского университета Р. Брубейкеру: «Этот термин (идентичность. — Н. Ф.) нагружается огромной аналитической работой, по большей части — легитимной и важной. Но это также глубоко двойственный термин, который разрывается между “жестким” и “слабым” смыслами, между группист-

<sup>1</sup> Huntington, S. Who are we? The Challenges to America's National Identity. N.Y. ; L. ; Toronto ; Sydney : Simon & Schuster. 2004.

<sup>2</sup> Sen, A. Identity and Violence: The Illusion of Destiny. N.Y.; L.: W. W. Norton & Company Ltd. 2006.

скими посылками и конструктивистскими уточнениями, между коннотациями единства и множественности, тождественности и различия, постоянства и изменения. "Идентичность", понятая в строгом смысле как предполагающая исключительную, неизменную, фундаментальную тождественность, значит обычно слишком много; а понятая в слабом смысле — как множественная, текучая, раздробленная, договорная, она значит обычно слишком мало... работа, выполняемая «идентичностью», могла бы быть сделана более удовлетворительно несколькими группами менее нагруженных терминов, таких как идентификация и категоризация, самопонимание и социальная локализация, общность и связанность»<sup>1</sup>.

М. Гуибернау рассматривает идентичность как ответ на ключевые вопросы как «Кто я?» и «Где я?»: «Идентичность есть дефиниция, интерпретация себя, которая устанавливает, что и где происходит с индивидом одновременно в социальном и психологическом смысле. Все идентичности появляются вместе с системой социальных отношений и репрезентаций... Национальная идентичность есть коллективное чувство, основанное на вере в принадлежность к той же самой нации и обладании большинством атрибутов, отличных от других»<sup>2</sup>. Э. Эллиотт подчеркивает новую свободу индивида в конструировании своей идентичности. Поэтому он определяет ее как «уникальную внутреннюю реальность "Я". Это не означает, что социальные различия — класс, раса, гендер и т. п. — стали неважными. Подобные различия важны для понимания социального поля, на котором формируется и поддерживается идентичность. Но с более глубокой точки зрения, нужно проникнуть из области социальных различий и принадлежности и войти в скрытые глубины "Я"»<sup>3</sup>. Отечественные исследователи синтезируют эти определения, подчеркивая их конструктивно-регулятивную роль (В. В. Лапкин, И. С. Семенов и др.).

Поскольку идентичность необходима индивидам и обществам как характеристика их самотождественности, их «размышлений, предположений, верований и аффектов по вопросу о том, кто они и каково их отношение к другим и также к более широкому миру...»<sup>4</sup>, то общество имеет стремление к ее усовершенствованию, имеет определенную политику в отношении идентичности. В кавычках выше дано определение идентичности, которое предлагает один из самых известных специалистов по данной проблеме Э. Эллиотт. По его мнению, идентичность не совпадает ни с идеями, ни с обычным опытом. Она представляет собой «скорее полусознательные мысли о себе»<sup>5</sup>. Она концентрирует многие другие проблемы — экологии, политики, сексуальной жизни, морали и становится центральной категорией конца XX — начала XXI в., характеризующей жизненные стратегии.

По мнению английской исследовательницы М. Везерелл, одной из руководителей обширной английской программы исследования идентичности, **«для изучения идентичности сейчас интересное время**. Например, стали счи-

<sup>1</sup> Брубейкер, Р. Этничность без групп. М. : Издательский дом Высшей школы экономики. 2012. С. 18–19.

<sup>2</sup> Guibernau, M. The Identity of Nations. Malden : Polity Press. 2008. P. 10–11.

<sup>3</sup> Elliott, A. Introduction // Routledge Handbook of Identity Studies. Abingdon, N.Y.: Routledge. 2011. P. XIV.

<sup>4</sup> Ibid. P. XXI.

<sup>5</sup> Ibidem.

тать, что стабильные социальные идентичности, основанные на привычных социальноклассовых иерархиях сменились множественными, фрагментированными и более неопределенными проектами идентичности, которые основаны на «жизненных стилях» и потребительских предпочтениях»<sup>1</sup>. Отмеченные Везерелл *инновации относятся, прежде всего, к методологии анализа идентичности. В особенности они работают там, где прежние методологии обнаруживали конфликт и позиционировали его как непримиримый — классовый, этнический, расовый, между странами. Понятие идентичности явилось когнитивным средством смягчения конфликтов, уменьшения их антагонистического статуса. Подчеркнутые Везерелл особенности новой методологии уводят от старых конфликтов, обращая особое внимание на образовательный статус, образ жизни («жизненные стили»), тип консьюмеристского поведения, большее многообразие вариаций жизненного мира, его фрагментированность и многообразие контекстов.*

Проблема идентичности, пережив взлет, стала достаточно привычной и не дающей новых открытий. Процесс ее изучения сделал ряд полученных результатов рутинными, несмотря на то, что наличие кризиса идентичности в большинстве стран мира и во многих сферах человеческой жизни и деятельности требовало новых решений. Игнорирование значимости идентичности и отказ от категории «идентичность» постепенно создали бы новый мир, в котором ни «смысл себя», ни символические и организационные связи при взаимодействии людей и социальных групп не имели бы значение. Такие же последствия вызвал бы отказ от рациональности. Представить себе такой бессмысленный мир невозможно, а проектировать его крайне нежелательно.

### ***Идентичность и рациональность – возникающие параллели***

Связь идентичности и рациональности – это не только проблема индивидуального вклада в процесс рациональной деятельности, как иногда представляется, это, прежде всего, проблема нахождения многообразных типов рациональности и следования им, влекущие за собой различия в идентичности. Согласно классической концепции рациональности, она представляет собой тождество разума и действительности, т.е. способность разума к овладению имеющимися условиями. Однако в исторически-различных условиях формируются разные типы рациональности, отвечающие за это. К ним относится рассмотренная М. Вебером ценностная рациональность традиционного общества, направленная на сохранение его главной черты – главенства традиции; его же целе-рациональность современного общества, которая позволяет обществу ориентироваться на изменения путем достижения новых целей.

Несмотря на принципиальные различия традиционных и современных обществ и присущие им различия рациональностей, общей для этих обществ формулой идентичности человека являлась принадлежность к этим обществ. Она задавалась различиями присущей им рациональности. Однако традиционные общества были устойчивыми в своей идентичности, обусловленной сущностью традиционного общества и его стабильностью.

---

<sup>1</sup> Wetherell, M. Introduction: Negotiating Liveable Lives — Identity in Contemporary Britain // Identity in the 21st Century. New Trends in Changing Times / ed by M. Wetherell. L.: Palgrave. 2009. P. 1.

Современные общества появились на Западе и изменили восприятие времени настолько, что оно стало называться Новым временем. Однако при этом современные общества прошли несколько стадий – Первую либеральную современность XIX века, вторую организованную современность XX века и вступили в Третий модерн XXI века, когда модернизации незападных стран потеряли свой догоняющий характер и осуществляются на основе их собственной культуры<sup>1</sup>. Первые две современности основывались на целе-рациональности, но, несмотря на это, дали разные типы общества и человека. Первая современность – автономного ответственного индивида, рациональность которого произведена обществом. Вторая современность предстает как век масс, где индивид теряет свою независимость и автономность, включает массовое общество и поведение. Третья современность осуществляется в разных незападных странах по модели своей культуры и возвращает ценностную рациональность, присущую им и различающуюся в них, совмещая ее с целе-рациональностью.

Оказалось, что этих типов рациональности недостаточно для понимания тех изменений в современном обществе, которые происходили и происходят.

Существенные ограничения в рациональность ввело разделение на экономического и социологического человека, начавшее осмысляться еще с XIX века, когда общество стало рассматриваться как разделенное на сферы, изучаемые соответствующими науками – социальную сферу (социология), экономическую сферу (экономическая наука), политическую сферу (науки о политике). Соответственно, экономический человек стал рассматриваться как обладающий либерально трактуемой целерациональностью, обеспечивающей максимизацию прибыли при минимизации издержек. Сегодня говорится о том, что в экономике есть и институциональный человек, озабоченный поддержанием своего статуса. Появились модели социологического и политического человека.

Возникли концепции, где заложены более многообразные представления о связи идентичности и рациональности, о соотношении рациональности субъекта и объекта. По мнению Д.А. Давыдова, «...структурно-функционалистский подход к концептуализации феномена идентичности можно представить в виде следующей схемы:

*Индивид А совершает действие Б, потому что он — часть группы В;  
Принадлежность А к группе В определяется социальной структурой...*

*...Социально-конструктивистский... Индивид А совершает действие Б, потому что он — часть группы В; Сознание А — это совокупность ментальных схем восприятия, культурных «следов». Нет смысла говорить о сознании индивидуальном. Есть смысл говорить о моделях субъективности, воспроизводимых группой в той или иной социокультурной среде...*

*...Идентичность как самоценность...*

*Индивид А совершает действие Б, потому что он — часть группы В; Действие Б рационально, поскольку приносит определенные выгоды в виде самоэкспрессии: быть частью группы В — субъективная ценность»<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: Три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества. М.: Культурная революция. 2008. С. 135–183, 228–274, 319–347, 42–450.

Здесь – различные схемы соотношения рациональности субъекта в его отношении к обществу, разные способы связывания идентичности субъекта и идентичности общества, выявленные на основе разных схем рационального поведения.

Американский экономист и философ, лауреат Нобелевской премии О.И. Уильямсон различает три вида рациональности в экономике – неограниченную, ограниченную и органическую<sup>1</sup>.

*Неограниченная рациональность* построена на абсолютизации идеи максимизации полезности и минимума издержек в экономике вырастает в неограниченное рациональное правило для мира совершенной сделки «купи-продай», при которой технология, ресурсы, предпочтения индивидов, риски оказываются полностью детерминированными<sup>2</sup>.

*Ограниченная рациональность* применяется в экономической теории трансакционных издержек. Она не является столь сильной, как первая, выступает как «полусильная форма рациональности», согласно которой экономические субъекты хотели бы действовать рационально, но в действительности могут это лишь в *ограниченной* степени». Экономисты возражают, поскольку ограничения, налагаемые на рациональность, ошибочно интерпретируются другими как нерациональность или иррациональность. Уильямсон считает, что стремление к рациональности означает ориентацию на минимизацию затрат при использовании ограниченных ресурсов, в то время как признание ограниченности познавательных способностей служит стимулом к исследованию экономических институтов, рыночных отношений в качестве компенсирующего фактора.

При наличии предпосылки ограниченной рациональности, всеобъемлющие контракты, которые предполагались в первом случае, не имеют ввиду. Признание ограниченности человеческой рациональности позволяет более глубоко изучить отношения людей<sup>3</sup>.

И, наконец, *органическая рациональность* – это «слабая форма рациональности» – *процессуальная*, или органическая рациональность – используется авторами современных эволюционных экономических теорий (Нельсон, Уинтер) и представителями Австрийской экономической школы (Менгер, Хайек). Идея институтов, предлагаемых Австрийской школой, не созревает в чьем-либо сознании, а складывается объективно<sup>4</sup>.

Мы видим такие вариации и проблемы рациональности, которые неизбежно сказываются на идентичности. Происходит переход от «твердой» современности к «жидкой», как называет ее З. Бауман<sup>5</sup>, воспроизводимый динамикой как рациональности, так и идентичности и воспроизводящий снова меняющуюся уже «не твердую» и не «безграничную» твердую рациональность.

---

<sup>2</sup> Давыдов, Д.А. Социальная идентичность: теория рационального выбора как альтернативный подход к концептуализации // Социологическое обозрение. Т. 11. № 2. 2012. С. 134, 138, 140.

<sup>1</sup> Уильямсон, О.И. Экономические институты капитализма. Фирмы, рынки, «отношенческая» контрактация. СПб: Лениздат. 1996.

<sup>2</sup> Там же. С. 93-94.

<sup>3</sup> Там же. С. 94-95.

<sup>4</sup> Там же. С. 96.

<sup>5</sup> Bauman, Z. Liquid Modernity. Cambridge: Polity. 2000.

### ***Процессуальный характер идентичности и одновременная работа натуралистически-эссенциалистской и конструктивистской программ ее исследования***

Социологическая литература прежде подходила к изучению коллективной идентичности с *натуралистически-эссенциалистской точки зрения*, т. е. предполагала естественную данность ее сущности, поведение, определяемое тем, кем мы являемся с точки зрения нашей идентичности.

В американской литературе представлены также искусственные ситуации *предписывания* идентичности как способа применения конструктивистской методологии. Сошлемся на один такой случай, описанный в литературе. Студентов произвольно разделяют на группы, которым даются названия. Одной группе сообщается, что они убили гремучую змею и будут называться «Погремушки», а второй группе дали название «Орлы»<sup>1</sup>. Предложенная классификация создала два типа *социальных категорий* («Погремушки» и «Орлы»), не предполагавших обязательности социальных столкновений. Но группы столкнулись между собой из-за закрепления за ними разных норм и идентичностей, включающих представления о «своих» и «чужих», а так же из-за искусственного формирования идентичности, причем, преимущественно в малой группе. Этот эксперимент ценен тем, что подобные искусственно противопоставленные группы могут вступить в диалог, во взаимодействие, т. е. идти от *предписанности* к *выбору*, направленному против предписания. Такой поворот в реальности зависит от обществ, в которых выделены данные группы. *На наш взгляд, подобный же механизм действует и при переходе от исходной идентичности на ее примордиальной стадии в традиционном обществе к новым идентичностям в естественноисторически сложившихся группах — этносе, классе и пр.* Конструктивистская концепция в большей мере подчеркивает значение идентичностей в современном (*modern*) обществе, чем в традиционном, вложенную в это понятие динамику и инновативность. Но при этом сохраняется «противоречие между двумя ликами модернити — ее культурным импульсом и ее социальным проектом... Многими предполагается, что социальное может прийти к своему концу, будучи разрушенным бесконечной фрагментацией... Именно поэтому обращение к идентичности не просто связано с вопросом о том, что нас больше, чем наших предков, интересует, кто мы такие. Скорее, нам как раз намного труднее ответить на этот вопрос и удовлетворительно удерживать нашу идентичность в рамках повседневной жизни, добиваясь при этом ее признания другими»<sup>2</sup>, — справедливо отмечает Г. Я. Миненков.

Но *ни эссенциалистская, ни конструктивистская точки зрения не могут решить вопрос о возможностях и границах изменения идентичностей.* Недостатки конструктивистской теории заключаются не в том, что она видит идентичность изменчивой, а в том, что она преувеличивает значение когнитивных практик, зависимость идентичности от способов идентификации, не доверяя объективной стороне изменений идентичности. Равно как недостатки натуралистически-эссенциалистской позиции состоят в абсолютизации объек-

<sup>1</sup> Акерлоф, Дж. А., Крэнтон, Р. Е. Экономика идентичности. М. : КарьераПресс. 2010.

<sup>2</sup> Миненков, Г. Я. Политика идентичности: взгляд современной социальной теории [Электр. ресурс] // Интеллектуальное сообщество Беларуси. URL: [belintellectuals.eu/media/library.doc](http://belintellectuals.eu/media/library.doc) (дата обращения: 17.05.2013).



тивных основ идентичности. Более адекватной является точка зрения, в которой признаются *границы конструирования идентичностей*, состоящие в их натуралистически-эссенциалистских основаниях. Влияние эссенциалистских предпосылок постоянно сказывается на планах перестройки идентичностей или даже срывает их деконструкции, которые часто предлагаются реформаторами. Выше мы уже обратили внимание на напряженные отношения между натуралистически-эссенциалистским и конструктивистским подходом к идентичности. «Если идентичность является судьбой, тогда она часть объективной реальности. Однако, если она выбирается, тогда она в первую очередь одна из многих возможностей, и, как таковая, не является пока еще реальной. Если термин “идентичность” используется для выражения автономии человека, тогда он реален; если этот дискурс сам по себе кажется сконструированным для автономии человека и для доминирования над другими, тогда идентичность является проектом, а не частью данного мира»<sup>1</sup>. Переход к массовому обществу не отменяет, а видоизменяет проблему автономии индивида, а значит проблему его идентичности, равно как проблему идентичности социальных групп, обществ, стран и, как стали говорить в настоящее время несколько метафорически, идентичность культур и цивилизаций, которая имеет ввиду идентичность людей определенной культуры или цивилизации. Кроме того, выше мы уже обратили внимание на напряженные отношения между натуралистически-эссенциалистским и конструктивистским подходом к идентичности. Путем введения понятий о массовом обществе, различиях, автономии, многообразии взаимосвязь натуралистического-эссенциалистского и конструктивистского подходов выступает как взаимно определяющие границы друг друга. Понятие идентичности как концепта современности включает, помимо онтологических оснований, большие конструктивистские возможности, перестраивает многие понятия социальных наук, в частности, такие, как класс, раса, этнос, нация. Они смешивают понятия теории и термины практики с присущими ей словами обыденного языка или специализированной деятельности. *Практика остается рамкой натуралистически-эссенциалистского восприятия, теория стремится к конструктивистскому идеалу*. Но весьма часто теория и политика идентичности может быть направлена на поддержание общей идентичности или на поддержание разнообразия идентичностей. *Но дилемма «натуралистический эссенциализм» — «конструктивизм» разрушается их совместным практическим применением для поддержания основы идентичностей, заложенной в историческом опыте, и нахождения новых идентичностей — легитимизирующих, оппозиционных и проективных*. Известный социолог Ш. Айзенштадт писал, что «конструирование коллективной идентичности формируется, как и большинство сфер социальной активности, четкими кодами, укорененными в онтологических и космологических предпосылках и концепциях социального порядка, которые существуют во всех обществах»<sup>2</sup>. *Методология этого соединения эссенциализма и*

<sup>1</sup> Wagner, P. *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. L., Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications. 2001. P. 74.

<sup>2</sup> Eisenstadt, S. N. *The Construction of Collective Identities and the Continual Reconstruction of Primordiality and Sacrality — Some Analytical and Comparative Indications // Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Vol. 1. A Collection of Essays by S.N. Eisenstadt. Leiden : Brill. 2003. P. 79.

*конструктивизма заложена Ш. Айзенштадтом, но фактически не была применена в отечественной социологии, да и на Западе возобладало кажущееся политически более актуальным конструктивистское видение, а не этот фундаментальный подход, а так же вариации процессуальных рациональностей и процессуальных идентичностей.*

**Хаджаров М.Х.**

(Оренбург)

### **Норма и наука: нормативность познавательной деятельности**

Познавательная деятельность представляет собой специализированную форму человеческой деятельности, реализация которой подразумевает наличие известных норм, правил, обеспечивающих правильность осуществления исследовательских действий, их соответствие общегносеологическим представлениям.

Нормативность обосновывает общее положение, в котором в соответствии с центральной мерообразующей идеей или целью определяются конкретные признаки, обладание которыми создает необходимое условие соответствия с мерой.

О нормах можно говорить на различных уровнях рациональности: эмпирическом, теоретическом, метатеоретическом.

Нормы обладают индивидуальным содержанием. Специфика их содержания позволяет нам говорить о существовании разнообразных норм, к числу которых относятся описательные, объяснительные организационные. Каждый классификационный вид содержит в себе предписывающие элементы.

Норма и нормативность в научной деятельности не есть что-то извне навязываемое этой деятельности. Они суть отрефлексированные действия самого разума, возведенные в ранг должноствующей нормы. Нормами становятся те действия, которые зарекомендовали себя с наилучшей стороны, ведущие наиболее эффективным способом к достижению намеченной цели.

Разум идет на нормирование своих действий в частности и социальной деятельности в целом с той лишь целью, чтобы отделить научное знание от ненаучного, избежать заблуждений в исследовании объекта, фиксировать те познавательные способы, которые эффективны в решении проблемных задач и ведут к истине.

Норма научного исследования в обобщенном смысле понимается как способ осуществления определенного действия и достижения некоторого результата. Общее понимание нормы конкретизируется, указав на ее роль в познавательных процедурах. В этих процедурах она проявляет себя в виде аксиологически выраженного методологического знания – правила, принципа или установки, посредством которой обеспечивается эффективное освоение объекта, оптимальное решение исследовательских задач и получение желаемых результатов.

В анализе научного познания исследователи широко используют понятие нормы научной деятельности для характеристики логико-гносеологических, методологических и философско-мировоззренческих взглядов ученых, применяемых методов познания, признаков знания. Так, А.П.Огурцов выявляет основ-

ные дефиниции понятия нормы научности для определения основных смысловых контекстов, образующихся при оперировании этим понятием. В науке под нормой понимают:

- «некоторый исторически конкретный стандарт, критерий, эталон оценки, некий нормативный образец, принятый в научном сообществе и позитивно им оцениваемый»;
- «некоторое субъективное представление членов научного общества о том, что приемлемо и что неприемлемо», т. е. «это некая совокупность установок, предпочтений, оценок, ожиданий, смысловых ориентаций, принятых определенной группой ученых и позволяющих им давать оценку результатов как своей деятельности, так и деятельности других ученых»;
- «объективацию субъективных характеристик, которая позволяет не только артикулировать содержание установок и оценок научного сообщества, но и выработать правила оценки и деятельности»;
- характеристику принципов «выбора ученым определенных методологических и теоретических альтернатив», «важный компонент теоретической и методологической программы, принимаемой научным сообществом»;
- один из важнейших элементов науки, «обеспечивающих определение и выбор целей и средств познавательной деятельности»;
- «фактор интеграции научного сообщества, увеличения сплоченности группы, осуществляемого благодаря признанию определенных предпочтений, приоритетов в разработке тех или иных проблем, принятию критериев оценки научных достижений» [1, С. 67-68].

Из этих определений норм видно насколько широк спектр охватываемых нормами научности когнитивных, методологических, социально-психологических и социологических аспектов познания.

По характеру становления и функционирования нормы науки представляют собой, пишет А.П.Огурцов, «теоретические принципы, выработанные в ходе познавательной деятельности, и методологические регулятивы научного исследования, которые по мере развития науки превращаются в эталоны работы научного сообщества... затем в дисциплинарные образцы, позволяющие тому или иному ученому отнести себя к определенному научному сообществу, и в конце концов – в социально признанные нормы, реализующиеся в системе образования и подготовки научных кадров, в те ценности, которые принимаются "здравым смыслом" науки, всем контекстом "жизненного мира" науки и вненаучным окружением» [1, С. 70]. В этих словах исследователя верно и концентрировано отражена основная природная характеристика норм научного познания.

Исследуя генезис и роль норм научной деятельности в контексте процессуальных действий ученого, Н.В. Мотрошилова обращает внимание на неоднозначность, противоречивость и сложность процесса их становления. «Нормы науки, — пишет она, — не "наследуются" как некое неизменное достояние, но получают новый смысл и содержание, пополняются достаточно конкретными новыми нормативными принципами, обретаемыми на тернистом пути компромиссов, временных поражений и частичных побед» [2, С. 98].

Содержательные стороны нормы, преломляясь в эмпирических описаниях и теоретических построениях, образуют систему определяющих методологиче-

ских принципов и установок, составляющих методологический фундамент научной дисциплины.

В этом же русле анализируя природу норм и правил научного исследования, В.С. Степин отмечает, что «в совокупности они задают обобщенную схему метода, обеспечивающего исследование определенной системной организации. Все, что укладывается в рамки данной схемы, является предметом исследования соответствующих наук» [3, С. 21].

Нормативные знания являются знаниями, функционирующими реально и имеющими операциональный характер. Они отражают характеристики объекта в сознании субъектов познания, в процессе эмпирического и теоретического его освоения. Отсюда и складывается то логическое отношение норм к объекту, субъекту и деятельности, позволяющее раскрывать их гносеологическую природу.

Отнесенность норм научного исследования к объекту, субъекту и деятельности определяется механизмами восприятия субъектом объекта и спецификой его освоения. В этом плане нормы научного исследования отнесены ко всем трем компонентам познания как способу взаимодействия субъекта и объекта в процессе деятельности.

В аспекте взаимодействия субъекта и объекта данный способ конструируется в метод, который позволяет субъекту выделить определенный фрагмент природы из множества предметных связей и отношений и сделать его объектом познания. «Вне метода, — пишет В.С. Степин, — он вообще не выделит изучаемого объекта из многочисленных связей и отношений предметов природы... Поэтому в науке изучение объектов, выявление их свойств и связей всегда сопровождается осознанием метода, посредством которого исследуется предмет. Объекты всегда даны человеку в системе определенных приемов и методов его деятельности» [4, С. 64].

Констатация связей объективного и субъективного в нормах научного исследования предполагает выявление гносеологической специфики этих связей. Содержательную характеристику объекта вырабатывают посредством познавательной практики, которая отражается в нормах познавательной деятельности. Гносеологическая особенность норм в их отношении к объекту обнаруживается при выявлении объектного содержания, выраженного в этих нормах. Существенным свойством последних является то, что они — плод рефлексии научного сообщества над основаниями научного познания под философско-методологическим и гносеологическим углом зрения. В них заключаются механизмы отражения и обобщения опыта научного познания мира, который выступает в виде метода исследования предмета. Здесь метод предстает как совокупность норм и предписаний ценностного характера. Нормы, образующие систему метода научного познания, являются элементами исторически конкретной формы мышления, ориентированной на определенный способ ведения научного поиска и изучения объекта. Значение и содержание научного поиска так же, как и методов, применяемых в нем, определяются конкретно-историческим уровнем развития науки и общественной практики.

Таким образом, в своем процессуальном проявлении нормы находят наиболее полное выражение в методе познания, который содержит предметное и методолого-методические знания изучения объекта.

Предметное знание, необходимое для функционирования норм научного поиска, является отражением той предметной области, для освоения которой и вызваны они. Предметное знание имеет особенность быть направленным непосредственно на объект. Оно приспособлено к объекту познания, имеет отношение только к нему и в силу этого абстрагируется от самого процесса познания. Эта особенность предметного знания характеризует его как результат гносеологической рефлексии и образует когнитивный аспект норм научного исследования.

Рефлексивная особенность влияет на характер отражения опыта научного поиска методологическим знанием. Так, представляется, что методологические указания, установки, «работающие» в конкретных познавательных процедурах описания и объяснения, в большей степени определяются не общими закономерностями научного поиска, а характеристиками предмета и специфическими условиями проведения исследования.

Более выраженным их аспектом является методологическая часть знания. Методологическая же рефлексия делает предметом своего анализа особенности познавательного процесса, характер взаимоотношения его внутренних механизмов, результаты этой деятельности. В ходе данного анализа в методологическом знании отражаются, обобщаются закономерности и особенности протекания процесса научного поиска. Сами обобщения могут носить более общий или конкретный характер. Они зависят от того, какой уровень научного исследования — эмпирический или теоретический — рефлексирован.

Другая особенность состоит в том, что нормы и правила выступают носителями не столько той информации, которая относится к объекту, а той, что имеет отношение к субъекту познания. Основное предназначение этой информации состоит в том, чтобы служить наставлением субъекту познания, как вести научный поиск в русле нормативно-регулятивной рациональной традиции. Нормативная составляющая методологического знания, согласуясь с объектом познания и аккумулируя опыт исследовательской деятельности, отражает не столько собственно познавательное, сколько выражает ценностное отношение субъекта к условиям осуществления научного поиска. Эти рассуждения открывают путь к дифференциации составляющих содержание идеалов, с одной стороны, и норм — с другой. Содержание первых отражает специфику познания через особенности объекта, а содержание вторых — особенности объекта через специфику научного исследования.

Будучи обобщенной формой отражения познавательного опыта, нормы научного поиска выступают методологической схемой, с помощью которой происходит координирование, регулирование и управление научно-исследовательским процессом. Это становится возможным в силу того, что в нормах научного поиска реализуется осознание должноствующей природы научного познания и основанное на нем творческое управление им. Установки норм, выступая критерием рациональности и научности познавательных действий субъектов, аккумулируют в себя объективные условия развития исследовательской деятельности.

В этом контексте нормы научного поиска выступают высшим выражением субъективной активности, которая перерастает в культуру научного сообщества по реализации научно-исследовательских целей.

Познавательные нормы в единстве составляют существенные элементы научной традиции, в контексте которой осуществляется познавательная деятельность. Научная традиция формирует сферу развертывания разума, в рамках которой он может оперировать образцами, оправдавшими себя в познавательной деятельности и творчески комбинировать их для решения более сложных гносеологических задач, ведущих к новому знанию.

Тяготение разума к рационализации своей деятельности подталкивает нас к мысли, что и сама традиция носит рационализированный характер. Однако между научной деятельностью и традицией существует достаточно значимое различие.

Деятельность есть место встречи научных понятий, принципов, законов; в ней самым причудливым образом взаимодействуют научные факты, проблемы, гипотезы, теоретические модели и законы. Все действующие в научной деятельности компоненты характеризуются явностью своего функционирования. Сама же деятельность осуществляется в пределах научной традиции. В традиции место взаимодействия таких компонентов знания, которые не функционируют в явном виде. Но от этого они не становятся менее значимыми в познавательной деятельности. Наоборот, выступая в качестве предпосылочного знания, они в какой-то мере определяют собой научное исследование. Содержание традиции не может быть в такой же мере рефлексировано, в какой содержание эмпирического и теоретического уровней знания. Поэтому они часто функционируют не столько как рационально-логические, сколько иррациональные.

Наличие традиции, в лоне которой осуществляется познавательная деятельность, не делает разум когнитивном плане консервативным, догматическим. Наоборот, он имеет возможность оперировать накопленным богатым познавательным опытом. Использование содержащихся в этом опыте парадигмальных средств решения проблем требует творческого подхода, ибо существующие образцы не представляют собой единый план решения разнородных по характеру и содержанию исследовательских задач, но задают общую схему, которая должна быть конкретизирована с учетом специфики исследуемых проблем.

Научная познавательная деятельность в ее онтологическом основании, гносеологическом развертывании и социальной ориентированности носит нормативно-ценностный характер. Нормативно-ценностная позиция субъекта познания ведет к постижению объективной и социально значимой истины. Нормативно-ценностная «нагруженность» познавательной деятельности позволяет интегрировать накопленный в науке позитивный опыт; тем самым наука сохраняет преемственность между поколениями исследователей; эта преемственная связь времен образует историю науки в ее стремлении освоить мир. Долженствование как атрибутивное свойство человеческой деятельности в целом и нормативно-ценностная определенность познавательной научной деятельности в частности составляет то рациональное основание, на котором человек развертывает свою осознанную деятельность, свободную от волюнтаризма и анархизма.

В норме схватывается познавательно специфическое и практическое общее, и в ней же находит отражение диалектическое единство познания и практики. В единстве с познавательной и практической деятельностью нормативность

выражает свою социальную природу и ценностное измерение. Выступая как важнейшая составляющая познавательной деятельности, норма предстает компонентом, ориентирующим гносеологического субъекта на достижение эффективным способом намеченной цели. Цель достигает та деятельность, которая, упорядочена и схематизирована в соответствии с определенными принципами, нормами и правилами, свободна от стихийности и неопределенности.

### **Литература**

1. *Огурцов А.П.* Институализация идеалов научности // Идеалы и нормы научного исследования. – Минск, 1981.
2. *Мотрошилова Н.В.* Нормы науки и ориентации ученого // Идеалы и нормы научного исследования. – Минск, 1981.
3. *Степин В.С.* Идеалы и нормы в динамике научного поиска // Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981.
4. *Степин В.С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992.

**Шевченко А.А.**

(Новосибирск)

### **Рефлексивное равновесие» как вид нормативного обоснования**

Фундаментальный философский интерес вызывает природа самой идеи нормативности, фактически представляющей собой обязательство самого общего рода, предъявляемое каждому из нас в качестве императива рациональности. Проблематичность нормативности во многом является следствием традиционного философского затруднения. Как известно, Д. Юм отмечал, что из суждений о фактах нельзя вывести суждений о нормах, из того «что есть», нельзя логически корректно перейти к тому, что «должно быть». Если логический переход от фактов к нормам невозможен, то возникает вопрос: на чем же тогда основываются нормы и предписания? На современном языке эта проблематика формулируется как поиск источников нормативности, причем нормативности самого разного рода – от лингвистической до правовой и моральной.

Каковы же источники нормативности? Сразу же следует отметить, что в наши дни область возможных ответов на этот вопрос довольно ограничена. Любые ответы, содержащие, например, ссылки на волю божественного или нелегитимного законодателя, вряд ли будут восприняты как убедительные в современном светском и демократическом обществе. Основным способом легитимизации норм становится их рациональное обоснование. В число требований к такого рода обоснованию часто включают его публичность, когда норма обосновывается реальными индивидами в ходе реальной коммуникации (см, например, хабермасовскую этику дискурса). Однако традиционным и основным вариантом публичного обоснования в рамках теоретической философии остается вариант обоснования, представленный различными вариантами концепции общественного договора – от классических до современных, в которых публичность обоснования имеет форму мысленного эксперимента, в ходе ко-

торого рациональные индивиды пытаются договориться о нормах и принципах социальной кооперации.

Как представляется, одна из конкретных процедур, которая может быть с успехом применена и в реальном общественном дискурсе – предложенный Дж. Ролзом метод достижения рефлексивного равновесия. Здесь норма или принцип принимаются только в том случае, если они удовлетворяют определенным канонам рациональности или рациональным процедурам их принятия. Процедура достижения рефлексивного равновесия – динамический процесс, который имеет две отправные точки, каждая из которых может быть оспорена, поставлена под сомнения, уточнена. Применительно к размышлениям о справедливости, например, рефлексивное равновесие достигается тогда, когда мы добиваемся соответствия между нашими интуитивными представлениями о справедливости в исходных условиях выбора и предлагаемыми нормами и принципами справедливости. В ходе обоснования мы показываем, каким образом эти нормы и принципы являются частью непротиворечивой теории. При этом мы не претендуем на окончательную истину. Более того, метод рефлексивного равновесия как раз и представляет собой попытку избежать трудностей, связанных с претензией на истину в последней инстанции. Это достигается благодаря тому, что он позволяет нам избежать абсолютизма с одной стороны (делая акцент только на принципах), и релятивизма с другой (доверяя в каждом конкретном случае только нашим моральным интуициям).

**Ятлук Л.Ю.**

### **Норма в междисциплинарных исследованиях**

Исследование нормы в междисциплинарных исследованиях может быть разделено на два уровня: норма развития исследования и промежуточных результатов и норма техник и практик научного исследования.

Рассмотрение первого уровня может поставить под вопрос классическую модель К. Поппера, поскольку развитием в междисциплинарном исследовании мы можем назвать не только увеличение числа гипотез, подвергнутых фальсификации, но и увеличение внутренней согласованности. Здесь актуальной становится тезис Дьюэма-Куайна в своей сильной версии: «любое утверждение возможно рассмотреть как истинное, если будут сделаны значительные корректировки в каком-то ином фрагменте системы». В таком случае, продуктивна перекомпиляция данных различных дисциплин, создание и корректировка языка исследования, возникающего на стыке языков различных дисциплин, а значит норма может трактоваться как уровень внутренней согласованности.

Если же мы рассматриваем уровень техник и практик, то понятие нормы может быть выведено в двух вариантах. В рамках теории М. Полани о личностном знании, можно вывести следующий критерий нормальных практик в науке: сохранение последовательности передачи практического знания от учителя к ученику. В междисциплинарных исследованиях этот процесс осложняется, поскольку часто они проводятся на базе временных проблемных групп, где невозможно образовать традицию, с другой стороны формат университетского образования предполагает обучение внутри сложившейся дисциплины. Эту сложность возможно преодолеть с помощью второго варианта интерпретации,



а именно акторно-сетевой теории Б. Латура. Учителя, ученики, факты и методы различных дисциплин выстраиваются в сеть, где личностное знание по М. Полани уже является не собственностью отношения учитель-ученик, а принадлежит всей сети. Собственная же модель Б. Латура хорошо выражает ход и норму междисциплинарного исследования, он пишет, что новая сеть строится на переносе старых навыков в новое поле, расширяется за счёт «челночной демократии» - сбора смежного материала и лишь затем вынесение проверенной сети устойчивых взаимодействий за пределы лабораторной или кабинетной работы над исследованием. В этом случае критерием нормы научного исследования является «честная игра» на расширение сети и прогрессирующее затвердевание предположения за счёт внедрения в сеть подтверждающих фактов и машин, фиксирующих такое положение дел.

Таким образом, понимание нормы в междисциплинарном исследовании осложняется следующими факторами: 1. Столкновение различных языков в исследовании. 2. Необходимость согласования данных, полученных различным путём или соединения информации. 3. Отсутствие устоявшейся традиции передачи знания учитель-ученик. 4. Работа с очень широкой сетью акторов, фактов, методов и оборудования.

## **РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ЭТИЧЕСКОГО И ПОЛИТИЧЕСКОГО**

**Агафонова Е.В.**

(Томск)

### **Перспективы теорий морали в контексте современных принципов рациональности<sup>1</sup>**

Рассуждения о морали и нормативности, так или иначе, касаются сегодня решения вопроса о рациональном действии субъектов. Вот здесь и возникает ряд трудностей, и даже путаница, в разграничении понятий и целей исследования. Самый, наверное, распространенный в этом контексте вопрос это – рациональна ли мораль вообще и моральное действие в частности?

В данном вопросе уже можно различить как минимум три проблемы и соответственно три направления исследования. *Во-первых*, мы можем говорить о рациональности морали как таковой, не настаивая на том, что действующие акторы в самом деле руководствуются некоторой так называемой теорией принятия решения и направляют свои действия к конкретной рационально поставленной цели. То есть, мы полагаем, что мораль как и право есть свод предписаний, ограничивающих и направляющих во благо общества. *Во-вторых*, может иметься в виду как раз рациональность конкретного действующего индивида, который вполне осознанно принимает решение о том, что действовать в направлении солидарности и сотрудничества более рационально, чем намеренное стремление к конфликту. То есть, в данном случае морально правильное и рациональное действие принимаются как тождественные, а моральное поведение относится к разряду такого же разумного поведения как, например, делать зарядку по утрам и чистить зубы. Тогда справедливо за-

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 13-06-00119.

даться вопросом: различаются ли требования «я должен любить ближнего» и «я должен бросить курить»? В-третьих, мы можем полагать, что мораль рациональна в силу определенных априорных предписаний разума, то есть мы определяем повеления разума как основания для формирования нравственности вообще. Тогда разумность морали скорее есть часть сущностной природы человека или некий антропологический принцип, определяющий человека. Идет ли речь о совершенно различных проблемах, не пересекающихся в своих целях? Или же решение одной оказывает влияние на достоверность выводов другой?

В настоящем исследовании мы обратимся к столь популярным сегодня положениям неоутилитаризма, начинающего с отдельно действующего рационального субъекта и заканчивающего общими положениями о морали как стремления к благу. Вопрос в том, насколько сегодня вообще пригодны для моральной теории утверждения, исходящие из предпосылок об эгоистичной природе человека или просто о рациональном эгоизме при совершении действия, ориентированного на пользу. Или же сам принцип рациональности следует понимать как-то иначе?

И теперь, обозначив направления мысли, можно попробовать раскрыть и соотнести понятия: «мораль», «нормативность» и «рациональность».

Представляется уместным начать с понятия рациональности и убедиться, что определения этого понятия вообще вписываются в основоположения моральных теорий.

Во многом, расхожим сегодня определениям рациональности и рационального действия мы обязаны экономическому дискурсу, ставшему основой утилитаристских концепций и теорий консеквенциализма в описании характеристик морального поступка. Именно консеквенциализм как версия утилитаризма, обращаясь к теориям принятия решений, пытается определить мораль в рамках рационального обоснованного действия. В этом контексте, если мы ограничиваем себя и соглашаемся на меньшее, то ради долгосрочной перспективы получения большего и лучшего результата.

Проще говоря, это модели инструментальной рациональности, предполагающие интенциональные типы объяснения действия, где мотивы субъекта привязаны к осознаваемой цели и воображаемому результату. Если мы используем принятый в утилитаристских теориях термин «личной пользы», нужно различать: является ли стремление к ней неким антропологическим принципом, либо же это есть только часть рационального действия, ориентированного экономически. В третьем случае это может быть просто обращение к нормативно-аналитическим моделям, определяющим успешность действия.

Насколько адекватны сегодня апелляции к природе человека или его сущности, которая якобы изначально эгоистична («мы не готовы кого-либо подозревать в недостатке эгоизма» А. Смит)? Разве сами философские доктрины не подтвердили одним своим существованием зависимость их собственных идей и схем от собственных же представлений о мире? Так и «эгоистическая природа» человека не является очередным открытием его сущности (*homo oeconomicus*), а скорее представляет собой результат популярности экономических теорий, оккупировавших все дискурсивное пространство культуры. Конечно, вне представлений об удовлетворении потребностей и их воспроизводстве сама экономика не имела бы смысла. И потому разговор о пользе в

рамках экономической рациональности вполне уместен, но при этом, не сводит ли он на «нет» моральную теорию как таковую?

Очевидно, что мораль даже в ее обыденном повседневном представлении так или иначе связывают с направленностью действия на другого, нет смысла говорить о морали без взаимодействия. Потому необходимость «чистить зубы по утрам» или «бросить курить» не относят непосредственно к моральным нормам, если конечно сохранение собственного здоровья не есть необходимое условие для заботы о ближнем (похожая мысль была высказана И. Кантом в «Основах метафизики нравственности»). Споры о нормативном взаимодействии и установлении общественного порядка привлекают внимание и утилитаристские течения. В середине XX века новый всплеск неоутилитаризма и новая попытка решить, как соотносятся между собой индивидуальная и коллективная рациональность и какие ограничения накладываются на субъективный выбор и какие возможности открываются. «Теории обмена» и теории рационального выбора продолжают работать в русле экономической модели действия, ориентированного на пользу, хотя склоняются скорее к аналитико-нормативной позиции, нежели эмпирической. Они так же, как когда то Гоббс с Локком в своей политической философии, в большей степени заинтересованы не в том, чтобы показать как из индивидуальных действий возникает общественный порядок, а определить как из рациональных, ориентированных на пользу действий вообще может возникнуть кооперация.

Мы не будем подробно останавливаться ни на модели «теории обмена» Дж. Хоманса, ни на «теории коллективного действия» М. Олсона, ни на социальных моделях Й. Элстера и Дж. Коулмена – изложение этих теорий довольно часто встречается в литературе. Обобщая, только можно сказать, что все эти модели в своих стремлениях рационализировать индивидуальное действие и как то связать его с коллективным благом, пытаются свести мораль всегда к чему-то еще, но только не морали – либо к экономическим моделям (в русле либеральных традиций), либо социальной психологии (в рамках бихевиоризма). То, что данные доктрины прибегают для подтверждения своих рассуждений к математическим моделям («теория игр», «теории принятия решений» и т.д.), конечно показывает ориентированность действия на другого, но не делает сами доктрины моральными. Они продолжают оставаться в рамках концепций, определенных чисто экономической выгодой акторов, даже если (как это показывает «теория игр») акторы вынуждены снизить свои притязания, учитывая поведение другого. Эти действия действительно экономически рациональны, вопрос только в том, говорим ли мы о рациональной мотивации отдельно действующего или о рациональности самой аналитической модели? К тому же, как пишет Г. Саймон: «хотя теория игр помогает увидеть потенциальное богатство форм поведения индивидов в условиях конфликта интересов, а также демонстрирует способность людей реагировать на действия (или ожидаемые действия) других экономических субъектов и возможные при этом коалиции, она не дает единственного и применимого во всех случаях критерия рациональности, который позволил бы сделать СОП-критерий («субъективно ожидаемая полезность» - прим. авт.) универсальным, распространив его на более широкий спектр ситуаций».<sup>1</sup> К тому же, теории игр

---

<sup>1</sup> Саймон Г. Рациональность как процесс и продукт мышления // THESIS, 1993. Т.1. Вып.3. С.16–39. С.29.

явно недостаточно для обоснования морального действия или даже построения обоснованной концепции морали.

Можно было бы с уверенностью сказать, что рациональным является *легальное* действие: в силу того, что действие соответствует правовой норме, и поступая именно так, а не иначе, индивид действительно избегает наказания – в этом как раз момент рациональности прослеживается. Короче, если мы говорим о правовых нормах, то индивид действует рационально в рамках допустимого поведения в обществе, его действие легально. Если все же остается вопрос о том, чем отличаются суждения долженствования: «я должен выполнять закон» и «я должен чистить зубы», то Кант уже ответил на этот вопрос, вполне четко различив два типа повелений – проблематически-практический и ассерторически-практический. Иными словами, императивы *умения* и *благоразумия*. То есть, по сути, необходимость чистить зубы есть практическое правило. «Разумна ли и хороша ли цель,- об этом здесь и речи нет, речь идет лишь о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель».<sup>1</sup> Рациональность в состоит в подборе правильных средств. А вот исполнение правовых норм скорее носит характер благоразумного действия. «Умение выбирать средства для своего собственного максимального благополучия можно назвать *благоразумием* в самом узком смысле».<sup>2</sup> И в данном случае действительно, избегая наказания, я поступаю вполне благоразумно и содействую собственному счастью (ну или хотя бы благополучию).

Но мы возвращаемся снова к вопросу, а рациональна ли тогда мораль? Если оставаться в рамках концепции максимизации полезности для индивида, то это требование невыполнимо. К тому же, мотивационные доктрины постольку, поскольку они привязаны к концепту «рациональности», сталкиваются со своими трудностями.

Агенты экономического (политического, социального...) рынка сегодня трактуются скорее как следующие различным «привычкам» – приобретенным правилам поведения и социальным нормам. Такая рациональность предполагает некую включенность в определенную «ситуацию», которая и принимает решение или «думает» за участников игры (привычки, нормы, идеологии – институты). Это в некоторой мере снижает порог неопределенности и является компенсаторным фактором в сфере прогнозирования действия, но достаточным ли, чтобы сформулировать правило? Является ли действие, совершенное в соответствии с привычкой или традицией, неосмысленным вовсе или оно осмыслено, но не в достаточной мере?

Вспомним М. Вебера<sup>3</sup> и его обращение к мотивам социального поведения, где он наряду с целерациональным и ценностно-рациональным действиями говорит о привычном действии и действии, соответствующем традиции, чем расширяет границы рациональности. Напротив, скептический взгляд на осмысленность многих человеческих действий высказывает Майкл Джозеф

<sup>1</sup> Кант И. Сочинения в 6-ти т. М. 1963-66. Т.4. Ч.1. С. 253.

<sup>2</sup> Там же. С.254

<sup>3</sup> Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С.602-643.

Оукшотт – представитель британской интеллектуальной традиции XX века. В работе «Вавилонская башня»<sup>1</sup> он утверждает, что для описания человеческого действия вообще достаточно только «традиции» и «привычки», а прибегать к понятиям «правила» и «рефлексии» нет необходимости. Он различает так называемую «моральность по привычке» и «рефлексивную» моральность, где он предполагает различие между осознанным следованием правилу и неосознанным применением правила. Но в противовес опять же можно привести пример Л. Витгенштейна об обучении правилу, где он подчеркивает важность того, чтобы ученик повторял действие одним способом, а не другим.<sup>2</sup> Более того, обучающийся правилу должен не просто скопировать действие, но уметь продолжить предложенный ему ряд примеров (у Витгенштейна: продолжить ряд натуральных чисел), а также действовать сходным образом в подобных ситуациях. То есть действия должны быть «продолжением того же самого», а это уже требует определенной рефлексивности и осмысленности, а не просто является копированием или действием по привычке.

Мы видим, что рамки определения рационального действия могут быть расширены, что еще в большей степени затрудняет решение вопроса о рациональности морали, по крайней мере в границах осмысленности применения той или иной моральной нормы отдельным актором.

Также имеются и логические трудности, связанные с описанием рационального поведения. Дело в том, что желания, мотивы, цели индивида в строгом смысле нефальсифицируемы, и сведение их к причинам действия – состояниям организма, как в случае с бихевиоризмом, не решает проблемы. Сами убеждения и желания являются необходимой частью описания осмысленного действия. То есть, постулируй мы какие-либо иные мотивы, изменилось бы и описание действия. Рациональность тогда определяется как идентификация действия под данным описанием. Так, описание какого-либо действия, основанного на предварительных убеждениях и желаниях агента, не являются его объяснением, но лишь позволяют его рационализировать. Потому, замена одного описания действия другим может изменить значение истинности первоначального высказывания и заставить усомниться в рациональности самого действия. В этом случае мы скорее говорим не о рациональности действующего актора, а о приписывании ему рационального поведения с целью сделать действие понятным для нас (подобную трактовку мы можем встретить у П. Уинча, Р. Арона).

Таким образом, утилитаристские концепции (также как и концепции практической рациональности), прибегающие для решения вопросов к рациональной модели поведения сталкиваются, с тем, что сама рациональность оказывается под вопросом. И мы уже не только не можем говорить о рациональности морального действия, но и о рациональности действующих агентов вообще.

Более того, можно повторить достаточно распространенный критический аргумент, в котором утверждается, что (нео)утилитаристским концепциям рано или поздно приходится постулировать некий универсальный критерий пользы, на который каждый отдельный индивид должен ориентироваться, и в соответствии с которым должен действовать. Или, по крайней мере, до совершения действия уже нужно знать, что именно тот или иной актор считает благом.

<sup>1</sup> Oakeshott M. The Tower of Babel // Cambridge Journal. № 2, 1948-1949. PP. 67-83.

<sup>2</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1., М. 1994. С.136.

Если обратиться к наиболее распространенной сегодня версии утилитаризма – консеквенциализму, основная идея которого остается неизменной – достижение наилучшего результата, то это единственная концепция определяющая действие в ситуации. То есть консеквенциализм, в отличие от нормативных теорий, задающих общие универсальные правила, направлен скорее на конкретный прецедент. Но оказывается, чтобы выполнить условие – достижение наилучшего результата – индивид должен находиться в состоянии полной определенности ситуации и обладать исчерпывающей информацией (при этом следует учесть недостаток времени и когнитивных способностей для принятия решения). Так что, в конкретной ситуации индивид скорее будет вести себя в рамках правил, традиций, привычек, которые соотносятся с его интуициями и представлениями, а также в соответствии с собственным характером и предрасположенностью (здесь можно вспомнить о теории диспозиций Г. Райла). Тогда получается, что консеквенциализм хоть и претендует на определение рационального действия отдельно взятого индивида, скорее отсылает к некой рациональной нормативной модели поведения, заимствуя принципы из других моральных (или экономических, социально психологических) теорий. Консеквенциализм по большому счету остается оправдательной доктриной, в которой уже совершенное действие *post factum* оправдывается своим результатом. Тем более, что различные версии консеквенциализма соглашались в том, что наилучший результат должен быть достигнут, но могут не соглашаться в том, каким образом это следует делать. В конце концов, чтобы дать законченный ответ хотя бы на один вопрос этического обоснования, он должен объединиться с теорией ценностей в обсуждении того, что есть благо. «Поэтому консеквенциализм не говорит нам прямо, как мы должны действовать, какие мотивационные доктрины, мы должны принять, какой характер, мы должны развивать и не предоставляет перечень того, что должно считаться хорошим результатом».<sup>1</sup> Или, как предлагает ирландский философ и политический теоретик Филипп Ноэль Петтит, консеквенциализм может быть обогащен, сочетанием с другими этическими теориями, которые способны дать ответы на этические вопросы, о которых Консеквенциализм молчит.<sup>2</sup> И так, если мы задаемся вопросом о рациональности морали, мы должны по крайней мере учитывать область исследований, то есть, говорим ли мы о нормативно-аналитической модели или о конкретном действии. Принимая во внимание конкретных акторов, не только оказывается сложным обосновать мораль в качестве рациональной мотивации, но и определить рациональность действующих вообще. Опираясь же на модель рационального действия оказывается не менее затруднительно, например, в рамках консеквенциалистских течений, так как ряд вопросов остается в стороне. Тем более, что такого рода концепции хоть и говорят о коллективном взаимодействии и его позитивных следствиях, по сути, вряд ли являются теориями морали и требуют дополнения от других моральных доктрин. Тогда рациональность морали скорее должна определяться ее непротиворечивостью в отношении некоторого принципа, лежащего в ее основании, например – уважение к Другому и(или)

<sup>1</sup> Singleton J. Virtue Ethics, Kantian Ethics, and Consequentialism // Journal of Philosophical Research. V. 27, 2002. PP. 537-551.

<sup>2</sup> Pettit P. Reply to Baron and Slote // Three Methods of Ethics Baron M, Pettit P and Slote M. Blackwell, Oxford, 1997. PP. 252-265.

ценность жизни, а также ее последовательностью в следовании правилу. Более того, если вспомнить еще и экзистенциалистскую моральную теорию, то нам придется учитывать не только нормативность или результативность, но и само состояние выбора, а также того, кому с этим выбором придется жить. Это поднимает еще ряд вопросов и по-прежнему оставляет моральную проблематику открытой, что в свою очередь является нормой для современного состояния общества, лишенного единой доктринальной идеологии. В любом случае, вопросы о нравственном характере акторов, их мотивации, и о том, что он должен делать, и вопрос об обосновании действия, связаны в такой степени, что ответы, данные в одной из этих категорий, всегда имеют последствия для ответов на другие этические вопросы.

**Апресян Р.Г.**

(Москва)

### **Нравственность и легитимность**

Предположение о кризисе легитимности в морали, равно как и в других сферах жизнедеятельности, таких как политика, право, наука, а также традиционных институтов, представляется мне решительным настолько, что ставит под вопрос легитимность самого понятия легитимности.

Например, о кризисе легитимности каких «традиционных институтов» идет речь? Государственная власть, семья, церковь, армия, – все это традиционные институты. Имеется ли в виду, что их легитимность поставлена под вопрос? Довольно часто можно услышать слова о кризисе семьи; однако, насколько я понимаю, речь идет о кризисе не семьи как таковой, но о кризисе определенной формы семьи, а именно, традиционной семьи. Этот кризис постепенно разрешается в процессе создания новых форм семьи, которые массовым, традиционалистским, консервативным сознанием не признаются в качестве форм именно семьи. Но жизнь сама выстраивает свои формы, в том числе семьи, и входящие в сок новые поколения обустроиваются сообразно своим интересам и представлениям. Нас уже не удивляет, что молодые люди не только довольно рано вступают в сексуальные отношения, но и начинают совместно жить, не оформляя юридически своих отношений, не всегда предполагая, что эти отношения заложены навсегда. Эти отношения могут быть оформлены юридически как семейные отношения, но реально в них ничего не изменится. Во всяком случае это решение принимается существенно позже решения о начале совместной жизни. Новые формы брака не признаются легитимными в качестве семьи в силу того, что легитимными признаются лишь старые, традиционные привычные формы брака. Выходит, что кризис переживает традиционная семья, но не признается легитимной новационная семья.

Следившие в последние годы за рейтингами доверия к институтам государственной власти в России, в частности, к лицам их персонифицировавшим, в первую очередь, к президенту и премьер-министру, были свидетелями впечатляющей зигзагообразности в динамике рейтингов при общем снижении в

сравнительных цифрах рейтингов доверия ко всем институтам власти и, за редким исключением, лицам их персонифицировавшим. Мы говорим, между прочим, о кризисе легитимности власти, но понимаем, что под вопрос ставится не сама по себе власть, исполнительная, законодательная, судебная, но ее современные воплощения, проводимые ими политики, представляющие их персоны. То же самое можно сказать о церкви, армии и других институтах.

Здесь возникает важный вопрос о критериях легитимности, а прежде – о понятии легитимности. Для начала надо отметить, что легитимность не тождественна правосообразности и правомочности. Впрочем, у такого отождествления есть определенные «легитимные» основания: слово «легитимность» восходит к латинскому слову «legitimus», означающему именно законосообразность. Однако в политической философии этот термин оказывается востребованным для фиксации другого понятийного содержания, а именно, признания народом государственной власти. Это понятие – «согласие народа» – было отчетливо артикулировано Джоном Локком, при том, что он еще не употребляет термина «легитимность». В последующей политической мысли легитимностью будет названо то, о чем Локк рассуждает, не произнося этого слова, а именно: характеристика правления в глазах общества. По этому вопросу Локк высказывает два существенных положения. Первое, полномочия правителя подтверждаются «согласием народа», которое «одно есть основа всякого законного правления»<sup>1</sup>. Второе, действия политической власти оправдываются их направленностью к общественному благу. Вот, как об этом говорит Локк: «...Политической властью я считаю право создавать законы, предусматривающие смертную казнь и соответственно все менее строгие меры наказания для регулирования и сохранения собственности, и применять силу общества для исполнения этих законов и для защиты государства от нападения извне – и все это только ради общественного блага»<sup>2</sup>.

Очевидно, для Локка неактуально разделение легальности и легитимности; в первом тезисе он говорит об основе именно легальности власти. Он еще не задумывается о возможности утверждения общественного блага на основе незаконной власти, т.е. о возможной легитимности при нелегальности. Но выделенные им критерии – согласие народа<sup>3</sup> и общественное благо – исключительно важны, в особенности для этического рассмотрения легитимности. По-видимому, целесообразно выделение различных типов легитимности по принципу критерия. *Политико-правовая* трактовка легитимности соотносит правление с конституцией и международными правовыми документами, проверяя

---

<sup>1</sup> Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: в 3 т. / Ред. И.С. Нарский, А.Л. Субботин. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 137.

<sup>2</sup> Там же. С. 263. По-своему Локк развивает идею, высказанную еще английским юристом XV в. Джоном Фортестью (John Fortescue), утверждавшим, что законность королевской власти обеспечивается ее соответствием интересам подданных. Именно в таком виде эта идея была воспринята Дэвидом Юмом, считавшим, что «непосредственной санкцией правительства» является интерес людей «в безопасности и защите» (Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. I / Пер. с англ. С.И. Церетели и др.; вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., М.: Мысль, 1996. С. 589).

<sup>3</sup> Встречающиеся в современной литературе показатели легитимности, такие как признание власти, признание ее как власти авторитетной, правомерной и справедливой избыточны. Идея согласия народа и означает признание им власти, ее авторитета и принимаемых ею мер как правомерных и справедливых.



его на соответствие принципу верховенства закона<sup>1</sup>. *Этическое* понимание легитимности связывает ее с отношением народа к правлению и проводимым им политикам в плане его совместимости с разделяемым представлением об общественном и частном благе.

Хотя различие между легитимностью и легальностью можно считать очевидным, в частных и ситуационных исследованиях нередко можно встретить неявное смешение легальности и легитимности. Вместе с тем, в литературе, в особенности юридической направленности, легитимность трактуется как социально-психологическая характеристика. Стало быть, согласие или несогласие народа трактуется как то или иное, более или менее ситуативное выражение мнения народа. Ценностные и принципиальные основания народного мнения отступают при таком взгляде на задний план. Между тем, слова Локка о том, что согласие народа есть единственная основа всякого законного правления наводят на мысль, что речь должна идти не просто об общественном мнении, говоря современными словами, но о некотором образом обосновываемом и объективируемом общественном мнении.

Если мы обратимся к наследию другого классика теории легитимности, Макса Вебера, мы увидим, что для него легитимность это характеристика самого правления, способа его осуществления, один из аспектов позиционирования властью себя обществу, причем эта характеристика обусловлена верой народа в то, что власть, или, как говорит Вебер, господство-Herrschaft – легитимна. Соответственно, вера, по Веберу, представляет собой основной предмет воздействия со стороны господства/власти<sup>2</sup>. Легитимность значима как условие повиновения, типы легитимности различаются в соответствии с тактиками легитимации, осуществляемыми властью с целью достижения повиновения граждан. Это не значит, что Вебер недооценивает согласия или признания власти гражданами. Разъясняя посредством описания различных типов господства разновидности легитимности – рациональную, традиционную и харизматическую<sup>3</sup>, Вебер по сути указывает на разнообразие возможных «поводов» для согласия и, стало быть, послушания, задаваемых существующим социальным порядком и принятыми способами правления. Факторы утверждения легитимности власти, будь то власть, основанная на законодательстве и рациональном порядке, святости традиции или вере в личность правителя, содержательно различны, но сила и устойчивость легитимности того или иного конкретного общества от этих факторов не зависит.

Господство и подчинение, согласно Веберу, могут обеспечиваться не только посредством легитимации, но также и силой обычая, и материальной заинтересованностью, и эмоциональной приверженностью, и идеальными мотивами. Вебер в связи с этим не говорит о насильственном принуждении граждан к повиновению. Но легитимность как раз указывает на добровольность. Легитимность – это именно моральная характеристика правления, и в этом своем качестве она напрямую перекликается с «согласием народа» Локка. Добровольность (повиновения) или «согласие народа» – существенный критерий,

<sup>1</sup> Близкое понимание легитимности развивается в: Завершинский К.Ф. Легитимность: генезис, становление и развитие концепта // Полис. 2001. № 2. С. 130.

<sup>2</sup> Weber M. *Economy and Society* / Ed. G. Roth, C. Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978. P. 213.

<sup>3</sup> Ibid. P. 215–216.

так как предостерегает от предположений, согласно которым легитимность власти может основываться, наряду с убеждением, и на насилии<sup>1</sup>. При таком предположении, скорее всего, смешивается легитимность и господство. Добровольное согласие является одним из способов не легитимации, а осуществления власти; другим способом является принуждение, при котором согласия не требуется. Политическая власть, действительно может рассчитывать на солидарность народа, а может игнорировать неготовность народа сотрудничать, продолжая действовать вопреки его несогласию. Понятие легитимности и необходимо для идентификации различных политических порядков и способов правления. Поэтому нравственно неоправданными следует считать те из них, которые не встречают согласия народа.

Восприятие локковской и веберовской концепций легитимности в качестве взаимно-дополнительных позволяет отнести к легитимности как предмету конкурентных отношений между государством и обществом. Конкурентность свойственна и отношениям внутри каждой из этих сторон – как обществу, так и государству: обществу – в той мере, в какой оно состоит из достаточно широкого разнообразия групп интересов и пристрастий; государству, в той мере, в какой власть, если она не абсолютна и не сводима к единой вертикали, выступает не только в виде различных агентств и служб, но и порой в лице различных персон. Однако как конкуренция складывается из противоборства и соглашений, так и легитимность оказывается результирующей противостояний и согласий между государством и обществом.

В последние десятилетия обсуждение легитимности было обогащено идеями, предложенными Питером Стилманом и Дэвидом Битэмом.

Стремясь к операционализации понятия легитимности, Стилман переосмыслил легитимность как характеристику правления, в которой результаты его деятельности совмещаются с определенной ценностной моделью общества<sup>2</sup>, которая включает в себя иерархизированный и специфицированный набор некоторых ключевых ценностей. Конфигурация ценностной модели может варьироваться, но она должна быть достаточно стабильной, во всяком случае, в своей центральной части; иначе ее нельзя будет использовать в качестве критерия оценки результатов правления. Под результатами правления Стилман подразумевает не только принятые государством законы, но и всякие действия правительства, которые имеют какое-либо значение для общества, например, объявление войны, подавление мятежей, указы и т.д. Легитимность, подчеркивает Стилман, определяется именно соответствием последствий предпринимаемых правительством действий ценностной модели общества.

Таким образом, феномен легитимности освобождается от влияния субъективных факторов, типа убеждений и мнений людей или общественного мнения. При этом, конечно, важно отдавать отчет, что в той мере, в какой в обществе могут существовать различные ценностные модели, коррелятивные тем или другим социальным системам, и власть может представлять легитимной для одних групп и нелегитимной для других.

---

<sup>1</sup> Баранов Н.А. Политические отношения и политический процесс в современной России. СПб: Изд-во БГТУ. 2003. С. 52.

<sup>2</sup> Stillman P. The Concept of Legitimacy // Polity. 1974. Vol. 7, № 1. P. 39.

Со своей стороны, Битэм, не будучи удовлетворенным веберовской теорией легитимности как выражения убеждений людей и стремясь установить объективный критерий легитимности, независимый от общественного мнения, предлагает в качестве такового следующее. Власть можно считать легитимной, если она соответствует установленным нормам, если эти нормы могут быть обоснованы на основе убеждений, разделяемых правителями и подданными/гражданами, и если очевидно наличие согласия подданных/граждан с существующим режимом правления. Так что, по Битэму, власть и народ представляют собой взаимно ориентированных и сотрудничающих агентов. Содействуя общественной дисциплине и сотрудничеству, легитимность способствует укреплению порядка и стабильности в обществе<sup>1</sup>.

Мной уделено столь большое внимание политическому понятию легитимности (а политическое понятие – это понятие легитимности власти), поскольку оно наилучшим образом разработано, и исследования в этой области, как видно из сказанного, доводятся до уровня операционализации понятия и, соответственно, его прикладного использования.

Из проведенного обзора можно сделать вывод, что феномен легитимности предполагает дифференцированность и обособленность социальных агентов и в своих конкретных проявлениях представляет собой результат оценки одним агентом другого агента – в целом или отдельных результатов его активности.

Так понимая легитимность, можем ли мы соотнести ее с моралью? Что добавит нам такое соотнесение для понимания морали? В политике мы имеем общество (народ) и власть. Общество фрагментировано в виде групп с различными интересами и социально-политическими амбициями; и отношение между этими группами находится в более или менее активной динамике. Власть представляет собой группу, которая осуществляет господство. Как группа людей власть также неоднородна и, в свою очередь, более или менее фрагментирована. Очевидно, что в отличие от политики в морали и по поводу морали нет дифференциации и обособленности между людьми. Мораль не имеет такого концентрированного выражения, как во власти выражена политика. Соответственно, нет группы людей, позиционирующей себя в качестве исключительных представителей морали. Мораль, в отличие от власти не отчуждена от людей; каждый человек находится «внутри» морали; каждый человек представляет мораль так же, как ее представляет любой другой. Следовательно, у нас нет оснований говорить о легитимности или нелегитимности морали. Более того, как показал Стилман, сама легитимность имеет ценностные основания. И это нужно уточнить: определенные ценностные основания, а именно, задаваемые нравственными ценностями.

Последнее вытекает из понимания морали как ценностно-императивной системы, направленной на соображение частных интересов во имя блага индивидов и общества. Иными словами, на смягчение и снятие конфликтов между различными социальными агентами, обеспечение сотрудничества, создание условий для того, чтобы носители частных интересов в своих решениях и действиях способствовали благу друг друга и общества. Мораль утверждает ценность блага другого человека, других людей, общества, но при этом не

---

<sup>1</sup> См. Beetham D. The Legitimation of Power. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1991. P. 35.

сводится к благу или к стремлению к благу как таковому. Утверждение ценности блага требует определенного рода действий, которые в силу своей направленности на благо индивида, людей, общества признаются ценными и в этом смысле представляют собой ценность. Действия обладают позитивной ценностью, если посредством их подтверждается чужое благо (ему не наносится ущерб, оно признается) и если они способствуют чужому благу (либо, направленные на свои цели, они имеют положительный эффект для чужого блага, либо чужое благо само по себе является их непосредственной и исключительной целью). Действия такого рода ценны, т.е. желательны, полезны, значимы, важны. Опыт переживания и осмысления таких действий отражен в ценностях *невреждения, признания, солидарности и заботы*. Как следствие, ценными являются и действия, отстаивающие невреждение, признание, солидарность, заботу – в противовес любым попыткам их попрания. Имея внешне отвлеченную, идеальную форму, эти ценности закреплены (в разнообразных текстах) в определенной – императивной – модальности. Они не только артикулированы, но положены к практической реализации в поступках и отношениях людей. Иными словами, они даны как требования: «*не вреди*», «*признавай других*», «*помогай другим*», «*заботься о других*»<sup>1</sup>. В практике общения требования могут принимать форму ожиданий, рекомендаций, настояний, которые взаимно высказываются моральными агентами, а на коммунитарном и социальном уровнях они могут оформляться в виде норм, в частности, систематизированных в кодексы.

В морали квалификация легитимности неактуальна, поскольку здесь действуют другие, более существенные: добро – зло, правильно – неправильно, в основе которых лежат названные ценности и императивы, адаптируемые к конкретным лицам и обстоятельствам. Не вижу дискурсивных условий, при которых сами критерии, в соответствии с которыми высказываются моральные суждения и осознаются моральные повеления, из какого бы источника они ни исходили<sup>2</sup>, могли бы оцениваться как легитимные или нет.

Другое дело, особые случаи моральной практики, а именно, связанной с конкретными видами деятельности, которая становится предметом морального регулирования. Я имею в виду профессиональные и корпоративные этики (регулирование такого рода принято называть «этическим»). Здесь соответствующие ценностно-императивные комплексы, чаще, каким-то образом кодифицированные, по сути отчуждены от моральных агентов, выступают по отноше-

---

<sup>1</sup> В этих ценностях и соответствующих им требованиях отражена коммуникативная сторона морали. Я не затрагиваю здесь перфекционистскую сторону, выражающуюся в добродетелях и идеале личного совершенства и соответствующих требованиях – быть добродетельным и совершенным.

<sup>2</sup> Повелительность моральных ценностей, осознаваемых личностью как требования, может иметь разные источники: а) культура как конгломерат разного рода смыслов, образцов, текстов, традиций; б) различные по своей природе конвенции, в силу которых принимаются обязательства или накладываются обязанности; в) коммуникативные ситуации, в которых личность оказывается агентом ответственности самим фактом явленности другого, необходимостью практического отклика на другого, его очевидные или предполагаемые потребности, интересы, ожидания. Личность понуждается к определенным поступкам, не только общими моральными требованиями или имеющимися договоренностями, но и той конкретной ситуацией, в которой она принимает решение. Соответственно, и оцениваются решения и действия морального агента: как в них реализованы общие моральные требования и насколько они адекватны ситуации, в которых были совершены.

нию к нему средством внешнего принуждения, к тому же формально институционализированного. Профессиональные и корпоративные этики могут быть предметом оценки со стороны тех, на кого эти этики направлены, а также со стороны общества, которое в конечном счете выступает гарантом... легитимности профессиональных и корпоративных этических комплексов. Их легитимность (в смысле, оправданность) обеспечивается тем, что они сориентированы на содействие общему благу и соблюдению прав человека и отвечают таким образом тем ценностям которые выше были выделены в качестве базовых моральных ценностей. Даже при том, что какие-то фрагменты общественной моральной практики оказываются предметом оценки в терминах легитимности-нелегитимности, у нас все равно никогда не может быть оснований говорить о кризисе легитимности, поскольку эта практика неоднородна. Возможна делегитимация в силу разных причин отдельного этического кодекса, но отдельный случай не влияет на ценностный статус профессиональной или корпоративной этики в целом, не говоря о морали вообще.

**Герщенко С.А.**  
(Саратов)

### **Соотношение легитимности и неинституциональности в политике**

Вопрос о соотношении категорий легитимности и неинституциональности в современной политике актуален в силу ряда факторов. Это связано с изменением содержательного наполнения концепта легитимности и перерождением институционального подхода в политических исследованиях.

Безусловное господство европейского понимания легитимности как правового явления и исторически сложившееся употребление ее как синонима термина легального, законного, юридического со временем стали трансформироваться. Современное понимание легитимности и легитимного в целом сместилось в сторону социально-политического дискурса, в котором данное понятие рассматривается как вид признания, его качество, обеспечивающее интегративность и целостность социальной системы. Отечественные и зарубежные исследователи (М.В. Ильин, К.Ф. Завершинский, Э. Бенвенист) рассматривают легитимность в смысловой связи с такими категориями, как авторитет, преданность и доверие, отодвигая назад типичные господство и законосообразность (М. Вебер, Г. Еллинек).

Понятие неинституциональности появилось как один из аспектов изучения социологического мира, где оно рассматривается как не-концепт по отношению к понятию институциональности (В. Кузнецов) применительно к сфере справедливости. Большинство авторов предлагают другое обозначение данной категории – внеинституциональность. Но оно не в полной мере отражает исследуемую в заявленной теме проблему. Неинституциональность, в противовес внеинституциональности, является категорией, которая не несет в себе смыслового исключения явления из определенной сферы отношений. Неинституциональность (как и институциональность) выступает имманентно присущим свойством социального мира, организующим жизнь в обществе.

Легитимность и неинституциональность в политике стали пересекаться после возникновения в обществе ряда новых политических структур, которые приняты обществом, но не институционализированы фактически в силу кратковре-

менности собственного существования. Современное коммуникативное понимание институционализации предусматривает творческий процесс создания института, насчитывающий несколько стадий (П. Бергер, Т. Лукман). Но, в силу долговременного господства социологического и юридического институционализма в науке, институт по-прежнему воспринимается как формально-правовая организация, нормативное закрепление ее существования является фактом регистрации нового института. Регистрация является лишь одной из стадий его создания, как и легитимация.

Легитимация в политике предусматривает два критерия прочности институциональной структуры: эффективность и законность (С. Липсет). Отсутствие эффективности деятельности той или иной политической структуры, которая определяется не бессознательно, а на основе проводимого большинством общества расчета, приравнивается к ее неинституциональному существованию. Институциональное господство (определение легитимности по Ч. Миллсу) не ведет к существованию института как отдельного элемента политической системы.

Таким образом, опираясь на построенные теоретические модели определения легитимности и неинституциональности того или иного явления, можно сделать вывод о несостоятельности именовании отдельных структур российской политической системы политическими институтами или институтами гражданского общества. Процесс легитимации и институционализации в современной исследовательской традиции предполагает наличие ряда четких признаков изучаемого объекта, что порождает неинституционализированные структуры в отечественной политической реальности.

**Денисова Н.Ю.**

(Саратов)

### **Рациональные и иррациональные аспекты признания власти**

Власть – это господство, которое должно стать легитимным, т.е. признанным. Ф. Фейхе в работе «Власть»<sup>1</sup> обращает внимание на следующие ее трактовки. Во-первых, власть как обладание свойством, власть сделать, совершить что-либо. Во-вторых, власть над кем-либо, власть осуществлять господство, подчинять. Этимология позволяет провести это смысловое различие. Два греческих слова, означающих власть имеют разное содержание. Исходным смыслом слова «кратос» является сила, энергия, твердость, мощь, господство. Это командная власть, предполагающая субординацию, иерархию, подчинение и повиновение. «Архэ» означает то, что впереди, начало, источник, принцип, отправной пункт. Это авторитетная власть, предполагающая управление, устройство порядка и следование ему.

Кратия (власть над чем) имеет значение силы в ее не всегда гуманных чертах. Архия (власть для чего) содержит значение разумного устройства, законного порядка. Авторитет – тот элемент, который дает власти ее особый характер законности, возвышая ее над грубым применением силы. На первый взгляд это разделение может показаться несколько условным, в котором сила

---

<sup>1</sup> Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. Фейхе Ф. Воображаемое. Власть. М. 2002. С. 94

держится на авторитете, а авторитет предполагает возможность командовать и подчинять, тем самым одно предполагает другое и следует за ним. Однако, армия опирается на знание, компетентность, не имеет иерархической направленности, держится рациональным признанием ее благотворного воздействия и добровольным принятием на себя роли управляемого, желании быть направленным, идти следом. Эта власть, которая ведет, а не подчиняет. Есть разумный смысл в подчинении власти, обнаруживающей компетентность. В командной власти подобное отношение не проявляется столь отчетливо, поскольку она требует беспрекословного подчинения директивам.

Если речь идет о командной власти, движение социальной коммуникации исходит от определенного источника и достигает места своего назначения таким образом, что все движение направлено только в одну сторону по нисходящей иерархии, от отправителя к получателю. В случае власти компетентности направление коммуникативного движения в большей части поддерживается тем, кто хочет приобщиться к компетентности обладающего умением. Абсурдно ведь отказывать наставнику в осуществлении его власти.

В случае командования все иначе. Такая власть навязывает себя без долгих рассуждений. Повиноваться - значит не прислушиваться к советам, а слепо следовать приказам, обоснованность которых не обсуждается. Показательный пример командной власти - армейская дисциплина. Власть силы имеет тенденцию к абсолютизации, стремиться дойти до предела. Поэтому Ш. Монтескье и говорит, что должно быть такое расположение вещей, чтобы власть была остановлена другой властью в целях ограничения, взаимного уравнивания. Стремление данного типа власти к преобладанию можно считать естественным, а самоограничение противоестественным. Власть удерживается только другой властью и определенной диспозицией властных потенциалов. В этом ключе были сформулированы идеи Ф. Ницше и бихевиористов относительно силовых центров, воля к власти. Подобное понимание власти посредством силового эквивалента можно считать продуктом новоевропейского взгляда на физическую реальность, в которой сила действия равна силе противодействия. Другой тип власти - авторитет – это возможность делать что-то потому, что делающий знает, обладает достаточной компетенцией для данного дела, способен к нему. Командная власть, заставляющая что-то делать не с целью научения, улучшения, полезности с трудом поддается легитимации.

Легитимная власть принимается, а не навязывается. Люди согласны подчиняться такой власти, считая её справедливой, авторитетной, а существующий порядок наилучшим. Ее признание прочно, если оно не ситуативно, а соответствует принципам этики и права. Легитимность — это доверие и принятие власти общественным сознанием, оправдание её действий, поэтому она связана с оценкой. Одобрение власти происходит исходя из представлений о добре, справедливости, порядочности. Легитимность призвана обеспечить повиновение, согласие без принуждения, а если оно не достигается, то — оправдать принуждение, применение силы. Легитимная власть авторитетна и эффективна.

Легитимность власти не означает юридически оформленной законности, поэтому легитимность не тождественна легальности, т.е. законности. С понятием легитимности отождествляют оценочный, этический характер власти, с легальностью – юридический. Соответственно различаются понятия "легитим-

ность власти" (общественное признание ее законности) и "легальность власти" (правовое, формальное ее закрепление).

В одних политических системах власть может быть легальной и не легитимной, как, например, при правлении в колониальных государствах, в других – легитимной, но нелегальной, как, скажем, после свершения переворота, поддержанного большинством населения, в-третьих, — и легальной, и легитимной, как, например, в состоянии, соответствующем устойчивым общественным отношениям.

Принципы легитимности могут иметь истоки в традициях, харизме или в действующем законодательстве. Соответствующая типология легитимности, пользующаяся широким признанием, введена М. Вебером. Согласно ей, три типа легитимности соответствуют трём источникам правомерности власти: традиция, харизма и рационально-правовая основа. Поэтому и послушание власти может базироваться на разных основаниях: на обычае, вере и праве. Например, в древнем Риме легитимация власти достигалась только при условии, что окажется возможным связать новое решение со всей совокупностью прошлых решений. Авторитет имел место в прошлом, в традиции. Власть легитимируется, если может быть вписана в традицию.

Исторически сформировались несколько типов легитимности: *легальный* тип легитимности - узаконенность власти конкретными правовыми нормами, конституцией, подкреплённая деятельностью соответствующих институтов, включая принудительные санкции; основа – общее понимание норм, установленных законом; *идеологический тип легитимности* – признание власти в силу внутренней убежденности или веры в правильность тех идеологических ценностей, которые провозглашены властью; основа – идеологические убеждения; *традиционная легитимность* – признание власти легитимной, поскольку она действует в соответствии с традициями и традиционными ценностями; основа – традиции, традиционное сознание; *структурная легитимность* – правомочность власти вытекает из убеждения в законности и ценности установленных структур и норм, регулирующих политические отношения; основа – специфические политические структуры; *харизматическая легитимность* – признание власти основано на вере в особые способности политического лидера, вождя; основа – личный авторитет правителя; *политическая целесообразность* – соглашение или навязывание обществу власти, где мотивацией является политическая целесообразность; характерна для переходных периодов, связанных с формированием новой политической системы. Описанные типы легитимности власти, как правило, в реальной политической практике переплетаются и взаимно дополняют друг друга. Доминирование того или иного связано с типом существующего режима. Так, харизматическая власть характерна для авторитарных систем, тогда как в условиях демократии политическая жизнь определяется господством закона. Любой тип легитимности предполагает существование минимального социального консенсуса относительно тех ценностей, которые принимает большинство и которые лежат в основе функционирования общества.

Легитимация власти представляет собой взаимообусловленный процесс, с одной стороны, самооправдания и рационального или иррационального обоснования власти со стороны управляющих, использующих для этого символические средства, с другой — оправдания и признания этой власти со стороны



управляемых. Власть, обладая символическим капиталом, может формировать в нормативно-ценностном пространстве общества такие конструкты когнитивного и ценностного содержания, усвоение которых изменяет внутренний мир людей и задает определенные стереотипы восприятия социальной действительности. Власть тем самым обеспечивает в обществе необходимый уровень «логического и морального конформизма» и создает легитимирующие структуры массового сознания, которые П. Бурдьё называет «духом государства». Однако, эти конструкты значимы лишь для тех, кто предрасположен к их восприятию, а эта предрасположенность заключена не только в рефлексивном сознании, но и в культурных архетипах. Поэтому в процессе легитимации происходит непосредственное согласование между внедренными извне ментальными структурами и неосознаваемыми культурными «кодами» жизнедеятельности людей. Эти «коды» представляют собой социокультурные доминанты поведения людей в любых обстоятельствах. Кризис легитимности власти начинается тогда, когда происходит резкое сокращение легитимирующего ее бытия социокультурного пространства. Это происходит тогда, когда нарушаются когнитивные и ценностные механизмы самооправдания власти и ее оправдания со стороны большинства управляемых.

Символическую власть П. Бурдьё называет превращенной, т. е. неузнаваемой, преображенной и легитимированной. Именно в качестве структурированных и структурирующих инструментов коммуникации и познания «символические системы» выполняют свою политическую функцию средства навязывания или легитимации господства (символического насилия), поддерживая своими силами отношения силы, которые их создают, и участвуя, таким образом, в том, что М. Вебер называл «приручением подвластных». «Символическая власть как власть учреждать данность через высказывание, власть заставлять видеть и верить, утверждать или изменять видение мира и, тем самым, воздействие на мир, а значит, сам мир — это власть квазимагическая, которая благодаря эффекту мобилизации позволяет получить эквивалент того, что достигается силой (физической или экономической), но лишь при условии, что эта власть *признана*, т. е. не воспринимается как произвол.... Именно вера в легитимность слов и того, кто их произносит... превращает власть слов и лозунгов во власть поддерживать или низвергать порядок»<sup>1</sup>.

Символическая власть реализуется через символическое насилие как опосредованное принуждение людей не только к определенному виду электорального поведения и политической культуры, но и к определенным образцам потребления, производства, отдыха и т.д., создавая и распространяя в обществе набор предпочтительных суждений и категорий очевидности<sup>2</sup>. Удержание доминирующих позиций происходит посредством соответствующей риторики. Рассматривая феномен легитимного или правильного языка, П. Бурдьё вводит такие понятия, как «лингвистический рынок», «держатели лингвистического капитала», с помощью которых он описывает легитимацию официального языка, которая позволяет придать ему, официальному языку, а также собственным взглядам и ценностям статус всеобщности. В итоге символические средства позволяют легитимировать хоть на какое-то время любой порядок власти, придав ей легитимный образ.

<sup>1</sup> Бурдьё П. Социология социального пространства. М.: СПб.: Алетейя, 2007. С. 96

<sup>2</sup> См.: Кармадонов О.А. Глобализация и символическая власть // ВФ 2005 № 5. С. 48

Таким образом, можно говорить о двух способах конституирования социальной реальности посредством авторитетной и командной власти. В первом случае власть понимается как всякая способность индивида совершить то или иное действие, как свойство субъекта, проявляемое безотносительно к объекту. Во втором случае власть понимается как способность индивида оказывать определяющее воздействие на поведение других людей. Здесь власть усматривается в каждом взаимодействии в случае, если имеет место асимметричность (несовпадение, разнонаправленность) воли, подчинение воли (целей, желаний) одного человека воле другого.

Понятие легитимности в полной мере можно отнести к авторитетной власти, поскольку она обозначает такой порядок, который представляет значимость для индивидов, и которому они подчиняются в силу его рационально признанной ценности. Легитимность основана на рационально понятом интересе, который позволяет принять власть. К факторам, формирующим такого рода легитимность можно отнести эффективность, продуктивность данного порядка; легальность, законность, соответствие нормам; традиции, соответствие ценностям культуры.

Командная власть, заставляющая подчиниться сама по себе не имеет легитимности, но все же стремится ее обрести, используя иррациональные средства. Стремление власти к самоутверждению посредством самооправдания - историческая реальность, которую невозможно отрицать. Чтобы завоевать и удержать легитимность, доверие народа, власть прибегает к аргументации своих действий (легитимации), обращаясь к высшим ценностям (справедливости, правде), к истории, чувствам, эмоциям, настроениям, велениям времени, научно-техническому прогрессу, требованиям производства, историческим задачам страны и т. д. Для оправдания насилия, репрессий используется деление людей на «своих» и «чужих», культивирование «образа врага». Причем, чем ниже уровень легитимности, тем чаще власть опирается на силовое принуждение.

Относительно возможности легитимации власти теоретики естественного права исходят из того, что легитимность возможна, поскольку в обществе наличествуют абсолютные, общие для всех ценности и идеалы. Рациональный тип легитимности предполагает универсальную нормативную основу. В бесконечном многообразии представлений находятся такие, которые соответствуют общезначимому правилу, норме. Подобное обоснование можно найти в рациональной и трансцендентальной философии, например в неокантианской школе В. Виндельбанда. Различие между истиной и заблуждением, говорится в работе «Нормы и законы природы»<sup>1</sup> основано на том, что лишь те соединения представлений, которые должны быть признаны истинными, совершаются по правилу, значимому для всех. Это понимание истины основано на понятии правила и общезначимости. Истина — это нормативность мышления, которая исходит из общих предпосылок, существующих в качестве нормативных определений правильного мышления. Она очерчивает контуры теоретического нормативного сознания человека и указывает правила, которым должно следовать всякое мышление. Нормы придают мышлению ценность и значимость. Нормативное сознание совершает отбор из возможностей, предоставляемых

---

<sup>1</sup> Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С.184 - 209

природой, оно одобряет кое-что из того, что происходит, порицая остальное. Наряду с нормативным мышлением, в духе кантовской традиции В. Виндельбанд говорит о нормативном волеии и нормативном чувствовании. Закон мышления есть определенный способ соединения элементов представлений. Всякий нравственный закон есть определенная форма мотивации, которая в зависимости от совокупности влечений личности реализуется естественным течением волевой деятельности или же нарушается им. Всякое эстетическое правило есть определенный способ чувствования, который, в зависимости от впечатлительности отдельных людей, может наступить, но может и не наступить или быть вытесненным другими способами чувствования. Система норм представляет собой отбор из необозримого многообразия комбинаций, в которых могут проявляться универсальные правила. Законы логики — отбор из возможных форм ассоциаций представлений, законы этики — отбор из возможных форм мотиваций; законы эстетики — отбор из возможных форм чувствования. Из всех трех способностей в их совокупности создается не картина мира, а нормативное сознание, которое должно с «необходимостью и общезначимостью» возвышаться над случайным течением индивидуальной жизнедеятельности как ее мера и цель. Нормативное сознание, складывающееся из образцового мышления, волеия, чувствования делает достаточной власть компетенции, отменяя власть силы. Релятивность представлений, желаний, ценностей не позволяет компетентной власти быть единственно возможной.

Универсальная нормативность представляет собой рациональный аспект признания власти и позволяет состояться авторитетной форме власти. В XX веке много говорили о кризисе и ограниченности рациональности, нормативности. В политической сфере бихевиористы указывали на недостаточность легальных, правовых форм регулирования поведения людей со стороны власти и отмечали, что большинство воспринимает политическую реальность в иррациональном аспекте: обычаи, чувства, умонастроения, что объясняет необходимость существования командной формы власти. При этом соотношение командной и авторитетной власти рассматривается в соответствии с принципом дополнительности. В каждом конкретном случае действует либо власть силы, либо власть компетентности, что свойственно любому типу социальных отношений.

**Дёмина Л. А.**

(Москва)

### **Принципы универсализма и согласия: мораль и право**

В современной этике мы можем наблюдать развитие как подхода, развивающего идеи Канта, стремящегося увидеть за практическими вопросами «истинностный смысл» (т.н. когнитивистские этики), так и нонкогнитивистский подход, согласно которому в научном плане о морали можно говорить только в эмпирическом смысле. Одно из направлений критики со стороны «нонкогнитивистов» – указание на то, что спор по принципиальным вопросам морали, как правило, не удастся уладить окончательно. В связи с этим стоит обратиться к аргументам Ю. Хабермаса, отстаивающему когнитивистский подход к этике и

развивающему, с позиции своей теории коммуникативных действий, учение о категорическом императиве (или, по крайней мере, уточняющему его). При этом в большей степени рассматриваются принципы универсализма и принцип согласия. По мнению Хабермаса, связующий принцип должен твердо установить, что в качестве действенных принимаются только те нормы, которые выражают всеобщую волю; категорический императив понимается им как принцип, который требует, чтобы способы действия и определяющие действие максимы и соответственно учитываемые ими интересы допускали обобщение. Согласно этике дискурса, та или иная норма может претендовать на значимость лишь тогда, когда все участники практического дискурса, которых она касается, достигают (или могли бы достичь) согласия в том, что эта норма имеет силу. Таким образом, центр тяжести переносится с убедительности норм в силу их соответствия безусловности категорического императива, базирующегося на автономии воли, на достижение дискурсивного согласия. Универсализация норм обосновывается не в ходе монологического рассуждения, а в процессе дискуссии, правила которой и задаются принципом универсальности, и к которой допускаются все заинтересованные лица. При этом нужно отметить, что в качестве «моральных» рассматриваются именно такие нормы, которые «допускают универсализацию и не варьируются в зависимости от социальных пространств и исторических времен» (1, 104). Аргументированные моральные дискуссии служат улаживанию конфликтов на базе консенсуса. Целью их выступает достижение intersubъективного признания значимости того или иного предложения. В согласии подобного рода выражается *общая воля*. В ходе подобного рода дискуссий поиск решения должен вестись не путем отдельного, «монологического» размышления каждого участника, а путем совместного обсуждения и практического достижения intersubъективного взаимопонимания.

Исходя из данных предпосылок, Хабермас предлагает переформулировать кантовский императив следующим образом: «Вместо того, чтобы предписывать всем остальным в качестве обязательной некую максиму, которую я хотел бы сделать всеобщим законом, я должен предложить свою максиму всем остальным для дискурсивной проверки ее притязания на универсальность. Акцент при этом перемещается с того, что каждый (в отдельности) может, не встречая возражений, желать всеобщего закона, на то, что все, в согласии друг с другом, желают признать в качестве универсальной нормы» (1, 107). Тем не менее, в прагматическом смысле, последней инстанцией, выносящей суждение, является сам субъект. Этика дискурса базируется на двух основных допущениях: что притязания на нормативную общезначимость обладают когнитивным смыслом и могут рассматриваться подобно притязаниям на истинность; и что обоснование норм и предписаний требует осуществления реального дискурса. Сами по себе эти допущения не выглядят очевидными и нуждаются в дополнительных пояснениях и обоснованиях. Так, «нормативная правильность» моральных суждений (которая предполагает умение отличать правильные предписания от неправильных) не может рассматриваться в том же смысле как истинностное значение дескриптивных высказываний и, как на наш взгляд справедливо, подчеркивает Хабермас, мы должны исходить из более слабого допущения о притязании на значимость моральных суждений, лишь аналогичную истинностной значимости. В этом случае, говоря об обос-

новании таких суждений (и имея в виду цель – достижение согласия), мы переходим к неформальной логике в виде теории аргументации.

С другой стороны, мир норм обладает определенной объективностью по отношению к дискурсу. Нормативная значимость содержится прежде всего в самих нормах, и лишь вторично – в речевых актах. Так, моральные нормы, выраженные в виде безусловных универсальных предложений («Никого нельзя убивать») претендует на смысл и значимость, безотносительно того, провозгласил ли кто ее или нет, принимается она в расчет или нет. Значимость определенных моральных суждений («не убий», «не укради» и т.п.) неразрывно связана с той или иной социальной реальностью, тем или иным типом культуры, и в этом смысле они не обсуждаются в дискурсе, а предшествуют ему (что, конечно, не исключает их «обсуждаемость» на более ранних этапах) и могут использоваться «вторично», т.е. в качестве аргумента, в качестве ссылки и т.п.

В указанном смысле нормативные претензии на значимость несомненно отличаются от претензий на истинность теоретического дискурса. Пропозициональная истинность и нормативная правильность играют разную роль в координации действий, или, точнее, влекут за собой разные следствия в плане координации. В коммуникативном действии один предлагает другому рациональные мотивы присоединиться к нему в силу скрепляющего иллюкутивного эффекта, которым обладает приглашение к речевому акту. Рациональные доводы выступают в качестве определенных гарантий, которые дает говорящий, подтверждая свою готовность действовать определенным образом. В отношении притязаний на истинность (в случае пропозициональных актов) и правильность (в случае нормативных актов) говорящий может соблюсти свои гарантии дискурсивным образом, т.е. приведя основания; а в отношении притязаний на правдивость, искренность – подтвердить это соответствующим поведением, поступками, показывающими искренность его чувств, эмоций. Если слушатель принимает предлагаемые говорящим гарантии, вступают в силу те обязательства, которые вытекают из данного интерактивного диалога: например, в случае приказов и поручений обязанности, связанные с выполнением определенных действий, возлагаются в первую очередь на адресата, в случае обещаний и заявлений – на говорящего, в случае соглашений и договоренностей – в равной степени на обе стороны, а в случае нормативно-содержательных рекомендаций и предостережений – также на обе стороны, но в неравной степени. Данная асимметрия подтверждает разницу между пропозициональными и нормативными актами. Из значений констатирующих пропозициональных актов обязательства вытекают постольку, поскольку говорящий и слушатель договариваются действовать таким образом, чтобы это не противоречило высказываниям, уже признанными истинными. Особенности моральных норм и их поведения в процессе общения мы уже отмечали, заметим лишь, что это, по мнению Хабермаса, дополнительно подчеркивает специфику общественной реальности (по сравнению с порядком природы), которая предстает перед нами изначально наделенная значимостями. Поэтому «утверждение норм в обществе кодировано дважды, поскольку мотивы признания притязаний на нормативную значимость могут основываться как на убеждениях, так и на санкциях, или же на сложной смеси внутреннего убеждения и внешнего принуждения» (1, 97). Кстати, о роли принуждения в следова-

нии долгу писал и Кант. В этом – двусмысленность значимостей долженствования. Как правило, рационально мотивированное согласие сплетается в них с неким практическим смирением, образуя сложный сплав. Все это указывает на то, что ввести нормы в действие еще недостаточно для того, чтобы надолго обеспечить их социальную значимость. Длительность существования нормы зависит от многих факторов, обеспечивающих их легитимность и оправданность, в том числе – от традиции и тех культурных ценностей, которые она поддерживает. Как мы уже отмечали, Хабермас предлагает вопрос об условиях действительности моральных суждений решать с помощью логики практических дискурсов, т.е. теории аргументации. Сама же теория аргументации должна развиваться как «неформальная логика», так как к согласию (в любых, не только этических, вопросах) нельзя принудить ни с помощью дедукции, ни обращаясь к эмпирически очевидным фактам и доказательствам. В связи с этим он полагает необходимым введение в области логики моральной аргументации «некоего морального принципа, который в качестве правила аргументации будет играть такую же роль, что и индуктивный принцип в дискурсе опытных наук» (1, 100).

Такой принцип он видит в принципе универсализации. Каким же образом обосновывается данный принцип?

Здесь нужно обратиться к одному из центральных, на наш взгляд, положений Хабермаса: что основные нормы морали и права вообще не относятся к теории морали, их следует рассматривать как представления, нуждающиеся в обосновании в практических дискурсах (в силу исторически меняющегося содержания самих этих представлений). Но, обращаясь к дискурсам, мы, в первую очередь, должны задать нормативно-содержательные правила аргументации, и именно эти правила можно вывести трансцендентально-прагматическим способом. Хабермасом рассматриваются три уровня коммуникативных предпосылок аргументированной речи, которые он трактует как всеобщие и необходимые (т.е. уже неявно допуская принцип универсализации). Для полноты взгляда на представления о роли языка в аргументативных процессах рассмотрим эти предпосылки.

Первый уровень – логико-семантический. Здесь могут быть сформулированы следующие правила, как пишет Хабермас «для примера» (1, 137-140):

- 1) Ни один говорящий не должен противоречить себе.
- 2) Каждый говорящий, применяющий предикат  $F$  к предмету  $a$ , должен быть готов применить этот предикат к любому другому предмету, релевантно равному  $a$  (т.е. если  $F(a)$  и  $a = b$ , то  $F(b)$ ).
- 3) Разные говорящие не должны использовать одно и то же выражение, придавая ему различные значения.

Это самые обычные правила, основанные на законе непротиворечия, законе тождества и принципе взаимозаменяемости. Естественно, что они должны лежать в основании всякой рационально построенной дискуссии.

На втором уровне формулируются прагматические правила процедуры дискуссии:

- 1) Каждый говорящий может говорить только то, во что он сам верит.
- 2) Тот, кто прибегает к высказыванию или норме, не относящимся к предмету дискуссии, должен привести основание для этого.

На этом уровне дискурс ориентирован, прежде всего, на достижение взаимопонимания.

И, наконец, на третьем уровне формулируются коммуникативные предпосылки процесса аргументации, которые, как пишет Хабермас «каждый компетентный субъект речи, насколько он вообще намерен вступить в ту или иную дискуссию, должен предполагать как в достаточной мере выполненные» (1, 139).

1) Каждый владеющий языком и дееспособный субъект может принять участие в дискурсе.

2) Каждый может поставить под вопрос любое утверждение.

Каждый может вводить в дискурс любое утверждение.

Каждый может выражать свои установки, желания и потребности.

3) Никакое принуждение, господствующее вне или внутри дискурса, не должно мешать никому из говорящих реализовать свои права, определенные в п.п. 1) и 2).

Таким образом, выделяется некая идеальная форма коммуникации. Данные правила рассматриваются именно как формальная предпосылка реальных дискурсов, которые могут лишь приблизительно ей соответствовать.

К приведенным трем группам правил добавляются еще некоторые общие требования к организации дискуссий, институционализирующие дискурсы. Это требования, упорядочивающие чередование тем и докладов; регламентирующие начало, течение и окончание дискуссии; позволяющие обеспечивать и оценивать компетенции; т.е. требования, которые позволяют в большем или меньшем приближении соблюдать те идеализированные условия, служащие предпосылками дискуссии. Следует отличать правила дискурса от конвенций, служащих институционализации и приспособляющих эти правила к эмпирически-конкретным ситуациям.

Характер правил дискурса таков, что каждый, кто присоединяется к дискуссии (хотя бы гипотетически), должен принять их в качестве предпосылок. И, зная гипотетически, как надо обсуждать те или иные нормы, уже практически, каждый, как пишет Хабермас, «кто всерьез предпринимает попытку дискурсивно подкрепить притязания на нормативную значимость, интуитивно принимает методические условия, которые сродни косвенному признанию принципа универсальности. Ведь из приведенных правил дискурса вытекает, что какая-либо спорная норма лишь тогда может получить одобрение со стороны всех участников практического дискурса, когда принцип универсальности имеет силу» (1, 145-146).

Понятие универсальности означает практически прежде всего принятие всеми прямых и косвенных действий, следующих из принятия спорной нормы. Таким образом, принцип универсальности означает, что на значимость могут претендовать только те нормы, которые получают (или могли бы получить) одобрение со стороны всех заинтересованных лиц как участников практического дискурса. Следовательно, при построении этики дискурса единственным моральным принципом оказывается принцип универсальности, который действует как аргументативное правило и принадлежит к логике практического дискурса. В этом смысле он служит для обоснования этики.

Анализируя этику дискурса, предложенную Хабермасом, и сравнивая ее с этикой Канта, хотелось бы обратить внимание на некоторые моменты. Так, на место «всякого разумного субъекта» по Канту, ставится «всякий владеющий язы-

ком и дееспособный субъект». На место «всеобщего законодательства» – согласие, достигаемое в дискуссии. Универсализм, выражающийся в том, что индивидуальное желание осознает себя принадлежащим и подчиненным значимому для всех без исключения этических субъектов закону и в то же время понимает и утверждает этот закон как собственный, трактуется как принцип «универсализации», который служит основным связующим звеном морально-практических дискуссий. Наконец, нормативность и оценочность, соединение которых мы отмечали при рассмотрении категорического императива, оказываются окончательно разделенными: «принцип универсализации действует подобно ножу, одним взмахом отделяющему «благое» от «справедливого», оценочные высказывания от строго нормативных» (1, 164). Собственно, мы тоже не выставляем здесь оценок и не говорим о том, что хорошо, а что плохо.

Как опять же отмечает Хабермас, все это требует более точного определения области применения деонтологической этики: она распространяется только на практические вопросы, которые можно обсуждать рационально, то есть в перспективе достижения консенсуса. Она имеет дело не с приоритетом тех или иных ценностей, а с присущей нормам действия значимостью долженствования.

Нам представляется, что все рассуждения Хабермаса об аргументативном обосновании этических суждений, могут быть отнесены к морали, понимаемой как некая совокупность норм (общественно-значимых, общественно-принятых, частично переплетенных с правовыми и в той или иной мере санкционированными государством). Но не выглядит ли благим пожеланием сама убежденность Хабермаса в возможности рационально достижимого консенсуса по общественно значимым вопросам, будь то в сфере морали, права, политики? Даже если его дискурсы рассматривать как некую гипотетическую процедуру (по принципу кантовского: *может ли* эта норма рассматриваться в качестве всеобщего закона), как некую идеализированную модель - всегда ли решения принимаются таким образом? Всегда ли мы можем рационализировать и дискурсивно выразить подлинные мотивы наших действий и поступков? Насколько реалистична, например, предлагаемая им модель построения международных отношений, точнее, международного правопорядка – путем обсуждения разнородных интересов государств и достижения в итоге некоторого консенсуса?

Критикуя как «идеалистическое» представление о «доброй воле» государства, принимающего то или иное международно-значимое решение (даже если это государство демократическое, так сказать «добрый гегемон» - см., напр. 2), Хабермас, по существу, предлагает свою «коммуникативную» модель, основанную на принципах рационально построенной дискуссии, как нормативную предпосылку построения международного права. В чем-то он, на мой взгляд, напоминает Платона, до конца жизни не оставлявшего идею «наставить на путь истинный» тирана Дионисия.

## Литература

1. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001.
2. Хабермас Ю. Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной политике к постнациональной структуре. (Публикация текста пленарного доклада,



**Жабина В.В.**

(Саратов)

**Легитимность инновационного развития:  
социально-философский анализ**

Сегодня инновационное развитие наполняет жизнедеятельность человека инновациями и обеспечивает удовлетворение его потребностей. Современное инновационное развитие основано на системной и комплексной организации внедрения инноваций, являющихся источником технического развития и результатом эволюционного процесса создания, распространения и использования научных знаний. Рассуждая о сущности инновационного развития, Й. Шумпетер представляет его как конечный результат научной или научно-технической деятельности. Л.А. Жоленц, Б. Санто, Б. Твисса определяют инновационное развитие как процесс создания, внедрения и распространения новшеств<sup>1</sup>.

Инновационное развитие проявляется в изменениях в экономической, социальной, экологической, других сферах жизнедеятельности личности и общества благодаря применению новшества, как совокупности самих новшеств и последствий их реализации. Так, инновации в социально-политической и государственно-правовой сферах представляют перемены в социальной стратификации, составе и соотношении социальных групп, в системе государственных и правовых институтов. В социокультурной сфере инновации заключаются в преобразовании в науке, культуре, образовании. В условиях инновационного развития главным инструментом социального взаимодействия, обеспечивающим социальное благополучие человечества, становится процесс предоставления образовательных услуг, развитие сферы науки, которая постоянно пополняется новыми знаниями, являющимися основой для разработки новых уникальных технологий. После их социальной адаптации зарождается новый социальный мир неограниченных общественных возможностей.

Кроме этого, в условиях инновационного развития происходит ускорение темпов развития, провоцирующих резкую смену ценностных ориентаций в культуре. Данные тенденции оказывают серьезное влияние на современную социокультурную ситуацию и придают ей свойство нелинейности, которое проявляется в смене традиций и преобладании инноваций в культуре.

Несмотря на положительные характеристики инновационного развития, оно зачастую ставит под угрозу основные ценности личности и общества – безопасность, физическое и психическое здоровье, традиции, что может повлечь соответствующие риски, являющиеся непредвиденными последствиями производства и внедрения инноваций. Происходит это, потому что поток инноваций, с которым приходится сталкиваться производителю и потребителю инноваций, затрудняет осуществление их полноценной жизнедеятельности. Это

---

<sup>1</sup> Швец Ю.Ю. Проблемы и пути инновационного развития // Экономика Крыма. 2011. № 2 (35). С. 14.

связано с тем, что не каждая личность готова принять и применять инновации, а также риски, порождаемые инновационным развитием, которые как личности, так и социуму сложно преодолеть, не владея специальными навыками. Современные инновации, представляя собой результат инновационной деятельности в виде нового или усовершенствованного продукта, реализуемого на рынке, нового или усовершенствованного технологического процесса, применяемого в практической деятельности, напрямую связаны с риском различного характера и масштаба, угрожающие как личности, так и обществу в целом. Инновации являются сложным комплексным феноменом, творческим процессом качественного изменения социальной среды в целом и отдельных ее компонентов. Они основаны на эксплуатации новых идей и привлечении риска, который является достаточно динамичной мобилизующей силой в обществе, нацеленного в своем развитии на изменения, на достижение свободы и на самостоятельное определение своего будущего.

Исходя из этого, можно сделать вывод о противоречивости инновационного развития, так как оно сочетает в себе как положительные, так и негативные эффекты. В связи с этим возникает проблема легитимности инновационного развития современного общества. Анализируя понятие легитимности в данном аспекте, следует обратиться к теории М. Вебера, в рамках которой «легитимность» имеет схожее значение с понятием «признание», что характерно для современной социально-философской мысли<sup>1</sup>. М. Вебера отмечает, что любая власть нуждается в признании народом, при этом имеется в виду не юридическое узаконение власти, а ее социологическая характеристика. Основываясь на теории М. Вебера, легитимность можно представить как признание значимости конкретных социальных отношений, являющихся ориентиром для индивидов. В условиях инновационного развития такими социальными отношениями являются отношения, складывающиеся по поводу производства и потребления инноваций. Легитимность – своего рода вид признания, его качество, способствующее интегративности, целостности социальной системы<sup>2</sup>. Таким образом, в рамках данного анализа понятие «легитимность» применяется в значении признания инновационного развития личностью и обществом. Достижение легитимности инновационного развития представляется достаточно сложной и многоаспектной проблемой. Следует выделить основные элементы признания инновационного развития для раскрытия сущности данного явления.

Важным элементом признания инновационного развития – признания инновационного развития представляется субъект признания инновационного развития – инновационная личность. Она является активным творцом социальной действительности, создателем и проводником новых идей, осуществляющим жизнедеятельность в непрерывно изменяющемся мире.

Рассматривая модели инновационной личности, предложенные разными исследователями, следует остановиться на аналитической модели, предложенной А. Инкелс. В качестве основных качеств инновационной личности он выделяет открытость для экспериментов, инноваций и

---

<sup>1</sup> Фурс В.Н. Вебер Макс // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. С. 153.

<sup>2</sup> Высоцкий А.Ю. Легитимность: анализ понятия // Грані. – Д., 2003. - №1 (27). С. 112.

изменений; готовность к плюрализму мнений и к его одобрению; ориентация на настоящее и будущее, а не на прошлое<sup>1</sup>.

Кроме этого, нельзя не отметить теорию инновационной личности В.Н. Шевченко, в рамках которой основными являются следующие черты, присущие инновационной личности: высокий уровень интеллекта; наличие креативности – творческого, нестандартного подхода к делу; эмоциональная устойчивость; высокая мотивация достижений; ориентация на будущее и индивидуализм<sup>2</sup>.

По мнению Г.И. Герасимова и Л.В. Илюхиной сущность инновационной личности проявляется в следующих характерных для нее чертах: потребность в переменах; гибкость по отношению к традициям; наличие креативности как личного качества и творческого (креативного) мышления; способность развивать идеи и их реализовывать; способность ориентироваться в состоянии неопределенности и высчитывать допустимую степень риска; развитая способность к рефлексии и самоанализу<sup>3</sup>.

Анализируя представленные модели инновационной личности, можно прийти к выводу о том, что в совокупности все рассмотренные качества инновационной личности можно определить как способность личности адаптироваться к социальным условиям жизни, умение воздействовать на ход событий и направлять развитие сфер общественной жизни в условиях инновационного развития. Однако в результате адаптации к инновационным процессам может исчезнуть сформированное у личности ощущение тождественности и идентификации с конкретным социальным институтом, в рамках которого она была социализирована, что может привести к потере личностью образа самой при утрате источника самоидентификации. Этого можно избежать, если развивать такие личностные качества как стремление воздействовать на различные жизненные явления, готовность вносить изменения в окружающий мир, позитивное отношение к новым оригинальным идеям, к новшествам и к творчеству, основанному на креативности.

Указанные качества являются неотъемлемым элементом деятельности инновационной личности, посредством которой инновационная личность реализует свой потенциал и которая заключается в преобразовании вещей, явлений, процессов с целью придания им качественно нового содержания, удовлетворяющего потребности современного человека. Инновационная деятельность является процессом, направленным на реализацию результатов научных исследований либо иных научно-технических достижений в новый или усовершенствованный продукт или процесс. Она представляет собой целесообразное изменение, преобразование различных сторон жизнедеятельности человека, в том числе рационализация производства, обновление его технологической структуры с целью достижения желаемого социального и экономического результата. Для данной деятельности характерно как специфическое объективное проявление, заключающееся в новом предмете труда, так и субъективное проявление –

<sup>1</sup> Inkeles A. A Model of the modern man: theoretical and methodological issues. In comparative modernization: a reader. Edited by C.E. Black, 1976. P. 327-330.

<sup>2</sup> Шевченко В.Н. Инновационная личность как социальный тип // Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 4 (39) С. 92.

<sup>3</sup> Охонько О.И., Похил Л.И. К вопросу о возможностях перехода России на инновационный путь развития // Вестник Дальневосточного регионального учебно-методического центра. – Владивосток: Изд-во ДВГТУ. 2009. № 16 / 2008. С. 87.

оригинальная цель, выступающая в качестве осмысленной модели социо-инновационного будущего<sup>1</sup>.

Необходимо отметить, что инновационная деятельность неотделима от творчества. Новизна как сущностная черта инновационности является главным признаком творчества, в который входит способность личности к воображению, рефлексивному отношению к проблемной ситуации, а также способность найти и обосновать различные способы ее решения. Немаловажным фактом является то, что творчество представляет собой атрибутивный признак инновационной личности, основной способ ее самовыражения и существования, которые реализуются посредством инновационной деятельности и инноваций. Таким образом, можно сделать вывод о том, что личностное творчество является основным компонентом инновационной деятельности и неотделимо от нее. Инновационная деятельность представляется способом воплощения, формой творчества, которое характеризуется тем, что его результатами являются успешно реализованные в различных сферах общественной жизни идеи и подходы, именуемые инновациями. Также нельзя не отметить, что именно посредством инновационной деятельности осуществляется признание инновационного развития.

Осуществляя инновационную деятельность, субъект действует в рамках определенных норм поведения и руководствуется конкретными мотивами, то есть придерживается культуры. В условиях инновационного развития формируется особая культура, предполагающая позитивную восприимчивость новизны личностью и обществом, а также их готовность и способность принимать участие и содействие в реализации инноваций. Таким образом, следующим элементом легитимности инновационного развития является инновационная культура, которая в условиях инновационного развития определяет целостную ориентацию человека по отношению к миру, то есть мотивы деятельности, знания, умения форму и нормы его поведения<sup>2</sup>. Инновационная культура способствует формированию у людей восприимчивости к новым идеям, готовности поддерживать и реализовывать новшества во всех сферах жизнедеятельности, а также выработке гибкости по отношению к традициям, что имеет важное значение для принятия инноваций.

С инновационной культурой тесно связана проблема преодоления традиционности, изменение восприятия традиций личностью и обществом. Следует отметить, что инновационное развитие свойственно только для открытого общества, которое К. Поппер определяет как общество, отвергающее абсолютный авторитет всего традиционного, но одновременно с этим пытающееся установить и поддержать традиции, соответствующие стандартам свободы и гуманности<sup>3</sup>. При этом открытое общество отличается динамичностью и высокой степенью изменчивости.

---

<sup>1</sup> Киселев А.С. Социологическая перспектива инновационного общества: Учебно-методическое пособие. М., 2007. URL: [http://www.ssau.ru/resources/ump/kiselev\\_spio/3/](http://www.ssau.ru/resources/ump/kiselev_spio/3/) (дата обращения: 7.07.2011).

<sup>2</sup> Николаев А. Инновационное развитие и инновационная культура // Проблемы теории и практики управления. 2001. № 5. С. 61.

<sup>3</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 29.

Особое значение имеет тот факт, что открытое общество в первую очередь является открытым для инноваций и восприятия новых элементов<sup>4</sup>. Однако это не исключает значимости традиций в рамках инновационного развития, так как любое общество держится на традициях, но в условиях открытого инновационного общества традиции предполагают инновационную трансформацию, а в закрытом традиционном обществе – нет. Вместе с этим инновационное развитие не предполагает инновации, которые способны посягать на традиционное социальное устройство, но не исключено, что некоторые инновации могут оказать воздействие на каркас традиций. Таким образом, признание инновационного развития не означает отказ от традиций, а требует гибкости в их восприятии при производстве и внедрении инноваций, а также открытости для принятия новых традиций.

Сегодня признание инновационного развития проявляется в демократизации инноваций, которая заключается в активном включении потребителей в процесс производства и внедрения инноваций. Демократизация инноваций основана на одной из главных особенностей инновационных отношений, которая сводится к тому, что ведущая роль в данных отношениях отводится субъектам как активным участникам инновационного процесса, реализующим свое участие в форме непосредственного контакта производителей инноваций с потребителями, что обеспечивает влияние потребителей на повышение эффективности и безопасности произведенных инноваций и оказываемых услуг.

Следует отметить, что тенденция к демократизации инноваций появилась в связи с тем, что пользователи, организации и потребители всё чаще становятся благосклонными к процессу принятия и реализации инноваций. Данное явление получило распространение посредством развития феномена открытых инноваций, о котором впервые упомянул Г. Чисбро и определил его как разнонаправленные потоки знаний, активирующие внутренние инновации и расширяющие рынок для внешней реализации инновационных результатов<sup>2</sup>. Именно открытые инновации обеспечивают обратное воздействие потребителей инноваций на их производство.

Рассматривая проблему легитимности инновационного развития нельзя не отметить, что она особенно актуальна для России, так как современный российский социум подвержен значительным трансформациям, связанным с инновационным развитием. Сегодня Россия вовлечена в мировые инновационные процессы, которые вместе с внутренней перестройкой всех сфер социальной жизни приводят к радикальному преобразованию сущности и характера социальных изменений. Спровоцированные сильными инновационными импульсами, данные изменения становятся основным фактором разнообразных кризисных явлений и впоследствии – социальной деструкции. В России появляются новые риски, угрозы и опасности, усиливающие социальное неравенство, и являющиеся причиной экономических и духовных потрясений.

---

<sup>4</sup> Горюнова С.В. Инновационное и традиционное в сознании и поведении городского среднего класса // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А.Б. Гофмана. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. С. 212.

<sup>2</sup> Chesbrough H. Open innovation: The New Imperative for Creating and Profiting from Technology. – Cambridge, MA: Harvard Business School Press, 2003. P. 7.

Процесс признания инновационного развития в России связан со многими трудностями, в первую очередь, относящимися к особенностям страны. В рамках инновационного развития Россия сталкивается с некоторой экспансией, которая заключается в том, что в страну, за достаточно короткое время хлынули западные технологические инновации, вместе с элементами западной инновационной культуры.

Достижение легитимности инновационного развития в России, по мнению Е.Н. Струк, заключается в следующем:

- в России фактически отсутствуют институты эффективного управления, организации и поддержки производства инновационных конкурентоспособных продуктов;
- уклончивость элиты общества от реализации инновационных преобразований;
- недооценка образования, как процесса получения знаний, что является результатом утилитарного стремления к профессионализму как узкоориентированному знанию в локальных областях;
- информационное неравенство внутри социума;
- улучшение инновационных технологий происходит при снижении материального производства и уровня материального обеспечения большинства граждан;
- уменьшение доходов отдельных слоев населения и сокращение промышленного высокотехнологического производства<sup>1</sup>.

Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что России требуется установление стабильных связей с ведущими экономиками мира по сотрудничеству в инновационной сфере. В рамках стратегии инновационного развития страны немаловажную роль играет установка на наиболее эффективное применение знаний и умений личности для улучшения технологий, экономических показателей и жизненных условий населения в целом. Стратегия перехода на инновационный путь развития связана, прежде всего, с инвестициями в человеческий капитал<sup>2</sup>. Развитие человека следует признать основной целью и необходимым условием прогресса современного общества, так как будущее России, ее успехи зависят от образования и здоровья людей, от их стремления к самосовершенствованию и использованию своих навыков и талантов на благо государства. Сегодня российское общество только начинает осознавать, какие перемены в социуме предстоит принять и преодолеть, прежде чем Россия обретет свой путь инновационного развития.

На основе изложенного можно сделать вывод о том, что основными элементами признания инновационного развития является субъект – инновационная личность, ее деятельность, посредством которой осуществляется признание инновационного развития; инновационная культура, которая определяет способ, форму и мотивы деятельности субъекта. В свою очередь легитимность инновационного развития может быть представлена как основа для достижения устойчивого инновационного развития, которое в современных усло-

---

<sup>1</sup> Струк Е.Н. Особенности проявления социальных пределов инновационного общества // Общество. Среда. Развитие. 2011. № 1. С. 123.

<sup>2</sup> Тюрин В.И. Концепция национальной безопасности российской федерации и проблемы формирования инновационного общества в России // Известия Саратовского университета. Сер: История. Международные отношения. 2008. Т. 8. № 2. С. 85.

виях приобретает особое значение и заключается в повышении качества производства инноваций и уровня их безопасности для человеческой личности и социума в целом<sup>1</sup>.

Для устойчивого инновационного развития характерно формирование инновационной экономики, обеспечивающей финансирование научных исследований и их коммерциализацию. Кроме этого, важную роль играет свободное участие потребителей в разработке и производстве инноваций; углубление знаний и повышение квалификации производителей инноваций, что может стать фундаментом благосостояния населения и важными гуманитарными целями. Особое значение в рамках устойчивого инновационного развития имеет обеспечение социальной и культурной стабильности – уменьшение числа военных конфликтов, справедливое распределение ресурсов, являющихся общим наследием человечества. Следует отметить, что устойчивое инновационное развитие оказывает значительное влияние на социальное развитие общества. Таким образом, среди основных целей устойчивого инновационного развития можно выделить содействие созданию равноправного общества, ликвидации нищеты, снижению безработицы и содействию социальной интеграции.

**Липидин Р.Г.**

(Саратов)

### **Инвентаризация субъекта**

Первое, на что хотелось бы обратить внимание в этой статье: на ряд «неочевидных очевидностей» ставших шаблонами, расхожими штампами не только в рамках обыденного сознания, но и во многих концепциях, претендующих на высокий уровень теоретизации. Откуда мы берём идею «Я» в качестве начальной точки некой активности, откуда мы берём идею субъекта? Уже само обращение к нему отсылает нас к декартовскому самополагаемому и очевидному «Я» и далее развитие философской мысли большей частью обыгрывает сведение всего внешнего к внутреннему, а само «я», хотя и видится в качестве чего-то противоречивого, незавершённого, тем не менее постоянно сакрализуется, наделяется теми или иными свойствами, природа которых просто не рассматривается и субъектность как таковая оказывается подвешенной в онтологическом вакууме. Когда же речь заходит о социально-философском измерении проблемы, то здесь субъект, будучи одним из основных компонентов любой системы, толкуется просто обыденно, в лучшем случае определяется набором определённых свойств и функций, проявляющих себя в определённом контексте. Это постоянно приводит к противоречиям и путанице. То, что проявляло себя в качестве субъекта, в течении небольшого промежутка времени может кардинально изменить свои характеристики. Может распадаться на составляющие. Может и просто перестать существовать в качестве субъекта. Процесс социальной десубъективации до сих пор остаётся практически неизученным. А ведь этот момент мог бы многое прояснить в динамике современных социальных систем, в понимании исторического процесса в целом.

---

<sup>1</sup> Аткиссон А. Как устойчивое развитие может изменить мир. – М.: БИНОМ лаборатория знаний, 2012. С. 30.

Никаким образом (ни опытным, ни логическим) невозможно противопоставить субъект и объект. Когда осуществляется такая попытка, неизменно подразумевается какая-то третья сущность, которая по сути - другой субъект. Объект же оказывается чем-то неопределённым, отстранённым от одного субъекта (и в этом отстранении «я» обнаруживает само себя не как абсолютное, а как нечто, чем оно не является), но при этом он (объект) соотнесён с другим субъектом и в этом соотнесении он свою объектность теряет. Объект - это «не моё», «чужое». Складывается впечатление, что исторически было важно легитимировать такое разделение. И это предсказуемо привело к появлению концепции «бытия как обладания», а в социальном блоке – «концепции общества потребления», где субъект вырождается из сущности в принцип. Причём в «принцип ущербности». Номинальный субъект здесь становится «присутствием-обладанием», а номинальный объект - формой отличия одного присутствия от другого. При своей номинальности и фиктивности, такое разделение в эпоху модерна имело и свои плюсы. Социальные, антропологические концепции Нового и Новейшего времени почти всегда имеют его в своей основе. Естественная среда, социальный мир до недавнего времени успешно описывались на основе такого противопоставления. Активный, мыслящий субъект и мёртвая, преобразуемая глыба материи (природной или социальной) – вот лейтмотив учений от мистиков и гуманистов ренессанса до концепций модернизации XX века. Совершенно не важно, какой тип индивидуального или социокультурного «Я» наделялся статусом субъекта, а кто оставался «за бортом». Эта ролевая игра продолжалась пока она давала наглядные результаты. Появление индивида и исторического типа мышления, появление класса буржуазии, развитие науки, техники как специфических целерациональных субъектных стратегий... Всё это очевидным образом требовало некое внешнее пространство своего применения и осуществления. Пространство обнаружения собственного превосходства. Возвышение себя за счёт принижения других. Как не вспомнить, что «просвещённые» государства Европы, ведя колониальную политику не торопились с модернизацией завоёванных территорий, и нередко сами поддерживали там феодальные, а то и рабовладельческие устои. В 20 веке в этой же канве говорили о внекапиталистическом мире и сбрасывании в него всевозможных социальных, экономических и прочих рисков. Заговорили о статусных характеристиках субъекта. Наконец появляется понятие «субъект стратегического действия». То есть не всякая активность «я» делает его субъектом, а только та, которая имеет проектную основу, отрабатывает определённый сценарий. Но кто создаёт сам сценарий? Самопределение «я» как субъекта не сможет его определить. Такая стратегия субъекта оказывается неустойчивой. «Я» превращается в норму реагирования на внешние раздражители и в конечном счёте происходит десубъективация. На индивидуальном уровне этот процесс фиксируется не только в рациональной, но и в психологическом аспекте.

1. Возникает чувство обособленности. Самосознание начинает доминировать над познанием и ситуативно подменять его. Мир рассматривается как нечто несовершенное, инертное, а главное опасное и разрушительное для «Я»



2. При потере связи с миром теряется адекватность восприятия. Отстранённость и нежелание воспринимать мир, воспринимать других как себя самого приводит к чувству превосходства.

3. Постулируется примат индивидуального над всеобщим.

Интересно, что такой процесс десубъективации даже на социальном уровне может выглядеть целесообразным, может иметь вид научного дискурса, а на индивидуальном уровне он кажется чем-то гуманным, отсылающим к ценностям человеческого бытия.

Безусловно, нам сложно отказаться от ценностей современного человека. Нам проще что-то напридумывать о нём и продолжать лицемерить. Но давайте представим, как будет выглядеть современный человек и его ценности в глазах человека будущего? Вполне понятно, что нам не хочется видеть свою ущербность, и мы загромождаем себя, свою эпоху всевозможной мишурой повседневности. Но эта мишура не может быть транслирована в будущее. Она «вписана в прошивку» сегодняшнего дня, а человек будущего её просто не разглядит. Зато разглядит отсутствие тех или иных элементов, само собой разумеющихся для его мира. И он мог бы оказаться снисходителен, как снисходительно усмехнётся современный исследователь, изучающий средневековые города, санитарную обстановку и уровень медицины в них. Да вот только есть один нюанс. Глядя на наш мир, человек будущего будет смотреть на него в контексте предшествующих эпох. И у тех «миров», далеко не лучезарных, тем не менее всегда была проектная основа. Мир осознавал свою ущербность и неполноценность, и эпоха всеми силами пыталась её преодолеть. На это работали гении, на это работали ремесленники, за это клали свои головы солдаты. Мир подразумевал своё другое. И пусть со скрипом неотлаженных социальных механизмов и «хрустом миллионов костей» (потери населения модернизирующихся обществ Англии 17 века, Германии 16-17века- просто чудовищны и по некоторым оценкам достигают 30-40 процентов),но всё-таки двигался вперёд. И тут вдруг оказалось, что никакой проектной основы нет. Что обществу и индивиду больше ни к чему не надо стремиться. Нам теперь не нужно себя других. С чего же вдруг мы стали так самодостаточны? Самодостаточны настолько, что свысока с презрением и усмешкой смотрим на историю человечества. Современному человеку она теперь нужна только как череда примитивных картинок, демонстрирующим, что современный человек является венцом и конечным продуктом истории. Конечно, он ничего не хочет знать о подлинной истории, о пробах и ошибках, загубленных в предыдущие века такими же обывателями, отцами – основателями современной ущербности.

Итак, субъекту теперь не нужно внешнее, не нужен «он-другой», нужно тотальное самоопределение здесь и сейчас. «Я» полагает свою абсолютность и ничего за её пределами быть не может. Но интуитивно чувствует свою ограниченность если не в пространстве, то во времени. Рационально оно принимает, что было время, когда оно («я») ещё не существовало и будет время, когда оно уже не будет существовать. Допущение собственной смертности разрушает абсолютность субъекта. К ущербности в пространстве добавляет-

ся обречённость во времени. Но опытным путём идею собственной смерти «я» может принимать только при одном условии: оно воспринимает смерть другого, как нечто, что настигнет его самого. Это означает, что он вынужден воспринимать другого как самого себя. Он может лгать себе ежемоментно о своей абсолютности, и что он подлинный единственный субъект. Но в этом случае у него не было бы идеи собственной смерти. Но тут перед лицом одной только возможности собственного небытия ему оказывается не до шуток и не до пафоса собственной сиюминутной самодостаточности. И индивидуальное тут же уступает место всеобщему, возвращается адекватность внутреннего по отношению к внешнему, обособленность теряет смысл. Перед лицом собственного небытия, которое и противостоит субъекту (а вовсе не объект) приходится быть честным. Таким образом «небытие» снимает противоречие «я-другой».

Снять противоречие - мало. Нужно утвердить «я» в качестве субъекта. А значит нужно присвоить ему определённые свойства, которые сделали бы его деятельность упорядоченной и целенаправленной. Так, мне кажется, что современное понятие «субъект общества потребления»- изначально лживо. Если создаётся последовательность ситуаций, при которых потребитель не имея внутреннего целеполагания и системы действий просто отыгрывает постоянно переписываемые сценарии социальных действий, то и называть его субъектом - было бы ошибкой. Субъектом является здесь тот, кто создаёт систему потребления и может изменять его по своему усмотрению. Мы приходим к очевидному факту. Субъект сплошь и рядом берётся на веру как нечто целостное и неделимое. В то время как необходим структурный анализ субъекта, определение субъектности, как совокупности свойств. Ирония состоит в том, что структурный анализ удобней всего проводить в отношении разрушающейся системы. Пока она целостная и работает, заглянуть «внутрь» сложно. Словно боишься повредить отлаженный механизм. Создаётся ощущение сакральности, мистического принципа работы системы. Возможно именно это ощущение утрачивается студентом-медиком, впервые участвующим в процедуре вскрытия. И хочется задать вопрос: кто за всю историю философии занимался «препарацией субъекта»? Кто подробно рассматривал его как структуру? Конечно, ведь тогда бы утратилось мистическое и очень приятное ощущение себя как чуда, себя как сверхбытия, себя как противопоставления убогому и пассивному миру объектов. Мы - цари мира, которого нет и совершенно не хотим знать о том, что мы есть на самом деле. Нас всё устраивает. И в эту игру можно было бы играть и далее, но потеряв проекцию себя-другого и впервые не имея образца себя будущего, субъект стал разрушаться, теряя один компонент за другим. Не столько структурный, сколько функциональный подход позволил увидеть проблему. Когда в целом ряде сфер деятельности человек и общество в целом перестали справляться с задачами, которые были им по силам раньше при, казалось бы, меньших возможностях, тогда и стали возникать вопросы.

Во-первых, чётко проявила себя оппозиция человеческой воли и человеческих желаний. Как на индивидуальном уровне, так и в областях общественной жизни: экономической, политической. Психология не стала усматривать в этом структурно-генетические элементы субъекта, философия до недавнего мо-

мента и не пыталась. А между тем тут не только умножение сущностей и переход на другую площадку субъектно-деятельностной реальности. Здесь ещё момент, связанный с проявлением мотивационной и нормативной основы существования субъекта. Где то в перспективе он неизменно должен приводить к проблеме свободы. Зачем она нужна субъекту? Свобода поддерживает его жизнь или наоборот разрушает? Свобода от чего? От объективной нормативности природы, общества или от другого субъекта? А может оказаться и так, что подлинная свобода- это свобода от себя самого, собственных структур, отдельных элементов собственного «я». Тогда какие элементы сдерживают меня, оказываются привходящими и посторонними? Какие привнесены культурно-знаковым контекстом, а какие не отличить от самой сути субъекта?

Во-вторых, из крайности психологизма есть риск впасть в крайность рационализма. Когда субъект сводится к субъекту познания. Не важно к кому мы апеллируем: к Канту, Декарту или даже к Аристотелю. Складывается впечатление, что был осуществлён сознательный отход от изначальной проектной основы человека как субъекта. Изначально любая теория познания (начиная даже с контекста мифа)- это не только система описания, объяснения мира, но также техника управления и овладения им. Система как с прямой, так и с обратной связью. К ней должны были сводиться все возможные методологии отдельных наук. И что же теперь? Утрачен даже тот малый праксиологический момент, который был в классической метафизике, претендующей на некую «память об абсолюте». Но его вытеснили в околофилософскую мистику, ничем не заменив. «Вялое описание-согласие» говорит не «что», а «как», сводя всё к познавательным аспектам и самого субъекта. Даже если мы действительно можем редуцировать к ним всю возможную реальность, то разве мы хоть немного проявляем структуру столь милого сердцу Декарта «я»? Или хотя бы укрепляем его статус в бытии? Вовсе нет. Наоборот, мы неизбежно начинаем двигаться в сторону постмодернистского разрушения субъекта.

Проблема в том, что всякий анализ субъекта - по сути самосознание. А рассматривать себя как структуру оказывается непросто. Каким образом, к примеру, можно думать об объектах собственной памяти и желаниях? То есть помимо того, как «это» будет припоминаться и желаться. Какой структурный элемент или механизм субъекта может это осуществить? Словно некое активное «я» отрывается от других сопутствующих себе компонентов субъектности, которые вроде бы без него и не существуют. И смотрит на них со стороны. Когда «я» воспринимает некую объективную реальность опытным путём, и память, и желания, и воля- все они как бы вместе и заодно. А тут при интроспекции субъект разваливается под собственным взглядом. Словно усмотрение его структуры, истинного его строения- губительно для него. Да и что, собственно говоря, смотрит? Что невозможно «сбросить на другую сторону» и сделать объектом? «Мыслью – следовательно существую...» Но разве мысль меня есть я сам? Декарт понимает, что это некая внешняя активность. И может оказаться, что подлинное «я» вообще оказывается в стороне и не зависит ни от мышления, ни от восприятия.

Те структурные компоненты субъекта, которые мы можем выявить и определённым образом рассмотреть заслуживают серьёзного анализа в будущем.

Но и при поверхностном рассмотрении проявляется ряд интересных моментов. Кратко обозначу лишь некоторые из них. Воля не имеет качественных различий у различных субъектов-носителей. Выступая экстенсивной величиной, она различается только количественно и по степени воздействия на другие компоненты субъекта. Последнее - самое интересное. При воздействии (подавлении и согласовании) на другие компоненты «я», воля выступает как чистый субъект, демонстрируя вспомогательность и вторичность других элементов. Если другие элементы (память, желания, привычки-стереотипы) часто выглядят как внешние инсталляции, то воля проявляет себя как источник (не важно внешний или внутренний) или инструмент воздействия на них.

Желания по своей природе ещё более интересны. По сути они представляют собой двойные изображения. Первая картинка- изображение наличного фрагмента реальности. Вторая - просматриваемое через первую условно должная реальность. Второе изображение всегда отстранено в будущее. Между этими двумя изображениями возникает напряжение от противоречия. И желание-это стремление его снять. В век потребления и развития таких областей как маркетинг изучение и управление желаниями - одна из важных задач.

Инвентаризация субъекта - это анализ наших возможностей, взгляд в будущее и стремление избежать ошибок прошлого. Многие моменты здесь ещё заслуживают самого глубокого анализа.

**Михель И.В.**

(Саратов)

### **Биоэтика как новый тип научной рациональности**

В истории науки современного типа выделяют классический, неклассический и постклассический типы рациональности, характеризующиеся различной глубиной рефлексии по отношению к самой научной деятельности<sup>1</sup>. В конце XX в. произошли новые радикальные изменения в разных областях науки, например, информатике, генетике, биомедицине. Эти изменения свидетельствуют об очередной глобальной научной революции, в ходе которой рождается новая постнеклассическая наука.

Смена типа научной рациональности с неклассического на постнеклассический в биомедицинском знании совпадает с очередным антропологическим поворотом в био-медико-психологической рациональности и трансформацией представлений о человеке как субъекте, объекте и инструменте научных исследований<sup>2</sup>.

Современная техногенная цивилизация вступила в полосу особого типа прогресса, когда гуманистические ориентиры становятся исходными в определении стратегий научного поиска. С одной стороны, в настоящее время мы являемся современниками глобальных проблем, требующих безотлагательного

<sup>1</sup> Степин В.С. Теоретическое знание. М.: 2000. С.632.

<sup>2</sup> Пронин М.А. Виртуально-антропологический поворот в биомедицинской рациональности: проблемы и перспективы // Философские проблемы биологии и медицины: Вып. 6. Сб. статей. М.: Принтберри», 2012. С.274-275.

решения, если мы говорим о будущем человечества. С другой стороны, становимся очевидцами или непосредственными участниками прорывных научных достижений, позволяющих менять фундаментальные основы бытия — на уровне живой и искусственной материи, а то и их синтеза<sup>1</sup>. Долгосрочное выживание человечества как вида в нормальной и устойчивой цивилизации требует развития новой системы этических норм. Подобную систему этических норм и принципов еще в 1970-х гг. американский ученый Ван Поттер назвал глобальной биоэтикой. По его мнению, биоэтика, должна быть своеобразным «мостом», соединяющим естественно — научное и гуманитарное знание, а так же одним из проявлений формирующейся новой неклассической научной рациональности. Рождение биоэтики вполне закономерно и возникает тогда, когда становится ясно, что для достижения общего блага и решения острейших антропологических и экзистенциальных проблем, порождаемых научно-техническим прогрессом биомедицины, необходимо сочетание многообразия ранее разобобщенных дисциплинарных знаний: научных, философских, богословских, юридических, политических и т.д. Таким образом, биоэтическое знание по своей природе оказывается неоднородным и по сути меж- и трансдисциплинарным<sup>2</sup>.

В эпоху стремительного развития биомедицинских технологий биоэтика занимается моральным контекстом осмысления предельных вопросов: прежде всего, начала и конца жизни. В биоэтике выделяют несколько основных проблем: глобальной экологии человека, защиты достоинства и прав человека в сфере биомедицины, антропологических последствий НТП, культурного плюрализма. Обсуждение биоэтических проблем происходит в рациональной среде, насыщенной противоречиями, столкновениями разных подходов и точек зрения, что формирует в целом высокоантиномическое дискурсивное пространство.<sup>3</sup> Большинство проблем носит характер не столько академический, сколько практический и требует для своего решения публичного диалога, как профессионалов, так и обычных граждан для совместного поиска гражданского согласия.

**Моисеев С.В.**

(Новосибирск)

### **Непреодолим ли разрыв между «есть» и «должно быть»? Проблема соотношения фактов и норм в современной метаэтике**

Для современных философских дисциплин, в частности, таких как этика и философия права постоянно актуальным является вопрос о соотношении сущего и должного, эмпирического и нормативного, фактов и норм и ценностей. Впервые в четкой форме эта проблема была поставлена знаменитым шот-

---

<sup>1</sup> Нежметдинова Ф.Т. Взаимодействие биоэтики и современной архитектуры науки: проблемы и поиски решения // Философские проблемы биологии и медицины: итоги и перспективы. Сб. статей.- М.: Принтберри, 2011. С.180.

<sup>2</sup> Тищенко П.Д. На гранях жизни и смерти: философские исследования оснований биоэтики. СПб.: Мирь, 2011. С.266.

<sup>3</sup> Моисеев В.И. Транснаучные измерения биоэтики // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5. М.: ИФРАН, 2011, С.100.

ландским философом Дэвидом Юмом, который в своем «Трактате о человеческой природе» приводит следующее известное рассуждение:

«Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным образом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от них» (1).

Сделанное Юмом как частное замечание в конце одной из глав «Трактата», которое он далее не развивает, это утверждение Юма в дальнейшем привлекло огромное внимание исследователей и породило множество его толкований. Высказывание Юма нередко трактуется как обоснование жесткой границы между дескриптивными и нормативными высказываниями и невыводимости последних из первых. То есть, имеется два рода высказываний: (1) высказывания дескриптивные, фактические, о том, что есть, имеет место в реальности и (2) нормативные – о том, что должно быть, о целях, ценностях и нормах. Соотношение между ними таково, что эти высказывания находятся как бы в разных плоскостях, и не могут выводиться друг из друга.

Почему считается, что нормативные высказывания не могут выводиться из дескриптивных?

-Ключом к ответу на данный вопрос является употребленное Юмом в приведенном выше фрагменте слово «дедукция». Действительно, правила логически корректного дедуктивного вывода говорят о том, что в выводе не может содержаться ничего, что не содержалось бы уже в посылках. Поэтому, если в выводе говорится о чем-то нормативном, о чем-то, что «должно быть», это «должно быть» уже должно содержаться хотя бы в одной из посылок. Если же посылки будут чисто дескриптивными, а вывод – нормативным, то он будет логически некорректным.

Между тем распространенной ошибкой является смешение нормативного и дескриптивного планов, противопоставление нормативным утверждениям дескриптивных, т.е. утверждений о фактах. Например, на нормативное утверждение «X плохо» вполне может последовать фактическое возражение «X очень распространено» или «Все делают X» («воровать недопустимо» - «да все воруют»; «пьянство плохо» - «в нашей стране это традиция»). Но это некорректные возражения. Из того, что есть X, совершенно не следует, что X должно быть. А вот возражение «нет, если воровать понемногу и только у богатых людей, то можно» (тоже нормативное), было бы не очень удачным, но возможным возражением на «воровать недопустимо».

Для пояснения рассмотрим несколько логических аргументов:

1. У всех котов есть блохи.
2. Барсик – кот.

3. Следовательно, его надо обработать шампунем от блох.

Вывод 3 – нормативное утверждение, утверждение о том, что должно быть, о желательном состоянии дел. Посылки 1 и 2 – дескриптивные утверждения о фактическом состоянии дел. Будет ли правилен такой вывод? Строго логически из 1 и 2 следует только вывод «У Барсика есть блохи». Надо ли его обрабатывать шампунем или нет, зависит от наших ценностей и целей.

1. Этот ребенок голоден
2. Следовательно, его надо накормить.

Будет ли правилен (нормативный) вывод 2 из дескриптивной посылки 1? Нет, строго следуя методу логической дедукции, из того факта, что ребенок голоден, логически это еще не следует. Невозможно прийти к нормативному заключению на основе только дескриптивных посылок. Если мы к такому заключению приходим, значит, была пропущена какая-то нормативная посылка. Например, в последнем аргументе, чтобы прийти к его выводу, мы должны восстановить пропущенную нами нормативную посылку. И тогда этот аргумент будет звучать следующим образом:

1. Этот ребенок голоден.
2. Голодных детей надо кормить.
3. Следовательно, его надо накормить.

Эти справедливые рассуждения о дедуктивной невыводимости нормативного из дескриптивного привели многих к далеко идущим выводам о статусе нормативных высказываний. Стало распространенным мнение о том, что только дескриптивные высказывания, как отражающие существующую реальность и допускающие эмпирическую проверку, являются объектами научного знания и могут быть истинными или ложными. Нормативные же, в частности, этические высказывания, говорящие не о действительном, а о желательном состоянии дел, такой проверке не подлежат (мы можем эмпирически проверить, есть ли блохи у Барсика, посмотрев на него. На что мы должны посмотреть, чтобы проверить правильность таких высказываний, как «люби своих врагов», «надо упорно трудиться» и т. д.?). Соответственно, они не являются объектом научного познания, не могут никак опираться на фактические данные и являться объективно истинными или ложными. Отсюда часто приводимые аргументы о том, что споры о ценностях могут продолжаться и после того, как обе спорящие стороны привели все фактические научные данные, о том, что ценности просто принимаются индивидом и никакая аргументация не может их опровергнуть и т. д.

Чем же тогда являются нормативные высказывания, в частности, высказывания моральные? Приведенные выше соображения заставили многих авторов занять определенные метаэтические позиции в духе нон-когнитивизма (неприменимости к морали понятий истинного и ложного), нигилизма, субъективизма и скептицизма. Моральные высказывания стали интерпретироваться как выражение эмоций говорящего (эмотивизм), или как квазикоманды (прескриптивизм), ложные утверждения, за которыми не стоит никакой моральной реальности (нигилизм) или отражение субъективных мнений индивида (субъективизм) или коллектива (релятивизм). Естественно, что все эти позиции несов-

местимы с метаэтической позицией морального реализма, полагающего, что существует объективная и познаваемая моральная реальность, моральные факты, и моральные утверждения могут быть объективно истинными или ложными. Должны ли мы, на основании различия фактического и должного и невыводимости последнего из первого отвергнуть моральный реализм и занять нонкогнитивистские и скептические позиции?

-Автору данной статьи представляется, что нет. И это так в силу ряда причин. Во-первых, сам факт дедуктивной невыводимости нормативных (в частности, моральных) высказываний из дескриптивных еще не означает, что последние не могут рассматриваться в категориях истинности и ложности. То, что из высказываний типа А не выводятся высказывания типа В еще совершенно не доказывает, что высказывания типа В не могут быть истинными и ложными – не более чем невыводимость исторических высказываний из космологических доказывает отсутствие истины в истории.

Во вторых, аргумент Юма демонстрирует лишь дедуктивную невыводимость нормативных высказываний из фактических. Многие же ошибочно отождествили дедуктивную невыводимость с невыводимостью вообще. Однако существует несколько видов недедуктивных умозаключений (например, абдукция, умозаключение на основе лучшего объяснения), с помощью которых возможен переход от дескриптивных суждений к нормативным.

Более того, тезис Юма не подрывает полностью и возможности дедуктивного вывода нормативных утверждений из дескриптивных (в частности, моральных из неморальных). Такой вывод становится возможен при наличии некоторых предпосылок, соединяющих два рода этих утверждений. Так же как биологические высказывания не выводятся прямо из физических, но могут выводиться опосредованно, когда некоторое физическое состояние является свидетельством некоторого биологического состояния, также и некоторое фактическое, неморальное состояние дел может быть свидетельством того, что имеет место некоторый моральный факт (2).

Можно утверждать, что нормы и ценности – это тоже своего рода факты, факты о том, что должно быть, и они являются разновидностью фактов о том, что есть. Они могут играть полезную объяснительную роль в теории в рамках нормативных, или критериальных объяснений, когда нечто случившееся объясняется указанием на соответствующий критерий, которому то или иное явление в большей или меньшей степени соответствовало (или не соответствовало) (3).

Таким образом, не существует жесткого водораздела между фактическим и нормативным, есть интересные концептуальные взаимосвязи между ними, и субъективистские, нонкогнитивистские и скептические трактовки нормативного представляются неоправданными.

## Литература

1. Давид Юм. Сочинения в двух томах. Т. 1, М., Мысль, 1996, С. 510-511.
2. См. подробнее: David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 167-169.
3. См. Peter Railton, *Moral Realism*, in: Russ Shafer-Landau and Terence Cuneo, eds., *Foundations of Ethics. An Anthology*, Blackwell Publishing, Malden, 2007, p. 186-205.



**Мясников А.Г.**

(Пенза)

## **Запрет на ложь как абсолютная норма морали и права**

Современное сообщество привыкло искать исключения из абсолютной нормы «не лги», но при этом разум и совесть требуют безусловно, этому учат и бессмертный Христос, и гениальный Кант и великий Толстой. Конечно, можно сослаться на нашу хрупкую и слабую человеческую природу, на множество обстоятельств, в том числе и на страшные годы политических преследований, когда честный человек автоматически становился диссидентом и государственным преступником. Но сколько же можно бояться? Сколько можно жить воспоминаниями и прятаться в своих надёжных «теоретических скорлупках»? Новые поколения (может и по своей неопытности) требуют «честных выборов», хотят правды и презирают ложь, даже самую благочестивую. Это естественное разумное стремление «жить не по лжи» должно очистить общество и открыть путь-дорогу к нормальной, честной и справедливой жизни, но этот путь начинается в самосознании, и в том числе в решении вопроса: лгать или не лгать? (даже из самых благих намерений).

Это страшно тяжёлый вопрос, и не случайно он вызвал в сегодняшней интеллектуальной России такую бурную полемику<sup>1</sup>. Это и есть самая суть, которая всегда была делом философии.

Итак, мыслящее общество ждёт от нас ясного решения этого вопроса, иначе по-прежнему будет считать философов «пустословами» и «болтунами». Я настаиваю на том, что известный отечественный философ Д. И. Дубровский и его коллеги-защитники – не правы, допуская необходимость и оправданность так называемой «добродетельной лжи».

*Во-первых*, ложь в качестве средства достижения самых благих целей порождает негативный ряд следствий и вовсе не гарантирует достижение этих целей. Так, например, известный российский философ А.А. Гусейнов утверждает, что если благие цели могут оправдать самые жестокие и бесчеловечные средства их достижения, то значит, эти средства не имеют автономии, они должны быть полностью подчинены намеченным «благим» целям. Возникает явное противоречие. «Диалектически-резиновые формулы», пишет он, «позволяют оправдать любые преступления, сохраняя при этом маску приличия»<sup>2</sup>. Только содержательное и субъектное единство целей и средств позволяет избежать страшных злоупотреблений и последствий. Ложь не может быть признана надёжным и эффективным средством достижения такой цели как спасение жизни человека, так как она будет опосредована многими обстоятельствами, многие из которых не подвластны участникам той или иной ситуации.

*Во-вторых*, ложь сама по себе унижает человеческое достоинство и превращает человека в инструмент социальных технологий и манипуляций. Лжец использует доверие людей в собственных целях и тем самым превращает самого себя в одно лишь «средство» реализации собственных склонностей или в одушевленную вещь, действующую по некоторым законам материальной природы. Но в отличие от неодушевленных материальных тел

<sup>1</sup> См.: О праве лгать / сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011.- 392 с.

<sup>2</sup> Гусейнов А. А. Этика Троцкого // Язык и совесть. Избранная социально-философская публицистика. – М., 1996. – С. 62.

поведение лжеца оказывается непредсказуемым, так как определяется разными, сменяющимися друг друга представлениями о счастье и личной пользе. Такая непредсказуемость мотивов и поступков вызывает отвращение к нему со стороны честных и добропорядочных людей.

*В-третьих*, ложь подрывает доверие людей друг к другу и приводит к понижению любознательности, а следовательно, она препятствует развитию всех человеческих способностей и задатков. Даже легкомысленная неправда, случайный обман не менее «злы», чем осознанная и корыстная ложь, так как препятствует распространению знаний, а вместо них воспроизводит ложные мнения и укореняет предрассудки.

*В-четвёртых*, в условиях военного противостояния или насилия ложь получает частичное оправдание, так как сами участники этих событий теряют полноту своей вменяемости, превращаясь в почти диких животных, нацеленных на выживание любой ценой. Такое состояние нельзя называть человеческим, а значит и морально-правовая оценка лжи в ситуации насилия не может быть признана полноценной. Не случайно Кант был категорическим противником любого насилия, так как такое состояние может оправдать любое преступление, а тем более ложь<sup>1</sup>.

Кроме того, естественнонаучные исследования показывают, что обманы, совершённые человеком в его жизни, надолго сохраняются в памяти и при любом воспоминании создают зоны аффективного напряжения. Мозг пытается устранить подобное напряжение, во-первых, с помощью самообмана и вытеснения мучительной информации (забывания), а во-вторых, через *признание*. В первом случае страх перед наказанием или публичным порицанием усиливает внутренний конфликт между внутренним моральным законом и совершённым поступком, что в свою очередь порождает многочисленные дисфункции организма. Во втором случае, когда человек решается быть искренним, то снимает с себя груз обмана и умолчания. Чистосердечное признание восстанавливает естественную целесообразность мышления и речи, снимает конфликт и возвращает личность к нормальному состоянию.

Современное демократическое общество, основанное на институтах частной собственности и конкуренции, видит во лжи и в различных видах обмана, большую угрозу для своего развития, так как растущие информационные потоки многократно увеличивают возможность оказаться в заблуждении, и стать просто «средством» реализации чьих-то интересов. Защита от этих заблуждений требует недопущения права на ложь, а также юридической ответственности за различные обманы.

Таким образом, запрет на ложь является важнейшим условием долгой и счастливой жизни человека и всего сообщества разумных существ.

**Осипов И.Д.**

(Санкт-Петербург)

**Логика и этика диссидентства: А.Д. Сахаров и А.И. Солженицын**

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Мясников А. Г. Право на ложь: от Канта до современности: Монография. 2 изд. с доб. и испр. – М.: РФО, Пенза: Изд-во Пензенского гос. пед. ун-та, 2006., а также Мясников А.Г. Проблема права на ложь (прав ли был Кант?) // Вопросы философии. – М. – 2007. № 6. – С. 130-141.

Диссидентство в СССР в своих истоках во многом связано с критикой «культы личности» И.В. Сталина. Со второй половины 1950-х годов возникают различные диссидентские подпольные организации: «Русская национальная партия» и «Российская национально-социалистическая партия». В последующем создаются «Союз борьбы за возрождение ленинизма», «Лига коммунаров», кружок «либеральных коммунистов» и др. С диссидентами связан и феномен «самиздата» – издание за рубежом и распространение в СССР неподцензурных литературных произведений. Диссидентство объединяло гражданские движения, выступавшие в защиту прав человека законными средствами в рамках Конституции СССР, религиозные движения (адвентисты, пятидесятники, православные почвенники), национальные движения. В целом идейные позиции диссидентства определялись универсальными ценностями гражданского общества, отстаиванием подлинной демократии и прав человека. Диссиденты в своих работах значительное внимание уделяли теме сохранения русской культуры, защите нравственных и духовных ценностей российского общества. В философии диссидентства можно выделить следующие главные направления: либерально–демократическое и национал–консервативное.

Либерально-демократическое диссидентство представлено в воззрениях А.Д. Сахарова– лауреата Нобелевской премии Мира (1975), народного депутата СССР. Уже в его ранних работах выявилась основная направленность идей ученого: отстаивание с позиции нравственных норм социально-экономических, политических и культурных прав человека. В рамках этих идей представлена и логика, исходящая из дифференциации различных социальных сфер: политики, религии, экономики, права, науки. В 1968 г. вышла в свет статья Сахарова «Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе», основная мысль которой заключается в том, что над человечеством нависли угрозы термоядерного уничтожения, голода, расизма, национализма, милитаризма, существования диктаторских режимов, а также угроза интеллектуальной свободе, возникли экологические и демографические проблемы. По его мнению, перспективы социализма связаны с тем, «окажется ли нравственная привлекательность идей социализма и возвеличивания труда при её сравнении с эгоистическим принципом частной собственности и возвеличивания капитала решающим фактором, который люди будут иметь в виду при нравственном сравнении капитализма и социализма, или люди будут в первую очередь вспоминать об ограничениях при социализме интеллектуальной свободы, или ещё хуже, о фашизмo–подобных режимах культа».<sup>1</sup> С позиции «научно-демократического подхода» Сахаров предложил ряд конкретных мер для решения названных проблем: мирное сосуществование и сотрудничество различных стран в борьбе с голодом и гонкой вооружения; принятие закона в СССР о ликвидации идеологической цензуры; отмена законов, нарушающих права человека; амнистия политических заключенных, окончательное преодоление последствий сталинизма в обществе, дальнейшее углубление экономической реформы, принятие законов о «геогигиене» – в защиту внешней среды обитания.

В других своих работах Сахаров подверг критике бездуховность советского общества, подавленного государственно–партийным авторитаризмом. Крити-

<sup>1</sup> Сахаров А.Д. Тревога и надежда. М., «Интер–Версо», 1990. С.36-37.

кую бюрократическую систему Советского государства, он писал: «Бюрократия далеко не бескорыстна. Прикрываясь демагогической фразеологией, она попирает социальную справедливость во всех сферах материальной жизни—таких как проблема жилья, качество здравоохранения (большая часть населения, в частности, лишена возможности приобретения современных лекарств), качество образования и др. Зарплата значительной части трудящихся искусственно занижена, что означает фактически скрытый налог, основная тяжесть которого ложится на людей с меньшим уровнем дохода. Особенно занижена зарплата в наиболее массовых интеллигентных профессиях. Постыдно малы пенсии у подавляющей части пенсионеров. Одновременно существуют элитарные группы населения, обладающие огромными социально-несправедливыми привилегиями».<sup>1</sup> Сахаров полагал, что необходимо материально компенсировать наименее обеспеченным гражданам увеличение квартплаты, повышение цен на продукты питания и др. расходы. Принципиальной для него была и проблема «колоссального развития» коррупции, которая порождала мафиозные группы, сращенные с партийным и государственным аппаратом.

Другая сторона власти бюрократии, согласно Сахарову, – нравственная деградация общества. В прессе, радио, телевидении, в школе, вузе и семье процветают лицемерие и ложь. Многократно обманутые красивыми словами люди больше уже не верят им, общество охватывает всеобщее безразличие. Особенно давящая психологическая обстановка сказывается на молодежи, разлагая и развращая её. Ученый выступал за подлинную демократизацию общества, за честные и справедливые выборы и за передачу власти Советам, устранение КПСС из политической системы. В этой связи Сахаров особое внимание уделял развитию гласности в стране. По его мнению: «Люди должны знать правду и должны иметь возможность беспрепятственно выражать свои мысли. Развращающая ложь, умолчание и лицемерие должны уйти навсегда и бесповоротно из нашей жизни. Только внутренне свободный человек может быть инициативным, как это необходимо обществу».<sup>2</sup> Открытость общества означала для него контроль общественности за принятием ключевых решений в государстве, свободу убеждений, свободу выбора страны проживания и места проживания внутри страны. Сахаров предложил реализовать следующие принципы правового государства: «Свобода слова и информации, возможность судебного оспаривания гражданами и общественными организациями действий и решений всех органов власти и должностных лиц в ходе независимого разбирательства; демократизация судебных и следственных процедур, допуск адвоката с начала следствия, суд присяжных».<sup>3</sup> В контексте данных предложений он призывал к гуманизации правосудия в СССР, в частности, к отмене смертной казни.

Согласно Сахарову будущий социально-политический строй в СССР должен стать экономикой смешанного (государственно–частного) типа, сочетающей максимум гибкости, свобод, социальных достижений и возможности регулирования. Важную роль в экономике призваны были играть кооперативы, семейный и коллективный подряд.

<sup>1</sup> Сахаров А.Д. Мир, прогресс, права человека. Л., Советский писатель. 1990. С. 77.

<sup>2</sup> Сахаров А.Д. Там же. С. 82.

<sup>3</sup> Сахаров А.Д. Там же. С. 116.

Особый интерес вызывает проект А.Д. Сахарова под названием «Конституция Союза Советских республик Европы и Азии». По «Конституции» в основе политической, культурной и идеологической жизни это добровольного объединения лежат принципы плюрализма и терпимости, демократии, гарантируется соблюдение гражданских прав человека и в этой связи предусматривается приоритет международных законов о правах человека перед законами Союза и республик. В Союзе также обеспечено соблюдение принципа социальной справедливости при сохранении платных форм качественного медицинского обслуживания и конкурентной системы образования. Основой экономического регулирования в Союзе являются рыночные конкурентные отношения; допускается частная собственность.

Важными являются предлагаемые Сахаровым меры по решению национальной проблемы в СССР. Он считал необходимым обеспечить всем существующим национально-территориальным образованиям равные политические, юридические и экономические права. В «Конституции» признается, что: «Европейско-Азиатский Союз опирается в своём развитии на нравственные и культурные традиции Европы и Азии и всего человечества, всех рас и народов».<sup>1</sup> Предусматривается избрание Съезда народных депутатов Союза, одной из палат которого является палата национальностей; основополагающим правом каждой республики является право на самоопределение. Утверждается существование на территории республики в качестве государственного языка данной нации, а также сохранение русского языка как языка межреспубликанских отношений. Эти и другие положения «Конституции» по существу означали создание нового государства, основанного на демократических и гуманистических принципах, учете национально-культурных особенностей жизни народов СССР, реализации в обществе принципа единства в многообразии.

Сахаровым также выдвигается идея конвергенции капитализма и социализма и создания мирового правительства для решения национальных и иных международных проблем. «Необходимо отойти от края пропасти всемирной катастрофы, сохранить цивилизацию и саму жизнь на планете. Это, как я убежден, возможно лишь в результате глубоких геополитических изменений в направлении сближения (конвергенции) капиталистической и социалистической систем и открытости общества при достижении большего равновесия всех рас и народов не только юридически, но и в экономическом, культурном и социальном отношении. Нужно новое мышление человечества!», – писал ученый.<sup>2</sup> Целью перестройки является глубокое и всестороннее разоружение, а также сбалансированное сокращение обычных и ядерных вооружений вплоть до их полного уничтожения.

В целом идеи А.Д. Сахарова имели принципиальное значение для постепенной трансформации Советского Союза в демократическое, правовое и социально-справедливое общество. Эти идеи играли ключевую роль и для создания нового глобального мира, в котором бы все государства находились в безопасности и имели достойное существование. Фактически речь шла о создании новых международных отношений, построенных на подлинно нравственных отношениях.

---

<sup>1</sup> Сахаров А.Д. Тревоги и надежды. С. 266.

<sup>2</sup> Сахаров А.Д. Там же. С. 93.

В философии права диссидентства представлена и консервативная концепция А. И. Солженицына. Он – автор фундаментальных социально-философских исследований, из которых особое значение имеет «Архипелаг ГУЛаг» (вышел в Париже в 1973 г.), исторической эпопеи «Красное колесо» (1983–1987), ряда крупных публицистических работ: «Как нам обустроить Россию: Посильные соображения» (1990), «Русский вопрос» к концу XX века» (1995), «Россия в обвале» (1998). Особенность исследований Солженицына заключается в реалистическом подходе – очищении истории от лжи и искажений. По его мнению, это – задача не только историка, но и каждого честного человека. «И если написать крупными буквами, в чем состоит наш экзамен на человека: Не лгать! Не участвовать во лжи! Не поддерживать ложь»,<sup>1</sup> – писал он. Главный труд Солженицына «Архипелаг ГУЛаг» построен на реальных фактах жизни заключенных и их свидетельских показаниях. «Архипелаг ГУЛаг» может в определенном смысле считаться эпилогом большого сочинения о русской революции «Красное колесо», в котором сформулированы методологические положения историософии Солженицына. Рассматривая конкретные политические события начала XX века: мировую войну и революцию, Солженицын видит в них проявление «роковых», иррациональных сил истории. В контексте данного рассмотрения выявилась и логика исследования, заключенная в обосновании целостности социальных и исторических процессов. Она проявилась и в оценке писателем причин русской революции. Виновными для него в русской революции оказываются многие, в частности, революционеры – большевики, которые приходят как неизбежная расплата за слабость власти и безумие толпы. Виновны также либеральная интеллигенция, вдохновленная «гражданственной литературой», и чиновничество «помпезной Российской империи», которое заботилось об идеальном народе, но не любило реальное «население» России. Ответственна и верховная власть, не способная руководить государством. Но и народ также морально ответственен за свою государственную власть. Солженицын пишет: «Даже когда большинство населения вовсе бессильно помешать своим государственным руководителям – оно обречено на ответственность за грехи и ошибки тех. И в самых тоталитарных, и в самых бесправных странах мы все несем ответственность – и за своё правительство, каково оно».<sup>2</sup> Писатель полагает что «архипелаг Гулаг» возник как историческое и божье наказание за ошибки российского общества в предреволюционный период.

В этом контексте Солженицын рассматривает и возможность выхода из тоталитарного государства. По его мнению, он должен начаться с раскаяния народа. Необходимо осознание того факта, что виновными в прошедших трагических событиях были не стихийные силы природы, а народ в целом, было «соучастие всех нас, России». Важным для Солженицына является и путь самоограничения российского народа. «После западного идеала неограниченной свободы, – пишет он, – после марксистского понятия свободы как осознанно-неизбежного ярма, – вот воистину христианское определение свободы: свобо-

---

<sup>1</sup> Солженицын А.И. Образованщина // Из под глыб. Сборник статей. М., Русская книга. 1992. С. 218.

<sup>2</sup> Солженицын А.И. Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни // Из под глыб. С. 96.

да—это САМОСТЕСНЕНИЕ!—ради других!».<sup>1</sup> Он высмеивает плюрализм как принцип, который приводит к деградации общества, поскольку для него не существует универсальных критериев добра и зла.

Раскрывая содержание своего социального идеала, Солженицын утверждает, что в его основе не может лежать рациональная и субъективная концепция справедливости. «А справедливость, опять-таки не своя, которую бы мы измыслили для удобного земного рая. А та справедливость, дух которой существует до нас, без нас и сам по себе. А нам её—угадать!».<sup>2</sup> Согласно Солженицыну, идеальный строй не подлежит самовольному и научному изобретению, он есть, прежде всего, строй души человека. Создавая такой строй, необходимо учитывать не абстрактные положения о правах человека, но надо иметь в виду конкретные исторические и культурные обстоятельства формирования государства, сложившиеся в прошлом отношения народа и власти. При этом важно то, что в реальном обществе у народа существуют не только права, но и вполне определённые обязанности.

Не соглашаясь с доктриной конвергенции, он полагает, что она является формой западничества, которое «есть духовная капитуляция перед культурно сильнейшим». Свои взгляды на государство Солженицын сравнивает с идеями славянофилов. Как и они, он верит в крестьянскую общину и во взаимопомощь людей, призывает к расцвету внутреннему, а не внешнему в государстве, что предполагает строительство общества, построенного на духовных основаниях. Солженицын подчеркивает: «Конечно, какая-то определённая политическая форма постепенно нами будет принята—по нашей полной политической неопытности скорее всего не самая удачная, не сразу приспособленная к потребностям именно нашей страны. Надо искать *свой* путь. Сейчас у нас самовнушение, что нам никакого собственного пути искать не надо, ни над чем задумываться, — а только поскорее перенять, «как это делается на Западе». Но на Западе делается—еще ой как по-разному! У каждой страны своя традиция».<sup>3</sup>

Принципиальным моментом политической философии Солженицына является моральный подход, который исходит из вторичности государства в отношении нравственных ценностей общества. Рассматривая особенности демократии, он отмечает, что хорошо проработанная демократия может лишить силы протесты простых людей, когда важные решения в государстве будут принимаются помимо простых людей. В большинстве парламентов соперничество партий искажает народную волю и подавляет личность, «Во всякой избирательной кампании происходит вульгаризация государственной мысли».<sup>4</sup> Кроме того, по его мнению, в формально демократическом обществе может допускаться большая имущественная дифференциация общества.

В качестве альтернативы Солженицын предлагает для России подлинную демократию «малых пространств»: небольших городов, поселков, районов. Преимущество демократии малых пространств в том, что она непосредственна и связана с жизнью людей. В этом контексте возможно возрождение и земского

<sup>1</sup> Солженицын А.И. Там же. С. 113.

<sup>2</sup> Солженицын А.И. Красное колесо. Там же. С. 407.

<sup>3</sup> Солженицын А.И. Как нам обустроить Россию: Посильные соображения. Л., Советский писатель. 1990 С. 27.

<sup>4</sup> Солженицын А.И. Там же. С. 41.

самоуправления: местного, уездного, областного и всероссийского, предполагающего введение ценза оседлости и возрастного ценза. Согласно Солженицыну необходимо разумное сочетание централизованной бюрократии и общественных сил. Он также полагает, что российское государство останется «многонародным» при сохранении «потенциально сильной президентской власти», обеспечивающей плавную преемственность развития и устойчивость бытия единого российского государства.

В целом существовало различие методологии А.Д. Сахарова и А.И. Солженицына. Если Сахаров в оценке событий в России и мире ориентировался главным образом на универсальную научную социологию, опирающуюся на гражданственную этику и на глобальные ценности, то Солженицын в этом же вопросе исходил из национально-ориентированной идеологии, формирующей целостное понимание общества, построенное на основе религиозных нравственных ценностей.

В заключение следует отметить, что диссидентство как социальный феномен перестало существовать в 90-е годы, поскольку в значительной степени утратили свою остроту прежние социально-политические проблемы, а правозащитное движение стало одним из институтов правового государства. Вместе с тем проблема логики и этики критики социально-политической системы актуальна в контексте современной социокультурной инновации России.

**Разин А.В.**

(Москва)

### **Обоснование морали:**

#### **о приложимости критерия истины к нормативным фактам**

Обоснование морали - теоретическая процедура благодаря которой в этике пытаются доказать необходимость исполнения моральных требований (часто каких-то определенных) каждым человеком. В отличие от простого познания явлений нравственной жизни, скажем, от описания нравов, процедура обоснования предполагает объяснение того, почему каждый отдельный индивид заинтересован в том, чтобы быть нравственным, что дает ему мораль для улучшения качества его жизни. Таким образом, процедура обоснования морали претендует не только на то, чтобы доказать, что человек должен быть нравственным (скажем потому, что в противном случае он будет осужден общественным мнением, будет испытывать угрызения совести), но и на то, чтобы убедить его в том, что он именно хочет быть нравственным. Как полагается, это должно привести к улучшению качества его жизни.

Так как философия в целом пытается построить знание о всеобщем и бесконечном по типу доказательного естественнонаучного знания (которое, однако, имеет дело с ограниченными областями реальности), философские выводы относительно практических вопросов жизни имеют вероятностный характер. Завершить процедуру обоснования морали, поэтому, собственно, нельзя. Тем не менее, человеку очень хочется получить убедительные ответы относительно фундаментальных вопросов своего бытия, найти веские основания для тех или иных предпочтений в жизни (например - ответить на вопрос о том, что



приведет к большому счастью - гедонизм или аскетизм). В силу этого этические теории очень часто претендовали на абсолютность своих выводов, пытались дать убедительное знание о морали с помощью конструирования некоторых метафизических миров, устраняющих относительность в решении жизненно важных вопросов. В то же время другие теории исходили из разумного скептицизма, например, просто предлагали ограничить желания, чтобы не давать предпочтения удовлетворению одному из них (ведь неизвестно, что именно оно является наилучшим). Наиболее сложно обосновать мораль тогда, когда речь идет о жертвенном поведении, о необходимости отдать свою жизнь ради жизни другого человека или ради родины. Те теории, которые пытались обосновать мораль исходя из идеи достижения максимального счастья, всегда демонстрировали несостоятельность в ответах на вопросы, касающиеся объяснения ситуаций, в которых долг повелевает ставить интересы выживания рода выше счастья отдельного индивида. Другие теории исходили из безусловного приоритета долга и тем самым показывали необходимость жертвенного поведения. Однако в них возникали трудности при ответе на вопрос о том, почему же человек должен выполнять этот долг?

Достаточно распространенным положением, касающимся пределов теоретического обоснования морали, является идущее от Юма, и получающее развитие в метаэтике (Айер, Р.Хеар, Р.Бандт), а также в прагматизме (Р.Рорти) и аксиологии (М.Шелер) утверждение о том, что суждения о должном никаким образом не следуют из суждений о сущем. При этом основания для некоторой модальности нравственного практического отношения одного человека к другому рассматриваются различно (от предположения о том, что модальность есть лишь выражение эмоций говорящего, до утверждения абсолютного царства ценностей). Тем не менее, во всех названных подходах утверждается, что при теоретическом подходе к морали никоим образом нельзя путать дискрептивные (описывающие реальность) и прискрептивные (предписывающие некоторый образ поведения) суждения.

Большинство логиков признает справедливость этих ограничений, но некоторые из них вполне правомерно указывают на тот факт, что обоснование морали собственно неправомерно сводить к основанию логического вывода.

Так, А.А. Ивин отмечает: «Несмотря на то, что принцип Юма справедлив, принцип автономии в этике ошибочен. Ни логика норм, ни логика оценок не санкционирует выводов, ведущих от чисто фактических (описательных) посылок к оценочным или нормативным заключениям. Конечно, обсуждение особенностей обоснования моральных норм требует учета этого логического результата. Вместе с тем, ясно, что он не предопределяет решения методологических проблем обоснования этики, точно так же как невозможность перехода с помощью только логики от фактов к научным законам не предрешает ответа на вопрос об обоснованности теоретического знания»<sup>1</sup>.

Для упрощения понимания логику обоснования морали, предполагающую выведение должного из сущего, можно сравнить с логикой обоснования целесообразности выполнения правил дорожного движения. Она может быть представлена следующим образом: 1) безопасность движения автотранспорта

---

<sup>1</sup> Ивин А. А. Логика: Учеб. пособие для студентов вузов. М.: ООО «Издательство Ониск»: ООО «Издательство «Мир и Образование», 2008. С. 98.

обеспечивается только при соблюдении определенных скоростных режимов; 2) предельно допустимые скорости движения можно регулировать с помощью дорожных знаков; 3) все участники движения в целях безопасности обязаны выполнять требования дорожных знаков; 4) вы участник дорожного движения; 5) следовательно, вы должны выполнять требования дорожных знаков. Если взять 3, 4, и 5 пункты данного рассуждения может показаться, что модальность заложена в силлогизме, аргументирующем необходимость должного поведения, с самого начала и действительно, никак не выводится из сущего. Но при рассмотрении всего рассуждения становится совершенно очевидно, что модальность как возможность следует из пункта 2, т.е. из свойств такого объекта, каковым является дорожный знак и предстает как реальность в пункте 3 постольку, поскольку организаторы дорожного движения решают использовать свойства объекта дорожный знак. В морали модальность следует из свойств такого объекта, каковым является моральная норма. То, что моральные нормы возникают в обществе не таким путем, как дорожные знаки, то, что они способны не только стабилизировать все общество в целом, но и поддерживать определенные тенденции его развития, поощряя один тип поведения и блокируя другой - не меняет сути дела. Они все равно выводятся из определенных сторон сущего. Так что представление о том, что должное никаким образом не следует из сущего, является неверным. В развитии самого сущего проявляются некоторые тенденции, которые становятся объектом внимания людей, которые вызывают их беспокойство, и потому порождают действия, направленные на блокирование развития данных тенденций. С другой стороны, возможны такие тенденции, которые оцениваются позитивно, которые люди хотят поддержать, обеспечить условия для их приоритетного развития. Это и вызывает противопоставление должного сущему, вводит модальность, заключенную в идее воздействия на состояние сущего.

Возможность того, что модальность может быть заключена в самой реальности отражает в своих рассуждениях американский философ Дж. Л. Серль. Он вводит понятие институциональных фактов. Они объективны, не зависят от чувств человека и субъективных оценок, но в то же время не являются фактами, относящимися к природным взаимодействиям. Объективность этих фактов предполагает существование определенных институтов. В институтах фиксируются правила, которые создают виды деятельности вне этих правил невозможные. Например, игра в шахматы невозможна вне правил этой игры. То же относится по существу и ко всем видам социальной деятельности. Таким образом, должное, как заключенное в правилах, вполне может быть описано в объективном смысле. Серль считает, что институциональные факты всегда предполагают деонтологическое наполнение<sup>1</sup>.

В объективном, независимом от сознания личности смысле могут быть рассмотрены и моральные ценности. В них может заключаться то, что предписывает человеку цели его развития, говорит о его подлинном благе и т.д.

Одна из примечательных черт современного ценностного сознания проявляющаяся у Н.Гартмана, М.Шелера, Р.Б.Перри и др. заключается в том, что ценности представляются нам в качестве особого класса реальности, отлич-

---

<sup>1</sup> Searl J.R Making the Social World: The Structure of Human Civilization. Oxford University Press, 2010. P. 91.

ной и от материального и от идеального. Ценности, представленные у Шелера космическим духом, а у Гартмана – особым миром всегда предстают перед нами как априорные. Они не деются человеку в итоге процесса познания, а могут быть схвачены лишь в некотором творческом порыве, поняты интуитивно.

Такое положение дел вполне объяснимо. Если ценности выводятся из действительности, как это, например, имело место в философии Маркса, они в лучшем случае могут быть рассмотрены как относительные регулятивные идеи но не могут быть поняты в абсолютном смысле. То есть в марксизме всегда остается возможность произвести редукцию ценностей к некоторым исторически изменчивым, но всегда проявляющим себя необходимо на данной стадии развития условиям человеческого бытия. В таком случае само ценностное сознание как самостоятельная форма отношения человека к действительности ставится под сомнение. Однако в другом случае, ценности всегда оказываются особым, непознаваемым научными средствами миром.

Н. Гартман считал, что ценности не имеют смысла без субъекта, без осуществляющей к ним движение свободной личности. Но они ни в коем случае и не сводятся к сознанию личности. С точки зрения Гартмана, ценности представляют особый мир, движение к которому позволяет уже оформленному категориально миру подняться на новую ступень своего развития. Это, однако, невозможно без усилий человека, без акта выражения его свободной воли. Гартман справедливо обращает внимание на тот факт, что одного долженствования, одного принципа оказывается недостаточно для совершения акта морального действия. Для этого требуется еще что-то, что заключено в самой личности. На эту же особенность морального действия указывает Н.М. Бахтин.

Так же как и Шелер, применительно к своему понятию духа, Гартман считал, что ценность сама по себе бессильна. Для ее реализации требуется творческая энергия личности. «Ценности сами по себе... не имеют силы приводить реальное в движение. Сила может прийти к ним лишь извне, причем только со стороны реальной личности, поскольку та старается в их пользу»<sup>1</sup>.

Эта мысль Гартмана вполне понятна, человек задумывается о ценностях, тогда, когда он начинает ставить перед собой цели, и только в процессе реализации этих целей происходит и утверждение ценностей. Но мне кажется, что проблема над которой думал Гартман не получает в его творчестве окончательного решения. Ведь если согласиться с тем, что тенденции долженствования самой по себе недостаточно для того, чтобы человек начал действовать, точно также можно спросить, почему для этого достаточно ценностей? Получается, что для действия ценности должны быть как-то встроены в природу человека, но тогда теряет смысл свободное волеизъявление. В другой логике ценности должны быть чем-то привлекательны для человека, но тогда суть заключена не в самих ценностях, а в том объекте, который удовлетворяет некоторую потребность и потому становится ценным (т.е. приобретает значение).

Признавая вклад названных мыслителей в развитие ценностной проблематики в современной философии, я все же считаю, что ценности

---

<sup>1</sup> Гартман Н. Этика. СПб. «ВЛАДИМИР ДАЛЬ» 2002. С.658.

можно рассмотреть иначе. Они могут быть поняты вне связи с тем мистическим ареалом и априоризмом, которым наделяют их многие философы. Просто необходимо понять, что некоторая идея, которая представляет собой первоначальную оценку окружающей человека действительности, в том числе определяет и его цели деятельности, совсем не то же что идея, связанная с определенной системой социальных норм, подтвержденная практикой существования человечества в этом нормативном поде. Такая идея обладает уже совсем иным (большим) онтологическим статусом, хотя по форме она может и не отличаться от первоначальной оценки. Непонимание данного процесса изменения онтологического статуса идей в процессе развития человечества (успеха его существования) и порождает мистику ценностей.

Несмотря на сказанное мы все же хотим подчеркнуть отличие моральных ценностей от употребления этого понятия в каком-то другом, возможно – естественно-научном смысле. Скажем понятно, что чистый воздух, насыщенные витаминами продукты, новые лекарства, продлевающие жизнь представляют для человека ценность. Но не в философском и этическом смысле. Этический вопрос о ценностях это вопрос о том, нужна ли изысканная пища или нет, нужно ли быть аскетом, или гедонистом, нужна ли нам модная одежда, должна ли она быть такой, чтобы вызывать эротические чувства и т.д. Понятно, что из простого познания ответы на эти вопросы не следуют.

К достоинствам рассуждения Гартмана и Шелера о ценностях следует отнести представление о том, что ценности или дух, не принадлежа непосредственно к миру материальных вещей, тем не менее, реализуют себя именно в этом мире через творческую деятельность человека. В этом смысле Гартман решительно высказывается за такое понимание этики, которое не было бы связано с религией. «Потусторонняя тенденция с этической точки зрения так же контрценна, как посюсторонняя с религиозной. Она есть растрачивание и отвлечение нравственных сил от истинных ценностей и их осуществления, а потому неморальна. Для нравственного стремления всякая трансценденция – обманчивая иллюзия»<sup>1</sup>.

В целом можно сказать, что проблема обоснования морали, точнее, доказательство невозможности ее обоснования логическим путем, вытекает из факта ее абсолютизации, из того, что мораль рассматривается как первая и наиболее важная реальность в жизни человека. Однако сама такая абсолютизация во многих смыслах является историческим феноменом и не может быть рассмотрена как вечная характеристика морали. Если отказаться от этого, логический запрет выведения должного из сущего теряет свой смысл.

По многим позициям мораль может быть рассмотрена утилитарно, например, в логике возрастания взаимного доверия. Это подтверждается хорошо известными «моральными играми» в которых испытуемому предлагается разделить 10 долларовую купюру. В одном из вариантов игры испытуемый, принимающий часть суммы не может отказаться это сделать (игра «диктатор»), в другом он получает право отказаться принять дар, если тот кажется ему слишком незначительным, или же, наоборот, - слишком большим (игра «ультиматум»). Американский психолог Хаузер, отстаивающий биологические основания нравственности на базе сравнения ее с врожденными структурами языка от-

<sup>1</sup> Гартман Н. Этика. СПб. «ВЛАДИМИР ДАЛЬ» 2002. С.688.

мечает: «Интересно отметить, что ни одна из культур в выборке, представленной Хенрихом и его коллегами, в игре «Ультиматум» не делала предложений меньше чем 15% или больше чем 50%. Если представление об этом параметре правильно и аналогия с языком сохраняется, то никакая культура не будет когда-либо отклонять предложения менее чем 15% и никакая культура не будет когда-либо предлагать больше чем 50 %»<sup>1</sup>.

Такое распределение, в общем-то, понятно, демонстрация взаимного доверия предполагает и взаимные обязательства. Если я принимаю дар больше половины, то тем самым принимаю на себя и обязательство пожертвовать больше тогда, когда я буду располагать большей добычей (например, в результате успешной охоты в примитивном обществе).

Доверие играет принципиальную роль во всех сферах общественной жизни, в том числе, даже в экономике, где отношения людей кажутся наиболее отчужденными от любых представлений личности, кроме ее корыстного интереса. В своем исследовании, посвященном вопросам доверия, Ф. Фукуяма показал, что крупные корпорации исторически возникли именно в обществах с высоким уровнем доверия, т.е. в США, Японии и Германии. Позднее к ним присоединилась Южная Корея, где крупные корпорации во многом возникли за счет вмешательства государства в экономику, но также были связаны с особенностями национального самосознания. Однако не только развитие крупных корпораций, в которых доверие людей, проявляющее себя в производственных связях между отдельными звеньями, приводит к снижению издержек на юридическое оформление договорных отношений, но и развитие отвечающих информационному обществу сетевых структур, также основано на доверии. «Не случайно, что именно американцы, с их склонностью к общественному поведению, первыми пришли к созданию современной корпорации в конце XIX - начале XX века, а японцы – к созданию сетевой организации в XX веке»<sup>2</sup>.

Но возрастание взаимного доверия – не единственная линия, по которой мораль может быть рассмотрена утилитарно. Со времен античности хорошо известно, что в поле зрения моральных философов находились вопросы счастья человека и смысла его жизни. Мораль в представлении древних, так же как и многих современных философов, способна показать человеку путь к счастью, хотя современная этика больше рассматривает проблему достижения счастья не в смысле жизненных предпочтений, а в смысле оптимальной организации работы социальных институтов.

Вполне в утилитарном смысле с моей точки зрения может быть рассмотрено и «золотое правило нравственности». Это логика преодоления социального конфликта, а также логика взаимопомощи. В утилитарные смыслы укладывается и логика благодарности: я благодарен кому-то за его благодеяние и хочу отплатить тем же, чтобы не чувствовать своей зависимости перед благодетелем, я если уж отплатить нечем, то хотя бы быть в высшей степени признательным, чтобы формой возврата моего долга стало высокая самооценка и приятное настроение благодетеля. Утилитарно можно также понимать взаимные извинения. Это и преодоление конфликта, и своеобразная эмоциональная компенсация пострадавшей стороне.

<sup>1</sup> Хаузер М. Д. Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М.: Дрофа, 2008. С.139.

<sup>2</sup> Фукуяма Ф. Доверие. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. С. 55.

Однако многие исследователи выражали и выражают протест против рассмотрения морали в морали в утилитарном смысле. С чем это связано? Дело в том, что практически функционирующая мораль, действительно тяготеет к абсолютизму, в ней выражается желание представить нравственные характеристики человека как высшие качества его социальной (а в некоторых концепциях – и биологической) природы, сформулировать тезис о том, что добродетель превыше всего.

Отчасти утверждение данного представления выражает понимание того, что без морали никакая общественная жизнь будет невозможна, что люди, различные в своих прочих социальных умениях, должны быть одинаковыми в своих моральных качествах. Такое представление было зафиксировано уже софистами, хотя они в целом и рассматривали мораль утилитарно.

Но это не единственная причина. Абсолютные начала нравственности не могут быть полностью исключены из практического поведения. С точки зрения здравого смысла и основанной на нем теории очень трудно объяснить, почему необходимо отдавать жизнь за других. Но тогда очень трудно и придать личностный смысл подобному жертвенному поступку лишь на основе научного объяснения того, что это необходимо, скажем, для выживания рода. Однако практика общественной жизни требует таких поступков, и, в этом смысле, продуцирует потребность усилить нравственные мотивы, направленные на подобного рода поведение, скажем за счет, идеи Бога, надежны на посмертное воздаяние и т.д.

Довольно распространенной является близко смыкающаяся с отмеченной метафизически абсолютистской позицией и позиция, согласно которой обосновывать мораль не нужно, так как это именно и подрывает ее абсолютные начала<sup>1</sup>. Аргументы сторонников данной точки зрения часто сводятся к простому вопросу: а что если мы, например, не сумеем обосновать норму «не убий»? Что же тогда, все дозволено?

В практически действующей морали в связи с мыслью о возможном нарушении фундаментальных моральных норм у человека возникает сильная негативная эмоциональная реакция, которая в обычном, неотрефлексированном рационально восприятии, действительно воспринимается как нечто абсолютное.

Но сознательный отказ от стремления к обоснованию морали закрывает путь к включению рациональной рефлексии поведения, тогда, когда ситуация действия выглядит несколько непривычной, когда субъект оказывается под влиянием сильного эмоционального возбуждения, чужого мнения, когда возникают противоречия в требованиях самой морали (скажем – в ситуации моральной дилеммы) и т.д.

В какой-то мере абсолютистские концепции выглядят привлекательными, они позволяют решать многие практические вопросы нравственной жизни, давать

---

<sup>1</sup> Такая позиция была выражена А.Шопенгауэром (См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1998. ); В нашей современной философско-этической литературе она представлена Ю.Н.Давыдовым (См.: Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. М., 1982. С.133-139, 154-156, 261 и др.); М.К.Мамардашвили (См.: Мамардашвили М.К. Сознание - это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть. Интервью с М.К.Мамардашвили. Вопросы философии. 1989. N 7. С.116.); Л.В.Максимовым. (См.: Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. - М.: 1991.) и др.

людям уверенность в мотивах своего морального поведения. Тем не менее, все они имеют некоторую слабость. Она заключается в том, что моральное совершенствование ради самого совершенствования теряет свой смысл. Такая ситуация изображена в одном из платоновских диалогов, где спорящие попадают в затруднение с определением высшего искусства царского управления, связывая его практический результат с формированием достойных людей. Их достоинство, однако оказывается можно определить только как то, что они способны сформировать еще более достойных людей. Таким образом получается бесконечная цепь<sup>1</sup>. В тот же капкан попадает Кант, когда он говорит, что каждый должен делать вклад в общее благо (этим определяется его достоинство) но нигде не пытается определить в чем же такое благо заключается.

Утилитарные принципы по сравнению с абсолютистскими выглядят более заземленно. Они позволяют ввести в моральную теорию личный интерес, объяснив тем самым непосредственную заинтересованность человека в морали. Однако и утилитаризм сталкивается со значительными трудностями. Это выражается в том, что он предполагает жертву интересами меньшинства во имя большинства, но меньшинство никогда не согласится принять такую позицию. Отдавая, или не отдавая, предпочтения утилитарным принципам любой человек способен предполагать, что он может оказаться в меньшинстве в некоторой ситуации. Понятно, что как рациональный субъект морального выбора он хотел бы обезопасить себя от такой ситуации.

Кроме того, утилитаризм имеет и еще одно фундаментальное противоречие, заключенное в самих его исходных принципах. С этим связано обвинение, заключающееся в том, что заложенной в утилитарной теории консиквенциализм требует от индивида слишком многого. Разъясняя суть данной проблемы Шелли Каган отмечает следующее: «Консиквенциализм провозглашает, что некоторое действие является морально разрешенным только тогда когда он имеет лучшие последствия по сравнению с любыми другими возможными альтернативными действиями. Это означает, что агенты морально обязаны делать максимально возможный вклад в общее благо независимо от того, какое для этого потребуется самопожертвование (помня только о том, что их собственное благо также исчисляется). Таким образом нет никаких пределов того какое самопожертвование мораль может потребовать; и агентам никогда не позволено удовлетворять их собственные интересы за счет общего блага. Наше обычная моральная интуиция однако восстает против такой картины»<sup>2</sup>. Сказанное не означает, что утилитаризм совершенно неприменим. Для многих конкретных решений рассуждение с позиций утилитаризма является единственно возможным подходом. Понятно, например, что если ресурсы для проведения спасательной операции ограничены, нужно спасать тех, кого более вероятно спасти, и проводить спасательную операцию прежде всего там, где находится большее число оставшихся в живых людей. В то же время в других ситуациях утилитаризм оказывается несовершенен. Скажем ясно, что

<sup>1</sup> Платон Собр. Соч. в 4т. Т. 1. С. 182 - 184.

<sup>2</sup> Shelly Kagan Does Consequentialism Demand too Much? Recent Work on the Limits of Obligation // Philosophy and Public Affairs, Vol. 13, No. 3 (Summer 1984). P.239.

нельзя спасать несколько больных людей, забирая органы у одного здорового, или менее ценного для общества человека.

Однако нужно посмотреть не только на современное состояние общества, но и на исторические перспективы его развития, попытаться ответить на вопрос о том, с какими моральными нормами мы будем иметь дело в будущем и какую процедуру обоснования можно будет к ним применить.

Для решения этого вопросу нужно сначала провести различия между этикой долга и этикой добродетелей.

*Для этики долга характерно:*

*Утверждение одинакового достоинства для всех*

*Универсализм*

*Любовь как долг, любовь как новый принцип социальной связи*

*Запрещение использования человека как средства*

*Категорический характер требований*

Этика долга является этикой строгих запретов и универсальных принципов.

Для их обоснования хорошо подходит производящий предельные обобщения разум.

*Для этики добродетелей характерно:*

*Телеологизм, включенность морали в структуру сложных действий*

*Развитие социальных умений*

*Определение достоинства личности в соответствии с ее практическими достижениями*

*Моральное воспитание в единстве с целостным социальным развитием личности*

*Рекомендательный характер требований*

В этике добродетелей всегда имеет место некоторая практическая цель. Эта цель сама по себе может быть названа неморальной, но лишь в относительном смысле, так как для ее достижения, во-первых, нужно достичь определенных стандартов квалификации, а их достижение это вопрос приобретения некоторой добродетели. Во-вторых, достижение всех практических целей в обществе связано с вопросом об общественном благе. Следовательно, это предмет моральной оценки. Требования этики добродетелей не имеют столь категоричного характера, как требования этики долга потому, что добродетели приобретаются постепенно, по существу – в процессе всей жизни. Тем не менее, для современного общества стандарты квалификации очень важны, и для человека, выполняющего некоторую публичную функцию, отсутствие таких стандартов становится таким же моральным преступлением, как и невыполнение требований этики долга.

Теперь посмотрим на перспективы развития общества. Мы думаем, что в процессе исторического развития поле этики долга сужается. Становится более совершенным и общества и сам человек. Но тогда такие элементарные требования как «не убий» могут оказаться просто не нужны, ведь мы можем допустить ситуацию, что ни у кого не будет возникать желания убивать.



Вместе с совершенствованием общества и человека происходит и расширение возможностей для рационального понимания морали. В коммуникативном обществе, где все решения будут приниматься с согласия людей, где носители интересов будут согласны на манипуляции, осуществляемые с этими интересами со стороны властных структур, где будут исключены войны, этика долга с ее строгими запретами возможно и вовсе будет не нужна.

Требования же этики добродетелей вполне могут быть рационально обоснованы, людям может быть показано, почему удовлетворение их интересов с учетом требований общества, с учетом нравственной оценки их деятельности может обогатить их собственное существование. Я думаю, что стремление к утверждению собственного достоинства вполне может быть мотивом, в котором будут объединены и условия удовлетворения высших социальных потребностей и моральные ценности. Признание заслуг со стороны общества может служить подтверждением уникальности той деятельности, которую осуществляет человек, а следовательно, и причиной большего напряжения эмоций, связанных с процессом его творчества. Таким образом, оказывается, что в этике добродетелей личный интерес не противопоставлен морали, а наоборот, объединен с ней.

**Рогожа М.М.**

(Киев, Украина)

**Человек как источник морального законодательства:  
этика И. Канта в контексте западноевропейской традиции  
моральной философии**

Вопрос о природе моральных норм ставился в этической мысли Нового времени в связи с формированием философского понятия морали. Мыслителем, представившим одну из наиболее исчерпывающих концепций истоков обязывающей силы морали, является И. Кант. В свое время Э. Кассирер, стремясь защитить гуманистическую направленность философии Канта, включил его этику в широкий контекст западноевропейской философии. Кассирер представил традицию новоевропейской этики, ориентированной на гуманистический идеал активного самодеятельного субъекта, в которой Канту принадлежит достойное, но не исключительное место.

Требование определять индивида в качестве источника собственных представлений и поступков восходит к воззрениям ренессансного гуманиста Дж. Пико дела Мирандола, утверждавшего, что индивид получает нормы и законы не от природы вещей (как учил Аристотель) и не от Бога (на чем настаивала средневековая философия), а конструирует их сам, на основании своего разума и своей воли. Даже если всем своим бытием он обязан Богу, есть сфера, где он действует как свободный творец. Комментируя «Речь о достоинстве человека», Кассирер писал: «Человек не обладает, как наследством, своим подлинным и глубочайшим бытием, но это было связано с его собственными действиями»<sup>1</sup>. Способность исполнить свое предназначение означает раскрыть себя, разумно, непредвзято творя себя силой мысли. Здесь

---

<sup>1</sup> Кассирер Э. Джованни Пико делла Мирандола. К исследованию истории идей Ренессанса // Э. Кассирер Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 245.

утверждается идея «свободного и достойного почестей художника и зодчего самого себя». Не просто Божий дар, а стремление к самостоятельной деятельности по созданию самого себя позволяет индивиду стать свободным мастером.

Для Кассирера было принципиально подчеркнуть, что уже для Пико человек выступает в качестве активного, действующего субъекта. Активность, самостоятельность в вопросах цели и путей ее достижения обусловлены природой человека. Поэтому он и является мастером, художником, зодчим самого себя. Разумность индивида обуславливает его неудовлетворенность какими-либо ограниченными достижениями, очерченными границами. Самоосуществление состоит в творческом развитии по всем направлениям, которые индивид избирает для себя сам. Кассирер назвал эту способность «силой трансформации». Условия, необходимые индивиду для самостоятельности и трансформации, не являются данностью. Он обречен в свободе творчества отстаивать собственный путь и страдать от нравственной и религиозной неуверенности. Однако в этом моменте важным является не обреченность, а величие человека. Поэтому Кассирер и акцентировал подвижнический характер человеческого творчества.

Декарт смог найти и зафиксировать «новую архимедову точку опоры» для новоевропейского субъекта. Если гуманисты Возрождения осознавали неполноту бытия в индивидуальном самоосуществлении и преодолевали ее упорным утверждением живой социальности как естественности существования гражданской жизни, то декартовское *cogito* как радикально понятое мышление делало такие действия излишними. Принцип *cogito* является для философии Нового времени «исторически ничем не опосредствованным: основанием его, как это ощущал и выражал сам Декарт, является свободная деятельность духа, одним ударом, одним неповторимым актом самостоятельной воли», сбрасывающая с себя все прошлое и прокладывающая новый путь мыслящему самосознанию<sup>1</sup>.

Индивид сам является источником и принципом норм и законов, их творцом. Именно это оказывается решающим для «гуманистического утверждения собственной ценности человека, определения этой ценности как прометеевской способности быть субъектом своего бытия», – обобщает размышления Кассирера А. Рено<sup>2</sup>. Преодоление разрыва бытия и сущего совершается посредством вознесения субъекта над миром при акцентировании уникальности его миссии и самостоятельности в ее реализации. Автономия оказывается открытостью миру и способностью в полной мере раскрывать свои возможности.

Исходной идеей кантовской этики выступает вознесенная на недостижимую высоту автономная добрая воля, которая максимально подчеркивает моральный статус индивида. Первое систематическое изложение этической концепции было предпринято Кантом в «Основах метафизики нравственности», где он, в частности, подчеркнул, что для того, чтобы быть честными и добрыми и даже мудрыми и добродетельными, людям не нужны собственно наука и философия<sup>3</sup>. Но узость непосредственного горизонта и частных интересов инди-

<sup>1</sup> Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Э. Кассирер Указ. изд. С. 142.

<sup>2</sup> Рено А. Эра индивида: К истории субъективности. СПб., 2002. С. 72.

<sup>3</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения в шести томах: Т.4. Ч.1. М.: Мысль, 1965. С. 240.

вида не дает понимания моральной целостности во всем многообразии ее проявлений: «Если обыденный разум, – отмечал Кант, – отваживается уклониться от эмпирических законов и чувственных восприятий, он запутывается в догадках, впадает в прямые противоречия с самим собой, приходит к загадкам, по меньшей мере к хаосу неизвестности, неясности и неустойчивости»<sup>1</sup>. Целостность постижения индивида как автономного субъекта требует системного, то есть научного подхода.

В духе Просвещения Кант ощущает необходимость науки этики в осмыслении сферы морали для того, чтобы «ввести в употребление ее [науки] предписание и закрепить его»<sup>2</sup>. В сфере практического способность суждения (практическая мудрость) только тогда и начинает показывать себя с выгодной стороны, когда обыденный рассудок исключает из практических законов чувственные мотивы, непосредственность восприятия и ограниченность интересов отдельного человека. И, таким образом, лишь соединение практического и теоретического разума дает возможность вести речь об определении и свершении того, что необходимо для свободы человека.

В сфере морали практический разум имеет первенство по отношению к теоретическому, и философия входит в круг жизненно важных проблем, позволяя человеку отыскать нравственную основу для самоосуществления. А. В. Гулыга подчеркивал, что для Канта главное – поведение, а знания о поведении – вторичны, и предметом практического разума является высшее благо, то есть нахождение и свершение того, что необходимо для свободы. Нравственные понятия не выводятся из опыта, но априорно заложены в разуме. «Кант не исследует происхождения морали в целом как формы сознания, которая возникла вместе с обществом и вместе с ним трансформировалась. Речь идет только о нравственном статусе индивида»<sup>3</sup>.

Моральный статус индивида полагается на принцип (закон) автономии, мыслимый только *a priori* исключительно в понятиях чистого разума, а поэтому вся моральна философия, по Канту, «покоится на своей чистой части». Как отмечал Кант, относительно человека моральная философия ничего не заимствует из знания о человеке, антропологии. Этим пояснением мыслитель отмежевался от просветительских традиций, в частности, британских, которые сводили обоснование морали к антропологии или психологии<sup>4</sup>. Напротив, моральная философия дает индивиду как разумному существу априорные законы, которые «конечно, не требуют усиленной опытом способности суждения, для того чтобы, с одной стороны, распознать, в каких случаях они находят свое применение, с другой стороны, проложить им путь к воле человека и придать им силу для их исполнения»<sup>5</sup>. Поэтому Кант начал работу над наукой о морали, и в скором времени была издана «Критика практического разума» (1788).

В. Ф. Асмус отмечал, что именно потому метафизика нравственности является основой кантовской этики, что она призвана исследовать идею и принципы возможной чистой воли, а не «действия и условия человеческой воли, кото-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 241.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Гулыга А.В. Кант. 2-е изд. М.: Мол. гвардия, 1981. С. 156.

<sup>4</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали: Ист.-критич. очерк. М.: Наука, 1974. С. 59, 46.

<sup>5</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности/ Указ. изд. С. 224.

рые большей частью черпаются из психологии»<sup>1</sup>. Действительно, Кант прямо заявлял, что основу морального обязательства, то есть закона, следует искать *не в природе человека и не в социокультурных обстоятельствах его существования*, а в сфере разума. И на этой твердой основе единственно и можно выстраивать мораль: моральный закон лишь потому и мыслится объективно необходимым, что он имеет обязывающую силу для каждого, кто наделен разумом и волей.

Разумность человека является основой его достоинства, и в этом смысле Кант продолжал традицию, заложенную Пико делла Мирандола. Мыслить свободно, непредвзято, не оглядываясь на внешние авторитеты, воплощать самосознание в собственном поведении и значит быть личностью, реализуя высшую свою природу – свободу. В качестве автономного субъекта индивид способен принимать на себя обязательства и исполнять их. Следовательно, действительная его свобода состоит в том, чтобы определять свою волю разумом, достигая тождественности своего индивидуального сознания с практическим моральным разумом трансцендентального субъекта. Самосознание индивида поднимает его от декартовского «я мыслю» на качественно новый уровень – над самим собой как частью чувственного мира, связывающего индивида с порядком вещей, который может мыслить только рассудок и которому подчинен весь чувственный мир. «Это не что иное, как личность, – указывает Кант, – т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам»<sup>2</sup>.

Для Канта очевидно, что человек принадлежит одновременно двум мирам – феноменальному миру, в котором он подчинен законам природы и установлениям общества, и интеллигибельному миру «вещей самих по себе», где он наделен свободой. Но моральный закон возможен только тогда, когда очевидно-сти феноменального мира остаются за пределами внимания мыслящего индивида. Кант вел речь о том, что предназначение практического разума состоит в установлении цели, а не в обеспечении средств практического достижения. Практический разум – причина доброй воли, содержащая в себе «только форму воления вообще»<sup>3</sup>, а не ее практическое осуществление. Поэтому категорический императив, вершина автономной воли, есть лишь формальный регулятив, пафос которого не может померкнуть даже при очевидной недостижимости определенных требований. По логике Канта, «если даже никогда и не было бы поступков, которые возникали бы из таких чистых источников..., разум себе самому и независимо от всех явлений предписывает то, что должно происходить»<sup>4</sup>.

Кантовская этика, вне всякого сомнения, не только обосновывает путь индивидуального совершенствования. Она является наиболее масштабным проектом осмысления совершенства, чистоты и прозрачности человеческого поступка в качестве морального самоосуществления. Человек у Канта обращен к идеалу личности, и обоснование морали – это очерченный путь ее самосо-

<sup>1</sup> Асмус В. Ф. Этика Канта // Кант И. Указ. изд. С. 11.

<sup>2</sup> Кант И. Критика практического разума // Указ. изд. С. 414.

<sup>3</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Указ. изд. С. 288.

<sup>4</sup> Кант И. Там же. С. 244–245.

вершенствования. Но следует корректно понимать кантовский вариант пути совершенствования. На это обращает внимание Э. Ю. Соловьев. Он, в частности, отмечает, что идея моральной автономии была противопоставлена современному Канту убеждению в необходимости принудительного совершенствования человека. А самим Кантом «совершенствование» мыслилось как универсализация максимы самоосуществления, развития собственных природных способностей<sup>1</sup>.

Автономия субъекта – это прежде всего освобождение от истины откровения и от какой-либо зависимости. Постановка вопроса об автономии – это постановка вопроса о пути, на который способен ступить субъект сам, без привычной опоры.

Для М. Хайдеггера становление такого субъекта значило очевидное утверждение его в бытии. Самодеятельный, самодостаточный субъект совершил «наступательное продвижение в лишённую границ сферу потенциального опредмечивания посредством всякому человеку доступного и для всех обязательного представимого [мира]»<sup>2</sup>. Мир не просто становится картиной, он требует метафизического, хотя и лишённого божественной санкции основания для освобождения субъекта, для его стремления свободы как «самозасвидетельствованного самоопределения». И этой основой становится сам субъект. Субъект способен утверждать себя в бытии, основываясь на самом себе. А человек, «освобождающий себя себе самому, необходимо принадлежит к субъекту этой свободы, – единственно поэтому такой человек сам может и должен стать исключительным сущим»<sup>3</sup>. Сущее уже не является присутствующим, единством с миром, но есть противопоставленным в представлении, предстоящим, овладевающим опредмечиванием<sup>4</sup>. По Хайдеггеру, это означает: быть субъектом. Субъективность становится единственной, исключительной характеристикой человека как мыслящего и представляющего существа, и как таковая она является утверждением автономии.

В рамках концепции субъективности возникает возможность моральной философии субъекта, которую можно понять как программу, направленную на достижение личностного идеала с указанием путей самосовершенствования, и как обоснование независимости, т.е. способности избирать модальности своего индивидуального существования, что и обосновывалось как вершина свободы.

**Сивова С.А.**

(Саратов)

### **Рациональность в управленческих решениях**

Проблема рациональности оказалась значимой для управленческой теории и практики. С середины XX в. господствовало представление о том, что прини-

<sup>1</sup> Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М.: Наука, 1992. С. 9, 128.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 58.

<sup>3</sup> Там же. С. 60.

<sup>4</sup> Там же. С. 59.

маемые управленческие решения носят сугубо рациональный характер. Методологически эти идеи принадлежат к экономической парадигме, в основе которой лежит представление о человеке как о «homo economicos», стремящемся максимизировать свою прибыль и минимизировать расходы.

При всей, очевидной сегодня, ограниченности этого подхода, он дал возможность отработать многие моменты, принципиально важные для понимания механизмов принятия управленческих решений. Формально-рациональный подход к принятию решений предполагает наличие четких критериев оценки вариантов, методичность и беспристрастность сравнения с этими критериями. Благодаря этой парадигме, гуманитариями были освоены такие экономико-математические понятия как «оптимальность», «эффективность», «дерево целей» и др.

Вместе с тем, ограниченность этого подхода не могла оставаться незамеченной. Во-первых, далеко не у каждого человека преобладающими оказываются «экономические» мотивы. Во-вторых, для принятия такого решения человек должен обладать полной информацией о последствиях различных альтернатив. Такое бывает нечасто. Чаще есть только самые общие представления об этих аспектах решения. В-третьих, нужно учитывать ограниченность наших интеллектуальных возможностей: даже обладая полной информацией, человек не всегда в состоянии ее методично проработать. Не стоит забывать и о социальных факторах, влияющих на решение. Принятие управленческого решения – это не «чистый», интеллектуальный процесс. Само решение затрагивает интересы многих, и лицо, принимающее решение, обязательно учитывает эти социальные аспекты (нередко ему «помогают» не забывать, применяя самый широкий спектр методов воздействия – от физических до юридических). Причем, социальный фактор является здесь не неким общим фоном или дополнительным условием, социальный фактор чаще всего выступает основным стержнем, предопределяющим само решение. Таким образом, модель «всеобщей рациональности» идеализирует процесс принятия решения.

Интересным ответом на идеи «всеобщей рациональности» стала модель «ограниченной рациональности», предложенная Г. Саймоном<sup>1</sup>. Изучая принятие управленческих решений, он рассматривает этот процесс как процесс переработки информации. Но эта переработка, по Г. Саймону, носит не «открытый», а, скорее, редуцирующий характер: все проблемы можно разделить на структурированные (способы решения которых уже известны) и неструктурированные; задача состоит в том, чтобы суметь неструктурированную проблему свести к структурированным и далее действовать по отработанным алгоритмам и методам. Важным вкладом Г. Саймона в понимание природы управленческих решений стало обоснование идеи о том, что в реальности лицо, принимающее решение, не стремится к идеальному результату: оно не будет перебирать все варианты решений, чтобы найти единственный наилучший, принято будет «удовлетворительное» решение.

Следует отметить, что проблема рациональности управленческих решений существует не автономно, сама по себе. Она не является для управленческой

---

<sup>1</sup> Саймон Г. Рациональность как процесс и продукт мышления // THESIS Вып.3. 1993. [http://ecsocman.hse.ru/data/629/779/1217/3\\_1\\_2simon.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/629/779/1217/3_1_2simon.pdf) (дата обращения: 9.мая .2013 г.).

мысли «чужеродной», искусственно привнесенной (это случается, когда термин (идея) заимствуется из других областей науки и практики только в силу того, что этот термин (идея) оказались модными, популярными). Не будет преувеличением сказать, что проблема рациональности в управлении является неотъемлемой составной частью управленческой мысли на всем протяжении ее развития. Она присутствовала и тогда, когда термин «рациональность» не использовался. Здесь дело не в термине, а в содержании проблем, поднимаемых в связи с осмыслением самой сути управленческой деятельности.

С тех самых пор, как управление стало выделяться в самостоятельный вид деятельности, и стали писаться трактаты о том, как нужно управлять (государю, полководцу), с тех самых пор эта проблема поставлена и остается открытой. Это проблема об основаниях принимаемых управленческих решений. С одной стороны, управленческое решение имманентно содержит предпосылку для рационального подхода. Решение предполагает выбор цели и средств для ее достижения. Эта связка «цель-средства» и содержит ту самую предпосылку, о которой говорилось выше. Средства должны быть результативными, то есть позволить достичь выбранной цели. В классическом варианте они должны быть не только результативными, но и эффективными, то есть позволять достигать цель с наименьшими затратами. Таким образом, принимая решение, управленец имеет некие осознаваемые ориентиры, которых он должен придерживаться. (Должен, но не всегда придерживается.) Следовательно, здесь допустимо описание и осмысление решения как решения, которому присуща формальная рациональность.

Если выйти за рамки формулы «цель-средства», то возникает вопрос об иных (кроме соответствия друг другу) основаниях подбора целей и средств. Часть из них достаточно очевидны – такие как юридические, этические, экономические основания. Они сознательно используются субъектом при выборе решения. И в этой части управленческие решения рациональны. Происходит своего рода «расчет» допустимого решения по осознаваемым для субъекта критериям: правомерно-неправомерно, морально-аморально, выгодно-невыгодно.

Есть и другие критерии, которые присутствуют как имплицитные основания выбора решения. К ним относятся, например, социальные, институциональные, мировоззренческие основания. Наличие социальных оснований означает, что лицо, принимающее решение, ориентируется при его выборе не только на формальные критерии (относящиеся к содержанию самого решения), но и на социальные – относящиеся к самому лицу, принимающему решения. Социальные роли, обращенные к нам ожидания, внутригрупповые процессы – все это влияет на выбор. Чаще всего подобные критерии работают не через формально-логический анализ, не как «переменные», с которыми можно мысленно поэкспериментировать, просчитывая разные варианты, а как некие ориентиры, очерчивающие зону приемлемого.

Институциональные основания возникают вследствие того, что лицо, принимающее решение, включено в институционализированные практики, складывающиеся в сфере профессиональной, должностной деятельности этих лиц. В исследованиях П. Ди Маджио и У. Пауэлла такая включенность конкретизируется через понятие «организационное поле»<sup>1</sup>. Оно складывается благодаря

---

<sup>1</sup> Пол Дж. Димаджио, Уолтер В. Пауэлл. Новый взгляд на «железную клетку»: институциональный изоморфизм и коллективная рациональность в организационных полях // Экономика

тому, что по объективным причинам формируется относительно постоянный круг организаций, совместно участвующих в процесс выработки и принятия решений. (У П. Ди Маджио и У. Пауэлла речь идет о принятии решений прежде всего в сфере государственного управления. Но этот феномен присутствует и в деятельности других организаций.) Кооперируясь, организации в процессе совместной деятельности вырабатывают новые нормы и модели поведения. Благодаря этому возникает институциональная изоморфность – подобие деятельности агентов, включенных в данное организационное поле. Ориентация на подобную практику, безусловно, присутствует при принятии управленческих решений и образует еще один пласт рациональности в этой сфере. Макроориентиры при принятии решений задает мировоззрение управленца, его жизненные ориентиры и установки. Это то поле, в рамках которого выстраиваются системы координат для оценки конкретных решений. «Лучше - хуже», «допустимо - недопустимо», «желательно – обязательно» - эти и другие типичные системы координат при оценке решений наполняются реальным содержанием на основе не только микроориентиров (параметров конкретного решения), но и макро - мировоззрения лица, принимающего решение. Таким образом, рациональность в управленческих решениях, во-первых, присутствует, и, во-вторых, имеет разные варианты реализации. Но помимо этого в управленческих решениях есть и нерациональные компоненты. В этом материале мы их не рассматривали, здесь же только отметим, что речь идет прежде всего о психологических факторах и интуиции. Не отказываясь от идеи рациональности, управленческая наука и практика пытаются адекватно описать стиль мышления, присущий управленцам. Эволюция отношения к проблеме рациональности управленческих решений и действий является важной составляющей общего процесса эволюции управленческой мысли.

**В.О. Слесарев В.О.**

(Саранск)

### **Легитимность и медицина**

Современная медицина не является методологически однородной. В развитых странах мира она исторически представлена множеством форм. Наряду с аллопатией (направление медицины, представленное в России) там практикуют такие классические направления как гомеопатия, психоанализ и даже такие архаические направления медицины как шаманизм, медицина культа вуду и др., демонстрирующие столь высокую эффективность, которая и сегодня позволяет им успешно конкурировать в некоторых сегментах рынка медицинских услуг. Они отличаются от аллопатии по своим представлениям о природе болезней, методам лечения и легитимизации врачей.

Легитимизация врачей этих направлений медицины играет особую роль. Считается, что именно процесс легитимизации, гораздо в большей степени, чем знания и умения и навыки, придают врачу весь потенциал личностных свойств позволяющих ему лечить болезни.

---

ческая социология. Т. 11. № 1. Январь 2010.

[http://ecsocman.hse.ru/data/2010/09/17/1215001424/Novyj\\_vzglyad\\_na\\_zheleznyuyu\\_kletku.doc](http://ecsocman.hse.ru/data/2010/09/17/1215001424/Novyj_vzglyad_na_zheleznyuyu_kletku.doc)  
(дата обращения: 10 мая 2013 г.).



В качестве обязательного условия легитимизации лекаря в этих направлениях медицины провозглашается "выбор духов", проявляющийся в особенностях реагирования на токсичные вещества, наркотики, способность к достижению трансовых состояний, а так же "опыт нуминозного" как совокупность опыта болезненных переживаний с переживаниями сакрально-спиритуалистического характера.

Другим обстоятельством необходимым для легитимизации лекаря в большинстве архаических практик является наличие у него психического заболевания, лучше наследственного характера, сопровождающегося периодическим нарушением сознания, бредом, галлюцинациями, судорожными припадками.

Ритуал легитимизации лекаря имеет смысловое единообразие во всех архаических культурах вне зависимости от их исторического и географического положения. Сущностью его является ритуальная смерть. "Ритуальная смерть", помимо ритуальности, достигается сильнейшим физикальным воздействием на организм лекаря с помощью громадных доз наркотических и токсичных веществ, удушения и др. опасных для жизни воздействий, сопровождающихся галлюцинациями, припадками, потерей сознания, а иногда и клинической смертью. В состоянии ритуальной смерти осуществляется спиритуальная инициация, после чего проводится обряд повторного рождения в условиях «измененной внутренней реальности». Выполнение обряда придает лекарю новый статус и весь комплекс ему потребных способностей.

Различные школы практикуют и другие способы обретения "целительной силы" в процессе обучения и легитимизации лекаря. С помощью культивирования тех или иных вариантов аскезы, путем медитаций, молитв и других форм культивирования "измененного" сознания.

Существуют разнообразные методы легитимизации путем совершения морально-этических актов - посвящению силам добра или зла, духам стихий, провозглашению тотемической принадлежности. Клятв, как формы финального этапа легитимизации лекаря, не избежало ни одно из направлений медицины.

Т.о. легитимизация в этих направлениях медицины выступает не только как форма «допуска» к лечебной практике, но и как метод обретения «целительной силы», выступая в качестве иррационального инструмента обретения специфической (медицинской) власти, которая, несмотря на свою неочевидность и скромность внешней проявленности, является властью метафизического уровня. Выяснение механизмов обретения этой власти является выяснением основ функционирования нашего мира.

**Суровягин Д.П.**  
(Саратов)

### **Редукция оценочных высказываний и моральный функционализм<sup>1</sup>**

Моральный функционализм – это этическая теория, представляющая мораль как конъюнктивное множество оценочных высказываний. Высказывания обычного языка, содержащие оценочные термины (то есть знаки моральных

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ №13-03-00353 «Структура и функции гуманитарной научной теории».

свойств и этических отношений), являются оценочными высказываниями, иначе говоря, моральными требованиями, императивами, этическими суждениями. Оценочные термины можно элиминировать из оценочных высказываний, заменив их индивидуальными переменными. При этом оценочные высказывания превращаются в пропозициональные функции. Содержащиеся в этих функциях дескриптивные термины и логические связки задают логическую структуру изначальных императивов. Только эта структура и является важной с точки зрения сторонников морального функционализма. Редуцируя оценочные высказывания к пропозициональным функциям, мы не теряем никакого морального содержания данных высказываний, поскольку мы всегда можем задать однозначную семантическую интерпретацию индивидуальным переменным и квантифицировать их, получив тем самым оценочное высказывание без оценочных терминов<sup>1</sup>.

Сама идея редукции оценочных высказываний к дескриптивным родилась, разумеется, в русле аналитической философии. Требование приписывать этическим понятиям метафизические референты (идеи, ценности, концепты), которые обладают, якобы, особым онтологическим статусом, никогда не принималось безоговорочно среди философов-аналитиков. Метаэтика (аналитическая этика), берущая свое начало с работ Дж. Э. Мура, строится как логический анализ общепринятых этических суждений. Метаэтические теории, такие как моральный функционализм, являются, по сути, метаязыками, с помощью которых анализируется содержание обыденного языка – источника всякой морали.

В связи с функционалистской интерпретацией морали нас интересуют следующие вопросы: (а) существует ли эффективный критерий демаркации оценочных и дескриптивных терминов? (б) является ли функционалистский анализ оценочных высказываний натуралистской редукцией морали?

Для рассмотрения функционалистской теории морали и ее следствий в области моральной эпистемологии мы обратимся к статье «Moral Functionalism and Moral Motivation»<sup>2</sup>, написанной известными специалистами в области философии сознания и метаэтики – профессором Австралийского национального университета Фрэнком К. Джексоном и профессором Принстонского университета Филиппом Петитом. Ф. Джексон и Ф. Петит утверждают, что функционалистский анализ оценочных высказываний, по образцу функционалистского анализа ментальных состояний, охватывает когнитивное содержание оценочных терминов, таких как ‘честность’, ‘справедливость’, ‘доброта’ и т.п. Такой анализ, по их мнению, может объяснить, как возможна связь между наличием

<sup>1</sup>Моральный функционализм схож функционализмом как философским учением, разработанным в психологии и философии сознания XX века, но восходящим к идее Т. Гоббса о мышлении как вычислительной машине. Ментальные состояния в функционализме трактуются не как проявления какой-то внутренней конституции психики, а как функции, выполняемые головным мозгом, или как роли, которые он играет в различных когнитивных процессах. Если в психологическом функционализме сознание интерпретируется как функция мозга, то в моральном функционализме этические суждения понимаются как функции дескриптивных высказываний, а вся система морали сводится, по сути, к языку, описывающему естественные свойства и отношения. См.: Levin, Janet. Functionalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/functionalism/>; дата обращения: 30.04.2013.

<sup>2</sup>Jackson, Frank & Pettit, Philip. Moral Functionalism and Moral Motivation //The Philosophical Quarterly. #45, 1995, pp. 20-39.

убеждения с оценочным содержанием и наличием соответствующей мотивацией к действию в соответствии с оценочным предписанием. Их статья, таким образом, состоит из двух частей: первая эксплицирует отношение супервентности<sup>1</sup> между этическими и физическими свойствами, а вторая доказывает правдоподобность и адекватность морального функционализма. Мы рассмотрим здесь только первую часть, и, в частности, поставим вопрос: удалось ли Джексону и Петиту предложить редукцию этических свойств к физическим свойствам. Мы утверждаем, что хотя функционалистская теория является адекватным способом логического анализа этических высказываний, она отнюдь не ведет к натурализму в этике.

Натурализмом в этике может называться позиция, согласно которой оценочные термины суть особого вида нередуцируемые физические термины. Но это не то, что большинство теоретиков имеют в виду под этическим натурализмом. Натуралисты<sup>2</sup> определяют этические свойства как «естественные» свойства, то есть сводят мораль к особенностям человеческой природы. В этом смысле натурализм может означать множество метафизических и противоречивых доктрин, которые, как показал Дж. Э. Мур, подвержены «натуралистической ошибке»<sup>3</sup>. Натуралистские доктрины, по сути, отстаивают странный тезис о том, что естественные явления идентичны с некоторыми естественными же явлениями, но эти последние являются «другими» естественными явлениями, то есть они обладают автономией и определяются самостоятельно, что дает основание называть такие явления этическими. Джексон и Петит, на наш взгляд, не объяснили, как соотносятся моральный функционализм и моральный натурализм (что и является причиной написания настоящей статьи). С одной стороны, они требуют оставить открытым метафизический вопрос о том, чем именно являются этические качества, то есть каковы референты этических

---

<sup>1</sup> Супервентность (supervenience) – одно из центральных понятий аналитической философии. Множество свойств *A* супервентно относительно множества свойств *B*, если и только если для любого предмета *x*, обладающего свойствами *A*, и для любого предмета *y*, обладающего свойствами *B*, справедливо, что при изменении свойств предмета *x*, изменяется также свойства предмета *y*. Кратко понятие супервентности может быть определено фразой: «Не бывает изменений в *A* без соответствующих изменений в *B*». Например, существуют оригинал картины и искусная подделка. Человеку, наблюдающему эти картины в одинаковых условиях, они будут казаться совершенно идентичными, то есть они будут производить на него одинаковое впечатление. Несмотря на то, что картины написаны в разное время, по-разному оцениваются на аукционе и т.д., они обладают одинаковыми эстетическими характеристиками. Это сходство обеспечивается микрофизическими свойствами картин – структурой холста, химическим составом красок, расположением мазков и т.д. Поэтому мы можем сказать, что эстетические характеристики картины супервентны по отношению к микрофизическим характеристикам, то есть полностью детерминированы ими и зависят от них. В некоторых аналитических концепциях утверждается супервентность этических, эстетических или психологических свойств по отношению к физическим свойствам. См.: McLaughlin, Brian & Bennett, Karen. Supervenience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/supervenience/> ; дата обращения 30.04. 2013.

<sup>2</sup> К натуралистским концепциям в этике относятся эвдемонизм, гедонизм, утилитаризм, эволюционизм, теория разумного эгоизма и большинство традиционных теорий морали.

<sup>3</sup> Мур Дж.Э. Principia Ethica // Мур Дж. Э. Природа моральной философии [и другие произведения] / Предисл. А.Ф. Грязнова и Л.В. Коноваловой; Пер. с англ., сост. и прим. Л.В. Коноваловой. – М.: Республика, 1999. С. 52 и далее.

терминов<sup>1</sup>; с другой стороны, они утверждают, что оценочные термины принципиально сводимы к дескриптивным терминам.

Следует сказать, что функционалистская теория морали исходит из определения взаимосвязи теоретических терминов, предложенного Дэвидом Льюисом<sup>2</sup>. Она базируется на обобщении различных суждений, составляющих содержание бытовой морали<sup>3</sup>. Бытовая мораль содержит: (а) оценочные термины (например, «справедливость», «добродетель», «честность» и т.п.); (б) высказывания о соотношении оценочных терминов (например: «Справедливый поступок лучше, чем несправедливый поступок»); (в) высказывания о связи оценочных терминов с дескриптивными терминами (например: «Равное распределение материальных благ справедливо»); (г) высказывания о связи оценочных терминов с поведением человека (например: «Доверие к людям лучше, чем недоверие, и поэтому следует доверять людям»). Подобные суждения в функционалистской теории переписываются таким образом, чтобы все они явно содержали этические термины (например, выражение « $\alpha$  хорошо», где ' $\alpha$ ' – некоторая индивидуальная константа, пробегающая по множеству всех возможных предметов, переводится как « $\alpha$  обладает свойством 'быть хорошим'» или « $\alpha$  относится к классу предметов 'хорошие'», и т.п.). Затем высказывания соединяются с помощью конъюнкции в единую цепь, в которой имена различных оценочных терминов заменяются на индивидуальные переменные. Теперь оценочные термины определяются как уникальные дескрипторы<sup>4</sup>, удовлетворяющие каждой из переменных. Допустим, для обозначения предикатора 'быть хорошим' мы выбрали переменную ' $x$ '. Следовательно, когда мы говорим « $\alpha$  хорошо», мы имеем в виду, что существует такой дескриптор, который однозначно удовлетворяет пропозициональной функции « $\alpha$  есть  $x$ ». И так далее для других этических терминов. Считается, что подобная переводческая процедура позволяет элиминировать оценочные термины и на категориальном уровне идентифицировать их как дескриптивные термины, поскольку значения оценочных терминов фиксируются как функции дескриптивных терминов.

Функционалистская теория морали кажется нам привлекательной, потому что она позволяет а priori объяснить супервентность этических явлений по отношению к физическим явлениям. Представим себе два дескриптивно неразличимых мира, которые имеют одни и те же физические свойства. Для описания этих миров нам потребуются одни и те же пропозициональные функции, следовательно, оценочные термины в этих мирах будут выполнять одну и ту же функцию и иметь одно и то же значение. Например, дескриптивно идентич-

---

<sup>1</sup> Jackson, F. & Pettit, P. Moral Functionalism and Moral Motivation. P. 28.

<sup>2</sup> См.: Lewis, David. How to Define Theoretical Terms // The Journal of Philosophy. #67, 1970, pp. 427-460.

<sup>3</sup> Под бытовой моралью имеется в виду множество этических правил, оценок и норм, выраженных в повествовательных предложениях. Бытовая мораль отнюдь не является непротиворечивой системой взаимосвязанных положений. Напротив, это множество весьма разнообразных и зачастую противоречащих друг другу оценочных высказываний. Поскольку мы не интересуемся здесь казуистикой, нам не нужно указывать какие именно высказывания содержит бытовая мораль. Мы просто рассматриваем каждое оценочное высказывание как элемент бытовой морали.

<sup>4</sup> Дескриптор – собирательное понятие, обозначающее либо предикатор (знак свойства или класса), либо функтор (знак операции или отношения), либо индивидуальную константу (знак собственного имени).

ные предметы в обоих мирах будут иметь или не иметь оценочное свойство 'быть хорошим'. Аналогичным образом дело обстоит со всеми другими этическими свойствами. Изменение физических свойств влечет изменение в оценочных высказываниях. Таким образом, мы избавлены от необходимости определять «природу» морали и рассуждать об «онтологическом статусе» этических свойств.

Моральный функционализм интересен как теория. Но существует практическая трудность различения этических и физических свойств. Поэтому относительно данного термина мы не всегда можем сказать, является ли он оценочным или нет. Считаются ли, например, такие термины, как 'рациональный', 'мотивированный' или 'доказанный' оценочными терминами? В некоторых высказываниях эти термины могут задавать норму, а в других – описывать факт. По-видимому, вопрос о включении термина в класс оценочных терминов можно решить только конвенционально. Но чем больше в теории переменных и чем меньше терминов с фиксированным значением, тем больше вероятность того, что мы найдем несколько декрипторов, удовлетворяющих пропозициональным функциям, и, таким образом, из одной функции получим несколько моральных суждений.

Эта проблема имела бы простое решение, если бы мы знали что делает то или иное свойство физическим. Но здесь мы сталкиваемся с новой проблемой. Легкий способ понять, что такое физическое свойство – это отрицательное определение: физическое свойство – это такое свойство, которые не является этическим, то есть не несет оценочной или нормативной смысловой нагрузки. Но такое определение неприемлемо для натуралистов, доказывающих идентичность этических и физических свойств. Натуралисты нуждаются в некоторых субстанциальных критериях выбора физических свойств, иначе их главный тезис оказывается бессмысленным.

Предположим, что такой субстанциальный критерий найден, и, в соответствии с этим критерием, одни свойства являются физическими, а другие – нет. Допустим, мы уверены, что физическими свойствами являются свойства, изучаемые физикой (и мы можем предложить перечень этих свойств), а нефизическими являются ментальные свойства, то есть свойства, изучаемые психологией. Правдоподобно предположить, что количество оценочных терминов будет теперь зависеть от того, какие свойства признаются ментальными. Но в таком случае мы лишь утверждаем зависимость теории морали от психологии, а изначальная проблема не решается: мы снова можем натолкнуться на «пограничные» свойства, относительно которых мы не сможем решить, являются ли они ментальными и, следовательно, этическими, или нет. Можно выбрать и другой критерий: например, считать физическими наблюдаемые свойства, а нефизическими – ненаблюдаемые. Но очевидно, что упомянутая трудность в этом случае также не решается. Собственно говоря, эта трудность вообще не решается выбором критерия, предлагающего нам две субстанции, в онтологическую разницу которых мы должны поверить. Невозможность установить такой критерий толкает нас в одну из крайностей: либо мы утверждаем, подобно этическим натуралистам, что физические и этические свойства тождественны, но тогда говорить об этике ненужно; либо мы утверждаем, подобно сторонникам абсолютизма в этике, что мораль – это особый ноуменальный мир, но тогда говорить об этике невозможно. В этом смысле

моральный функционализм представляется разумным средним решением. Функционализм, в отличие от натурализма, не утверждает, что этические явления суть физическим явлениям. Речь в нем идет о том, что этические явления супервентны по отношению к физическим явлениям. Этот вывод делается на основании анализа оценочных терминов и высказываний.

Но как проверить, является ли свойство физическим или нет? Джексон и Петтит указывают, что для этого необходимо лишь сформулировать эквивалентность, которая соединяла бы термины, подлежащие редукции, с базовыми нередуцируемыми терминами. Нередуцируемые термины в данном случае будут указывать на физические свойства. Оценочные же термины специфицируются функциями, которые они выполняют в тех высказываниях, которые мы считаем моральными требованиями и нормами. И хотя система моральных высказываний имеет чисто дескриптивное содержание, значение одного термина фиксируется только в той мере, в какой фиксируются значения других терминов. Главную роль здесь играет предположение, что значение редуцируемого оценочного термина задается множеством взаимосвязей, выявляемых в процессе анализа других оценочных терминов. Оценочные термины принципиально сводимы дескриптивным терминам, но эта редукция, как указывают Джексон и Петтит, предполагает когерентизм, а не атомизм<sup>1</sup>.

На наш взгляд, функционалистский анализ морали – это интересная и правдоподобная попытка интерпретации этических понятий и высказываний. Судить об истинности этой теории мы, однако, не беремся. В заключении следует подчеркнуть, что моральный функционализм нельзя понимать как примитивный натурализм, утверждающий «естественность» этических представлений или их производность от биологических потребностей. По сути, моральный функционализм ничего не говорит о природе моральных фактов и в этом смысле он свободен от метафизики. Функционалистская теория морали только предлагает анализировать оценочные суждения как дескриптивные высказывания, устанавливая значения моральных терминов через элиминацию сомнительных выражений и путем сравнения логической структуры предложений. На наш взгляд, такой подход, несмотря на всю его ограниченность, избавляет этику как науку от многих недостатков.

**Сычев А.А.**

(Саранск)

### **Нормативность и ответственность в экологической этике<sup>2</sup>**

Непосредственным источником моральной нормативности может признаваться или долг, или ответственность. Долг – это добровольное согласие личности с моральными требованиями общества, которое выражается в признании их правомерности и готовности действовать в строгом согласии с ними. Требования обращены ко всем в равной степени, поэтому моральный долг не признает никаких исключений и преференций: он универсален. Ответственность же уникальна – она зависит от возможностей человека, от поступков совершае-

<sup>1</sup> Jackson, F. & Pettit, P. Moral Functionalism and Moral Motivation. P. 28.

<sup>2</sup> Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Этика экологической ответственности: теоретические и прикладные аспекты» (грант Президента РФ МД-3512.2013.6).

мых им, или совершенных ранее и т.д. У каждого человека (или даже у одного и того человека в различное время) имеется своя собственная сфера ответственности. Лишь в пределах этой сферы его поступки можно оценивать с моральной точки зрения и вменять ему нечто в вину или заслугу.

Различие между долгом и ответственностью можно рассматривать через призму отношений всеобщего и единичного. Долг абстрактен, универсален, общезначим, ответственность же уникальна, конкретна и исторична. В классических этических теориях, где приоритет отдается долгу, ответственность рассматривается как форма его личностной конкретизации. Она представляется несовершенным эмпирическим отображением долга как идеала. Там же, где на первое место ставится ответственность, долг считается всего лишь общим понятием для различных проявлений ответственности. С точки зрения неклассических теорий личная ответственность в долге размывается, становится абстрактной и декларативной.

Наиболее влиятельным классическим учением, рассматривающим долг в качестве основания моральной нормативности, является этика И. Канта. Долг здесь предельно формализован и выражен в виде всеобщего закона, задающего общее основание для всякого индивидуального поступка. Следование долгу является свободным выбором личности, совершаемым исключительно из уважения к самому долгу. «Этот закон единственное, что дает нам сознание независимости нашего произвола от определения всеми другими мотивами (сознание нашей свободы), а тем самым и сознание того, что за все поступки мы способны нести ответственность»<sup>1</sup>.

Ответственность возникает в ходе процедуры конкретизации всеобщего долга с учетом возможностей морального субъекта, взятого в определенном месте и в определенное историческое время. Итоговые способы воплощения императивности в деятельности зависят от обстоятельств, в которых находится субъект: ответственность он несет лишь за те поступки, которые находятся в его власти и зависят от его выбора.

Использование деонтологической парадигмы применительно к экологической этике предполагает признание природоохранной деятельности в качестве безусловного морального долга человека. Конкретные формулировки долга могут изменяться в зависимости от позиции исследователя, но в целом они сводятся к необходимости защиты жизни и природного окружения.

Ганс Йонас формулирует общечеловеческий долг, исходя из экологических требований: «Императив, соответствующий новому характеру человеческой деятельности и адресованный новому ее субъекту, должен звучать приблизительно так: “Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинно человеческой жизни на Земле”. Либо, если превратить суждение в отрицательное: “Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности не были разрушительными для будущей возможности такой жизни”, или же просто: “Не подвергай угрозе условия неопределенно долгого сохранения человечества на Земле”, а если снова сделать высказывание положительным: “Включай в твой теперешний выбор будущую целостность человека как неотъемлемый объект твоей воли”»<sup>2</sup>. Этот императив, по мысли Йонаса, в современной ситуации приоритетнее кантовского импера-

<sup>1</sup> Кант И. Трактаты. М.: Наука, 1980. С. 96.

<sup>2</sup> Йонас Г. Принцип ответственности. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 58.

тива, поскольку последний возможен только при условии существования человека и человечества. Существование человека невозможно без природного окружения, поэтому защита природы приобретает форму всеобщего морального требования.

Н.Н.Моисеев рассматривал экологический императив как рационально выявленную совокупность ограничений в активной деятельности людей, нарушение которых может привести к экологической катастрофе. Экологический императив подразумевает, что существует некоторое множество свойств окружающей среды «изменение которых человеческой деятельностью недопустимо ни при каких условиях. Другими словами – некоторые виды человеческой деятельности, особенно степень воздействия человека на окружающую среду должны быть строго ограниченными и контролируруемыми. Категория “экологический императив” – объективна, она не зависит от воли отдельного человека, а определяется соотношением свойств природной среды и физиологических и общественных особенностей всего вида. Но реализация этого соотношения зависит от воли человека»<sup>1</sup>. Следовательно экологический долг задает экологическую ответственность.

Поскольку идентификация ограничений сама по себе не ведет к решению проблемы, действия по охране природы должны иметь нормативную составляющую, что подразумевает включение природы в сферу моральной ответственности. Таким образом, экологический императив, по мнению Моисеева, должен составлять единое целое с нравственным императивом.

Сам этико-экологический императив абстрактен, поскольку он не говорит в чем состоит конкретная ответственность человека. Для этого долг нужно операционализировать, то есть определить соответствующие ему научно обоснованные принципы, с которыми рационально мыслящие люди могли бы согласиться, а, согласившись – добровольно принять ответственность за свои поступки.

В ходе развития экологической этики исследователями были сформулированы разные моральные принципы, призванные изменить отношения человека и природы современной экологической ситуации. Часть из них позднее была воспринята политиками и природоохранными активистами и включена в различные международные нормативные документы («Хартия Земли», «Всемирная хартия природы», «Декларация Рио», «Йоханнесбургская декларация» и др.) В списке – принципы биоразнообразия, устойчивости, экологической справедливости, коллективной ответственности, предосторожности и т.д. Все эти принципы очерчивают конкретные сферы экологической ответственности человека и предопределяют особенности действий в той или иной ситуации морального выбора.

В парадигме деонтологической нормативности долг задан извне, известен заранее и оформлен в виде моральных императивов и принципов. В экологической этике он, как правило, имеет рациональное обоснование и поддержан сложной системой аргументации. Это связано с тем, что моральные принципы оформляются и кристаллизуются очень медленно, отставая и от моральной практики и от вызовов современности. Однако вопросы экологической безопасности являются неотложными и связаны с выживанием человечества.

---

<sup>1</sup> См.: Моисеев Н.Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-психологический анализ. М., 1994. С. 8.



Это вынуждают ученых реагировать на общественный запрос и форсировать развитие моральных норм на рациональных научных основаниях, исходя из реальных потребностей общества и природы.

Для того чтобы поступать в соответствии с долгом, человек должен сознательно согласиться с требованиями, признать их правомерность, необходимость и нормативную силу. В таком случае он будет способен автономно, без всякого внешнего давления и контроля, действовать в соответствии с известными и признанными требованиями общества, т.е. воспринимать их как свой долг. В экологической этике, основанной на долге, нормативность, как правило, вытекает из рациональности.

Та же цель может быть достигнута и в том случае, если этико-экологические принципы, соответствующие долгу, будут поддерживаться вопреки желанию субъектов, т.е. с помощью внешнего авторитета, государства, закона. Такой вариант с позиции этики выглядит менее предпочтительным, поскольку в нем происходит отчуждение человека от морали, однако иногда альтернатив ему нет. Мораль современного человека, сложившаяся в ситуации, когда человек не мог оказывать серьезного влияния на природу, оказалась несоответствующей новейшим экологическим вызовам. Убедить человека в том, что его действия имеют далеко идущие последствия, не всегда невозможно. С этой точки зрения этика должна уметь не только убеждать, но и заставлять, контролировать и применять жесткие санкции.

Подобная практика искусственного «внедрения морали» сегодня успешно применяется на уровне крупных корпораций, декларирующих свою социальную ответственность. Сама концепция корпоративной социальной ответственности была сформирована в ходе экстраполяции представлений о субъекте ответственности с индивида на организацию. Нормативным ее источником здесь, как и у Канта, признается заранее заданный универсальный долг организации перед обществом: с этой точки зрения теория корпоративной ответственности является развитием идей деонтологической нормативности.

Переход предприятий от долга к конкретной ответственности подразумевает институционализацию моральных норм путем создания рациональных механизмов управления, стратегий руководства, мер поощрения и стимулирования правильного поведения. Для этого на предприятии создается соответствующая «этическая инфраструктура», подразумевающая формирование этических комитетов, этического аудита, программ обучения сотрудников, тренингов для менеджмента и т.д.<sup>1</sup> Бизнес-сообщество и специалисты по этике разрабатывают соответствующие алгоритмы внедрения ценностей в организационную практику, оформленные в виде кодексов, регламентов, руководств и стандартов. Далее организация (в добровольном порядке), принимает на себя обязательства следовать изложенным в этих документах требованиям. При этом сотрудники организации ставятся в такие условия, что действовать вопреки принципам экологической ответственности они не имеют практических возможностей.

На сегодняшнее время существуют различные международные нормативы и стандарты, конкретизирующие социальную ответственность бизнеса в целом и экологическую ответственность в частности. Например, стандарты Глобаль-

---

<sup>1</sup> См.: Васильевне Н., Васильев А. Этика организаций и экологическая этика // Этика и экология. Новгород: НовГУ, 2010. С. 169.

ной инициативы по отчетности в области устойчивого развития (*GRI*) позволяют сравнить оценки различных компаний по экономическим, экологическим и социальным показателям их деятельности и оценить их вклад в устойчивое развитие. В стандарте «Ответственность 1000» (*AA1000*) вводятся основные принципы отчетности бизнеса и определяются основания отношений организаций со стейкхолдерами. Стандарт «Социальная ответственность 8000» (*SA 8000*) фокусирует внимание на вопросах детского и вынужденного труда, здоровья и безопасности, дискриминации, дисциплинарных практик, рабочих часов, справедливого вознаграждения за труд и т.д. Серия стандартов системы экологического менеджмента (*ISO 14000*) ставит своей целью снижение негативного воздействия организации на окружающую среду.

Примером комплексного руководства по организационному внедрению стандартов корпоративного поведения, объединившим многие идеи и концепции, связанные с вопросами реализации социальной ответственности бизнеса, служит Международный стандарт по социальной ответственности (*ISO 26000*), принятый в 2010 г. Экологическая ответственность признается здесь интегральной частью социальной ответственности. При этом экологические вопросы рассматриваются в их связи с другими ключевыми вопросами социальной ответственности: правами человека, социальным развитием, справедливостью и т.д. Соответственно и решать их предлагается в едином комплексе.

В целом, в классическом подходе к ответственности четко проявляется приоритет аналитического подхода. Чтобы поведение было признано ответственным, саму ответственность необходимо четко определить, вывести из абстрактного долга. Общий долг при этом распадается на ряд принципов, а принципы конкретизируются в списке возможных действий, исполнение которых можно вменить конкретной личности или организации.

Общей тенденцией, связанной с развитием прикладной этики, является постепенное расширение сферы ответственности человека. Этика долга, устанавливая идеал, требует, чтобы человек постоянно соизмерял свою жизнь с ним, стремился к нему, самосовершенствовался. Моральное развитие при этом понимается как расширение сферы ответственности. На начальном уровне человек вынужденно безответственен, потому решения за него принимаются авторитетами – взрослыми, государством, коллективом, учеными. На следующем уровне его ответственность обусловлена непосредственными социальными связями – семейными, дружескими, трудовыми. На высшем уровне он должен чувствовать ответственность за всех, за судьбы человечества и природы в целом.

Это расширение ответственности можно проследить на примере не только развития человека, но и истории человечества. В условиях первобытного родового этоса ответственность лежала не на индивиде, а только на коллективе. На более поздних этапах, когда из рода вычленяется личность, она отвечала лишь за свое непосредственное окружение. Наконец, современность требует глобальной ответственности: «Научно-техническая цивилизация поставила все народы, расы и культуры – без учета специфически групповых конкретных для каждой группы моральных традиций – перед лицом общей этической проблематики. Впервые в истории рода человеческого люди практически по-

ставлены перед задачей брать на себя солидарную ответственность за последствия своих действий в планетарном масштабе»<sup>1</sup>.

В идеальном случае ответственность человека должна расширяться настолько, что совпадет с его долгом, и цикл развития деонтологической этики замкнется.

В этике *ответственности*, исходящей из приоритета субъективности над универсальностью, долг и ответственность как источники моральной нормативности меняются местами. Если в классической деонтологии Канта ответственность выводится из долга, формализованного в виде универсальных принципов, коренящихся, как правило, в разуме, то неклассическая персоналистская этика, напротив, выводит долг из ответственности, а ответственность связывает с непосредственно-заинтересованным, отношением к другим. Источником морального отношения в этике ответственности становится не субъект, а объект. Р.Г.Апресян пишет об этом так: «В то время как внимание традиционной моральной философии сфокусировано на агенте морального действия и субъекте моральной ответственности, в этико-экологических дискуссиях по поводу оснований бережного отношения к природе ставится вопрос о реципиенте морального действия и объекте моральной ответственности, которые, как мы видели выше, в силу самого свойства быть реципиентом морального действия и объектом моральной ответственности становятся морально признаваемыми, морально уважаемыми субъектами – членами морального сообщества обитателей Земли. Нон-антропоцентризм кардинально расширяет предмет моральной ответственности, распространяя ее и на не относящиеся к человеческому роду особи, а также сообщества и системы живых организмов. Этот нормативно-этический вывод требует переосмысления и философского понятия морали... этико-экологические нормативно-ценностные новации позволяют установить более широкую предметную референтность новых представлений и тем самым расширить *онтологию* морали»<sup>2</sup>.

Для Э. Левинаса как яркого представителя неклассической этики не возникает вопроса об основании моральной ответственности: она первична, изначальна и не требует никаких обоснований: «ответственность есть говорение, предшествующее бытию и сущему, не выговариваемое в онтологических категориях»<sup>3</sup>. Здесь сама ответственность становится основанием моральных норм.

Ответственность возникает в диалогическом пространстве, на месте «встречи Я с Другим». Моральная норма кристаллизуется как эмоциональная реакция на нужду Другого, осознание его незащищенности и зависимости становится побуждением к моральному действию: «Нагота лица – это крайняя нужда и тем самым мольба в прямой направленности ко мне... им Другой окликает меня и, в своей обнаженности и нужде, объявляет мне свое повеление»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества // Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 265.

<sup>2</sup> Апресян Р.Г. Дилемма антропоцентризма и нон-антропоцентризма в экологической этике // Этика и экология. Новгород: НовГУ, 2010. С. 25.

<sup>3</sup> Левинас Э. Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 643.

<sup>4</sup> Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 171.

Неклассический подход изменяет представления о развитии человека, его истоках и целях, а потому предлагает модель нормативности, по ряду параметров противоположную деонтологической.

Модель нравственного развития, основанная на ответственности, предложена в «этике заботы» К. Гиллиган. Она указывает на различия центральных положений своей и классической концепции таким образом: «Концепция морали, основанная на заботе, связывает моральное развитие с пониманием ответственности и отношений, точно так же как концепция морали как справедливости связывает моральное развитие с пониманием прав и правил»<sup>1</sup>.

Архетипом этики ответственности является фигура матери. В контексте материнства проявляется двояко: и как источник отношений (именно мать дает ребенку жизнь), и как необходимость дальнейшего их поддержания (без матери ребенок не сможет жить).

В отличие от убеждения, насилия, контроля, характерного для этики долга, нормативными основаниями ответственности являются забота, внимание, сочувствие, поддержка. Для материнского отношения приоритетны чувства и эмоции, а не интеллект и расчет. Если этика долга – это высшее проявление культурной, искусственной жизни, то этика ответственности – это преимущественно проявление жизни естественной, природной.

Основа материнской ответственности – это опыт ожидания рождения, переживание целостности, единения с ребенком. Это сознание не завершается с рождением, а проецируется на все сферы нравственных отношений, проявляясь как направленность на постоянный диалог с другими: «Чувствительность к потребностям других и принятие ответственности за заботу о них приводит к тому, что женщина прислушивается к голосам, отличным от ее собственного и включает их суждения в свою точку зрения»<sup>2</sup>.

Особенностью неклассической модели является отсутствие единого для всех и заранее заданного идеала, к которому нужно стремиться. Это значит, что точный вектор нравственного развития не известен и перед человеком раскрывается широкий спектр возможностей для развития, среди которых он может самостоятельно выбрать ту единственную возможность, которая станет реальностью. Многочисленные идеалы, предложенные различными традициями, для него теперь – не строгое руководство к действию, а просто пример и ориентир, скорее информирующий и рекомендуемый, чем обязывающий.

Можно сказать, что в современных условиях само понятие «идеал» как нормативный образец теряет обязывающее значение. В.И. Бакштановский и Ю.В. Согомонов пишут: «Всякому, взыскующему обрести “истинный” идеал, предлагается оставить втуне подобные упования, так как такой идеал носит умозрительный характер и не может стать реальной целью воспитания как практической деятельности: никто, ни отдельное лицо, ни какой-либо сегмент социальной структуры сам по себе, ни одна организация не вправе вещать от имени самой “госпожи моральной истины”»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Gilligan C. In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development Cambridge: Harvard University Press, 2003. P. 19.

<sup>2</sup> Ibid. P. 16.

<sup>3</sup> Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Этика воспитания как никогда не завершающийся проект // Ведомости. № 17. 2000. С. 36.

С точки зрения этики, основанной на ответственности, человека нельзя загонять в узкие рамки заданного кем-то заранее долга, тем более что никакие общие правила не могут охватить жизнь во всей ее сложности. Перед ним открываются различные возможности, позволяющие реализовать его склонности и раскрыть его уникальные таланты. Это не значит, что человек обязательно должен отбросить долг: он просто должен осознавать многообразие идеалов, предложенных различными традициями, и свободно выбирать к какому из них стремиться или от чего отказаться.

В этике ответственного отношения долг становится не более чем абстрактным понятием для обозначения всего общего, что присутствует в различных проявлениях ответственности. Так, родительский долг выводится из «изначальной» природной ответственности родителей за ребенка, а не наоборот, как в классической деонтологии. Доводом в пользу неклассического подхода можно считать тот факт, что истоки материнской ответственности коренятся в родительском чувстве, которое существует также до и вне человека (в заботе животных о своем потомстве, в их готовности пожертвовать своей жизнью ради него) – то есть там, где еще ни о каком родительском долге речи идти не может, а господствуют протоморальные чувства и инстинкты.

Нормативность в неклассической парадигме требует сопереживания, жалости, любви как исходного момента для рождения нравственного отношения. Так, формирование нравственного отношения к животным в этике долга требует от человека сознательного принятия принципов связанных с отношением к животным (например, права животного на жизнь без страданий, на безболезненную смерть) и согласия с аргументами в пользу таких отношений. В этике ответственности развитие морального сознания должно начинаться с реальной практики заботы о животном.

Неклассическая парадигма в этике предполагает что непосредственный источник нормативности – эмоциональные связи с природой как с Другим. «Сугубо современный человек отделен от земли множеством посредников и бесчисленными механическими приспособлениями. У него нет с ней связи и он видит в ней лишь пространство между городами, производящее пищевые продукты. – писал один из предтеч экологической этики О. Леопольд. – Я не представляю себе, что этическое отношение к земле может существовать без любви и уважения к ней»<sup>1</sup>. При таком подходе приоритет имеет не обучение или информирование, а поддержка форм непосредственного взаимодействия с окружающей средой – экологического туризма, фермерского или крестьянского образа жизни, экопоселений и экоккомун и т.д.

Если классическая модель этики сосредоточена на идеале как на конечной точке развития, то неклассическая – на сопереживании как на начальной точке развития. Нормативность в первой модели опирается на правила и принципы, во второй – на переживание единства, любви и доверия. Первая модель монологична, директивна, авторитарна. Вторая предлагает диалогическое взаимодействие, в результате которого должно сохраниться и стать видимым все хорошее, что есть в человеке. Средствами развития морального сознания в первом случае являются наставление, контроль и убеждение, во втором – забота, сочувствие и сотрудничество.

---

<sup>1</sup> Леопольд О. Календарь песчаного графства. М.: Мир, 1983. С. 220.

Этико-экологическая нормативность может быть представлена в виде двух параллельных, разнонаправленных и даже конкурирующих процессов, идущих от ответственности к долгу и от долга к ответственности, в каждом из которых реализуются собственные цели, имеются свои особенности и используются разные средства вменения. Однако при всех различиях этики долга и этики ответственности они не кажутся несовместимыми альтернативами. Существующие различия могут быть конструктивными, как это происходит во взаимодействии женского и мужского начал в культуре: они могут сосуществовать при условии поддержания постоянного паритета, когда один источник нормативности будет дополнять и корректировать другой.

**Тетюев Л.И.**

(Саратов)

### **Легальное и моральное в учении И. Канта**

*«Самое главное в размышлении Канта – это соединение практического разума и суверенной воли, прав человека и демократии».*  
Ю. Хабермас

В истории немецкого неокантианства в интерпретации кантовского понимания *моральности* и *легальности* существует несколько различных концепций соотношения права и морали. Это осложняет адекватное восприятие, порождает среди философов и правоведов критическое отношение. Понимание кантовского замысла затрудняется еще и наложением различных программ философской рефлексии: в интерпретации Канта участвовали первые кантианцы, практическая философия Канта получила развитие в немецком идеализме Фихте, философском трансцендентализме Шеллинга и Гегеля. Претензии на истинность понимания Канта выражают, соответственно, и русская правовая мысль, и диалектический марксизм. Насколько адекватны все эти интерпретации в отношении кантовского понимания соотношения права и морали, требуется специальное исследование, поэтому начнем именно с практической философии И. Канта.

Учение о праве Кант в основном излагает в работах: «Основы метафизики нравственности» (1785), «Критика практического разума» (1788), «К вечному миру» (1795) и «Метафизика нравов в двух частях» (1797), в которых с позиции примата «практического разума» раскрываются основы рационалистического обоснования соотношения права и морали. Как отмечает П.И. Новгородцев, И. Кант пролагает «новые начала» развития и определяет направление юридической и политической мысли XIX века<sup>1</sup>.

В интерпретации кантовского различения моральности и легальности будем следовать неокантианской традиции марбургской школы – когеновской интерпретации Канта и практической философии П. Наторпа в вопросах изложения права и нравственности. Развитие «трансцендентальной точки зрения» в критической философии Г. Когена обусловило не только дальнейшее развитие неокантианства, но и способствовало расширению систематического исследо-

<sup>1</sup>См.: Новгородцев П.И. Учение Канта о праве и государстве // Кант: pro et contra. СПб., 2005. С. 505–541.

вания права и морали границами чистой теории познания. Трансцендентальный метод Канта, углубленный Г. Когеном в сторону понимания его как принципа и пути закономерного построения и определения всячески возможного опыта познания, П. Наторп применяет к категориальному обоснованию практической философии. Различение сфер применения метода в области права и в области морали он фиксирует задачами выявления *внешнего и внутреннего* состояния автономии каждой свободной личности. При этом автономия понимается как «последнее основание закона свободы»<sup>1</sup>. Двусторонняя точка зрения, которая опирается на *возможные условия* опыта и одновременно выявляет его объект, который им обусловлен и из него вытекает. Специфика метода в области права состоит в том, пишет П. Наторп, что «право, отправляясь от *внешнего*, определяет *внутреннее*», – безусловное нравственное обязательство автономной и свободной личности. Нравственность обращена на внешнее: «мораль, напротив, исходит из *внутреннего* и определяет условия *внешнего*»<sup>2</sup>.

В «Метафизике нравов» И. Кант легальность определяет как *законсообразность*, которая выражается в «одном лишь соответствии или несоответствии поступка закону безотносительно к его мотиву». Моральность же фиксирует соответствие или несоответствие поступка закону, в котором «идея долга, основанная на законе», выступает в то же время «мотивом поступка»<sup>3</sup>. Иначе, только тот поступок считается легальным, который совершается сообразно долгу. Моральным же поступок будет в том случае, если он совершается не только сообразно долгу, но и осознание его происходит исходя из чувства долга. Связь морали с правом – очевидна. Наличие чистого уважения к закону, – это долг ради долга. Отсутствие чистого морального намерения и свободы воли и, следовательно, исполнение закона осуществляется внешним побуждением или принуждением, то поступок расценивается как легальный. В отличие от моральности, где важную роль играют мотивы поступка, легальность указывает на *возможную совместимость* во внешних действиях произвола одного лица с произволом каждого другого в соответствии с общим законом. Право, стало быть, допускает наличие и других побудительных мотивов.

Понятие легальности И. Кантом излагается в учение о праве, моральное же понятие развивается в учение о добродетели. В учение о праве речь идет о внешних поступках и их соответствии законам свободы, т.е. юридических законах внешнего, «гражданского» принуждения. Напротив, те поступки, которые согласуются с законами свободы воли, рассматриваются и признаются как основание воли действующего лица, Кант относит к учению о добродетели. Подобные законы философ определяет сферой этического законодательства, в котором и внутренние, и внешние поступки расцениваются как *обязанности*, поскольку оно касается вообще всего, что есть долг.

Следует заметить, что различение сторон легальности и моральности И. Кант объясняет *двумя образами действия*, связанных с обязанностями, поскольку они и выступают в качестве основ определения воли лица. В идее различения

<sup>1</sup> Natorp P. Recht und Sittlichkeit: Ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie. Mit besonderem Bezug auf Hermann Cohens „Ethik des reinen Willens“ und Rudolf Stammlers „Theorie der Rechtswissenschaft“ // Kant-Studien. 1913. Bd. XVIII. S. 12.

<sup>2</sup> Ebd., S. 15.

<sup>3</sup> Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: в 6 тт. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 126.

обязанностей по классу права и добродетели философ видел не только *основания* различия учения о праве и учения о добродетели, но и усматривал *возможность выведения дедукции права из общей связи* права с нравственностью, поскольку оба закона обращены к внутренней свободе человека, его воле. Обязанности быть благожелательным – внутренние мотивы и входят в состав этических обязанностей, поскольку вольное исполнение исходит из внутреннего самоопределения воли. Или другими словами, из чистого чувства долга – из «долга в отношении достоинства человеческого в нас». Обязанность быть справедливым требует и допускает принуждение в случае осуществления этой обязанности, и в равной мере подпадает под защиту, как со стороны права, так и морали.

Различие внутреннего и внешнего законодательства есть своего рода формальный принцип, совершаемый Кантов в учении о праве и добродетели, как кажется на первый взгляд, однако, это имеет серьезные и глубокие причины. Для Канта важно найти и установить *общий критерий* для философского понимания соотношения права и морали, с помощью которого стало бы возможным выведение различия права от не-права. Традиционно основание усматривают в этике, когда утверждают и указывают на нравственную основу права. Так, в неокантианской философии П. Наторп в интерпретации кантового замысла опирается на Фихте, который стремится отказаться от понятия права и в итоге растворяет понятие права в понятии морали<sup>1</sup>. Р. Штаммлер, наоборот, закрепляет за правом *возможность* быть познавательной категорией, т. е. не только *способом* внешней регуляции совместной жизни индивидов, но и *внутренней формой* мышления, связанного с научным познанием как таковым, категорией духовного мира личности. В русской юридической школе неокантианства, в частности П.И. Новгородцев, исходные начала и высшие принципы естественного права усматривает в требованиях нравственного закона. Первенство он закрепляет за нравственным долженствованием, поскольку причинные соотношения легального и морального, права и морали должны рассматриваться в соответствии с «этим высшим и первенствующим принципом»<sup>2</sup>.

Однако, если обратиться ко второму правилу категорического императива, определяемого в неокантианской литературе в качестве «формулы персональности», то становится понятным, почему И. Кант отстаивает формальный подход и по отношению к учению о праве. Различие правовых и этических обязанностей указывает на *исходное основание* целей и задач внутреннего и внешнего законодательства свободы, которые предполагают априори *образы действия* обязательств и, стало быть, ограничивают характер каждого законодательства.

Вторая формулировка И. Канта предписывает человеку всегда поступать из уважения к самому закону и повелевает осознавать каждого и в своем лице, и в лице всякого другого *только как самоцель*, т. е. как гражданское лицо, не могущего быть средством для достижения каких-либо других целей. Ограни-

<sup>1</sup> См.: Штольценберг Ю. Право и мораль. Пауль Наторп и интерпретация Борисом Выше-славцевым Канта и Фихте // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010. С. 326–327.

<sup>2</sup> Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права (К вопросу о возрождении естественного права) // Манифесты русского идеализма. М., 2009. С. 263–266.



чить произвол каждого лица и сохранить от нарушения или уничтожения его свободы, право призвано легальным образом определить границы, в которых проявление *свободы и произволения* каждого могло сосуществовать со свободой всех других людей. Право и юридические законы, как способы внешнего воплощения действующего законодательства, предусматривают в качестве равновесных начал меру свободы поведения для каждого. Формула «персональности», как видим, утверждает изначально совершенное достоинство и абсолютную ценность личности, предел свободы человека. Она выражает в себе *возможность* нормы, поскольку обладает значением и ценностью, но и является *в действительности* велением, через образ действия которого осуществляется воля, несущая в себе средство достижения цели. Категорический императив как норма долженствования – морален, но как веление – образ правовой законности и легальности.

*Принцип свободы* в кантовском учении о праве является *законным основанием* как естественного права, так и позитивного права. Посредством проведенного разделения правовых и этических обязанностей, И. Кант выявляет не только специфику и характер каждого законодательства, но и ограничивает области действия закона свободы. В учении о добродетели этические законы определяются в качестве *максим* поступков, которые, как обязанности и принципы намерения, определяют свободу и волю субъекта. В качестве определяющих оснований, как видим, действуют не законы внешнего принуждения и вмешательства, а внутренняя свобода. «Свобода (независимость от принуждающего произвола другого), поскольку она совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом, и есть это единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду»<sup>1</sup>. Единственное первоначальное право, следовательно, задает и определяет исходный *правовой статус* человека, который, согласно И. Канту, опирается на три *идеи* «чистого права»: а) свобода каждого члена общества как право человека; б) формальное равенство каждого индивида в своих обязанностях; в) самостоятельность каждого члена общества как гражданина.

Неокантианство (Г. Коген, П. Наторп, Р. Штаммлер, Г. Радбрух) принципиально отстаивает позицию, что только мораль может служить основанием обязывающей силы права. При всем многообразии точек зрения на право, в качестве цели определяется все же мораль. При этом следует не забывать, что право только в том случае находится на службе у морали, когда оно гарантирует индивиду *законные права* наилучшим образом обеспечить выполнение своих моральных обязанностей, осуществить свой долг как личности. В этом смысле право как *возможность* морали, неизбежно выступает стимулом развития в обществе и образа аморальности. Напряжение между моральностью и легальностью на уровне права проявляет себя значимостью и фактичностью обоснованных правовых норм. В этом напряжении выявляют себя две возможные перспективы: в одном случае, следовать закону можно из соображений простой расчетливости, в другом, – из уважения перед законом.

Современное право выступает сегодня идеальным механизмом, в задачу которого входит обеспечение социальной интеграции и, следовательно, *связь* правовой системы и морали определяется *рефлексивной* потребностью само-

<sup>1</sup> Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: в 6 тт. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 147.

го общества, требующего постоянного обоснования условий легитимности социального порядка. В этом смысле неокантианский образ *правового сообщества* (Г. Коген) воплощается в чисто общем понятии *правовой личности*, понимаемой в качестве гипотезы, идеи, образа, формулировки единства идеальной воли и единства личности. «Правовая личность» – это гипотеза этического сознания, этического субъекта, которая реализуется в гражданском обществе<sup>1</sup>.

Неудивительно, что в интерпретации соотношения права и нравственности П. Наторп исходит из *дуализма* правовых и моральных обязательств. В первом случае, он вводит понятие гетерономии, как *внешнего принципа* принуждения во взаимных обязательствах среди нескольких людей, и который задает перспективу «периферии». И, наоборот, безусловно нравственные обязательства каждого свободно действующего лица определяются неокантианцем в качестве «центра», характеризующего нравственные обязанности как «встречное движение» свободной личности по направлению от «центра к периферии»<sup>2</sup>. В этом различии суть кантовского противопоставления, которое фиксируется третьей формулой категорического императива И. Канта – формулой *автономии*, когда действие определяется из принципа и накладывает исходные границы на действие. Автономия понимается здесь уже как *первоначало закона*, поскольку только закон делает действие действием. Всякое безусловное первоначало и установление есть законность вообще<sup>3</sup>.

Различение гетерономии и автономии неокантианский философ связывает с характеристикой воли лица, совершаемого поступки, подчиненного либо *своему собственному* и, тем не менее, всеобщему законодательству, либо *чужому* закону принуждения или *какому-нибудь другому* интересу. Моральное веление в этом случае всегда является обусловленным и не может быть свободным. Принцип автономии воли как способность к «самозаконности» и «самопринуждению» противоположен каждому *другому* принципу, имеющему характер гетерономии. Режим гетерономии у И. Канта связывается с произвольным выбором и решением, и не создает, следовательно, никакой обязанности. По сути своей он противостоит принципу «моральной автономии». Поскольку независимость, как свобода в негативном смысле, сама есть формальное условие всех предписаний морального характера, то гетерономия изначально противостоит нравственному образу мыслей, хотя поступок, вытекающий из этого, может быть и законосообразным.

Итак, И. Кант поставил сложную философскую задачу перед этикой и правом – найти точки соприкосновения, моменты различения и идеального дополнения обеих областей всеобщего законодательства практической жизни. Нравственный идеализм в философии права всегда включает в себе критические устремления, и созидательная сила кантовской критики порождает творческий

---

<sup>1</sup> Cohen H. Ethik des reinen Willens // Cohen H. Werke, hg. Vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Hildesheim; 1981. Bd. 7. S. 231–232. Ср.: Пома А. Критическая философия Германа Когена. М., 2012. С. 166–168.

<sup>2</sup> Natorp P. Recht und Sittlichkeit: Ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie. Mit besonderem Bezug auf Hermann Cohens „Ethik des reinen Willens“ und Rudolf Stammlers „Theorie der Rechtswissenschaft“ // Kant-Studien. 1913. Bd. XVIII. S. 15.

<sup>3</sup> Natorp P. Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. Göttingen, 1911. S. 69.

импульс в философском осмыслении проблемы соотношения легального и морального.

**Цыганова Е.В.**

(Балаково)

**К исследованию нормативности как принципа человеческого бытия:  
социологический аспект**

Жизнь любого человека протекает в процессе общении друг с другом, этим и обуславливается необходимость объединяться и координировать свои действия. Первым условием организованной социальной жизни является наличие между людьми неких соглашений, которые принимают форму социальных ожиданий, выражаемых в нормах. Без норм, обуславливающих поведение, взаимодействия в социальной группе были бы невозможны.

Рассматривая нормативное регулирование в социальной жизни, целесообразно отметить, что нормативность проявляется, преимущественно, в виде особых правил, стандартов, эталонов поведения участников социального общения. Нормативность становится объективной необходимостью, закономерностью, законом развития социальной жизни.

Во всех обществах поведение человека порой выходит за рамки, допустимые нормами. Бесспорно, что для социальной жизни характерен не только конформизм, но и отклонение. По мнению многих исследователей, девиация – это отклонение от нормы, рассматриваемое большей частью членов общества как предосудительное и недопустимое<sup>1</sup>. Чем выше девиация общества, тем в большей степени проявляется ненормативность, так как больше в современном мире происходит негативных девиаций, нежели положительных. Довольно редко одобряется стремление индивида придерживаться и отстаивать установки, мнения, результаты восприятия, поведение, противоречащие тем, которые господствуют в данном обществе, и здесь происходит столкновение нонконформизма и нормативности.

Следует подчеркнуть, что нормативность выступает не только формой бытия социальных интересов и потребностей, но и как процесс формирования и выявления этих способов существования социальной реальности. То есть нормативность выступает с одной стороны, как форма социального развития, а с другой - как его основное содержание.

Нормативные обобщения должны где-то содержаться, поэтому нормативность в реальной жизни имеет определенные формы, в которых она объективируется в средства социального регулирования и управления.

---

<sup>1</sup>Волков Ю.Г., Добренков В.И., Нечипуренко В.Н., Попов А.В. Социология / Учебник под ред. проф. Волкова Ю.Г – Изд. 2-е испр. И доп.- М.:Гардарики,2003. С.120.

Поэтому, нормативное регулирование можно определить как особую форму социальной деятельности, направленную на создание, реализацию и обеспечение различного рода общих норм поведения людей, с целью упорядочения их отношений и достижения стабильности в обществе.

Эти теоретические постулаты были подтверждены результатами социологического исследования, которое было проведено в декабре 2012 – январе 2013 года в Балаковском филиале СГЮА. Результаты исследования таковы.

Современная молодежь понимает, что такое нормы и соблюдает их. Довольно часто, они вводят в жизнь свои нормы и руководствуются ими.

Большее количество респондентов считают, что рамки и границы нормы не имеют и так же утверждают, что не существует единого понятия нормы права. Однако спорным стал вопрос о том могут ли нормы быть различными для всех людей в демократическом обществе, половина опрошенных считают, что могут быть, другая половина, что все должно быть едино.

По мнению большинства респондентов нормы в нашей стране охватывают не все области человеческого бытия, также нормы права в нашей стране устанавливает государство, лишь не многие считают, что это делает народ.

Все опрошенные уверены, что нормы современного общества являются порой не легитимными. Однако мораль, устои, традиции, несомненно, влияют на современные нормы права.

## ЛЕГИТИМНОСТЬ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ПРАВА

**Антонов М.В.**

(Санкт-Петербург)

### **Рациональность и экономический выбор в праве: генезис и контекст проблемы**

В европейской правовой культуре принято рассматривать правовую норму как руководство к действию, способное определять поведенческий выбор субъектов права. Основная проблема, которую мы кратко попытаемся представить, заключается в том, может ли определять поведение субъекта не только норма (нормативное явление, предписание, представление, правило), но также и практические (прагматические) соображения, которыми субъект руководствуется в своей повседневной деятельности. Эта проблематика, собственно, выводит нас на вопросы применения экономического анализа в праве. Несмотря на кажущуюся интуитивную простоту решения этой проблемы – «разумеется, в своей деятельности юрист должен принимать во внимание экономические соображения», «разумеется, юрист как юрист должен следовать нормам, даже если их соблюдение невыгодно» - здесь скрыт целый комплекс философских вопросов и трудностей, которые на протяжении веков являются предметом активных дискуссий среди западных теоретиков и философов права. Казалось бы, сама по себе отечественная догма права в том виде, в котором она излагается в учебниках и монографиях по теории государства и права, по определению делает построения сторонников экономического анализа в праве неприменимыми для отечественного правопорядка. Распространенная в постсоветской юриспруденции доктрина правового регулирования исходит из понимания этого процесса как регулирования государством общественных отношений посредством издания общеобязательных норм поведения. Регулятивное воздействие государства описывается при помощи концепта «механизм правового регулирования», понимаемого как «система правовых средств, организованных в целях преодоления препятствий, стоящих на пути удовлетворения интересов субъектов права».<sup>1</sup> В этом механизме, который «в рамках правоправедения представляет собой методологическую категорию, конкретизировано выражающую требования материалистической диалектики по

---

<sup>1</sup> Малько А.В. Механизм правового регулирования // Правоведение. 1996. № 3. С. 57 и далее.

отношению к явлениям правовой действительности»,<sup>1</sup> принято выделять три основные части: правовые нормы, правоотношения и акты реализации прав и обязанностей субъектами правоотношений. Очевидно, что в этом разрезе не усматривается возможности для применения прагматических соображений при применении правовых норм. Судья, если воспользоваться эпитетом Ш. Монтескье, должен быть «устаами, произносящими слова закона»,<sup>2</sup> а судебные решения должны быть лишь силлогизмами, выводящими готовые решения из правовых текстов и применяющими их к конкретным спорным ситуациям. Для обычного гражданина остается альтернатива соблюдения, исполнения или использование права. Места для экономических рассуждений о полезности применения той или иной правовой нормы данная конструкция не оставляет. Здесь нас интересует не корректность всей этой экспликативной схемы в целом, а лишь тот ее момент, который связан с восприятием и соблюдением субъектом права нормативно-правовых предписаний. Данный концепт механизма правового регулирования опирается на известную еще со времен Дж. Остина идею о том, что основным признаком права является его принудительность, выраженная в возможности и способности государственного аппарата применить санкции за нарушения правовых предписаний. Эта схема исключает из сферы юриспруденции международное, каноническое право и некоторые другие виды «позитивной морали», которые не опираются на государственное принуждение, и не дает на известный вопрос Августина Аврелия о том, чем же государство отличается от шайки разбойников, а его команды – от приказов грабителей. Неадекватность этой схемы для потребностей правоповедения вызвала ее пересмотр в теоретическом правоповедении 20 века, причем не только со стороны представителей реалистической, социологической и юснатуралистической юриспруденции, но и со стороны ведущих представителей юридического позитивизма (точнее, нормативизма), включая Г. Кельзена, Г. Харта, Дж. Раза и других. Поэтому само по себе то, что применение экономического анализа несовместимо с правовой догмой, вложенной (и преимущественно вкладываемой до настоящего времени) в головы советских и российских юристов, не является достаточным основанием для отказа использования данной методики.<sup>3</sup>

Чем же правовое предписание (издаваемое государством или другими правотворящими институтами общества – для нашего анализа здесь это не так важно) отличается от команды или повеления, которые мы в качестве правовых не рассматриваем? Этот вопрос давно известен в философии права, со времен Аристотеля он обсуждается в призме практической философии («философии практического разума» в терминологии Канта). Многими правоведами (в частности, Кельзенем) было подмечено, что государственный порядок отличает себя от всех иных типов порядка именно за счет связи с правовыми нормами – такое отличие было бы лишено смысла, если право создавалось бы исключительно государством и поддерживалось только его силой. Большинство

<sup>1</sup> Алексеев С.С. Общая теория права: в 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 9.

<sup>2</sup> «Но судьи народа, как мы уже сказали, — не более как уста, произносящие слова закона» (Монтескье М. О духе законов. М., 1964. С. 164).

<sup>3</sup> Ср. с рассуждениями Р. Познера, одного из основателей экономического анализа права, о совместимости нормативистского и экономического подходов к праву: Познер Р. Кельзен, Хайек и экономический анализ права // Российский ежегодник теории права. 2010. № 3. С. 181-207.

(если не все) правовые порядки, в свою очередь, позиционируют себя как нечто большее, чем механизм принуждения, как нечто такое, что создает права и обязательства, которые должны быть приняты во внимание субъектами.

Дж. Раз (не только он один!) отметил, что сущность правовых норм (в отличие от обычных команд, поддержанных силой) заключается в том, что они представляют лицам основания для их действий, т.е. служат условным руководством к поведению (если лицо принимает данный правопорядок и проч.).<sup>1</sup> Среди этих оснований могут быть такие, что связаны с социокультурным контекстом существования человека в том или ином обществе, с моральным, религиозными, политическими и иными убеждениями. Одной из разновидностью оснований, которые правовые нормы предлагают человеку для поведенческого выбора, являются экономические соображения, основанные на расчете выгоды, прибыли, экономической эффективности и иных схожих прагматических основаниях. В настоящей работе мы кратко остановимся на генезисе представлений о нормативной природе таких прагматических оснований, что позволит увидеть не только строго нормативные основания и препятствия для экономической оценки правовых предписаний (на этом аспекте мы основывали наши критические замечания относительно применения экономического анализа в российском праве<sup>2</sup>), но и более широкий философский контекст, в котором развиваются экономические оценки правовых норм.

Идеи применения экономических категорий и методов к изучению права, известные под собирательными терминами «экономический анализ права» или «право и экономика», стали одним из популярных направлений в современной западной юриспруденции. Впрочем, новым данное направление можно называть лишь условно. Эти идеи имеют очень длинную историю, которую можно возводить к рассуждениям античных философов о том, какими законами можно улучшить быт и благосостояние населения, каких крайностей законодателью следует избегать в правовом регулировании с тем, чтобы не подорвать здоровый интерес людей к экономическому развитию. К этому направлению мысли можно, к примеру, относить полемику Аристотеля против идей своего учителя Платона об общности имущества и семей, либо филигранные формулировки римских юристов, выводящих правила человеческого поведения, которые принимались как нормативное руководство к действию более в силу убедительности аргументов, обращенных к разуму и экономическому интересу людей, чем из опасения государственно-организованных санкций. Достаточно долго данное направление правовой мысли оставалось на уровне общих рассуждений «о духе законов». Эти рассуждения были привычным местом в философско-правовой литературе Нового времени; трудно было найти мыслителя, рассуждающего о сущности права в отрыве от экономических условий существования человека. Это вполне объяснимо, поскольку право устанавливает границы и гарантии человеческой свободы, без которой по определению немислим никакой экономической обмен. Экономический обмен на постоянной основе и в долгосрочной перспективе оказывается наиболее выгодным для человека занятием, которое приносит больше, чем простой гра-

---

<sup>1</sup> Raz J. Ethics in the Public Domain. Oxford, 1994. P. 195-214.

<sup>2</sup> Ср.: Антонов М. В. О некоторых теоретических проблемах применения экономического анализа права в России // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2011. № 3. С. 10-25.

без других людей, поэтому в истории мы можем встретить рассказы о том, как разбойники становились купцами и торговцами.

Это свойство общественной жизни замечательно продемонстрировал английский мыслитель 18 века Бернард Мандевиль, прославившийся своим произведением – «Басней о пчелах», в котором в сжатом виде дан манифест экономического понимания правил правового регулирования. В основу этого труда положен памфлет в стихах, опубликованный в 1705 г. под названием «Возроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными». Затем эта поэма многократно переиздавалась под названием «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц – благо для общества» с добавлением «Исследования о происхождении моральной добродетели», «Исследование о природе общества» и других комментариев, в котором мыслитель описывал основополагающее значение экономических факторов для социального регулирования. Мандевиль нарисовал картину общества, в котором господствует несправедливость, от которой пчелы которых мечтают избавиться свой улей. Но в конечном итоге оказывается, что «то, что мы называем в этом мире злом, как моральным, так и юридическим, является тем великим принципом, который делает нас социальными существами, является опорой всех профессий и занятий; здесь должны мы искать истинный источник всех искусств и наук; и в тот самый момент, когда зло перестало бы существовать, общество должно было бы прийти в упадок, если не разрушиться совсем».<sup>1</sup> С этой точки зрения задачей права являлось не искоренение социальных пороков и не установление справедливости, а лишь разумное ограничение несправедливости ввиду сохранения экономического процветания общества. Но мысль о том, что «самыми необходимыми качествами, делающими человека приспособленным к жизни в самых больших и самых процветающих обществах, являются его наиболее низменные и отвратительные свойства»,<sup>2</sup> многим тогда показалась крамольной и об экономическом анализе права и других социальных явлений на некоторое время забыли, тем более что позднее это направление было дискредитировано марксизмом.

Произведение Мандевилля произвело впечатление на умы современников и многие стали искать научное объяснение общества с точки зрения экономики. Адам Смит предложил изучение экономических законов, регулирующих обмен и накопление богатств в обществе, и их сравнение с законами юридическими с тем, чтобы выявить разумность и эффективности последних. Имеется в виду те законы и принципы, что представляются естественными для нормальной жизни социума, нарушение которых путем произвольного нормативного регулирования со стороны государства может повлечь экономический упадок общества. Смит был убежден в том, что государственное вмешательство, в том числе и через законы, в общественную жизнь должно быть минимальным – все основные экономические процессы может расставить на места «невидимая рука рынка». Смит анализировал случаи вторжения государства в экономическую деятельность: как успешные, когда удавалось установить общие рыночные правила и ограничить монополии, так и неудачные, когда государство пыталось указать предпринимателям пути использования капитала, ставило экономически необоснованные препятствия и барьеры для развития хозяйства. Это направление ча-

<sup>1</sup> Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 1974. С. 329.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.



сто было предметом рассуждений как до, так и после Смита, заслугой шотландского экономиста является постановка на научную основу данного вопроса – как увеличить благосостояние нации за счет правильного использования законодательных полномочий государственной власти.

Другое направление экономического понимания права получило развитие в трудах Иеремии Бентама, в поколении, следовавшем за Смитом, — это экономический анализ факторов, влияющих на нерыночное поведение: преступления, деликты, законодательные и политические процессы. Эти процессы, по мнению Бентама, также обусловлены экономическими факторами – идея, которую несколькими десятилетиями спустя разовьет Карл Маркс. Бентам предложил утилитаристскую модель калькуляции поведения рационального экономического агента (*homo economicus*) в правовых отношениях, одновременно разрабатывая первый в европейской философии права проект строго позитивистского учения о праве, который позднее будет завершён его учеником Джоном Остином.

Бентам был известен своими утилитаристскими воззрениями – верой в то, что все в личной и общественной жизни может быть измерено с помощью удовольствий и страданий. Такая универсальная мера для оценки всех событий и фактов не могла не дать соблазна применить ее и к праву, и к государственной деятельности. Мыслитель полагал, что люди действуют рационально, максимизируя свой собственный интерес в любой сфере жизни, преследуя то, что приносит удовольствие, и избегая всего того, что несет страдания. Это правило может быть применено ко всему спектру человеческой деятельности, а не ограничено собственно хозяйственной деятельностью, как это предполагал Адам Смит. Метод Бентама особенно отчетливо проявился в исследовании уголовного наказания. Он предположил, что люди, принимая решение о том, совершить ли им преступление, преследуют целью получить некую измеряемую экономическими величинами прибыль, так же, как они делают это при какой-либо рядовой сделке, поэтому проблема контроля над преступностью состоит в том, чтобы установить такой набор «расценок» на преступления, который воздействовал бы на две переменные, определяющие издержки наказания для потенциального преступника, — строгость наказания и его вероятность. Все остальные методы уголовной политики государства должны основываться именно на таком обращении к потенциальному преступнику как к экономическому агенту, рационально взвешивающему свою возможную прибыль и убытки.

Опубликование трех работ по экономической теории правового регулирования нерыночного поведения в период между 1959 и 1962 гг. стало отправной точкой для развития экономического анализа права в США. Это – монография Гарри Беккера о расовой дискриминации, статья Гвидо Калабреззи о деликтном праве и статья Ричарда Коуза о социальных издержках неправомерного распределения ресурсов. Границы экономического анализа права как научной дисциплины были определены в 1970-е годы Ричардом Познером: он сформулировал основные задачи экономики права: во-первых, объяснение существующих правовых норм или структуры правовой системы в целом и, во-вторых, - поведения, на которое эти нормы оказывают влияние. Познер также показал, как экономический инструментарий может применяться для анализа различных отраслей права, таких как, например, договорное, семейное право, законодательство о неумышленном причинении вреда. Познер скорее обобщил существующие на тот момент попытки анализа права, однако сформулированный таким об-

разом подход смог получить признание не только среди экономистов, но и среди юристов. Этим последним особенно интересным представлялся анализ мотивов и аргументов, которые могут побудить судей принимать те или иные решения.

Если допустимо апеллировать к добрым нравам, справедливости или разумности, то почему бы в экономических спорах не применять соображения минимизации издержек, разумных ожиданий от рыночного поведения и другие соображения, которыми должны были бы руководствоваться лица, чей спор дошел до суда. Если судье следует разрешить этот спор, то ему не нужно возвышаться на уровень нормативных абстракций и философских принципов, а следует изучить те выгоды, которые преследовали судящиеся лица, т.е. практические основания их поведения, и оценить данные выгоды, а также соответствующие действия с точки зрения разумности и эффективности. Другое дело, что эти рассуждения оставляют мало места для собственно юридических норм и правовых принципов, которые наполняются судьями любым содержанием в зависимости от точки зрения на их эффективность. Для того чтобы избежать критики в этом аспекте, Познер выделяет позитивный экономический анализ, который определяет степень соответствия действующих правовых норм требованиям экономической эффективности, и нормативный анализ, в рамках которого изучается целесообразность внесения изменений в правовые нормы, в судебную доктрину, вынесения тех или иных правоприменительных решений, основываясь на выводах экономической теории.

Применительно к экономическому анализу права Познер выделяет две основные предпосылки. Во-первых, люди, даже принимая "нерыночные" решения, например выбирая скорость вождения автомобиля, проявляют рациональность и максимизируют свою выгоду от того или иного решения, учитывая связанные с таким выбором издержки. А во-вторых, нормы права устанавливают своего рода цены того или иного решения для человека. Изменение цен, таким образом, влияет на объем деятельности, которую индивид будет готов осуществить. Вслед за Коузом, Познер сформулировал гипотезу, согласно которой нормы общего права можно объяснить как намеренное или ненамеренное стремление к достижению эффективности. Но как же быть со справедливостью? Если доход не может быть перераспределен без издержек, то между справедливостью и эффективностью может возникнуть конфликт. Возникновение этого конфликта зависит от распределительных последствий эффективного решения и от того, какое распределение доходов считается справедливым в этом обществе. Предпочтительнее такое распределение дохода, которое приведет к максимизации общественного богатства. Сам же критерий максимизации богатства заключается в следующем правиле: Если блага находятся в руках людей, готовых предложить за них максимальную цену, то общество достигнет цели максимизации совокупного богатства.

Нельзя при этом не отметить, что экономический анализ права сформировался под влиянием методологических идей представителей американского правового реализма. Согласно реалистам, реальное право создается в индивидуальных судебных решениях, а нормы, принципы, законодательные установления — это лишь предсказание того, что фактически будут делать судьи (Оливер Холмс). Эти взгляды основывались на разделении «права в книгах» и «права в действии» (Роско Паунд), «бумажных норм» и «реального права»

(Карл Ллевеллин), фактическое содержание которого заполнялось прагматическими рассуждениями судей. Если исходить из этих теоретических конструкций, замысел экономического анализа как предсказания будущих судебных решений на основе принципов рационально-экономического мышления (минимизации затрат, наибольшей эффективности и т.п.) выглядел весьма убедительно.

Поэтому первоначально данное направление воодушевило немалое количество исследователей, которые пытались применить экономические модели и категории к анализу антимонопольного, налогового, корпоративного права и иных тесно связанных с хозяйственной деятельностью сфер правовой действительности, точнее, для реконструкции матриц экономической стратегии при анализе юридически значимых ситуаций в этих сферах. Именно в этом аспекте Калабреззи и другие основатели экономического анализа предлагали изучать процессы принятия юридических решений экономическими агентами, факторы, мотивы и цели, влияющие на рациональный выбор таких агентов, соображения об экономической эффективности решений правоприменителей. Все это, очевидно, было продуктивным полем не только для практических выводов и рекомендаций, но даже и для некоторых научных обобщений, основанных на философских посылах правового реализма. Со временем, эти рекомендации и обобщения обретали «научный вес» и становились руководством к действию для юристов, законодателей, судей, которые стали все шире использовать экономико-правовую риторику при обосновании принимаемых решений.

Под этими рассуждениями было и другое, уже юридическое основание. Как известно, один из основных тезисов американского правового реализма заключается в рассмотрении права как того, что о праве говорят судьи. А доктрина общего права (декларативная теория прецедента) исходит из того, что судья не творит, а находит право. Причем такое нахождение права не ограничено логическими рамками аналогии, а может опираться на фактические социальные процессы, из которых судья может вывести определенные правовые принципы. Поэтому экономические отношения могли без ущерба для правовой доктрины рассматриваться как одна из таких областей, из которой судьи могли брать рациональные модели поведения, абстрагируя их до уровня нормативных принципов. Все более широкое употребление экономических аргументов судьями приводило к тому, что применение этой аргументации в судебных решениях, создание прецедентов на основе моделей экономического поведения стали восприниматься как отдельный предмет для научного анализа права.

По мере накопления массива знаний в этой сфере создание новой научной дисциплины для обобщения этих знаний становилось все более заманчивым. Так, экономические понятия стали теми категориями, с помощью которых о праве стали говорить и думать судьи, склонные к оценке своих решений с точки зрения экономической рациональности; а экономические рассуждения судей о праве стали описывать специализирующиеся в этом направлении исследователи. Вместе с тем, под «правом» в данном аспекте имелось в виду преимущественно судебное право, поскольку заложенные в законодательстве формальные нормы поведения оставляли меньше простора для заполнения их иным реальным содержанием, чем то, которое имел в виду законодатель.

Анализ законодательства с точки зрения его соответствия экономическим ожиданиям общества до 80-х годов оставался в области политической экономики и не привлекал внимания сторонников «права и экономики», хотя в последние десятилетия стало модным анализировать и собственно экономические предпосылки, ожидаемые эффекты и выгоды от принятия отдельных законов.

Каковы же практические выводы из экономического анализа права? Как мы видели, в качестве одной из отправных точек экономического анализа послужило понятие предельной полезности, как инструмента социального выбора между несколькими альтернативами поведения. Под полезностью (эффективностью) в экономике обычно понимается минимальное количество издержек. В этом плане, полезность того или иного правового установления служит критерием выбора со стороны законодателя; и в то же время предполагается, что соревнование между несколькими альтернативными проектами юридического решения того или иного казуса приведет к «естественному» отбору, «выживанию» наиболее эффективного способа толкования нормы (такое толкование не обязательно должно быть логически безупречным и верным букве закона). Если же норма оказывается неэффективной и отторгается обществом, то на языке экономического анализа это означает, что такие институты значительно увеличили переменные издержки социальных связей, сделав тем самым более сложным, дорогим и долгим (издержки труда, денег и времени) правовое взаимодействие между членами данных систем права. В силу экономических факторов любое нововведение с высоким уровнем издержек рано или поздно обнаруживает свою неэффективность, заставляя законодателя пересмотреть норму. Если законодатель не принимает в расчет неэффективность нормы, само общество (точнее, социальные группы и сообщества, отдельные социальные акторы) перестает применять такой неэффективный институт, который мало-помалу становится «мертвой буквой» закона, либо же, что случается чаще, практика меняет сущность таких институтов, наполняя их новым содержанием. Полезность, понимаемая как степень минимизации издержек, может служить универсальным критерием, позволяющим сопоставлять разные правовые нормы, семьи, культуры с точки зрения их экономической и организационной, а следовательно и социальной затратности.

Но эти выводы не могут восприниматься как безусловные (хотя немалая доля здравого смысла в них есть!). Говоря об экономическом понимании права, необходимо не упускать из вида сущность юридического регулирования, которая состоит, во-первых, в нормативности правовых предписаний и, во-вторых, в их властной императивности. Первое качество означает принципиальную независимость действительности (валидности) правовой нормы от любых фактических обоснований, а второе — наличие в обществе системы авторитетных публично-властных органов, регулятивная деятельность которых формально подчинена этим объективным правовым нормам. Ничего в этом смысле не меняют доводы о том, что нормы права по определению абстрактны и заполняются реальным содержанием только на практике, и что это содержание произвольно, диктуется экономическими выгодами и интересами. Ведь даже в этом случае не меняется нормативная сущность права, а случаи нарушения нормы, как бы часты они не были, на ее действительность не влияют. Наоборот, существование любой нормы имплицитно предполагает возмож-

ность ее нарушения — иначе это была бы не деонтическая норма, а природная закономерность. Хотя правовое регулирование не является абсолютно непроницаемым для влияния экономических факторов, тем не менее, указанные формальные свойства права не позволяют свести процесс правообразования и правоприменения к игре экономических сил, к работе «невидимой руки рынка», которые могут оцениваться только по количественным показателям. Тот «неявный экономический смысл»,<sup>1</sup> который можно обнаружить в законодательных и судебных решениях, обычно прямо не противоречит эксплицитно заложенным в этих решениях этическим принципам.

Другим достаточно важным соображением кажется необходимость поправки на различия в нормативном контексте и в правовой культуре. Экономический анализ права создан и в настоящее время более или менее успешно развивается именно в странах общего права, где по-прежнему высока доля судейского правотворчества, а статутное право не имеет решающего значения в юридической жизни. Поэтому «экономика и право» как возможность обогащения судебной риторики экономическими аргументами, создания новых экономически ориентированных прецедентов имеет вполне оправданное значение в США и других странах англосаксонской правовой семьи, где судья обладает немалой долей дискреции при выборе прецедента для решения находящегося перед ним дела, а при известных условиях даже может преодолеть правовую норму, создав и применив вместо нее другую<sup>2</sup>. Для стран романо-германской правовой культуры экономическое влияние на право ограничено соображениями суверенитета государства и верховенства права, а законодательная деятельность парламентов преимущественно основывается на иных (социальная справедливость, общее благо и т.п.) принципах, чем экономические. Для континентального юриста очевидно, что принимаемые законодателем решения не всегда имеют в своей основе соображения минимизации издержек, а зачастую нормативно-правовые указания государственной власти (напр., в плане социальной политики) имеют совершенно противоположные цели и результаты. В этом отношении даже такие столпы разбираемого направления, как Ричард Познер, указывают на меньшую ценность экономического анализа континентального права по сравнению с общим правом.<sup>3</sup> Оговорка о том, что даже области континентального права «пронизаны экономическими соображениями и объясняются методами экономического анализа»,<sup>4</sup> выглядит не очень убедительно на фоне казуистических рассуждений Познера, которые не касаются нормативных аспектов статутного права. Это дает возможность сдержанно относиться к призывам о необходимости использования экономического анализа права в правоприменительной деятельности — такое использование предполагает изменение культуры правового мышления: отход от концепции юридического силлогизма в сторону более гибких представлений о правовом регулировании, от абстрактно-нормативного к более казуистичному стилю юридической техники. Насколько такие изменения реальны для российского правового сообщества в кратко- и среднесрочной перспек-

<sup>1</sup> Познер Р. О применении экономической теории и злоупотреблении ею при анализе права // Истоки. Экономика в контексте истории и культуры. М., 2004. С. 340.

<sup>2</sup> См.: Барак А. Судейское усмотрение. М., 1999. С. 104 и далее.

<sup>3</sup> Познер Р. Экономический анализ права. С. 33.

<sup>4</sup> Там же.

тиве, мы судить не беремся, но предпосылок для подобных изменений пока не так много.

**Ветютнев Ю.Ю.**

(Волгоград)

### **К вопросу об эстетической легитимации правовых ценностей**

1. Право, строго говоря, не вырабатывает внутри себя собственной уникальной системы ценностей, а выступает формой обеспечения уже существующих ценностей общества. Оно образуется вокруг аксиологических сгущений. Специфика правовых ценностей состоит, во-первых, в том, что они носят формально признанный и официально определенный характер, закрепляются в системе нормативных источников, охраняются властью. Во-вторых, поскольку право регулирует исключительно внешние поведенческие акты людей, то правовые ценности должны выражаться в конкретных опредмеченных формах; духовные ценности (любовь, мудрость, красота и др.) в основном воспринимаются правом лишь постольку, поскольку возможно их материализованное проявление. В-третьих, правовые ценности, будучи нормативно значимыми, в силу этого неизбежно носят обобщенный, усредненный, типичный характер. Таким образом, правовые ценности могут быть определены как *типичные социальные предпочтения, получающие официальное нормативное признание и защиту*.

По своей природе они сочетают в себе как субъективное, так и объективное содержание. Субъективны правовые ценности в той мере, в какой они являются элементом индивидуального правового сознания и поведения, объективны – в той мере, в какой получают юридическую формализацию.

2. Будучи частью официального правопорядка, правовые ценности в этом качестве могут быть не только основанием легитимации, но и ее объектом, наравне с правовыми нормами и принципами. Это обусловлено тем, что легально признанные правовые ценности могут и не совпадать с реальными ценностными ориентациями субъектов права. Следовательно, необходима легитимация как процесс социального принятия и одобрения тех ценностей, на которых основывается существующий правопорядок или его отдельные элементы. Легитимность правовых ценностей может рассматриваться как степень социальной поддержки тех ценностных установок, которые закреплены в юридических текстах. Например, низкий уровень легитимности правовых ценностей имеет место в тех случаях, когда они формально декларируются, но фактически не разделяются и не культивируются в обществе.

Легитимация права и его ценностей происходит путем их соотнесения с иными нормативно-ценностными системами, существующими в обществе. Одним из способов легитимации может стать апелляция к эстетическому чувству. Как представляется, оно представляет собой универсальный тип человеческого

переживания. Восприятие любых социальных реалий, в том числе относящихся к сфере правовой жизни, может быть опосредовано эстетическими оценками. Сталкиваясь с теми или иными правовыми явлениями, человек может производить их эстетическую оценку безотчетно, и именно она будет предопределять его общее отношение к праву и его институтам.

3. Основатель философской эстетики А. Баумгартен определял ее предельно широко – как науку о чувственном познании, а также более узко – как «теорию свободных искусств»<sup>1</sup>. По существу, эта идея сохраняет свое значение; так, М.С. Каган, говоря о предмете эстетики, указывал, что он «охватывает широкий спектр ценностных свойств реального мира и его художественного удвоения в предметах искусства...»<sup>2</sup>.

Хотя эстетика проявляет интерес прежде всего к произведениям художественного творчества, вполне корректно использовать слово «искусство» и по отношению к иным проявлениям мастерства в различных сферах человеческой деятельности<sup>3</sup>.

Таким образом, объектами эстетического восприятия и оценки вполне могут выступать все основные правовые явления

- юридический текст как осмысленная система письменных знаков, по аналогии с произведением художественной литературы;

- юридическая процедура как игровое взаимодействие, по аналогии с театральным действием;

- визуальные юридические образы (герб, флаг, дорожный знак и др.) по аналогии с произведением изобразительного искусства.

4. Исследуя вопрос о реальности объективного права, Б.А. Кистяковский пришел к неожиданному, на первый взгляд, выводу: «Если мы после всего сказанного сравним реальность права с реальностью рассмотренных нами различных видов культурных благ, то мы прежде всего, конечно, должны будем признать своеобразие той реальности, которая присуща праву. Ее следует поставить приблизительно посередине между реальностью произведений скульптуры и живописи, с одной стороны, и произведений литературы и музыки – с другой. Но все-таки ее придется признать немного более близкой к реальности первого вида культурных благ, чем второго»<sup>4</sup>. Дело в том, что правовые явления, видимо, в принципе неотделимы от внешнего способа своей материализации, т.е. от формы.

5. Наиболее серьезная попытка осмыслить право с эстетической точки зрения принадлежит американскому ученому П. Шлагу. Его основная идея состоит в том, что эстетика права неоднородна. Шлаг выделяет четыре типа юридической эстетики, каждый из которых предполагает определенную картину правовой реальности, свою систему ценностей и соответствующих им практических решений.

<sup>1</sup> См.: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии М., 1994. С.95, 97.

<sup>2</sup> Каган М.С. Эстетика как философская наука: Университетский курс лекций. СПб, 1997. С.35.

<sup>3</sup> См.: Там же. С.36.

<sup>4</sup> Кистяковский Б.А. Реальность объективного права//Философия и социология права. СПб., 1998. С.200.

Эстетика сетки основана на представлении о четко структурированном пространстве, состоящем из множества строго отграниченных друг от друга частей («юридическая картография»). Этой эстетике наиболее отвечает образ права, высеченного в камне. Отличительная особенность эстетики сетки – ее эмоциональная скудость (что, видимо, не способствует глубокому эстетическому чувству).

Эстетика энергии связана с представлениями о постоянном движении и развитии, в силу чего право воспринимается как совокупность динамических процессов, сил, воздействий и т.п.

Эстетика перспективы строится на том, что право рассматривается не как единое целое, а как калейдоскоп разрозненных образов, зависящих от того, с какой социальной позиции рассматривается то или иное явление.

Наконец, эстетика разобщенности отрицает какую-либо внутреннюю определенность и связанность права, представляя его как нечто совершенно хаотичное<sup>1</sup>.

Следствием эстетического многообразия может стать конфликт эстетик. Например, противостояние консерватизма и прогрессизма в сфере права может указывать на борьбу эстетики сетки с эстетикой энергии. Для эстетики энергии, по всей видимости, в качестве базовой ценности выступает свобода как возможность активного действия; для эстетики перспективы – равенство, обеспечивающее одинаковые шансы на существование для любой социальной группы, имеющей собственные воззрения на право.

6. Примером эстетической легитимации правовых ценностей может выступать чувство справедливости, которое, по всей вероятности, имеет сильный эстетический элемент. Именно в таком смысле справедливость получает формально-юридическое закрепление на уровне принципа законодательства; например, ст.6 Уголовного кодекса РФ, озаглавленная «Принцип справедливости», гласит следующее: «Наказание и иные меры уголовно-правового характера, применяемые к лицу, совершившему преступление, должны быть справедливыми, то есть соответствовать характеру и степени общественной опасности преступления, обстоятельствам его совершения и личности виновного». Стоит заметить, что слово «личность», по всей видимости, использовано здесь в качестве эвфемизма, поскольку трудно себе представить реальное соответствие между личностью, как сложной психической структурой, и уголовным наказанием, как сравнительно простым действием. В лучшем случае речь может идти об учете отдельных свойств личности – черт характера, хабитуса и т.п. – в качестве одного из определяющих критериев при выборе вида и меры наказания.

Следовательно, с юридической точки зрения понятие справедливости обозначает собой не что иное, как соразмерность, адекватность или, другими словами, эквивалентность. Представление о справедливости связано с принципом симметрии, отсюда определения справедливости через эквивалент или соответствие. Идея справедливости возникает у того, чье сознание стремится к пропорциональности и воспринимает ее как норму. Таким образом, явное нарушение пропорций порождает более или менее интенсивное эстетическое страдание, принимающее форму морального осуждения.

---

<sup>1</sup> См. подробнее: Шлаг П. Эстетика американского права//Российский ежегодник теории права. 2010. № 3. СПб., 2011. С. 112 -180.



**Гаврилов Д.А.**

(Волгоград)

### **Легальность и легитимность в праве: герменевтический аспект**

В рамках нормативно ориентированной юриспруденции современной России дискуссионной остается место и роль герменевтики в понимании и объяснении правовых явлений. Диапазон функционального значения герменевтики для обоснования нормативности и рациональности политико-правовых решений простирается от огромных сомнений в её эвристических возможностях для правовой материи<sup>1</sup> до преувеличения её роли как ведущего фактора в построении и описании целой системы права.<sup>2</sup>

Основная проблема, с которой сталкивался правовой субъект (правоприменитель, истец, ответчик, гражданин и т.д.) в советский период развития отечественного правоведения, - это необходимость поддержания стабильного, точного регулирования общественных отношений и невозможность при этом покушаться на статус политического (властного) субъекта - государства, обладающего исключительно высокой претензией на рациональность своего господства. Вместе с тем, смысловой горизонт рассмотрения понятий политического и правового субъекта достаточно широк и герменевтический по сути определения. Кто может быть субъектом создания права? Кто может быть субъектом прочтения юридического текста? Кто может стать субъектом интерпретации правового текста? Ответы на эти и многие другие вопросы постоянно находятся в спектре внимания юристов-ученых и практиков.

С позиции современной герменевтики, правовой документ, правовое предписание или веление есть, прежде всего, особого рода «текст», подлежащий интерпретации и пониманию в целях постижения его наиболее общего и казуального смысла, применительно к конкретным житейским случаям и всему спектру возможных случаев его применения на практике.

Здесь для юриста встает проблема правил понимания и интерпретации текстов правовой жизни, критериев верификации и своеобразных «правил признания» (в духе Г.Харта), опираясь на которые можно будет говорить о социальной конвенции относительно «общего для всех» смысла закона.

По нашему мнению, именно герменевтика придает обсуждаемым здесь проблемам легитимности и легальности в праве наибольшее значение и остроту. Это связано, главным образом, с тем, что герменевтика оказалась на пересечении общих и индивидуальных интересов в праве, прошлого, настоящего и будущего, соотношения силового авторитета и морального одобрения,

---

<sup>1</sup> Сырых В.М. Материалистическая диалектика как метод познания права и современность //Современные методы исследования в правоведении. Саратов, 2007. С. 195 – 234.

<sup>2</sup> Овчинников А.И. Правовое мышление в герменевтической парадигме. Ростов-на-Дону, 2002. С. 259.

что обрамляет сложный «каркас» связанных в один узел проблем власти, авторитета, традиции, религии, политики и права.

Согласно наиболее распространенным значениям термина «легитимность», это: 1) законность режима... власти, вытекающая не из формальных законов и декретов, а из социального согласия и принятия их в качестве законных, т.е. соответствующих ценностным нормам со стороны самих граждан;<sup>1</sup> 2) общественное признание правомерности осуществления власти в рамках действующей политической системы;<sup>2</sup> 3) степень соответствия политической власти ценностным представлением индивидов, социальных групп, общества; убежденность населения в необходимости подчинения власти.<sup>3</sup>

Как видно из этих приведенных определений, для легитимности важно не только и не столько сам факт одобрения (решения действующей власти могут и не приниматься в обществе), сколько факт их внутреннего конвенционального принятия и подчинения им как своеобразным моральным обязательствам, в том числе, но не исключительно, по принципу «куда деваться?».

Однако представляется, что такой акт легитимации полномочия власти на принятие правового решения допускается как раз потому, что он герменевтически предопределен социальными и групповыми, а также личностными ожиданиями определенных решений. Власть приобретает моральный авторитет, рейтинг и т.п., когда она отвечает в своих действиях и решениях наиболее остро выраженным, злободневным ожиданиям общества.

Все сказанное относится и к проблеме понимания и толкования юридических текстов. Правильное восприятие и понимание порождает именно такой правовой текст (а лишь затем напрашивающаяся его интерпретация), который уже находится в «смысловом поле»<sup>4</sup> правовых ожиданий индивида.<sup>5</sup> Если же личность не видит в законе или ином нормативном акте способов удовлетворения собственных назревших потребностей и ожиданий, то её правовая активность уходит в мир, граничащий между легитимностью и нелегитимностью, а учитывая взаимобусловленный её характер с легальностью, это движение может быть оформлено как переход на уровень «полулегальной» или «нелегальной» деятельности.

Крайнее проявление этого «синдрома» - это «раздвоение» правосознания современного российского гражданина на мир «своего» и «чужого», «личного» и «публичного». Причем в «своем» и «личном» мире личность конструирует с помощью «смыслов» мир собственных ожиданий и путей их решения в правовой среде. В «чужом» и «публичном» правовом пространстве личность усваивает властно-легитимный смысл, опирающийся на легальную силу принуждения. Срабатывает эффект «ящерицы», цвет которой совпадает с цветом окружающей среды, с тем, чтобы индивид не выделялся из общей массы, а вел себя как все, т.е. мнимо легитимно, зато формально легально.

<sup>1</sup> Алексеева Т.А. Легитимность // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Под ред. В. С. Степина. - М.: Мысль, 2010. Т. 2. - С. 384. - 634 С.

<sup>2</sup> Джойс П. 101 ключевая идея политика, Москва, Фаир-пресс, 2002. С. 154.- 304 С.

<sup>3</sup> Погорелый Е.Д., Филиппов К.В., Фесенко В.Ю. Политологический словарь-справочник Ростов н/Д: ООО «Наука-Спектр», 2008. С. 143. - 320 с.

<sup>4</sup> Здесь мы признаем за основу термин «смысловое поле права», введенный в научный оборот Ю.А. Гавриловой. См. Гаврилова Ю.А. Смысловое поле права (философско-правовой аспект). - Волгоград, Изд-во ВолГУ, 2011. - С. 46-49. - 154 С.

<sup>5</sup> Röthel A. Normkonkretisierung im Privatrecht. - Mohr Siebeck, 2004.- S. 73- 78 usw.- 491 S.

В отличие от легитимности, легальность суть как бы другая сторона этой «медали», но не вполне тождественная с ней, не сводимая к ней, а скорее взаимно дополняющая легитимность.

Термин «легальность» имеет множество сходных оттенков значения:

1) Свойство согласованности с положениями официально действующих законов;<sup>1</sup> 2) соответствие поведения внешнему закону в противоположность моральности – поведению, соответствующему внутреннему закону нравственности;<sup>2</sup> 3) признание какой-либо организации, процедуры, общественного отношения существующими на законных основаниях, вопреки нелегальности (запрещенному, существующему не по закону). В российской нормативно-правовой терминологии используется аналогичный термин - законность.<sup>3</sup>

Легальность придает легитимности официальную юридическую «окраску», подчеркивая, что политический субъект, например, государство, действует в соответствии с закрепленными в законе процедурами и правовыми, прозрачными и известными для всех субъектов, средствами.

В современном обществе официальная власть не может в равной мере обходиться ни без легальности, ни без легитимности, так как источники власти - это те же общественные процессы, которые в качестве своеобразных «гештальтов» хотят получить публичную оформленность, а власти важно не потерять своей исключительной легальности, а лучше дополнить свои социально-правовые качества легитимностью, так часто не хватающей официальным субъектам.

Проблема ожидания и желания видеть правовую реальность другой, чем она является постоянно в рамках официально установленного правопорядка, органично связана с монополией на «смысл». Кому принадлежит такая монополия: одному государству или совместно государству и общественным институтам, а может быть и личности? Как добиться демонополизации власти над смыслом правового текста, ведь известно, что монополия на что-либо социальное никогда ни к чему хорошему не приводит?

С точки зрения герменевтической методологии, субъект права может и должен для адекватного решения правовой ситуации использовать максимальные средства для смыслового творчества, тогда проблема пределов герменевтического искусства «упирается» в основной вопрос сохранения легальности официального нормативного порядка: изменение смысла закона или иного общего правового предписания кем-либо, кроме его автора, не допускается или допускается, но оговаривается рядом условий, сложно сформулированных, подлежащих толкованию, а иногда и трудно выполнимых.

Здесь нам важно обратиться к проблеме судейского нормотворчества, усмотрения и его пределов в рамках закона. Старый спор в нашей юридической доктрине о том, являются ли судьи нормотворцами, могут ли они издавать обязательные для всех субъектов права подзаконные предписания, например, прецеденты, должен ли законодатель строго выполнять решения Консти-

<sup>1</sup> Дидье Жюлиа. Философский словарь. Пер. с франц. – М.: Междунар. Отношения, 2000. – С. 311 - 544 с.

<sup>2</sup> Философский энциклопедический словарь // Под ред. Л.Ф. Ильичева, М: Советская энциклопедия, 1983. – С.455. - 836 с

<sup>3</sup> Правовые системы стран мира. Энциклопедический справочник. Под ред. Сухарева А.Я. 3-е изд., перераб. и доп. - М. Норма, 2003.- С. 544. – 976 с.

туционного Суда РФ или может придумать какой-либо механизм преодоления его юридической силы, - это часть общей проблемы герменевтического прочтения правовых текстов, которая в нашем исследовании дополнительно связывается еще и с проблемами легитимности и легальности.

Чем больше усмотрение судьи, предоставленное ему в рамках формального закона, т.е. на легальной основе, осуществляется в соответствии с социально одобряемыми критериями и удовлетворяет позитивные ожидания общества, тем сильнее укрепляется легитимность официальной действующей власти на примере её судебного звена. А когда ожидания идут вразрез с решением судьи, принятым на той же легальной основе, говорят о нелегитимном акте правосудия, а, что еще хуже, о коррупции и т.п.

Особый познавательный интерес образуют жизненные ситуации, если в рамках судебного дела имеют место несколько ожиданий, вступающих в борьбу друг с другом. И здесь думается должна применяться формула легальной (законной) формы и легитимного (справедливого) содержания. Оговорим, что, конечно же, легитимное не всегда есть справедливое, так как справедливое идет изнутри человека и не зависит от внешних обстоятельств, в то время как легитимное может определяться внешней силой, заставляющей человека полагать, что этот порядок вещей в общем справедлив.

Знаменитый немецкий философ Г.Г. Гадамер писал: «Юрист, который, исполняя свои судебские обязанности, сознает свое право на расширение закона по сравнению с первоначальным смыслом законодательного текста, делает именно то, что само собою происходит при всяком понимании... Теперь проясняется смысл той аппликации, которая имеет место во всех формах понимания. Аппликация — это не приложение к конкретному случаю некоего всеобщего, которое было изначально дано и понято само по себе, но аппликация и есть действительное понимание самого всеобщего, которым является для нас данный текст. Понимание оказывается родом действия (*Wirkung*) и познает себя в качестве такового».<sup>1</sup>

В аспекте нашего рассуждения о роли герменевтики в построении системы легитимных судебных актов в рамках легальной правовой системы принципиальным, следовательно, оказывается акт понимания смысла правового текста, складывающийся на основе диалога между субъектом власти и объектом управления. Взаимная связь их друг с другом характеризуется комплексностью, поскольку прочная легитимность почти всегда делает индифферентным правовой статус властвующего для подчиняющегося лица, а в ситуации недостаточно эффективной легитимности важное значение приобретает юридический механизм воздействия на сознание и поведение адресата правового текста. Однако, заметим, что в нашей стране мотив страха перед наказанием не останавливает субъектов права перед соблазном прочитать юридический текст по-своему и придать ему иной смысл, чем тот, который вытекает из его буквального прочтения. Идеальным было бы совмещение легальности, легитимности и должной мотивации поведения в правовой среде.

Построение не только легальной, но и легитимной (признанной) системы законодательного регулирования требует политической поддержки гражданского общества и максимального согласования интересов его структур. Это, в

---

<sup>1</sup> Гадамер Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. - М: Прогресс, 1988. - С. 401, 402. - 704 С.

свою очередь, налагает на политического, властвующего субъекта моральные обязательства допустить известную свободу усмотрения субъектов права в прочтении юридических текстов. Следовательно, легальность и легитимность взаимно совмещаются в политико-правовом пространстве в той мере и степени, при которой на основе адекватного прочтения смысла правовых текстов реализуются и общие, и индивидуальные правовые интересы.

Необходимо отметить, что аналогичные подходы уже высказывались в общей теории права применительно к понятиям «официальной» и «неофициальной» (теневой) правовой жизни, в рамках каждой из которых приоритетом обладает, соответственно, легальность или легитимность. Движение навстречу друг другу векторов легальности и легитимности означает расширение границ «официальной» правовой жизни (в сторону укрепления её легитимности) и повышение прозрачности (легальности) «неофициальной» правовой жизни, представленной «легитимной» на уровне «понятий». И, очевидно, что в таком аспекте мы и имеем дело с новым смыслом «веберовской» рациональности, постижение которого становится возможным благодаря герменевтическому методу.

**Гаврилова Ю.А.**

(Волгоград)

**Законность и легитимность в современном российском праве:  
проблемы осмысления**

Проблемы рациональности и легитимности в праве сегодня не могут быть осмыслены исключительно с юридико-позитивистских позиций. Данные термины задают глубокую философскую основу для анализа выражаемой ими проблематики. При этом законность и легитимность не являются взаимозаменяемыми терминами, а скорее принадлежат к различным сферам знания и практики: политике, праву и морали. Законность (легальность) как специфический атрибут советской юриспруденции базируется на силе официального закона и принуждении его исполнения. Она не имеет соответствующих аналогов в западном праве, опирающемся на моральные суждения и оценки правовых поступков в обществе. Легитимность предполагает моральные предпосылки в основании соответствующих оценок, поскольку легитимность мыслится как общественное и групповое признание, доверие, согласие с авторитетом, харизмой или рациональным (легальным) стилем деятельности политической власти.<sup>1</sup> Законность вполне может рассматриваться комплексно как общий принцип права, метод деятельности органов публичной власти и политико-правовой режим общественной жизни.<sup>2</sup> Введение же в понятийный аппарат отечественного правоведения термина легитимность призвано придавать категории законности ценностно-практический ракурс, связав в единое целое формально-правовые возможности власти и её фактические социальные ресурсы. Вопрос в том, какой из этих терминов будет чаще употребляться в социально-правовой практике и юридической науке?

<sup>1</sup> Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 5 - 43.

<sup>2</sup> Волпенко Н.Н. Очерки общей теории права. Волгоград, 2009. С. 657.

Согласно М. Веберу, рациональность как тип господства основывается на вере в легальность установленного порядка и законность осуществления господства на основе этой легальности (легальное господство). А вера представляет собой феномен иррациональный или сверхчувственный. Не исключено, что вера в легальность правового порядка в современном «технологичном» обществе сама может быть продуктом политико-правовых «маркетинговых» технологий», т.е. «объективно» оценить истинный характер легальности и легитимности существующих властных структур способны только интеллектуалы, сами «власть предержащие» или зажиточные граждане, которым, в аристотелевском духе, и принадлежит в рыночной экономике решающее «право голоса». Наконец, М. Вебер, не принимал во внимание «чистый» тип господства, основанный исключительно на физической силе (принуждении) или на экономических (денежных) ресурсах, формирующих в современной России источник и условия легитимации правовой системы.

В 1992 г. (после изменения статьи 63 действовавшей тогда Конституции РФ, гарантировавшей каждому право на судебную защиту) в практике возникла серьезная проблема с обеспечением судебной защитой военнослужащих от нарушений их прав со стороны органов военного управления и воинских должностных лиц. Проблема состояла в том, что отраслевое законодательство не регулировало отношения, связанные с реализацией этого права военнослужащими с учетом специфики воинской службы: не определяло суды, компетентные рассматривать жалобы военнослужащих на действия органов военного управления и воинских должностных лиц, и порядок рассмотрения таких жалоб. В соответствии с действующим тогда законодательством в компетенцию военных судов входило лишь рассмотрение уголовных дел (гражданские дела они рассматривали как исключение - в тех местностях, где не было народных судов), а рассмотрение таких дел народными судами в связи с их спецификой и особенностями дислокации некоторых воинских формирований было очень затруднительным, а нередко и вообще невозможным.

Пленум Верховного Суда Российской Федерации решил эту проблему на основании прямого применения статьи 63 действовавшей тогда Конституции РФ, считая невозможным дожидаться принятия законодателем необходимых законов для реализации военнослужащими конституционного права на судебную защиту. В Постановлении от 18 ноября 1992 г. № 14 «О судебной защите прав военнослужащих от неправомερных действий органов военного управления и воинских должностных лиц»<sup>1</sup> Пленум разъяснил, что военнослужащие имеют право обжаловать указанные действия в военные суды, которые рассматривают дела по таким жалобам применительно к правилам, установленным действовавшим тогда Законом СССР от 2 ноября 1989 г. «О порядке обжалования в суд неправомερных действий органов государственного управления и должностных лиц, ущемляющих права граждан».

Это Постановление положило начало функционированию в Вооруженных Силах Российской Федерации судебной власти, поскольку конкретизировало положения Конституции РФ о праве на судебную защиту применительно к отношениям, возникающим из воинской службы, наделило военные суды компетенцией рассматривать гражданские дела по жалобам военнослужащих на

---

<sup>1</sup> Сборник постановлений Пленума Верховного Суда Российской Федерации. 1961 - 1996 гг. - М., Изд-во «Юридическая лит-ра», 1996. - С. 121 - 122.

действия органов военного управления и воинских должностных лиц, нарушающих их права, определило порядок рассмотрения таких дел.

Специальный закон, который закрепил право военнослужащих на судебную защиту и компетенцию военных судов в этих делах, - «Об обжаловании в суд действий и решений, нарушающих права и свободы граждан», был принят только 27 апреля 1993г. за № 4866-1.<sup>1</sup>

Безусловно, если бы Пленум Верховного Суда РФ не совершил в данном случае герменевтическую операцию образования нового смысла, конкретизировавшего право военнослужащих на судебную защиту и наполнившего его реальным юридическим содержанием, то военнослужащие в нарушение Конституции РФ оказались бы лишены права на судебную защиту, что, в свою очередь, не соответствовало бы диалектике нормативного закрепления общего права на судебную защиту и концептуально-ценностному базису современного общественного устройства, где предполагается, что публичные служащие пользуются особым уважением, доверием и социально-правовым статусом в составе основной массы населения.

Следует признать, что диалектический подход в виде определенной, меньшей по степени, частоты встречаемости на практике (критерий выявления смыслового поля права), присущ и конституционному правосудию, а значит, он не всегда, а в менее типичной форме, может использоваться и для анализа внутренних связей смыслового ядра права.

В Постановлении № 11-П от 14.05.2012 г. «По делу о проверке конституционности положения абзаца второго части первой статьи 446 Гражданского процессуального кодекса Российской Федерации в связи с жалобами граждан Ф.Х. Гумеровой и Ю.А. Шикунова»<sup>2</sup> Конституционным Судом Российской Федерации рассматривался вопрос о соотношении равнозначимых ценностей частного права: частной собственности, жилища и добросовестности в гражданском обороте, на примере обращения взыскания на единственное пригодное для постоянного проживания жилое помещение должника и проживающих совместно с ним членов его семьи. В прежние годы на него распространялся исключительный исполнительский иммунитет. Конституционный Суд Российской Федерации поступил вполне диалектически. Он мужественно констатировал, что за двадцать последних лет (1991 – 2011) произошел существенный сдвиг в развитии рынка жилья, сформировался класс собственников, внедрены в социальную жизнь кредитные и финансовые механизмы рыночных отношений. Поэтому накопившиеся противоречия между абсолютным исполнительским иммунитетом имущества должника и интересами кредитора в заемном обязательстве должны разрешаться в рамках единой системы действующего законодательства на основе синтеза жизнеспособных элементов каждого правового института.

Однако как этого добиться? Новое правовое регулирование исполнительского иммунитета, по мнению суда, должно включать такое состояние примирения (уравновешенности) интересов кредитора и должника, при котором обращение взыскания на единственное пригодное для постоянного проживания жилое помещение должника и членов его семьи в принципе допустимо, если данное помещение по своим объективным характеристикам (площадь, стои-

<sup>1</sup> Ведомости Съезда народных депутатов и Верховного Совета РФ. 1993. № 19. Ст. 685.

<sup>2</sup> Вестник Конституционного Суда Российской Федерации. 2012. № 4.

мость, конструктивные особенности и т.д.) явно превышает разумную потребность должника и членов его семьи в жилище, при этом жилищные права стороны должника должны быть сохранены и гарантированы на минимально возможном уровне в конкретно-исторических условиях. Мы видим здесь не столько уступку в пользу кредиторов и их интересов, сколько попытку диалектически по форме согласовать, примирить противоречия между базовыми субъектами рыночной инфраструктуры, в качестве которых выступают кредитор и должник. Максимальная взвешенность правовой оценки достигается в рассмотренном случае в контексте проблемы смысла права. В рамках этой модели можно увидеть как концептологический, так и «диалектический» варианты решения дела. Если объективные параметры жилья должника превышают его разумную потребность в жилище, то через конкретизацию соответствующих, «разумных» характеристик жилища ограничивается исполнительский иммунитет и достигается диалектический синтез интересов сторон заемного обязательства в новой юридической нормативной конструкции. Однако если количественные и качественные параметры жилья не превышают минимальные конституционно гарантированные нормы проживания должника и членов его семьи, то в качестве предпочтительной на современном этапе развития российского общества объявлена ценность жилища должника по сравнению с частной собственностью кредитора.

*Возможность* же диалектического примирения этих ценностей, выступающих противоположными элементами ценностно-смыслового ядра права, в рамках конкретного дела сохраняется, а значит, и формально сохраняется абсолютный исполнительский иммунитет. Это свидетельствует о том, что диалектический метод имеет свои границы при анализе смысловых аспектов правового регулирования. Собственно говоря, до выхода в свет названного Постановления, принимая решения по делам с точки зрения абсолютного исполнительского иммунитета, суды общей юрисдикции и не желали разрешать фундаментальное противоречие между интересами сторон заемного обязательства по существу. Они просто руководствовались буквой закона, запрещающей обращать взыскание на указанное имущество. Кроме того, интересно, что в модель смыслового поля права вполне уместается и такой вариант, при котором приоритет в будущем может отдаваться только интересам кредитора, а предоставление гарантий должнику и членам его семьи будет производным от этого доминирующего интереса (например, переселение в общежитие, отсрочка исполнения судебного решения).

По этому пути уже давно идут многие страны Западной Европы. Каждый из отмеченных вариантов суть мышление в рамках смыслового поля права: от большей степени присутствия диалектики к меньшей степени выраженности применения иных методов, от смыслового ядра к смысловой периферии права и наоборот. Выбор же тех или иных методологических подходов зависит от конкретной исторической эпохи, состояния экономики, социальной сферы, уровня правосознания и правовой культуры судей и общества. В связи с этим вполне актуально высказывание: «А судьи кто?».

К введению в понятийный аппарат юриспруденции любого нового термина нужно относиться весьма осторожно, так как первоначально необходимо установить смысловое содержание и пределы его использования. По нашему мнению, законность и легитимность являются взаимно пересекающимися поняти-



ями на границах политики, права и морали, дополняя друг друга недостающими звеньями. Поэтому выход из кризиса легитимности мыслится не столько как поиск новых смыслов понятия рациональности, сколько как переинтерпретация (новое осмысление) давно сложившихся категорий самого правоведения, в том числе и законности.

**Демидов А.И.**

(Саратов)

### **Сетевые качества политического человека**

#### ***Что такое «политический человек»?***

Исследование качеств действующего в политике человека – устойчивая и плодотворная традиция политической науки. Известные работы Г.Лассуэлла, Т.Адорно, Э.Фромма, С.Липсета, Г.Маркузе и других, активное развитие политической антропологии служат продолжением традиции, заложенной Платоном, Аристотелем, Макиавелли, по изучению тех людей, которые с интересом и высокой долей постоянства действуют в этой сфере. Ясно, что речь идет о высокой степени многообразия входящих в политику людей, зависимость от психологии и подготовки, культуры и исторического опыта, мировоззренческих и гендерных особенностей, ролей, которые в политике берут на себя эти люди.

Но практически всегда такое поведение характеризуется выраженным интересом к общим делам, способностью участия в их обсуждении и решении. Они контактны, обладают высокой степенью влияния на других людей, проявляют волю в реализации поставленных целей. Этим политический человек отличается от человека массы, подключающегося к политике под воздействием экстраординарных для его жизни обстоятельств: войн, голода, разрухи, безработицы и т.д. Его активность спорадична и затухает как только обстоятельства меняются, перестают для него быть явно угрожающими.

Природа политического человека определяется спецификой той деятельности, которой ему приходится заниматься, обстоятельствами, в которых она разворачивается. Среди факторов, в наибольшей степени определяющих модификации этой природы в определенный момент времени, следует иметь в виду:

- характер тех политических задач, которые приходится решать именно данному человеку (это хорошо показано Г.В.Плехановым в его классической работе «К вопросу о роли личности в истории»); именно эти задачи формируют потребность в определенном человеческом типе, приходящем в политику;
- мировоззрение, систему идеологических, религиозных взглядов, организующих процесс «представительства», видения частных, конкретных проблем на фоне общих интересов и задач, ясно, что варианты представления могут быть самыми разными;
- господствующие средства коммуникации, именно они характер, способ понимания общности, принадлежности к целостности.

С учетом изменения этих факторов в ходе исторического развития можно выделить несколько типов «политического человека».

### **Классический тип: идеологическая мотивация**

Считается, что печатные СМИ (первая волна) создали облик современной политики, сформировав такие ее сущностные качества, как массовый характер, участие и влияние на большие группы людей, объединение их общей целью и принципами деятельности. Идеология и пропаганда, основанные на распространении текстов и их единообразном толковании, придают однозначность действующим в политике представлениям, направляют инициируемые события, делают их предсказуемыми.

Так формируется классический тип политического человека, основанный на способности отражения социальных интересов в целях и организации совместной деятельности по их реализации. Участие в идеологически инициируемом политическом движении формирует такие качества как устойчивость к меняющимся обстоятельствам, упорство в реализации поставленной цели, дисциплинированность и способность реализации коллективных задач, умение согласовывать свои действия с поведением других людей, вера в возможность наступления лучшего будущего.

Данный тип характеризуется выраженным многообразием. М.Вебер, рассматривая занятие политикой как призвание и как профессию, предложил достаточно четкую систематизацию личностных качеств политиков. Одни из них подходят к участию в ней чисто функционально, сосредоточивая жизненные усилия на обеспечении самого процесса, механизма действия с целью достижения необходимого результата: это государственный служащий - *бюрократ*, который «должен «управлять» прежде всего беспристрастно», и профессиональный функционер партийной избирательной машины - *босс*, политический менеджер, который «не имеет твердых политических принципов, он совершенно беспринципен и интересуется лишь одним: что обеспечит ему голоса?»<sup>1</sup> Отношение же к политике не как к профессии, а как *к призванию*, формирует личность *публичного политика*, для которого «самоотдача в политике, если это не фривольная интеллектуальная игра, но подлинное человеческое деяние, должна быть рождена и вскормлена только страстью».<sup>2</sup>

Влияние современных СМИ на формирование личностных качеств участвующих в политике людей столь велико, что можно говорить об особом типе действующего здесь «политического человека». Этот особый тип человеческих качеств можно обозначить как

#### **«Политическое дитя телевидения»**

Телевидение справедливо считают современной формой реализации наиболее эффективного типа политической коммуникации – *face-to-face* взаимодействия, создающего впечатление непосредственного личного контакта одного человека с другим.

Радикально увеличивая скорость информационных процессов в политической среде, радио и телевидение (СМИ второй волны), способствуют стиранию пределов, действительных и мнимых преград, сжимают политическое пространство и время «до размеров деревни» (М.Маклюэн). Политическая жизнь в подавляющем большинстве своих проявлений теперь проходит в «реальном времени» и она открыта для наблюдения. Разного рода ограничения,

<sup>1</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 666, 683.

<sup>2</sup> Там же. С.690.

лакуны и умолчания воспринимаются теперь как нарушения писанных и неписанных норм.

Рост скорости передачи информации и ее многообразия значительно увеличивают интенсивность происходящих событий. При этом масса участвующих в них людей становится все более разнородной, восприятие ими событий мультиплицируется, делая плюрализм и свободу выбора все более значимыми качествами политической жизни. Пропаганда замещается рекламой, а слово - образом.

В политике растет значение невербальной коммуникации (символов, жестов, церемоний). Усиливая впечатление, данный тип коммуникации изменяет и содержательные параметры политических процессов:

- происходит вытеснение политического дискурса ритмом, карнавалом, телевизионным или плакатным лубком;
- осуществляется выраженное педалирование на коллективные аффекты: страх, вожделение, восторг, поклонение;
- используется все более изощренная техника влияния, обращение к подсознательным компонентам человеческой психики.

Благодаря телевидению происходит визуализация политики – процесс, в рамках которого осуществляется перевод все большего числа используемых здесь понятий и просто слов в символические образы, картинки, лозунги. Здесь используются преимущества образа как средства коммуникации: он не требует перевода, специальной трансляции, делающей текст понятным, лучше запоминается, может концентрировать большой объем информации, легко проходит через фильтр недоверия.<sup>1</sup> Ведь образ специфичен тем, что его содержание закодировано в форме. Он синкретичен, его содержание не структурировано, соединяет «все в одном». Сосредоточивая внимание на целях, образ игнорирует средства, поэтому развернутого целерационального действия на его основе не получается.

Такие преобразования в средствах и содержании политической коммуникации естественно отражаются на личностных качествах людей, ее осуществляющих. Как пишет В.Л.Иноземцев, «главная роль принадлежит здесь отказу от достижения людьми долгосрочных целей и задач... Если человек утрачивает веру в возможность последовательно двигаться к определенным целям, то для него теряет значение социальная устойчивость, в том числе устойчивость любых межличностных отношений».<sup>2</sup>

Доминирующий интерес к конкретике, презрение к умозрительности преобразуют политические ориентации – они становятся подвижными, меняющимися под воздействием впечатлений. Формирование и управление ими становится все более значимым актом во всей возможной гамме политических действий, необычайно возвышая роль и значение их творцов и организаторов.

Представляемая телевидением информация, все больше зависит от создающих ее людей, и все меньше нуждается в корректировке с грешной действительностью и ее проблемами. К тому же TV – это дело дорогостоящее, естественно, поэтому происходит централизация информационных потоков в наиболее рентабельных зонах. Участниками организованного TV медийного про-

<sup>1</sup> См.: Почепцов Г.Г. Имеджелогия. Киев, 2000. С. 581-582.

<sup>2</sup> См.: Иноземцев В.Л. Предисловие к книге: З.Бауман. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. XIX-XX.

странства, лидерами формируемого здесь мнения могут стать, в принципе, любые люди, над имиджами которых будет проведена соответствующая работа.

Имидж по сравнению с образом все менее связан с реальностью, он может быть абсолютным артефактом, а построенный на имиджах информационный поток селективен, мозаичен и фрагментарен.

Для «политического дитя телевидения» характерно

- образное видение мира и его проблем;
- пренебрежение теорией, вера в силу очевидности;
- импульсивность реакций на события, происходящие во внешней среде (на внешнем периметре жизненного мира);
- быстрое распространение и освоение новых моделей поведения;
- столь же быстрое реагирование на новые социально-политические обстоятельства и события;
- отсутствие интереса к связанной программатике и вообще к политическим концепциям, замена их образами (имиджами, клише);
- активное освоение самых разнообразных средств политической борьбы.
- 

#### **«Сетевой политический человек»**

Интернет, мобильная связь (СМИ третьей волны), усиливая многие из обозначенных характеристик, открывают как новые возможности, так и ограничения виртуального общения и участия.

Если телевидение делает центром политического общения образ, символ, то в Internet в этот центр выдвигается фрейм – некоторая структура организации информации в целостность. TV создает фрагменты искусственной среды, они умножаются, но существуют разрозненно. Internet формирует систему, другую реальность, в принципе, существующую автономно, отдельно от первой реальности.

Увеличивается степень виртуализации социальной и политической среды: многие социальные отношения, явления находятся на грани возможного и реального, а их носителя часто не имеют выраженного онтологического статуса, твердых оснований существования. Дестабилизировать, заблокировать тенденции их изменения или просто разрушить – очень легко.

Операции с виртуальными объектами приобретает все большую значимость - в них встречаются, переходят друг в друга или, наоборот, дистанцируются реальное и возможное, невозможное и вероятное, настоящее и будущее и т.д. В современных условиях грань между реальностью и фикцией стирается. Множество политических явлений, фигур, образов, событий, возникают благодаря телевидению и Internet и не покидают в своем существовании границ информационного поля, но по степени своего влияния на политические процессы намного превосходят реальные политические феномены, а чувства «сопричастности», «присутствия», «участия» могут формироваться и там, где их нет. Но зато значимость виртуальная, степень представленности в СМИ, может быть весьма велика, а влияние на поведенческие реакции людей, находящихся в создаваемом ими информационном поле, значительно.

Все большее значение для политика имеет не столько само действие, сколько его имитация, создание необходимого и устойчивого впечатления за счет разнообразных операций с виртуальными объектами. Поэтому «проект» ста-

новится самым ходовым термином современного политического лексикона. Но проект – это фрагмент виртуального мира, только часть из них приобретает черты реальности, осуществляется.

Смысл имитации – в символическом «обозначении» действия и в ожидании реакции на него как на реальный объект или действие. Имитация характеризуется неполнотой цепочки звеньев, ведущих к результату, это действие, прерванное на каком-то из своих звеньев. Она может быть целью без средств или средством без цели и действия, или действием, не подкрепленным участием и ресурсами, затухающим действием, становящимся таковым в связи с потерей интереса или значимости для субъекта. Как правило, в этот момент происходит актуализация другого действия, другого «проекта», на нем сосредоточиваются все усилия, оно ставится в центр медийного пространства. Выполнив свое назначение – возбудить интерес, задать направление общественному мнению, «информационная поддержка» затухает, переносится на другой «проект».

Все более значимым элементом современной политики становятся разнообразные управленческие, политические, социальные, экономические, информационные сети, лишённые предметного воплощения, институционального носителя. В сетях используются иницирующие, жестко не регламентирующие активность стимулы и нормы, придающие ей не столько нужную упорядоченность, сколько необходимое направление, предполагающие значительную внутреннюю автономию субъекта действия.

Эффективность сетевых систем взаимодействия (она, как считает М.Кастельс, превосходит «воздействие отдаленного харизматического авторитета при личных контактах»<sup>1</sup>), коренится в новых условиях коммуникации: более высокой скорости движения информации; неограниченных возможностях осуществления обратной связи; значительном сокращении всякого рода посреднических звеньев, способных исказить, присвоить или заблокировать движение информации; кодификации, ясной для всех участников взаимодействия.

Это порождает разнообразные по значимости последствия.

Радикально расширяя возможности общения, сети значительно увеличивают скорость информационных процессов. А поскольку информация в современном обществе служит основным политическим ресурсом (и не только политическим), это отражается на росте динамизма политических процессов, характере их протекания, открывая новые возможности и новых участников. Роль посредника, комментатора, столь значимая в функционировании СМИ второй волны, в сетях уменьшается, самостоятельность потребителей в получении, поиске и интерпретации информации растет. Неся поток разрозненной, поразному ориентированной и сегментированной информации, используя рекламный способ воздействия, СМИ, конечно, обладают значительным потенциалом влияния, порождают как ответ на свое воздействие эмоциональный и поведенческий отклик, но не устойчивые поведенческие ориентации, установки. С уходом многозвенности взаимодействия участников, растет непосредственность, открытость контактов и отношений. Количество людей, интересующихся той или проблемой, фигурой, может вырастать в течение кратчайшего периода времени, требуя столь же быстрой коррекции политического поведения, смены его тактики.

---

<sup>1</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура. М., 2000. С.353.

Возникают предпосылки для радикального изменения функций политического представительства и участия, ведь если «небольшая скорость информации создает потребность в делегировании и представительстве, современные средства массовых коммуникаций дают возможность непосредственного участия в принятии решений».<sup>1</sup>

Открываются также возможности как более полного учета общественного мнения при принятии управленческих решений, так и выстраивании их на расширенной информационной базе, что, конечно, увеличивает степень их обоснованности и объективности.

Однако, следует иметь в виду, что все чаще принимаемые при этом как объективные «внешние обстоятельства», все чаще носят порожденный, производный характер, а многие потребности теряют свой «естественный, бытийственный» характер, и в значительной мере формируются целенаправленно, становятся искусственными, продуцируются рекламой (PR).

В сетях происходит формирование своих, специфических форм властных отношений, сочетающих зависимость и свободу, демонстрирующих возможность децентрализованной мобилизации (основное назначение властного ресурса), основывающих властное действие на информационной и иной подпитке. Здесь используются иницирующие, жестко не предопределяющие и не регламентирующие активность стимулы и нормы, для придания ей не столько нужной упорядоченности, сколько необходимого направления, предполагающие значительную внутреннюю автономию субъекта действия. Происходит очевидный рост значения неинституциональных форм реагирования (договоренности, умолчания, согласования и т.д.), а власть все в большей мере дематериализуется и вписывается в культурные коды.

Новая информационная среда расширяет возможности контроля и управления людьми, делая доступными такие служебные и личные «тайники», о проникновении в которые могли только мечтать многие известные любители использования информации для контроля над душами.

Политическая жизнь в подавляющем большинстве своих проявлений теперь проходит в «реальном времени» и она открыта для наблюдения. Разного рода ограничения, лакуны и умолчания воспринимаются теперь как нарушения писанных и неписанных норм.

Нарастающее многообразие всех сфер социальной жизни преобразует существующие проблемы таким образом, что возможность их решения через коллективные социальные действия (что всегда служило ядром политики) становится весьма проблематичной, изменяя саму ткань политической жизни. Из нее уходит искусство и способность соотнесения общественных и личных проблем. Снижение же необходимости коллективного (группового) мышления и действия ведет к переходу политической инициативы и информации от политических институтов к индивидам. Человек поэтому все меньше нуждается в посредниках и инстанциях, которые бы его информировали, направляли, организовывали и т.д.

Все более востребованными политическими качествами в новой среде становятся самостоятельность и мобильность, как способность общения и коррекции своего поведения в соответствии с меняющимися обстоятельствами и позициями партнеров.

---

<sup>1</sup> McLuhan M. Understanding Media: The Extensions of Man. N.-Y., 1965. P. 204.

Степень возможной неопределенности в политике, ее непредсказуемость, конечно, возрастают. Они служат следствием радикального повышения скорости политических и экономических процессов в современном мире, уровня их динамизма.

Значительные и противоречивые изменения претерпевает личностный фактор в политике. Зависимость человека в определении характера своего политического поведения от достаточно стабильных или стационарных факторов социально-политической среды: идеологий, партий, социальных общностей – уменьшается, он более самостоятельно и ориентированно на собственный интерес и собственные проблемы определяет линию своего политического поведения. С другой стороны, практически все параметры его актуального и будущего состояний находятся под нарастающим влиянием обстоятельств, которые он ни предвидеть, ни воздействовать даже гипотетически не может, ибо они находятся далеко за пределами его возможного влияния и контроля.

Центральный элемент сознания действующего в таких обстоятельствах человека – своеобразная «логика превращений», исходящая из того, что

- мир открыт для любых изменений;
- ты можешь двигаться (жить) в любом измерении;
- все вокруг постоянно меняет свои качества;
- приспособиться к этому миру вечных превращений – значит просто быть готовым ко всему;
- никаких привязок к определенному виду деятельности или мировоззрению просто не может быть.

В рамках «логики превращений» возникает весьма важный для влияния на политическое поведение эффект «снятия», когда контакт с разнообразной и разрозненной информацией создает ощущение целостного видения ситуации, складывается в «картинку», пригодную для ориентации и направления действия. Так «прежний линейный способ восприятия мира, основанный на логической последовательности, аргументации и обосновании уступает место целостному видению, когда даже мозаичное и нерегулярное чтение или просмотр TV быстро приобщает человека к происходящему».<sup>1</sup>

Отказ от постановки и реализации долгосрочных целей оказывает значительное влияние на изменение характера политической активности. Очевидно, что степень влияния идеологических императивов падает, их просто невозможно реализовать в те краткосрочные и обозримые периоды, в пределах которых осуществляется политическое действие. Но и ведется поиск новых ориентаций – конкретных, напрямую продиктованных наличной ситуацией, краткосрочных в реализации, не требующих для своего воплощения институциональных реформ. Ведь они могут «обрушить» ситуацию, «запустить» цепь неожиданных и нежелательных событий, обернуться не приобретениями, а потерями.

В таких жизненных обстоятельствах оказывается востребованным новый (пост модернистский) человек, не привязанный к большим социальным группам и «большим» идеологиям; исходящий из жизненной тактики готовности ко всему; обладающий выраженным динамизмом: профессиональным, образовательным, карьерным, психологическим. Он склонен образовывать вре-

<sup>1</sup> Коротникова Н.В. Интернет как средство производства сетевых коммуникаций в условиях виртуализации общества // Социс. 2007. №2. С. 91.

менные коалиции для реализации злободневных интересов, готов к частой смене друзей и партнеров: они нужны для дела и для досуга, а смена того и другого меняет и их. Будучи хорошо информирован об интересующих его областях жизни и профессии, в суждениях о более отвлеченных областях, он пользуется слухами, опирается на «мнение», выраженное в сообщении. Его мировоззрение эклектично (или скорее даже мозаично, ибо состоит из сочетания различных цветов, образов, пятен, графических линий) и включает наряду со знаниями различного рода верования, мифы и т.д. Такой человек ценит независимость, но свою, и не считается с этим же качеством у других, рассматривая его как препятствие для реализации своих планов и замыслов, поэтому рассматривает любое вторжение в личный мир как прямую угрозу своему существованию.

«Пост модернистский человек» руководствуется, так называемым «клиповым мышлением», вырастающим из длительного потребления информации в «мозаичном и препарированном виде через музыкальные каналы и СМИ». Окружающий мир в нем «превращается в мозаику разрозненных мало связанных между собой фактов. Человек привыкает к тому, что они постоянно сменяют друг друга и постоянно требует новых».<sup>1</sup>

Политические последствия и открываемые возможности таких преобразований личностной среды неоднозначны.

Рост объема, доступности информации неизбежно вызывает повышение рациональности деятельности и ее мотивации. Ведь ее мотивационными основаниями все в большей мере становятся сведения, факты, а не эмоции и слухи. Масса все больше становится публикой, теряя характеристики толпы (случайность впечатлений, импульсивность, непредсказуемость поведения), а ее лидеры опираются на аргументы, факты, а не сиюминутные впечатления и предрассудки.

Однако, в значительной мере, конечно, сказывается то, что действующий в политике человек имеет дело с неоднородным, постоянно меняющимся миром, воспринимаемым как калейдоскоп событий, образов, впечатлений. Подвижность сетевой политической среды требует и постоянной смены позиций соединяемых ею людей.

Постоянная смена впечатлений, информационных рядов продуцирует отношение к действительности, выражающееся в отклике, поступке, реакции, а не позиции, устойчивом отношении, на основе которого выстраивается поведение как линия поступков. «Сетевую личность характеризует фрагментарность духовного мира, неустойчивость эмоциональных реакций, неспособность к поддержанию долгосрочных коммуникационных отношений...».<sup>2</sup>

Все более значимой в определении политической позиции личности становится проблема избыточности информации и выбора приемлемой, адекватной формы реакции на нее. Не трудно видеть, зачастую она выражается в восприятии большинства информационных потоков как шума, когда человек активно формирует информационные лакуны и позиции укрытия. Проблема автономии, изолированности становится все более значимой, а независимость рассматривается как все более ценное качество.

<sup>1</sup> Фридман О. Клиповое мышление. Что это такое? // <http://shkolazhizni.ru/print/8011/>

<sup>2</sup> Тихонова С.В. Коммуникационная революция сегодня: информация и сеть // Полис. 2007. №3.С.59.



Поэтому для новых форм политической мобилизации и объединения характерна выраженная ассоциативность, предполагающая включение без особых взаимных обязательств и ограничений для выражения солидарности и поддержки, координации действий при сохранении самостоятельности каждого звена.

Интересным с этой точки зрения феноменом служат сообщества, в огромном числе и разнообразии существующие в сети. Обладая мощным ресурсом мобилизации, они влияют на общественное мнение и реальную политику, формируются вокруг общих интересов, проблем и лидеров, и время их существования определяется ими. Уходят образующие заинтересованное отношение факторы, перестают существовать и действующие недавно столь эффективно сообщества.

Происходит изменение характера политических ролей.

Лидер не указывает путь, а организует общение. Конечно, часто он становится нетократом, эффективным менеджером сети, с практически не ограниченными манипулятивными возможностями. Но медиация, как его основная функция, ведет к тому, что он перестает быть в современных условиях носителем авторитетной власти, руководителем, становится наиболее эффективным коммуникатором, суммирующим предложения и формулирующим варианты решений.

Возникает феномен «виртуального лидерства». Для него характерны неформальность, командность, коллегиальность деятельности, не жесткость, а вариативность предлагаемых решений, временность «союзнических» отношений, выстраиваемых без особых обязательств, высоко ценимая возможность их быстрой смены.

Последователь становится таковым не потому, что признает организационное и интеллектуальное превосходство лидера, а из-за интереса к работе в команде, чувства принадлежности к части значимого целого. В сети на фоне высокой степени взаимодействия это чувство принадлежности формируется очень быстро как осознание возможности взаимодействия, контакта, участия в общем деле. Значимой является и возможность участия в разных сетях и принадлежать к разным политическим силам.

При этом весьма ценным качеством такого участия признается его необременительность, минимизация принимаемых на себя обязательств, а их возрастание зачастую вызывает реакцию отторжения, отчуждения. Очевидной является склонность к замене действия информационным участием и поддержкой, его замещение мнением, высказыванием, «позицией».

Для такого «виртуального участия» характерны высокая степень осведомленности и контактности, готовность поддержать, выразить мнение, обозначить позицию. Участие рассматривается не как действие в рамках реального процесса, а скорее как выражение готовности, позиции. Активность же мыслится как многообразие форм такого участия.

Обзор некоторых качеств « сетевого политического человека » позволяет установить как некоторые приобретения, так и потери. К первым имеет смысл отнести возрастание информированности и самостоятельности суждений, многообразие и разнородность политических контактов. «Сетевой человек» отзывчив и обладает выраженной способностью к быстрой мобилизации. Ко вторым относится явное превалирование «позиции», мнения над действием

(что, может быть, не так уж и плохо), перенос активности в виртуальную среду.

Массовый «сетевой политический человек» - человек публики, а не толпы. Он хорошо информирован, контактен, руководствуется в основном знаниями, а не аффектами, его сложно обмануть, ибо он привык проверять и сопоставлять полученную информацию. Он склонен к выработке самостоятельных суждений и оценок, хотя и зависит от «мнения», поддается его влиянию.

**Денисенко В.В.**

(Воронеж)

**Легитимность позитивного права с позиций  
системной и коммуникативного рациональности**

Размышляя о рациональности и легитимности применительно к правовой действительности сразу сталкиваешься с проблемой не исследованности указанных категорий в отечественной юриспруденции и то что эти слова не часто встречаются в юридическом тезаурусе. Для многих ученых-правоведов исследование темы рациональности находится за пределами их научных интересов, а легитимность, вообще, как правило, отождествляется с легальностью (законностью). Между тем, в последнее годы в отечественной правовой науке тема рациональности стала подниматься, происходит критика классической рациональности при понимании природы права. Прежде всего, следует упомянуть о проф. Честнове, отстаивающим антропологический подход к праву<sup>1</sup>, а так же о проф. Мальцеве который указывает: «Вступив на стезю научного развития, юриспруденция оказывается на распутье между наукой и идеологией, точно установленным фактом и ценностью, нередко поддается обаянию иллюзий, мифотворчества»<sup>2</sup>. Теория классической рациональности которая понимает мир, как «большую машину»<sup>3</sup> и активно использует механистические образы в том числе и в правоведении, требует по справедливому замечанию ряда учений пересмотра методологических оснований. «Слова «юридический механизм», «механизмы юридического регулирования, правотворчества, правоприменения» сегодня занимают почетное место в лексиконе юриста. Его несколько не смущает механический характер юридико-институциональных устройств, напротив, он видит в них то, чего сильно не хватает сложной, хаотизированной, текучей реальности, - четких соотношений по заданной схеме, движения элементов согласно рассчитанному вектору, геометрически правильного расположения линий в процессе движения и т.д. ...В практическом плане образ часового механизма как идеала для правового регулирования, действия правовой системы весьма привлекателен. Но есть одно обстоятельство, которое в теоретико-методологическом смысле делает этот образ неудобным для права: он оставляет в стороне существование последнего в качестве сверхсложной динамической системы, буквально врастающей в свою социальную среду, способной при известных условиях самона-

<sup>1</sup> Честнов И.Л. Актуальные проблемы теории государства и права. Эпистемология государства и права: Учебное пособие. СПб. 63с.

<sup>2</sup> Мальцев Г.В. Социальные основания права. М., 2007. С.64.

<sup>3</sup> Мальцев Г.В. В поисках новой рациональности /История. Право. Политика. 2011.№1 С.12.

страиваться и саморазвиваться». Таким образом, хотя в настоящее время и очевидно, что общество не механистично и не сводится автоматизированным процессам, но многие ученые до сих пор некритично принимают механистическую картину мира. Г.В.Мальцев справедливо указывает, что причина привлекательности научно-технических парадигм связана с духом и стилем времени их возникновения. К концу XIX и началу XX века, благодаря знанию механических законов природы были сделаны открытия изменившие жизнь человека. Наука, заняв место бога, грозила подчинить себе этику и эстетику, активно создала тип культуры, ориентированный на точное знание, надежное техническое решение, на машину как таковую<sup>1</sup>. Этот период представлял собой эпоху господства юридического позитивизма, критики естественного права, поэтому механистические взгляды на общество и право быстро стали популярны, юриспруденция провозгласила себя наукой, основанной на точных знаниях. Таким образом, в настоящее время Проект Просвещения который, породил классический рационализм, подвергается сомнению в правоведении.

В связи с этим особый интерес представляют различные подходы к легитимности права в различных методологических основаниях. Между тем, следует констатировать, что в отечественной правовой науке вопросы, связанные исследующие проблемы легитимности и легитимации права в большинстве случаев разработаны без учета изменений, произошедших в обществе в XX веке. Речь идет о тенденциях в общественных отношениях в условиях социального государства постиндустриального характера или общества постмодерна<sup>2</sup>.

В российской теории права в настоящее время юридические нормы обосновываются (легитимируются) общеправовыми принципами, которые в свою очередь представляются, как воплощение «естественного права», причем сущность права в таком случае понимается как «единство естественного и позитивного права»<sup>3</sup>. Между тем, обоснование правил позитивного права метафизической идеологией эпохи Просвещения, концепцией о неких неизменных началах, которые действительны для всех времен и народов и с позиции которых можно оценивать законы, не представляется убедительным, в условиях светского сознания. Мировоззренческий плюрализм и светская культура делают невозможным обращение к божественному порядку в поиске таких оснований. На это указывают как представители постмодернизма, прежде всего Ж.Ф. Лиотар который называет идеологии легитимирующие власть метанарациями, так и автор теории коммуникативного действия Ю. Хабермас, который, не соглашаясь с тезисом о наступлении эпохи постмодерна, считает необходимым консенсуальное обоснование истины<sup>4</sup>. Что касается иных пониманий естественного права, то они так же не могут служить обоснованием позитивного права. Философы, исследующие проблемы общественной модернизации, указывают, что утверждение исторического взгляда на природу челове-

<sup>1</sup> Мальцев Г.В. Социальные основания права. С.64-65.

<sup>2</sup> Иногда для характеристики современного общества употребляется другой термин – общество позднего модерна. Например: Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002.

<sup>3</sup> См.: Байтин М.И. Сущность права (современное нормативное правопонимание на грани двух веков). М., 2005. С.54-56.

<sup>4</sup> Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С.155-156.

ка и разум подрывает позиции антропологического и рационального естественного права<sup>1</sup>. В условиях религиозного общественного мировоззрения естественное право могло легитимировать позитивное, но в настоящее время это маловероятно. Между тем, обоснование позитивного права представляется необходимым, в противном случае возникает угроза нарушения прав личности государством. Достаточно вспомнить этатические взгляды на право А.Я.Вышинского или правопонимание в национал-социалистической Германии, становятся очевидными негативные последствия позитивизма.

Взгляды на легитимность расходятся в различных подходах к праву. Прежде всего, различные подходы у юридического позитивизма и его противников. С точки зрения позитивизма достаточно лишь легальной процедуры и содержание норм будет не столь важным. Например, Ганс Кельзен писал: «...всякое произвольное содержание может быть правом»<sup>2</sup>. Карл Шмитт обосновывал следующую позицию: «Позитивация права означает, что для любых содержания можно добиться легитимной действительности права, а именно через решение, которое придает действенность праву и так же может лишить его этой действительности. Позитивное право действительно в силу решения»<sup>3</sup>. Такой же позиции придерживался и Н.Луман, который писал о «легитимности через процедуру» в одноименной работе: «Право определенного общества позитивируется, когда получает признание легитимность чистой легальности, т.е. когда право уважается потому, что оно устанавливается в результате принятия решений в соответствии с определенными правилами. Тем самым в центральном вопросе человеческого существования произвольность становится институтом»<sup>4</sup>. Луман отмечает: «Формальные процедурные правила являются достаточными в качестве легитимирующих предпосылок принятия решений и не требуют со своей стороны никакой дальнейшей легитимации. Ведь свою функцию абсорбирования безопасности они и так выполняют: они соединяют неизвестность в отношении того, какое решение будет принято, с уверенностью в том, что вообще будет принято некоторое решение»<sup>5</sup>. По его мнению: «...бессмысленно ставить под сомнение фактическую веру в легитимность и притязание норм на значимость, в плане критикуемых оснований их значимости; скорее фикция, чем это возможно в определенном случае, является составной частью нормативных контрафактических ожиданий. Последние, в свою очередь, можно понять лишь в рамках функционалистской установки, т.е. рассматривая притязания на значимость как фундаментально необходимую иллюзию. Иллюзия, однако, не должна быть раскрыта, что бы не подорвана вера в легальность»<sup>6</sup>. Теоретическое обоснование таких взглядов применительно к современному праву и государству восходит к работам М.Вебера в которых он писал о «рациональном господстве», присущем именно современным государствам действующим на основании законов. Вера в легитимность в таких государствах сводиться к вере в легальность. При этом должны действовать два условия: 1.нормативный порядок должен быть пози-

<sup>1</sup> См.: Бусова Н. Модернизация, рациональность и право.- Харьков. С.259.

<sup>2</sup> Цит. По: Алексии Понятие и действительность права. М., 2011. С.3.

<sup>3</sup> Цит. по: Хабермас Ю. Проблемы легитимации позднего капитализма. М., 163.

<sup>4</sup> Цит. По: Хабермас Ю. Указ.соч. М., 164.

<sup>5</sup> Цит. По: Алексии Понятие и действительность права. М., 2011. С.3.

<sup>6</sup> Цит. По: Алексии Понятие и действительность права. М., 2011. С.3.

тивно установленным; 2. участники правовых отношений должны верить в его легальность, т.е. в формально корректную процедуру правопроизводства и правоприменения<sup>1</sup>. Луман является представителем так называемой Системной рациональности в праве, которая использует анализ общества как нескольких закрытых систем. Отсутствие возможности ценностной оценки правовых норм является недостатком и современных позитивистских зарубежных концепций. Прежде всего, это относится к концепции аутопоэсиса права Никласа Лумана. Исследуя процессы модернизации современного общества, Н. Луман указывает на закрытый характер социальных систем и регуляторов. По его мнению, для легитимации права необходимо лишь соблюдение формальных процедур принятия закона.

Наряду с представленным выше позитивистским подходом существует так же иной взгляд на легитимность позитивного права. Он состоит в недостаточности наличия официальной процедуры для того что бы признать правовые акты государства легитимными. К данному взгляду можно отнести помимо идей естественного права, так же теорию справедливости в праве (Дж. Роулз) и сторонников коммуникативной рациональности в праве (Р.Алекси, Ю.Хабермас). Отрицание в позитивизме связи права с моральными принципами приводит помимо угрозы нарушения прав личности к ряду патологий современности (термин Ю.Хабермаса), так как не воспринимается справедливыми вследствие разрыва с иными социальными регуляторами. Так как в условиях современного общества, легитимация через естественное право, как некое неизменное начало, не представляется убедительной, обоснование право может происходить лишь через демократические процедуры. Поэтому в качестве теоретической базы для разработки концепции проблем обоснования права, природы принципов права может рассматриваться концепция делиберативной демократии, разработанная на основе коммуникативного понимания права. Теория коммуникативного действия Ю.Хабермаса применительно к праву была раскрыта в работе «Фактичность и значимость», вышедшей в Германии в 1994 году. Однако, отечественная философия права до сих пор не использовала в должной мере достижения коммуникативной теории. На наш взгляд, именно эта концепция и лежащая в её основе лингвистическая парадигма может послужит современной методологией для исследования многих явлений связанных с легитимностью, действием и патологиями права.

**Дидикин А.Б.**  
(Новосибирск)

### **Нормативность и модели юридического обоснования в англо-американской философии права**

Англо-американская философия права на рубеже веков, представляющая аналитическую традицию, развивается в большей степени под воздействием не отраслевых юридических наук, а под влиянием общих закономерностей научного познания, изменением научных представлений о моделях объяснения и научной рациональности в целом. Одним из важнейших факторов раз-

---

<sup>1</sup> Цит. По Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. М, 2010. С.162.

вития аналитической философско-правовой традиции в настоящее время становятся попытки прямого применения философской и научной аргументации основных концепций философии науки к анализу традиционной философско-правовой проблематики. В этом смысле классические вопросы о понятии и сущности права, соотношении права и государства, природе правовой системы и способах изучения правовой реальности в настоящее время могут быть сведены к постановке наиболее значимой теоретико-методологической проблемы – какие *модели юридического объяснения* используются в процессе изучения философско-правовых вопросов, и каковы теоретические ограничения и постулаты, формирующие научные представления о правовой реальности. Тем самым конкуренция основных методологических подходов в философии права XX в. (натурализм, позитивизм, реализм) превращается в научную дискуссию о поиске наиболее обоснованной аргументации, модели юридического объяснения и оценки процесса *натурализации юриспруденции*, что выступает основанием для появления *эпистемологии права* как специфической области философско-правового знания [1].

Однако следует отметить, что различие основных подходов к построению понятийного аппарата юридической теории и использованию способов юридического обоснования научных выводов в значительной степени определяется выбором модели объяснения юридических феноменов и элементов правовой реальности. В этом смысле аналитическая традиция в философии права характеризуется существенными изменениями в научных представлениях о предмете и методологии правопознания. Каждая философско-правовая теория в своей основе следует определенной нормативной модели объяснения и связанных с ней процедурах юридического обоснования. В частности, популярная в последние десятилетия концепция «первичных» и «вторичных» правил Герберта Харта возникает как методологически корректное объяснение сущности права с позиции юридического позитивизма, но ее новизна обусловлена по существу новой постановкой традиционных вопросов философии права и поиском нестандартных способов обоснования конечных выводов. Неопозитивизм Г. Харта, таким образом, является примером разработки логики юридического объяснения с учетом достижений современной методологии науки (основные идеи которой обсуждались в конце 40-х гг. XX в. на заседаниях Аристотелевского философского общества) и поиска методологически верного ответа на проблему «следования правилу», поставленную в аналитической философии в трудах позднего Л. Витгенштейна. Иной взгляд на данную проблему по существу требует определения параметров иной модели объяснения правовых явлений, что и проявляется в характере современных споров философов права в аналитической традиции.

Философские предпосылки и основания аналитической философско-правовой традиции образуют общие постулаты и методологические установки лингвистической философии (Л. Витгенштейн, Дж. Л. Остин, Г. Райл, С. Хэмпшир). В этом смысле восприятие Г. Хартом философских идей «оксфордской школы» лингвистического анализа требует особого учета ввиду специфики философского осмысления правовых феноменов.

Специфика методологического подхода Г. Харта состоит в последовательном применении аналитического метода при определении границ правовой сферы. В этом смысле предметом исследования в неопозитивизме становится не

«позитивное право» в целом, а его отдельные элементы: позитивное право включает в себя различные источники права (законы, обычаи, доктрины, прецеденты), законы состоят из правовых норм, а нормы – из правил. Те самым главной категорией в теории Г. Харта становится «правило», правовое высказывание о наличии либо отсутствии определенных правоотношений и их структурных элементах. Здесь возникают определенные трудности в использовании понятия «правило» на методологическом уровне, поскольку поставленная и обсуждаемая в дискуссиях философов Оксфордской школы проблема «следования правилу» стала ключевой для разделения основных направлений аналитической философии права в зависимости от отношения к наследию Л. Витгенштейна и от решения данной методологической проблемы [2]. В частности, в правовом реализме делается акцент на юридических следствиях проблемы следования правилу.

«Реалисты» полагают, что Витгенштейн указывал на неопределенность правил, в то время как определенность правовых правил необходима для оценки легитимности правовой системы и обеспечения режима «господства права» (М. Ташнет, Дж. Бойл). «Антиреалисты» же оспаривают возможность применения философских идей Витгенштейна к правовой сфере, считая, что его вывод касается многообразия употребления языковых выражений (А. Мармор, Б. Лангилл) [3]. В этом смысле для Г. Харта изучение правового явления предполагает анализ не только концептуальной структуры и регулирующего воздействия правовой нормы, но и специфики ее применения к реальному человеческому поведению.

Критический анализ неопозитивистских моделей юридического объяснения представлен в *концептуальном натурализме* – специфическом направлении в рамках аналитической философии права. Это концепции «материального естественного права» Дж. Финниса, «процедурного естественного права» Л. Фуллера и «конструктивной интерпретации» Р. Дворкина. Для натуралистов характерна критика неопозитивистской стратегии разграничения права и морали, «сущего» и «должного» в праве. Как отмечает Б. Бикс, концептуальные натуралисты рассматривают право как телеологическое понятие и средство построения справедливого общества, то есть отрицают дескриптивный и морально нейтральный подход неопозитивистов [4].

Однако традиционная для моделей юридического объяснения проблема соотношения «нормативного» (аскриптивного) и дескриптивного в правоприменительной деятельности приобретает принципиально иные формы обоснования в «натурализованной юриспруденции». Ведь по существу невозможность прямого применения правил к фактическим отношениям ставит под сомнение возможность использования правовой нормы как средства обоснования правовых решений, что характерно для отраслевых юридических наук. В этом смысле Брайан Лейтер, один из основоположников «натурализованной юриспруденции» приходит к нестандартному выводу: «Реалисты придерживаются эмпирической теории преимущественно потому, они думают, что традиционный проект юриспруденции с попыткой показать, как судебные решения *обосновываются* на основе юридических норм и рассуждений, ошибочный. Для реалистов право неопределенно, то есть совокупность легитимных правовых оснований, на которые суды могут ссылаться при обосновании решения, фак-

тически не могут объяснить единственный вывод во множестве случаев. Но если правовые нормы и основания не могут *рационализировать* решения, то они, конечно, не могут и *объяснить* их: мы должны, соответственно, обращать внимание на другие факторы, чтобы объяснить, почему суды реально принимают решения так, как они это делают» [5]. При этом Б. Лейтер полагает, что реалисты приводят аргументы в пользу необходимости создания «натурализованной юриспруденции, которая избегает анализа понятий в пользу постоянства эмпирического исследования» [5]. Обоснование такого утверждения в данном случае требует существенного изменения юридической аргументации и исследования различных значений термина «натурализм» в области философии науки и философии права в контексте процедур натурализации эпистемологии.

Несмотря на доминирование позитивизма в отраслевых юридических науках сохраняется базовое утверждение «онтологического натурализма» в концепциях естественного права о наличии у индивида естественных и неотчуждаемых прав [6]. Но помимо данного тезиса Б. Лейтер указывает на специфику методологического натурализма, который формируется в философии науки в концепциях У. Куайна и его аргументах против фундаменталистских программ научного познания [7].

Методологический натурализм выступает философской позицией, которая позволяет дать альтернативные ответы на вопрос о реальности объекта научного познания. В частности, *онтологический натурализм* основывается на существовании только физических явлений, познаваемых методами естественных наук. Тем самым из позиции физикализма следует, что в социальных науках общество как объект познания не существует в качестве единого целого, а представляет собой совокупность индивидов. Соответственно, в юриспруденции концепции *нормативного методологического натурализма* (юридический позитивизм и неопозитивизм) направлены на обоснование эмпирических методов изучения судебных решений как актов правоприменения, способов доказывания и оценки доказательств [8]. Основу нормативности в данном случае составляют юридические нормы (правила) как необходимое условие обоснования судебного решения, поэтому позитивистские концепции образуют «фундаменталистскую» модель юридического объяснения.

В отличие от онтологического натурализма *семантический натурализм* характеризуется тем, что философский анализ понятийного аппарата науки сводится к эмпирическому изучению объекта научной теории, т.е. по существу философское исследование представляет собой подобие эмпирического исследования, направленного на описание явлений научной теорией. Семантические формы натурализма фактически не были распространены на юридическую науку из-за нормативности позитивистской методологии права, однако в неопозитивизме Г. Харта предпринимались попытки выхода за рамки такой нормативной модели.

Таким образом, наиболее радикальной современной версией натурализма в правоведении, допускающей критику нормативности правовых правил, становится именно американский правовой реализм, что, по мнению Б. Лейтера, позволяет применить аргументы У. Куайна в юридической сфере: 1. критика априорности; 2. критика фундаменталистских программ научного объяснения; 3. идея «возвращения психологии» [9].



Критика априорности юридических правил в американском правовом реализме основывается на утверждении, что содержание правовых правил определяется реальной практикой их применения судебными и административными органами власти в процессе принятия юридически значимых решений. В то же время на процесс принятия судебного решения оказывают влияние социологические, психологические и экономические факторы, поэтому обоснование юридических выводов невозможно путем традиционной ссылки на действующие правовые нормы [10]. Их научное объяснение должно основываться на материалах реальной судебной практики, и в этом смысле является предметом натурализованной юриспруденции. Однако в концепциях методологического натурализма содержатся дополнительные аргументы в пользу натурализации юридического знания: «преемственность результатов познания» (философско-правовые утверждения обосновываются данными отраслевых юридических наук) и «преемственность методов» (философско-правовые теории опираются на наиболее эффективные специальные юридические методы, определяющие способ объяснения правовых явлений). С позиции Б. Лейтера аргумент У. Куайна против априоризма позволяет объяснить значение американского правового реализма в развитии юриспруденции и его эффективность [11]. Тем самым основной постулат реалистов состоит в том, что правовые решения всегда требуют эмпирического обоснования.

Но особенности романо-германской и англо-саксонской правовых систем даже в условиях интеграции и взаимодействия не позволяют однозначно утверждать об ошибочности «юридического формализма» и отсутствии нормативности юридических правил. Законы как основные источники права в романо-германской правовой системе содержат, прежде всего, правовые нормы как стандарт и модель должного развития общественных отношений. Любое правовое решение независимо от его социальной обусловленности оценивается с позиции именно законодательства и в любом другом случае не является правовым. Таким образом, социальные факторы сами по себе не позволяют дать адекватное научное объяснение правового явления. В то же время в англо-саксонской правовой системе прецеденты вышестоящих судов не только *вводят ограничения* на толкование норм Конституции США и законов, но и являются *нормативной* основой принятия любого судебного решения. В этом смысле позиция реалистов не опровергает основные постулаты юридического позитивизма (объяснение на основе правил) даже при использовании аргументов о «судейском усмотрении» (Р. Дворкин) и «практике применения правил должностными лицами» (Дж. Рэз) [12]. Наиболее адекватной становится сформулированная Г. Хартом в «Постскриптуме» позиция, позволяющая включить в систему логически взаимосвязанных «первичных и вторичных правил» «правовые принципы», которые оцениваются по степени значимости судьей при принятии решения. Это позволяет сохранить нормативность правовых правил.

Классической «фундаменталистской» моделью юридического объяснения, подлежащей критике в правовом реализме, является позитивистская модель, где разграничение юридических и неюридических норм (правил) проводится по источнику происхождения (для юридических норм необходимо соблюдение парламентских процедур законотворчества) [1]. Критика в данном случае основана на аргументах о существовании «внепозитивного естественного пра-

ва» (Л. Фуллер, Дж. Финнис) и реалистическом утверждении, что моральные и политические решения *полностью определяют* юридические выводы судей и иных должностных лиц (Р. Дворкин) [13]. Примером проявления кризиса юридического позитивизма являются аргументы Джозефа Рэза против неопозитивистской доктрины Г. Харта: содержание «правила признания», имеющего высшую юридическую силу в системе правил, вытекает не из социальных фактов и источников происхождения, а из реальной практики применения должностными лицами этого правила для разрешения споров. Критерий законности в данном случае конвенционален и не сводится к соблюдению действующих правовых правил.

Американский правовой реализм в качестве решающего аргумента против юридического позитивизма вводит «тезис о неопределенности юридических правил»: правила неопределенны по содержанию и подлежат специальной судебной интерпретации в процессе создания прецедентов, которые изменчивы [14]. Отсюда следует невозможность объяснения судебного решения на основе законов и иных юридических правил и, как отмечает Б. Лейтер, эффективнее заменить позитивистскую теорию законности на эмпирическую теорию судебного решения. Следовательно, теория судебного решения должна быть *описанием* причинных связей между фактическими ситуациями и реальными судебными решениями без апелляции к нормативно-правовым основаниям [15]. Это становится этапом натурализации юриспруденции как научной дисциплины.

Однако позиция реалистов не позволяет опровергнуть нормативность и использование юридической логики в судебных решениях. Влияние моральных и политических факторов не исключает применения логической аргументации и формализма в процессе обоснования в мотивировочной части содержания окончательных выводов суда и его правовой позиции. Такая процедура представляет собой неотъемлемую характеристику любого судебного процесса, а ее нарушение влечет пересмотр, либо отмену судебного решения. Тезис о неопределенности правил также не является верным, поскольку содержание законодательства становится более определенным под влиянием обязательных к исполнению правовых позиций конституционных и верховных судов, которые по существу конкретизируют положения законов.

В конечном итоге натурализация эпистемологии права как раз и предполагает признание «антифундаменталистской» позиции: правовые основания (правила) не предопределяют решение спора и не позволяют обосновать юридические выводы [16]. Натурализованная юриспруденция, таким образом, превращается в один из разделов социологии (а юридическое знание в разновидность социологического, психологического и иного социального знания). Однако нормативность, по мнению Б. Лейтера, сохраняется только в отношении понятия права, которое фактически используется в судебной практике, что является важным ограничением позиции реалистов [17]. В действительности нормативность правовых норм сохраняется на разных этапах юридической деятельности и механизма правового регулирования: «презюмции» позволяют предсказывать отдельные варианты юридически значимого поведения, а «фикции» - моделировать возможные ситуации. Кроме того, функция юридических правил состоит в определении правового статуса судей и иных должностных лиц (наделение властными полномочиями конкретных социальных

субъектов), ограничений судейской деятельности (регламентация судебных процедур, делопроизводства, способов доказывания и оценки доказательств) и в обеспечении единообразия судебного толкования нормативно-правовых актов. Субъективность оценки доказательств не имеет существенного значения ввиду наличия множества судебных инстанций и возможностей устранения «судебных ошибок».

Существует ли методологически корректное решение данной проблемы? Очевидно, что неопозитивистская модель юридического объяснения Г. Харта сохраняет возможности применения принципов юридического формализма к обоснованию выводов и принятия правовых решений, когда в нормах права отсутствуют пробелы. В то же время при наличии пробелов в праве и при обосновании конкретного судебного решения, возникающие методологические трудности разрешаются иными юридическими средствами, в частности применением правовых принципов как критерия оценки юридически значимых действий.

## Литература

1. См. подробнее: Дидикин А.Б., Оглезнев В.В. *Онтология и эпистемология права: аналитическая традиция*. Монография. Новосибирск, Изд-во НГУ, 2012. 204 с.
2. См. подробнее: Оглезнев В.В. *Г. Харт и формирование аналитической философии права*. Монография. Томск, Изд-во ТГУ, 2012. 212 с.
3. Витгенштейн Л. *Философские работы*. Ч.1. М., 1994. С.163.
4. См.: Ладов В.А., Суровцев В.А. Витгенштейн, Крипке и «следование правилу» // Крипке С.А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. Под общ. ред. В.А. Суровцева. Томск, 2005. С.151; Сокулер З.А. Проблема «следования правилу» в творчестве Л. Витгенштейна и ее интерпретации // *Современная аналитическая философия*. Вып.1. М., 1988. С.131.
5. См.: Bix B. *Natural Law Theory: The Modern Tradition* // *Handbook of Jurisprudence and Legal Philosophy*. Oxford, 2000. P.21.
6. Leiter B. *American Legal Realism* // *Public Law and Legal Theory Research Paper*. 2002. Vol. 042. P. 14–17.
7. См.: Дидикин А.Б. Предыстория аналитической философии права. Логическое и метафизическое в нормативизме Г. Кельзена // *Вестник НГУ. Серия Философия*. 2012. Том 10. Вып. 4.
8. Leiter B. *Naturalised Epistemology and Law of Evidence* // *Public Law and Legal Theory. Research Papers*. 2001. No. 01-8;
9. Leiter B. *Naturalism in Legal philosophy (1998)* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* ([www.plato.stanford.edu](http://www.plato.stanford.edu))
10. См.: Feldman R. *Naturalised Epistemology (2001)* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* ([www.plato.stanford.edu](http://www.plato.stanford.edu)); *Naturalistic Epistemology. A Symposium of Two Decades*. D. Reidel Publishing Company, 1987.
11. Green M.S. *Legal Realism as Theory of Law* // *William and Mary Law Review*. 2005. Vol.46.
12. Leiter B. *Beyond the Hart/Dworkin Debate: The Methodology Problem in Jurisprudence* // *American Journal of Jurisprudence*. 2003. Vol. 48. P.17-51
13. Dworkin R. *Is law a system of rules?* // *Philosophy of Law*. Edited by R. Dworkin. Oxford, 1977. P.386; Дидикин А.Б. *Философия права Р. Дворкина и современный либерализм: от натурализма к реализму* // *Актуальные проблемы социальных и гуманитарных исследований*. – Новосибирск, 2006.
14. Фуллер Л.Л. *Мораль права*. – М., 2007; J. *Natural law and Natural rights*. New York: Oxford, 1980; Dworkin R. *Judicial Discretion* // *Journal of Philosophy*. 1963. Vol.60. No.21. P.624-638;

15. Schepele K. L. Legal Theory and Social Theory // Annual Review of Sociology. 1994. Vol. 20. P.383-406.
16. См.: Leiter B. Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy. Introduction: from Legal Realism to Naturalised Jurisprudence (2006) [www.papers.ssrn.com].
17. См.: Афонасин Е.В., Дидикин А.Б. Философия права. Новосибирск, 2006.

**Касаткин С.Н.**  
(Самара)  
**Логика и *RATIO DECIDENDI*:**  
**критика дедуктивной модели судебного решения**  
**в концепции Герберта Харта**

Тема данного сообщения — критика выдающимся британским юспозитивистом Гербертом Л.А. Хартом (1907-1992) распространенной в юриспруденции дедуктивной модели судебного решения, его объяснения в качестве автоматического выведения следствий, предзаданных правом как логически закрытой дескриптивной системой, содержащей ответы на все юридические вопросы<sup>1</sup>.

Указанная проблематика затрагивается уже в ранних работах философа (в первую очередь в очерке «Приписывание ответственности и прав» (1949)<sup>2</sup>) в контексте общей критики «описательного заблуждения» — понимания языка как аппарата дескрипций, проекта эмпирически и логически детерминированной эпистемологии<sup>3</sup>.

Харт оспаривает видение права в качестве описательно-дедуктивной системы понятий, соотносимых с внешними данностями посредством формул, определяющих универсальные условия их применимости, и трактовку судебного решения как фиксации объективной фактологии и выведения необходимых нормативных следствий. Согласно автору, такой подход игнорирует особенности юридического дискурса, присущие судебным актам. Среди таковых Харт, в

---

<sup>1</sup> В рамках настоящего сообщения речь будет идти о двух произведениях Герберта Харта, предшествующих изданию в 1961 году его фундаментального труда «Понятие права», а именно: очерках «Приписывание ответственности и прав» (1949) и «Позитивизм и разделение права и нравов» (1958) (см. далее).

<sup>2</sup> См.: Hart H. L. A. The Ascription of Responsibility and Rights // Proceedings of the Aristotelian Society. 1948–1949 [1949]. Vol. 49. Pp. 171–194 (Русский перевод работы: Харт Г. Л. А. Приписывание ответственности и прав [Пер. с англ. — С. Н. Касаткин] // Юриспруденция в поисках идентичности. Сборник статей, переводов, рефератов. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2010. С. 242–270).

См. также другие («ранние») сочинения автора, затрагивающие данную проблематику: Hart H. L. A. 1) Definition and Theory in Jurisprudence [1953] // Hart H. L. A. Essays in Jurisprudence and Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1983. Pp. 21–48 (русский перевод работы: Харт Г. Л. А. Определение и теория в юриспруденции // Правоведение. 2008. № 5. С. 6–32); 2) Analytical Jurisprudence in Mid-Twentieth Century: A Reply to Professor Bodenheimer // University of Pennsylvania Law Review. 1956–1957. Vol. 105. Pp. 953–975; 3) Theory and Definition in Jurisprudence // The Aristotelian Society. 1955. Suppl. Vol. 29. Pp. 239–264; и др.

<sup>3</sup> Об «описательном заблуждении» см., например: Остин Дж. Как совершать действия при помощи слов? // Остин Дж. Избранное. М.: Идея-пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999 (Русский перевод работы: Austin J. L. How To Do Things With Words. Oxford: Oxford University Press, 1962).

частности, называет аскриптивность (перформативность) и отменяемость правовых понятий (их употребления).

1) *Перформативность* — используемые в юридических процедурах высказывания образуют несводимые к описанию речевые действия — *решения* (утверждения, притязания и т.п.) на базе имеющихся норм, заявлений, доказательств, оцениваемые по своей уместности, легитимности, действительности. Они имеют сложную структуру (не тождественную структуре традиционного описания), представляя собой соединения или смеси (материального) факта и права (нормы). В рамках таких актов определенным наблюдаемым данностям приписывается соответствующий соционормативный / конвенциональный статус (что, например, очевидно из разницы понятий «часть земли» — «часть собственности», человеческое «движение» — человеческое «действие»). Отсюда перформативность юридического языка предстает у Харта как его *аскриптивность* (от лат. *ascribere* — приписывать).

2) *Отменяемость* — возможность аннулирования первоначальной и презюмируемой квалификации, заданной положительными / «фактуальными» условиями, при наличии отрицательных и зачастую нефактуальных условий (например, «психологических факторов» — обмана, ошибки, интоксикации, психического расстройства, провокации и проч.), содержательно разнородных, численно неопределенных, процессуально специфичных, обычно не требующих подтверждения своего присутствия<sup>1</sup>.

Следует подчеркнуть, что отменяемость у Харта, взятая в своем логико-процессуальном аспекте, предполагает *асимметрию и взаимную несводимость* положительных и отрицательных условий применения юридического понятия, связанную со структурными особенностями юридической аргументации. В частности, эти типы условий различаются а) по своей необходимости и достаточности для надлежащей квалификации; б) по своей зависимости от другого типа условий в системе оснований приписывания; в) по способности к нейтрализации иного типа условий; и таким образом г) по презюмируемому и доказательственному статусу в системе оснований словоупотребления. Отсюда акцентируемые автором отрицательные условия не являются здесь необходимыми и достаточными для приписывания / квалификации, зависимы от положительных условий, способны их нейтрализовать полностью или частично и с обратной силой, а равно полагаются по общему правилу отсутствующими и не требующими своего доказательства<sup>2</sup>. С этих позиций, по Харту, очевидна неудовлетворительность традиционной логической формулы, которая рассматривает многообразные возражения — особенно психологического характера — в качестве отрицательных подтверждений некоего элемента, требуемого правом в качестве необходимого условия применения того или иного понятия, и

<sup>1</sup> Так, по мысли философа, для уяснения надлежащего применения понятия договора недостаточно знать лишь его положительные условия (наличие двух сторон, оферты и акцепта, письменной фиксации и т.п.), требуется также знание различных возражений или исключений (отрицательных условий: введение в заблуждение, принуждение, злоупотребление влиянием, противоречие целям права, изменение обстановки и проч.), которые в случае своего возникновения способны отменить / аннулировать утверждение о наличии действующего договора или ограничить его употребление.

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Касаткин С. Н.* Аскриптивизм и отменяемость понятий юридического языка: очерк концепции Герберта Харта // *Российский ежегодник теории права.* 2011. № 4. (выход в свет в 2013 году).

тем самым игнорирует их (аргументативно-процессуальную) разнородность, невозможность автоматического сведения отрицательных условий к положительным<sup>1</sup>.

Итог приведенных рассуждений «раннего» Харта (при некотором уточнении и коррекции его антидескриптивизма): необходимость ограничения и / или усложнения логико-описательной модели судебного решения, замены дедукции перформативом со сложной, неавтоматической структурой приписывания / оценки.

В более поздних работах (начиная с очерка «Позитивизм и разграничение права и морали» (1958)<sup>2</sup>) логическая модель судебной аргументации оспаривается автором уже в другом ключе, в связи с обоснованием позитивизма и, в частности, способности норм предопределять решение по юридическому делу. Харт критикует «формализм» как теорию и судебную практику, акцентируя фундаментальную *открытость* права / языка: наличие наряду с ясными вариантами словоупотребления («ядром» значения) пограничных случаев («полутени»), порождающих ситуации, когда применение термина / правила не диктуется лингвистическими конвенциями, требуя от судьи осуществления выбора (например, касается ли запрет на нахождение транспортных средств в парке самолетов, велосипедов, игрушечных автомобилей и т.п.?)<sup>3</sup>. Отсюда, по мысли философа вытекает, а) неудовлетворительность концепций судебного решения как механической дедукции предзаданного результата — согласно автору, рациональность вывода обуславливается не логикой, а искусством толкования / квалификации частных случаев; и б) неудовлетворительность практики «слепых», неприемлемых, абсурдных судебных решений — идеал философа связан с ответственным, сознательным юридическим актом, который учитывает социальные цели, ценности, последствия.

Развивая сказанное, Харт заявляет ряд собственных позиций в отношении судебного решения, которые отличаются от воззрений других критиков формализма.

---

<sup>1</sup> Например, согласно Харту, возражение о том, что В заключил договор с А в результате злоупотребления А своим влиянием, есть лишь один из многочисленных критериев употребления фразы «отсутствие подлинного согласия». Последнее очевидно из практики юридического словоупотребления, где не требуется, чтобы какая-либо из сторон пыталась принудить другую к договору с тем, чтобы предоставить доказательство наличия некоего необходимого для действительного договора «подлинного, полного и свободного согласия».

<sup>2</sup> См.: *Hart H. L. A. Positivism and the Separation of Law and Morals [1958] // Hart H. L. A. Essays on Jurisprudence and Philosophy. Pp. 49–87* (Русский перевод работы: *Харт Г. Л. А. Позитивизм и разграничение права и морали // Правоведение. 2005. № 5. С. 104–136*). См. также развитие данных идей в последующих сочинениях автора: *Hart H. L. A. 1) The Concept of Law. 2<sup>nd</sup> ed. with Hart's Postscript / Eds. P. Bulloch, J. Raz. Oxford: Oxford University Press, 1994 [1<sup>st</sup> ed. — 1961]* (Русский перевод первого издания: *Харт Г.Л.А. Понятие права. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007*); *2) Problems of the Philosophy of Law [1967] // Hart H. L. A. Essays on Jurisprudence and Philosophy. Pp. 88–119; и др.*

<sup>3</sup> Подробнее см.: *Касаткин С. Н. 1) Проблема судебного усмотрения в полемике Г. Л. А. Харта и Р. Дворкина: линии аргументации и методологические истоки спора // Правоведение. 2012. № 3–4; 2) Проблема нормативных оснований судебного решения: концепция правовой неопределенности Г. Харта и ее критики // Антропология права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи): Статті учасників Міжнародного «круглого столу» (м. Львів, 7-8 грудня 2012 року). Львів: Галицький Друкар, 2012. Львів, 2012. С. 220–240.*

1) Нетождественность «слепых» решений «злоупотреблению логикой» (формальной связи оснований и следствий): при «ошибке формализма» судья не видит множественности интерпретаций термина / правила в условиях «полутени», возможностей выбора и фиксирует значение, руководствуясь не социальными целями, а повседневным или отличным юридическим контекстом, или придумывая обычное толкование с произвольными универсализируемыми признаками, либо, наоборот, совершает выбор из иных политических / ценностных соображений — консервативных идеалов или убеждения в большей справедливости использования повседневного языка.

2) Ограниченность судейского усмотрения: вопреки «нормоскептикам», жесткое «ядро» значения / нормы лимитирует выбор судьи ситуациями «полутени».

3) Разделение юридических правил и политических / моральных ориентиров: значимые в ситуациях «полутени», такие ориентиры предпочтительно рассматривать обособленно для удержания присущего правилам «ядра» значения и большей ясности их использования в аргументации.

4) Многообразие должного: вопреки юснатуралистам, апелляции к должному в пограничных случаях неравнозначны обращению к морали — «должное» имеет различные смыслы / основания употребления, включая «аморальные» (подобно нацистскому праву).

5) Разграничение описания и оценки: необходимо разделять разумность / моральность судебного решения и его юридическую действительность / легитимность — даже решение с пороками формализма может быть уместным с позиции принятых официальных конвенций.

Как итог, признание и одновременная децентрация Гербертом Хартом логики как (необходимого) элемента юридического рассуждения, обоснование сложности юридической аргументации с акцентом на процедуры толкования, квалификации и умеренное судейское усмотрение.

**Косенко Е.В.**

(Саратов)

### **Справедливость: философский и юридический аспект**

Нормы права – современные и уже не действующие, всегда основываются на принципе справедливости. Каждая отрасль права одним из важнейших оснований регулирования отношений называет справедливость. Уголовное право называет справедливость одним из принципов действия норм, понимая под ним соразмерное деянию наказание. Цивильное право закрепляет принцип справедливости как альтернативу аналогии закона, ставя ее наряду с требованиями добросовестности и разумности.

Но объяснений этому принципу законодатель не дает, полагая, что здесь стороны действуют сообразно своим убеждениям и нормам морали и нравственности. Однако, мы полагаем, что этот принцип имеет различное значение в зависимости от степени развития нашего общества. Достижение справедливости как цели установления и действия права является, по сути, одной из функций государства.

На заре развития философии справедливость рассматривалась как особый порядок, присущий космосу, природе и перенесенный в жизнь людей. «Справедливость Аристотеля это иерархическая справедливость, его эгалитарная риторика адресована лишь гражданам и не касается ни рабов, ни женщин, ни метеков...исходит из принципиального неравенства членов общества, и неравенство рассматривается как нечто само собой разумеющееся»<sup>1</sup>.

Однако такое понятие справедливости не соответствует современной интерпретации. Современное частное право понимает под справедливостью справедливое распределение благ, справедливую компенсацию за причиненные страдания, справедливость норм права, где каждому полагаются равные возможности для реализации своих интересов. Возможно, что именно в гражданском праве, как ни в какой другой отрасли права, мы наблюдаем взаимодействие сторон именно на основе справедливости, ведь именно гражданско-правовые нормы предполагают справедливое соотношение прав и обязанностей для разных участников правоотношений.

Критики справедливости отмечают ее излишнюю социальную направленность и зависимость индивида от мнения большинства по вопросу определения критериев справедливости<sup>2</sup>. Для нас в представленной позиции является очевидным одно: противопоставление прав одного субъекта правам всех участников правоотношений – это путь к хаосу. Цивилизованное общество пришло к определению места каждого и совокупности интересов индивидов через тернистый путь - от отрицания прав, определения привилегий до осознания ценности каждого участника правоотношений. Справедливость как высшая ценность, мы полагаем, является признаком наиболее развитого общества, к которому человечество стремится и которого так трудно достичь. И все же современные представления о справедливости демонстрируют очевидный прогресс моральных и нравственных ценностей.

**Кускова С.М.**

(Электросталь)

### **Права человека в разных социальных доктринах**

По мере развития общества список прав человека, подлежащих защите со стороны государства, пополняется новыми правами: на труд, на образование, на достойное человеческое существование, на развитие национальной культуры.

Возникают три вопроса:

Какой объём прав характеризует человека и вытекает из его сущности?

Какие права не являются дефиниционными, а дополнительно предоставлены государством, когда достаточно ресурсов для их реализации?

---

<sup>1</sup> Кашников Б.Н. Концепция общей теории справедливости Аристотеля: опыт реконструкции // Этическая мысль: Вып.2. – М.: ИФ РАН. 2001. С. 89-114. См. также: Аристотель. Политика. – М.: ООО «Издательство АСТ». 2002.

<sup>2</sup> См.: Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность: ошибки социализма / Под ред. У.У. Бартли. М.: Изд – во «Новости» при участии изд – ва «Catalaxy». 1992; См. также: Nozick, R. Anarchy, State and Utopia. New York: Basic Books, Inc, Publishers, 1974. P. IX.



Каких прав у человека не может быть по дефиниции, но случайно некие притязания отдельных групп граждан получили статус позитивных прав?

Все требования, которые люди считают своим правом, делятся на три класса: 1) обязательный минимум прав человека и гражданина; 2) права, соответствующие высокой стадии развития общества; 3) притязания одной группы людей в ущерб другим группам, ошибочно принимаемые за права.

Конституционные права по-разному оцениваются в разных социально-политических доктринах. Например, право на труд лежит в основе прочих прав в коммунизме, и считается необходимым в социал-демократии, не считается правом в неолиберализме и отдаётся на усмотрение общества в классическом либерализме.

Классический либерализм исходит из модели «естественного» человека, неотъемлемым дефинициальным свойством которого является правоспособность. В естественном состоянии каждый, кто обрабатывает вещь, приобретает право на владение ею. Право собственности – это право на продукты труда, и для обеспечения прав каждого человека на его собственность, когда-то как-то созданную или приобретённую, учреждается государство. Государство должно признавать и охранять готовые результаты, а не создавать предпосылки собственности. Но, поскольку либеральное государство служит интересам гражданского общества, если граждане захотят права на труд, они могут его добиться с помощью демократических процедур.

Неолиберализм провозглашает главной ценностью не Человека с его индивидуальными правами, а Рынок с его показателями эффективности. Базовые права «человека экономического» выстраиваются в иерархию: превыше всего право собственности, а право на жизнь и свободу принимаются в объёме, обусловленном интересами рыночной экономики. Право на труд расценивается как предрассудок одной социальной группы, желающей получить привилегии в ущерб другим группам. Неолиберализм отрицает право человека на труд.

Согласно коммунистическим учениям, труд – коллективное производство общественного богатства. Право на труд есть признание государством в лице отдельного гражданина полноценного творца, причастного к общему делу. Это больше, чем право зарабатывать на жизнь законным способом. Это право на раскрытие человеческого потенциала. Право на труд – основополагающее. В случае коллизий между правом на труд и остальными конституционными правами приоритет отдавался первому.

Умеренная социал-демократическая позиция сочетает признание права на труд и права частной собственности. Демократическое социальное государство имеет институциональные средства для реализации обоих прав.

Другие конституционные права также оцениваются с политических позиций.

Перечень естественных прав человека для либерализма – константа, коммунизм предполагает переформатирование прав, неолиберализм стремится этот перечень уменьшить, а социал-демократия – расширить.

( Харьков, Украина)

## Права человека как легитимационная основа современного общества и их дискурсивно-экзистенциальное обоснование

Характерной чертой современного общества является признание прав человека в качестве его важнейшей ценностной основы. Это обстоятельство обусловило появление многочисленных и разнообразных исследований прав человека, включая и такой их пласт, как философия прав человека. Основными направлениями в рамках философской рефлексии прав человека традиционно являются: а) проблемы природы и социального смысла прав человека; б) их статуса, выявляемого в рамках как внутрикультурного (внутригосударственного), так и межкультурного дискурса; и самое главное – в) проблема обоснования прав человека. Целью данной статьи является проблематизация указанных предметных областей философии прав человека сквозь призму реализации коммуникативно-антропологического методологического подхода.

Права человека как такие субъективные права, на обладание которыми может претендовать каждый человек вне зависимости от обстоятельств, находятся в центре политического проекта современности (проекта модерна), суть которого выражается в изначальной и исключительной связи власти и справедливости.

Идея прав человека имеет нормативно-критический характер. Представляя собой «опосредующие принципы справедливости» и «нравственные критерии, которыми должен руководствоваться правопорядок»<sup>1</sup>, права человека не могут рассматриваться в качестве лишь одного из юридических понятий. Они оказываются в кругу основных концептов современной практической философии.

По своему смысловому содержанию права человека очерчивают пространство, которое обеспечивает каждому человеку условия его самореализации, т.е. пространство его личностной автономии. Напомним, что концепт автономии занимает центральное место в практической философии И.Канта и означает «способность быть господином себе самому», т.е. жить не по чужим, извне заданным правилам и инструкциям, а по своим собственным принципам. В форме *моральной* и *утилитарной* автономии он противостоит патерналистским идеям «принудительного совершенствования» и «принудительного осчастливливания» подданных», а в форме *гражданской* автономии утверждает свободу участия в выработке общих решений<sup>2</sup>. Взамен «принудительности» благодаря понятию автономии отстаивается «нестесненность» развития, т.е. свобода как безусловная ценность и «одно-единственное прирожденное право»<sup>3</sup>.

Традиционно, в либеральной перспективе права человека понимаются как такие права индивидов, которые дают им возможность защищаться от посягательств на их свободу со стороны структур государственной власти. В формуле «гражданин против власти» выражается антиавторитарный смысл прав че-

<sup>1</sup> Хеффе О. Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М.: Гнозис, 1994. – С. 293.

<sup>2</sup> Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. – М.: Наука, 1992. – С. 9-10.

<sup>3</sup> Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собр. соч.: В 6 т: Пер с нем. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. Ч. 2. – С. 291.

ловека, т.е., по сути, *негативный смысл*, как выражение «свободы от», и их строгое обеспечение является безусловным требованием современной эпохи. Однако, права человека и право в целом приобретают еще и *позитивный смысл*, они сами выступают в качестве силы, которая наполняет смыслом общественное пространство. Только благодаря праву как правам человека возможно включение людей как атомов в определенную систему отношений. Благодаря правам человека право выступает как условие открытости дверей для всех, условие участия каждого в общественных делах. Следовательно, права человека служат необходимыми условиями человеческого существования и коммуникации, причем как во внутригосударственных масштабах, так и в масштабах межгосударственных отношений.

*Смысл* прав человека определяет их особый *статус*: как до-политических, безусловно значимых и неотъемлемых оснований современной государственности, или принципов легитимации, с одной стороны, и как условий возможности сосуществования и сотрудничества различных культур в рамках мирового сообщества — с другой. Иными словами, они выступают предметом как внутрикультурного, так и межкультурного дискурса.

В рамках характерного для правовых государств *внутрикультурного дискурса* права человека рассматриваются в качестве *независимых стандартов*, благодаря которым могут критиковаться законы, деятельность правительства и иных политико-правовых институтов, т.е. в качестве *критериев легитимации*.

Основными легитимационными принципами в условиях современной цивилизации являются *суверенитет народа* и *права человека*, действующие в неразрывном единстве. Права человека как принцип легитимации выражаются в классических правах человека, гарантирующих гражданам жизнь и свободу, обеспечивающих их личную (или моральную) автономию, суверенитет народа — в правах коммуникации и участия в общественной жизни, которые обеспечивают публичную (или гражданскую) автономию членов правового сообщества. Вместе они обосновывают собой легитимное господство законов. С этих обеих нормативных точек зрения установленное, т.е. изменчивое, право оказывается легитимным как средство равной гарантии личной и гражданской автономии индивида.

Однако между принципами суверенитета народа и прав человека существует напряженность. Различные политические теории по-разному стремились снять это напряжение. Республиканизм, берущий начало от Аристотеля, отдавал преимущество публичной автономии граждан перед неполитическими свободами частных лиц. Либерализм, берущий начало от Локка, постулирует преимущество прав человека перед народной волей, указывая на опасность тирании большинства.

Современный дискурс легитимации обосновывает сочетание действия народного суверенитета с системой прав человека. Смысл последних заключается в том, что они институализируют коммуникативные условия для формирования разумной политической воли. Это значит, что легитимными признаются лишь те регулятивы, которые могли бы быть приняты всеми возможными заинтересованными лицами. В целом, личная и публичная (гражданская) автономии взаимно дополняют друг друга, однако при этом нормативный приоритет находится на стороне личных прав.

В рамках *межкультурного дискурса* основным оказывается вопрос о мере универсальности идеи прав человека: является она фундаментальным ценностным основанием всей современной цивилизации или всего лишь «экспортной статьёй западной культуры».

На универсальности идеи прав человека, ее единства для всех культур настаивают представители универсалистского либерализма (Р. Дворкин, У. Кимлика, Дж. Роулз). Отрицание универсальности прав человека исходит от различных форм партикуляристского коммуитаризма (А. Макинтайр, Р. Рорти, М. Сэндел).

Попытку объединения противоположных позиций универсализма и партикуляризма предлагают представители коммуникативной философии (К.-О. Апель, Ю. Хабермас). Они исходят из того, что универсальные принципы справедливости, с одной стороны, и ценности того или иного сообщества — с другого, дополняют друг друга при нормативном приоритете первого над вторым<sup>1</sup>.

Права человека как конкретизация универсальных моральных принципов проявляют себя теми нормами, на основании которых возможно мирное сосуществование индивидов и различных культур, и даже их сотрудничество в условиях возникновения глобальных проблем. Такая постановка вопроса позволяет решить, казалось бы, непримиримое противоречие между позициями универсализма прав человека и плюрализма культурного своеобразия, а именно, право на культурную идентичность может быть рассмотрено как значимое для всех людей индивидуальное право.

В споре с представителями различных форм партикуляризма Ю. Хабермас подчеркивает, что права человека во взаимосвязи с народным суверенитетом не являются выражением лишь западных стандартов легитимации. Своим возникновением эти стандарты обязаны не столько особому культурному фону западной цивилизации, сколько попытке дать ответ на специфические требования той общественной ситуации, которая получила наименование ситуации модерна. Эти требования получили глобальное распространение, и они встают перед другими культурами точно так же, как в свое время встали перед Европой, когда были «изобретены» права человека и демократическое конституционное государство<sup>2</sup>.

Для каждой культурной традиции признается право отстаивать любые интересы и стремления к хорошей жизни, в том числе и интересы, которые относятся к вопросам духовной идентичности и своеобразия, но в той мере, пока уважается и соблюдается главная норма такого дискурса. Именно поэтому универсализм справедливости, который проявляется через идею прав человека, накладывает определенные ограничения на все случаи реализации частных или особых интересов людей и сообществ. Никакое соблюдение культурной традиции не может вести к нарушению прав человека.

Такое ограничение частных интересов для данной культуры не может быть установлено заранее (априори), а согласие между формальным универсализмом и локально значимой этикой (этноэтикой) должно стать предметом откры-

---

<sup>1</sup> Апель К.-О. Этноэтика и универсалистская макроэтика: противоречивость или дополненность? // Политическая мысль. – 1994. – № 4. – С. 85.

<sup>2</sup> Габермас Ю. До легітимації через права людини: Пер. з нім. – К.: Український філософський фонд, 1999. – С. 56.

той дискуссии, задачей дискурсивного достижения консенсуса<sup>1</sup>. Именно этим с позиций дискурсивной этики обосновывается положение о том, что безусловный приоритет общепризнанных норм прав человека должен быть подтвержден в конституции и во всем законодательстве. Никто не может навязать в качестве универсальных нормы и ценности, если они не признаны самим обществом при условии сохранения собственной идентичности и сосуществования с другими культурными сообществами.

Права человека как социальный институт важны и оправданы для каждого человека как условия его самореализации и сохранения идентичности, что возможно, когда все участники правового дискурса равны и уважают права других. Универсалистские принципы справедливости важны и оправданы также для сообщества в целом (права народа), как условие сохранения его культурной идентичности и ненасильственного самоутверждения, что является возможным тогда, когда признается равенство культурных традиций и уважаются права других.

Предложенный обзор смысла и значения прав человека в современном мире демонстрирует наличие в их основе двух важнейших взаимодополняющих компонентов: экспликативно-дискурсивных, раскрывающих имманентно присутствующие участникам правового общения качества равных в своей свободе существ, с одной стороны, и экзистенциально-антропологических, связанных с выбором определенной модели поведения в рамках личностной самореализации, – с другого. Именно на эти моменты обращает внимание немецкий философ права Роберт Алекси в своей концепции обоснования прав человека, представленной в докладе «Существование прав человека», с которым он выступил на XXV Всемирном Конгрессе Международной ассоциации философии права и социальной философии (г. Франкфурт-на-Майне, Германия, 16-20 августа 2011 г.)<sup>2</sup>.

В своем докладе, подчеркивая важное теоретическое и практическое значение вопроса о существовании прав человека, Алекси предлагает собственный взгляд на него, отвергая позицию скептицизма. Анализируя базовые свойства феномена прав человека (моральный характер, универсальность, фундаментальность, абстрактность и приоритетность относительно всех других норм), он приходит к выводу, что существование прав человека как моральных прав заключается в их обоснованности. Автор рассматривает восемь основных подходов к обоснованию прав человека: религиозный, биологический, интуитивистский, консенсусный, инструментальный, социокультурный, экспликативный, экзистенциальный, детально останавливаясь на последних двух. В итоге он предлагает экспликативно-экзистенциальное обоснование прав человека, в котором совмещает объективные (необходимые дискурсивные способности человека) и субъективные (решения, в которых эти способности реализуются) элементы. Такое обоснование подтверждает действительность (валидность) прав человека как моральных прав. А это, в свою очередь, позволяет говорить о том, что права человека существуют.

---

<sup>1</sup> Апель К.-О. Этноэтика и универсалистская макроэтика: противоречивость или дополненность? // Политическая мысль. – 1994. – № 4. – С. 89.

<sup>2</sup> Алекси Р. Существование прав человека / Пер. с англ. С. И. Максимова // Правоведение. – 2011. – № 4. – С. 21-51.

В виду ее особой важности остановимся более подробно на основных моментах концепции обоснования существования прав человека Роберта Алекси. Как показывает Р. Алекси, методологической, и даже логической, основой любого способа рассуждения о правах человека, направленного на их обоснование, является движение мысли от наличия у лица определенных свойств к утверждению об обладании им правами человека: «Все лица, обладающие свойством  $\Phi$ , имеют права человека»<sup>1</sup>. Эта формула расширяется через ряд промежуточных шагов: автономия – личность – человеческое достоинство – права человека, связанных между собою как основание и обоснованное. Решающим здесь является шаг от некоторого свойства (быть человеческим существом, быть способным страдать, обладать автономией) к нормативному выводу, т.е. переход от «сущего» (определенных свойств) к «должному» (обладанию правами). Такой переход не может быть действительным без обоснования. Даже в отношении понятия автономии, которое играет важную роль в обосновании прав человека, возникает вопрос: почему один лишь факт того, что определенные люди способны судить, что является моральным или аморальным и поступать согласно этому, служит основанием предоставления им прав человека? То есть здесь требуется не просто постулирование, а обоснование<sup>2</sup>.

В чем же заключается суть отстаиваемого Р. Алекси экспликативного подхода? Обоснование прав человека является *экспликативным*, если оно делает очевидным (эксплицитным) то, что является с необходимостью скрытым (имплицитным) в человеческой практике. Это обоснование берет свое начало в трансцендентальной философии И. Канта, с позиций которой практика представляет собой определенные утверждения, постановку вопросов и обмен аргументами, в силу чего обоснование приобретает дискурсивно-теоретический характер. Таким образом, в версии Р. Алекси экспликативный подход приобретает форму дискурсивного обоснования прав человека.

Дискурсивная практика как практика «высказывания или вопрошания относительно оснований»<sup>3</sup>, предусматривает правила дискурса, которые выражают идеи свободы и равенства. Для обнаружения такого имплицитного нормативного содержания Р. Алекси обращается к своему излюбленному методу демонстрации абсурдности высказываний, которые явно его отрицают. Так, абсурдность первого высказывания: «Если мои доводы неубедительны для вас, вы уволены» связана с нарушением имплицитного правила дискурсивной свободы, а второго: «Для меня основание  $R$ , к которому я апеллирую в поддержку моего утверждения, не является достаточным; однако из-за вашей неосведомленности вы должны воспринимать его как достаточное основание для этого утверждения» – дискурсивного равенства. Имена эта очевидная абсурдность является подтверждением необходимости идей свободы и равенства в качестве базиса прав человека. Таким образом, оказывается запущенной упомянутая выше логическая цепочка: «Признать другого человека свободным и равным значит признать его автономным. А признать его автономным значит признать его личностью. Признание его личностью означает наделение его достоинством. А признание чье-то достоинства означает призна-

<sup>1</sup> Там же. – С. 25.

<sup>2</sup> Алекси Р. Существование прав человека. – С. 26.

<sup>3</sup> Brandom R. Articulating Reasons. Cambridge, Mass., 2000. – P. 11.

ние за ним прав человека»<sup>1</sup>. На первый взгляд может показаться, что автор, сторонник дискурсивного подхода к праву вообще и правам человека в особенности, свою цель достигает и предлагает уже законченное дискурсивное обоснование прав человека.

Однако здесь его философско-правовое мышление проявляется неожиданной для (скорее неискушенного) читателя гранью. Р. Алекси признает недостаточность экспликативного аргумента и дополняет его экзистенциальным, с его точки зрения, более весомым аргументом, который должен компенсировать недостатки экспликативного подхода.

Эти недостатки связаны с тем, что возможны случаи ограничения правил дискурса, а следовательно, и сферы распространения прав человека. Первая проблема связана с возможностью полностью избежать необходимости в правилах дискурса, избежав участия в практике утверждения, постановки вопросов и аргументации<sup>2</sup>. Однако за такой полный выход из дискурса следует заплатить слишком высокую экзистенциальную цену – отказ от участия в самых распространенных формах жизни людей как «дискурсивных созданий»<sup>3</sup>. Более серьезной является проблема, возникающая в результате не полного, а частичного выхода за пределы дискурса. «Вполне возможно вести обсуждение в собственном сообществе и одновременно опуститься до пропаганды, применения силы или террора, направленных против других. Цена за это значительно ниже, чем за полный отказ от дискурса»<sup>4</sup>. Подобные дефекты экспликативного аргумента исправляются благодаря экзистенциальному аргументу.

Другой недостаток связан с тем, что права человека — это, в сущности, правила, которые касаются не только дискурса, но и реальной общественной жизни. Необходимость признания другого равным и свободным в дискурсе не предполагает необходимости признания его свободным и равным в общественной жизни. Вступление, например, в дискуссию с рабами, не будет означать необходимости их реального освобождения.

Эти две проблемы – и проблема различия идеального и реального измерения прав человека, и проблема выхода за пределы дискурса, в определенной мере вытекают из различия между способностями и интересами. Экпликативный аргумент может лишь определить дискурсивные способности. Однако наличие дискурсивных способностей не означает заинтересованности в их реализации. Заинтересованность в реализации дискурсивных способностей исключительно в пределах дискурса Р. Алекси называет «слабой заинтересованностью в правильности». Напротив, заинтересованность в использовании дискурсивных способностей не только в сфере аргументов, но и в сфере действий он называет «сильной заинтересованностью в правильности»<sup>5</sup>. Такая установка на правильность является предпосылкой серьезного отношения к дискурсивным способностям в реальной жизни, т.е. заинтересованность в разрешении общественных конфликтов путем дискурсивно выработанных и дискурсивно контролируемых правил. Р. Алекси дает такую формулу дискурсив-

<sup>1</sup> Алекси Р. Существование прав человека. – С. 28.

<sup>2</sup> Алекси Р. Существование прав человека. – С. 29.

<sup>3</sup> Brandom R. Articulating Reasons. – P. 26.

<sup>4</sup> Алекси Р. Существование прав человека. – С. 29.

<sup>5</sup> Алекси Р. Существование прав человека. – С. 29-30.

но-экзистенциального обоснования прав человека: «Тот, кто хочет разрешать социальные конфликты с помощью дискурсивно выработанных и дискурсивно контролируемых правил, признает в качестве свободных и равных других индивидов, а это означает серьезное отношение к их правам. В таком случае заинтересованность в правильности дает возможность подойти к объекту нашего обоснования — другими словами, подойти к правам человека»<sup>1</sup>.

Однако насколько уместно вводить субъективное измерение «заинтересованности» в структуру обоснования? Однако заинтересованность в правильности связана с принятием решения фундаментального характера (хотели ли бы мы видеть себя дискурсивными, рациональными созданиями) благодаря которому человек «выбирает себя», т.е. экзистенциального решения. Оно имеет характер подтверждения того, что было выявлено путем экспликации как способность, неразрывно связанная с человеком, или, другими словами, необходимая возможность. Как подтверждение необходимой возможности, экзистенциальный аргумент неразрывно связан с экспликативным аргументом. Такое обоснование можно назвать «экпликативно-экзистенциальным»<sup>2</sup>.

Экпликативный аргумент раскрывает дискурсивный характер природы человека. Дискурсивная природа может быть охарактеризована как идеальное измерение индивида, «его идеальное Я, которое он не может приобрести нигде, кроме как в самом себе»<sup>3</sup>. Поэтому экзистенциальный аргумент не только дает одобрение некоторой необходимой возможности, но и касается подтверждения возможности или способности, которая определяется как идеальное измерение, как высокое измерение нашего Я, наше «высшее призвание».

Таким образом, это подтверждение идеального измерения, которое индивид находит в самом себе, объединяет объективные и субъективные элементы. «Объективное измерение состоит из двух элементов: необходимых дискурсивных способностей и их идеального характера. Субъективное измерение заключается в экзистенциальном решении, которое трансформирует идеальные возможности в реальность. Это значит, что права человека можно обосновать лишь в соединении субъективного и объективного элементов»<sup>4</sup>.

Последним доводом, отметающим сомнения скептиков в допустимости такого комплексного, или даже дуального, однако не чисто объективного обоснования является то, что такое экспликативно-экзистенциальное обоснование дает убедительные аргументы в пользу прав человека как моральных прав, а следовательно, их онтологического статуса существования.

Введение экзистенциального элемента в обоснование прав человека имеет особое значение для обоснования не только идеального, но и реального бытия прав человека в отечественной культуре. От простой констатации прева-лирования в ней экзистенциальных ценностей следует переходить к экзистенциальному выбору своей идентичности (выбора себя как рациональных, дискурсивных созданий). Безусловно, он предполагает недопущения отказа от дискурса (полного или частичного, как отказа строить взаимоотношения в рамках гражданского общества). В противном случае – это будет отказом от собственного я, собственной идентичности как определенного народа в це-

<sup>1</sup> Алекси Р. Существование прав человека. – С. 30.

<sup>2</sup> Алекси Р. Существование прав человека. – С. 31.

<sup>3</sup> Kierkegaard S. Either/Or. Part II / trans. by H. V. Hong, E. H. Hong. Princeton, 1987. – С. 259.

<sup>4</sup> Алекси Р. Существование прав человека. – С. 30-31.



лом, так и каждого его представителя. Воздержание от дискурса («моя хата с краю») означает отказ от возможности творческой реализации себя как «существа дискурсивного». Воздержание от перенесения дискурсивного измерения в реальность общественной жизни (позиция лишь «поговорить») означает отказ от признания прав других и отстаивания собственных прав. Это позиция вечно упущенных возможностей. Концепция Роберта Алекси еще раз напоминает известную истину о том, что права человека существуют не столько в конституциях, законах и решениях суда (даже и Европейского Суда по правам человека), сколько в дискурсивной практике аргументированного диалога и в экзистенциальных решениях этот диалог поддерживать и осуществлять в общественной жизни.

**Малькевич М.С.**

(Саратов)

### **Определяющее значение философских воззрений в формировании принципов права**

Тенденции развития права на современном этапе могут быть охарактеризованы как попытка законодателя придать равный статус различным субъектам права в наиболее значимых регулируемых отношениях – гражданских и семейных. Историческое развитие общества свидетельствует о том, что право всегда содержало нормы, закрепляющие определенное неравенство субъектов права и только на современном этапе нормы эти были отвергнуты человеческим обществом. Древнеримские правовые нормы содержат указания на привилегии в зависимости от статуса субъекта. Естественным в обществе римляне считали рабство. Философская мысль, поддерживая право, также обосновывала правомерность такого положения. В трудах Платона и Аристотеля мы встречаем не только оправдание неравенства прав, но и некую божественную суть такого хода вещей<sup>1</sup>. Ученик Платона, Аристотель поддерживает и развивает положение: будь то государство или семейные отношения Аристотель оправдывает такое положение и расстановку сил. Естественное неравенство сродни природным явлениям и вполне допустимо<sup>2</sup>.

Поддержку идеи естественного неравенства прав мы встречаем и философских рассуждениях «Утопии» Томаса Морра. При всей прогрессивности суждений о праве в этом же источнике встречается глава о рабах<sup>3</sup>. В ней Т. Морр вполне обоснованно рассуждает о необходимости разделения общества на свободных граждан и рабов, которым, соответственно автор не предоставляет каких – либо правомочий. Но и само общество свободных субъектов права, можно лишь условно считать таковым, поскольку, автор ставит жесткие рамки зависимости одних субъектов от других, подразделяя граждан по гендерному признаку.

<sup>1</sup> См.: Платон. «Государство. Законы. Политик». / Перевод А.Н. Егунова. М., 1998. С. 508-509.

<sup>2</sup> См.: Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. Доватура А.И. М., 1984. С. 380.

<sup>3</sup> См.: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда Третьего. М., 1998. С.72.

Идея равных прав граждан представлена в трудах У. Гоббса и Локка, в трудах Ж.Ж. Руссо и Ш. Монтескье<sup>1</sup>. Труды философов оказали глубокое влияние на развитие правовой мысли XIX-XX века.

Современное российское право, безусловно, базируется на принципе равенства субъектов гражданских и семейных правоотношений. Но этот принцип скорее присущ именно указанным отраслям права. В таких отраслях как уголовное право, трудовое, административное принцип равенства проявляет себя скорее как принцип равных возможностей субъекта по защите своего права от несправедливого наказания независимо от статуса (социального, гражданской принадлежности или гендерного признака). Тогда как в гражданских правоотношениях мы наблюдаем именно равенство в реализации своих прав, равных правомерных действий, и, кроме того равенство прав на защиту.

**Мирошниченко Д.В.**

(Саратов)

### **Легитимация власти и личность преступника**

Название статьи содержит две категории, первая из которых – *легитимация власти* - относится к социальной философии, политологии, вторая – *личность преступника* – к криминологии. Основная проблема, которую мы хотим описать и сформулировать некоторые выводы по ней, находится в рамках взаимосвязи этих категории. А если быть точнее, то основной вопрос звучит так: как рождается личность преступника вне понятий классической школы криминологии, и какова в этом роль власти? Далее попытаемся это показать. Как известно проблема личности преступника является одной из центральных в науках криминального цикла и прежде всего криминологии. В настоящее время существует конвенциональное определение личности преступника. Данное понятие используется для обозначения совокупности социально-психологических свойств и качеств человека, являющихся причинами и условиями совершения преступлений<sup>2</sup>. То есть существует некая детерминация преступности человека, его общественной опасности, состоящая как из внутренних негативных характеристик (субъективных), так и внешних (объективных), которые отличают его от личности законопослушного человека. Подобное синтетическое определение есть ответ на две крайности в понимании личности преступника, существовавшие в истории криминологии: антропологическую (Ч. Ломброзо, Р. Гарофало), сводящей причины преступности к аномальной природе человека и социологическую (Э. Ферри), видевшей причины преступности в социальных пороках (пьянстве, непросвещенности, проституции и др.), то есть тех явлениях, которые в современной криминологии определяются как условия или фоновые явления преступности. В первом случае, преступность есть продукт человеческого инстинкта (животной природы человека), во втором – социальной природы. Таким образом, в настоящее время личность

<sup>1</sup> См.: Гобс У. Левиафан. URL: [philosophi.ru](http://philosophi.ru) (дата обращения 10.02.2013); Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998г; Монтескье Ш.Л. О духе законов. М., 1999.

<sup>2</sup> См. напр.: Криминология: Учебник / Под ред. В.Н. Кудрявцева и В.Э. Эминова. М.: Юристъ, 2006. С. 151, 152.

преступника или человек в целом в криминологии рассматривается как биосоциальное существо, движимое внутренними побуждениями, которые раскрываются под воздействием криминогенных социальных условий. Подобное понимание было развито в советской криминологической школе и до сих пор сохраняет свои позиции.

Теперь отметим ряд проблем, которые препятствуют, на наш взгляд, рассматривать личность преступника сквозь призму биосоциального понимания.

**Проблема юридической ответственности.** Ответственность играет важную роль в уголовном праве и криминологии. По существу вопрос об ответственности сводится к вопросу о вменяемости человека во время совершения преступления, а значит о возможности признания его виновным. Социобиологическая теория личности преступника сводит на нет притязания правосудия на процедуру признания вины. Дело в том, что ни одна из теорий, будь-то антропологическая (биологическая) или социологическая не в состоянии определить человека как онтологическую, самодовлеющую сущность в своем стремлении объяснения механизма преступного поведения путем описания неких внешних объективно существующих причин и условий. Если человек подчинен хотя бы одному фактору, придающему основу его последующему антизаконному или ненормальному в общем смысле поведению, то это означает, что его вины в этом нет, она отсутствует в силу иных, отличных от него самого, от его сознания, обстоятельств.

Человек не виновен в том, что его биология аномальна, так же как не виновен в том, что родился в неблагополучном обществе или воспитывался в неполноценной семье. Объяснение того, что он ненормален с точки зрения биосоциального механизма отдаляет человека от него самого. Он образует некое удвоение, где существует только он как наличное бытие (человек сам по себе) и параллельно – как существо, которое подверглось притязанию правосудия, то есть человек иной (двойник) отличный от испытываемой им экзистенции, но в тоже время существующий при нем, как его образ. Это можно сравнить, если показать человеку его отражение в искривленном зеркале, он себя увидит себя не таким, какой он есть, и его ощущение самого себя будет ему об этом говорить.

По словам П. Рикера, идея осуждения состоит в признании обвиняемым себя разумным и ответственным, т.е. автором своих поступков<sup>1</sup>. Но вопрос заключается в том, может ли признать себя ответственным человек, глядя на своего двойника, не на себя? Вряд ли. На самом деле виновным признают другие – вершители правосудия, но не он сам и в этом состоит современная идея осуществления процедуры признания вины. Более того, уголовный процесс допускает право молчания подсудимого, доказательство вины есть обязанность государства. Если криминология пытается дать ответ: почему человек совершил преступление, то в такой постановке и состоит основная проблема: существует ли человек или нечто иное, и если человек есть - значит нет и криминологии как науки, поскольку выстроить научное объяснение поведению свободного существа (человека самого по себе) невозможно в силу идеи Канта о свободной спонтанности сознания, а если человека нет, она обязана су-

---

<sup>1</sup> Рикер П. Справедливое. М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2005. С. 162-163.

ществовать, чтобы создавать образ личности преступника и обеспечивать объясняющий механизм правосудия и притязания на наказание.

**Проблема механицизма и моральной ответственности.** Сам вопрос объяснения преступного поведения изначально подводит к рассмотрению такого поведения с точки зрения механицизма, предполагающего преподнесение объясняемого явления под общее положение, причем последнее должно быть научным законом. Если некто совершил кражу, то он ее совершил под воздействием закономерности (будь-то биологическая или социальная предрасположенность). В таком случае моральное сознание является лишним конструктом на фоне такого механицизма. Оценка поступка человеком ничего не значит в силу определяющихся законом действий. Он не может дать отчет в своей неправоте или добродетели, а просто есть и просто действует.

А если право и препятствует негативному поведению, то только с точки зрения реализации обязанности действовать должным образом посредством применения механизма репрессии. То есть в таком случае репрессия становится видом насилия, а не оценки того, что преступник не прав. Ни о какой цели исправления при этом не может идти речь, ибо репрессия становится единственной целью самой по себе.

Порождение новой формы объясняющего правосудия, о которой говорилось выше, порождает нравственно безболезненное состояние, не зависимое от самой личности, поскольку все уже объяснено за нее и доказательства вины представляют за нее, личности лишь отводится пассивная роль стать осужденным и претерпеть все лишения в соответствии с законом.

Таким образом, закон или любая иная норма есть лишь определенный размытый образ того, что может быть за ее пределом. Неясность его есть следствие умерщвления человека актом правосудия: я остаюсь здесь (свободным, помнящим, испытывающим прошлое), а отбываю наказание не-я (мертвый субъект).

Это основные проблемы, которые порождает, на наш взгляд, современная биосоциальная теория личности преступника.

Однако в связи с изложенной проблемой, возникает новая: как в таком случае отойти от крайности механицизма и не впасть в другую крайность – метафизику. Для этого мы прибегнем к историческому анализу того, как произошло смещение правосудия над человеком самим по себе на правосудие над его мертвым двойником. И для этой цели мы рассмотрим такое понятие как легитимация власти, так как понимал ее М. Вебер, а именно, как отношение господства людей над людьми (легитимное господство), опирающееся на насилие как средство<sup>1</sup>. При этом термин «легитимность» принято использовать для характеристики власти, которая принимается массами как правомерная и опирается на их добровольное согласие подчиняться ее велениям.

Очевидно, что право есть средство подчинения или, проще говоря, регулирования человеческого поведения. Неподчинение праву есть проступок, который и влечет легитимное насилие. Теперь необходимо обратиться к вопросу, что легитимирует власть, каковы основания права на насилие, иначе говоря, на наказание)? Одновременно ответим на другой вопрос: как современная наука пришла к тому, что стала придавать значение телеологическому объяснению

<sup>1</sup> Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 646.

преступного поведения.

Корень этих изменений мы находим в социально-культурной трансформации общества, которую оно стало претерпевать в Новое время (16-19 вв) с развитием идеи либерализма и стремлении ограничить абсолютную власть.

Проследив эволюцию уголовного наказания от средневековых казней к современным системам штрафов и изоляции преступников в тюрьмах, М. Фуко усматривает суть этого процесса в переходе от мщения, субъектом которого был монарх, к более практичным, утилитарным методам устрашения и реабилитации<sup>1</sup>.

Традиционное наказание основывалось на незыблемом праве монарха вершить правосудие от имени самого Бога, помазанником которого он являлся. Таким образом, право на наказание носило трансцендентный характер, и ущемление его было недоступным правовыми средствами обычным смертным.

Многочисленные казни не вызывало уважение к власти. Их публичность лишь подчеркивала жестокость расправы и усиливала эффект властного ощущения и назидания остальным. Однако уже в конце XVIII - начале XIX столетия, казни в Европе начинают постепенно уменьшаться по количеству, наказание перестает быть зрелищем. На смену расправе приходят новые процедуры дознания и установления истины. Это способствовало утверждению либеральных ценностей, становлению идеи человека как высшего блага, охраняемого административным аппаратом государственной власти. Представление о незыблемом праве наказания заметно пошатнулось. Этому также способствовала Реформация, отделение церкви от государства и т.д.

Право на насилие в такой ситуации необходимо обеспечивать иной идеологией, способной утвердить права человека и ограничить притязания власти на безграничное господство над телом осужденного. Человек, его права и свободы – вот, что стало новой идеологической платформой. В динамике обеспечения прав и свобод человека власть легитимирует себя, а значит, создает правовые основания для реализации насилия. Отсюда и всевозможные фикции договорных теорий.

Необходимость новой философии наказания была обусловлена сменой парадигм восприятия власти: если прежде преступников подвергали пыткам, то в XIX в. их помещают под тщательный тюремный надзор, исключая всякое насилие над телом. Это было не только и даже не столько смягчение наказания, сколько изменение социальной природы наказания. Теперь субъектом преступления вместо тела преступника становится его душа. Так рождается личность преступника.

Его рождение это результат того, что причины преступности, которые ранее не нужно было выискивать и копаться в душе человека (в силу теологического объяснения права наказания), теперь необходимы для того, чтобы подвести человека к «эшафоту». Машина уголовно суда не может довольствоваться только правонарушением и человеком, несущим за него ответственность. Необходим целый механизм (адвокаты, прокуроры, судьи и присяжные), чтобы возник дискурс признаний, воспоминаний, сообщений и всего того, что позволяет делать выводы относительно личности обвиняемого, позволяет ответить на вопрос «Кто он такой и почему он это совершил?»

---

<sup>1</sup> См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

Итак, личность преступника есть порождение смены социокультурных условий оснований легитимации власти и новой философии оправдывающей применение насилия к телу человека. Личность преступника – искусственный конструкт, не имеющий отношения к экзистенциальной сущности самого человека, а лишь портрет, описанный в соответствии требованиями новой процедуры отправления правосудия, которую необходимо осуществлять в соответствии с законом, основанием которого служит человек, которого, к сожалению, для этого закона уже нет.

**Ныркков В.В.**  
(Саратов)

### **Категория «правовое наказание» в понятийной системе юриспруденции\***

Известно, что причину возникновения и объяснение всего сущего в настоящем необходимо искать в его прошлом. Поэтому и мы обратимся к эволюции явления наказания в праве и теоретических знаний о нем.

Наказание как социальный институт имеет древнее происхождение. С момента возникновения человеческих общностей и социального взаимодействия появляется настоятельная потребность в их нормативном урегулировании и, как следствие, — к необходимости в охране установленного порядка от нарушений. Причем подавляющее большинство норм первобытного общества имело запретительно-охранительный характер. В ходе разложения первобытнообщинного строя стали постепенно формироваться специфические способы социального управления, которые выступили «промежуточными образованиями между нормами первобытнообщинного строя и правом. Одним из таких промежуточных образований и явилась «система табу», а затем общинное право (соответствующее во многих случаях особой стадии в процессе возникновения государства — военной демократии)»<sup>1</sup>.

Так, Р.Л. Хачатуров в ходе исследования исторического аспекта юридической ответственности отмечает со ссылкой на А.Ф. Анисимова тот факт, что «система табу» регламентировала в той или иной степени почти все стороны жизни первобытного человека, как личной, так и общественной, и по сути дела представляла собой особый род санкции за отклонение от нормы<sup>2</sup>.

Можно сказать, что право «выросло» из наказаний и в момент своего зарождения представляло собой совокупность карательных норм, основной целью которых было устрашение. В древнейших письменных источниках права стран Древнего Востока, а позднее и у всех народов мира, количество регулятивных правовых предписаний значительно уступало совокупности охранительных. Та же ситуация сохранилась и в период феодализма. Например, приводятся данные, что из более 400 статей «Салической правды» лишь 65 не относятся

---

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Система наказаний в российском законодательстве: общетеоретический анализ и проблемы модернизации»), проект № 11-03-00506а.

<sup>1</sup> Алексеев С.С. Проблемы теории права: Курс лекций: В 2 т. Свердловск, 1972. Т. 1. С. 18–19.

<sup>2</sup> См.: Хачатуров Р. Л., Ягютян Р.Г. Юридическая ответственность. Тольятти, 1995. С. 31.

к наказаниям за правонарушения, а из 48 статей Академического списка «Русской правды» только 2 не имеют карательного характера<sup>1</sup>.

В связи с этим представляется совершенно справедливым следующее замечание Р.Л. Хачатурова: «В те древние времена уголовное право и уголовная ответственность в определенном смысле брали на себя роль права вообще, стимулировали процесс возникновения и укрепления государства»<sup>2</sup>. Однако следует заметить, что применительно к тому историческому периоду развития права определение «уголовное» носит, мягко говоря, не совсем корректный характер. В момент становления права и затем еще в течение длительного времени деление карательных мер на уголовные и неуголовные не проводилось. Существовала единая система жестоких, суровых правовых наказаний за фактически любое отступление от нормы, вне зависимости от характера совершенного правонарушения. Если использовать с «натяжкой» современную терминологию, то суровая кара ожидала всякого, кто преступит закон вне зависимости от того, будет ли это гражданский проступок или преступление.

И этот факт весьма важен для общей теории, ибо с большой убедительностью демонстрирует первоначальное историческое единство правовых наказаний. Как отмечают дореволюционные ученые-социологи: «Древность, вообще говоря, не знает такого разделения: здесь всякое правонарушение влечет за собой кару репрессивную, т.е. всякое правонарушение может рассматриваться как уголовное преступление»<sup>3</sup>. М.М. Ковалевский, к примеру, считал хорошо известным факт отсутствия на первых порах всякого различия между уголовным и гражданским наказанием<sup>4</sup>.

Лишь в ходе длительной социальной эволюции, значительно позже институт наказания в праве потеряет былое единство, а еще чуть позже это будет замечено учеными и найдет отражение в теории. И в результате, «право» называться наказаниями в юридической науке оставят за собой лишь уголовные санкции, а иные виды правовых взысканий, назначаемые за проступки и отделившиеся в ходе развития от наиболее суровых кар за преступления, постепенно утратят данное наименование. Но и само теоретическое отражение указанного деления правовых наказаний на виды произошло не сразу.

На вышеизложенный момент в эволюции теоретических взглядов на наказания в праве обратил внимание еще дореволюционный ученый-правовед А.А. Жижиленко. Кстати, заметим, что его перу принадлежит весьма интересная работа<sup>5</sup>, примечательная тем, что в ней автор попытался проанализировать феномен правового наказания с общетеоретических позиций. Пожалуй, это одна из немногих работ такого плана.

В частности, А.А. Жижиленко указывает, что лишь к концу XVIII в. начинает формироваться абстракция «дисциплинарное наказание». Данный термин, по его словам, возник первоначально в области церковной юрисдикции для обозначения особой категории взысканий — именно особых «воспитательных

<sup>1</sup> См.: Хачатуров Р.Л., Ягутян Р.Г. Указ. соч. С. 35.

<sup>2</sup> Там же. С. 36.

<sup>3</sup> Сорокин П. Преступление и Кара, Подвиг и Награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. СПб., 1999. С. 292.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См.: Жижиленко А.А. Наказание. Его понятие и отличие от других правоохранительных средств. Пг., 1914.

мер», применяемых церковью в отношении духовных лиц, учинивших какую-нибудь незначительную провинность. И в ту эпоху, когда исследователи канонического права употребляют уже этот термин, он еще остается неизвестным остальным юристам<sup>1</sup>. И далее он продолжает: «Так, в то время, как один из канонистов конца XVIII века Визе замечает, что к духовным лицам могут быть применяемы особые дисциплинарные наказания (*Disciplinarstrafen*), к которым он относит тюрьму, временное устранение от должности (*Suspension vom Amte*) и увольнение от должности (*Amstentsetzung*), мы не находим этого ни у одного из юристов этой эпохи, занимавшихся анализом преступлений по службе»<sup>2</sup>.

И только в 1764 г. немецкий юрист Бэмер, исследуя маловажные нарушения (*excessus*) служащих, противопоставляет их преступлениям и указывает на то, что в каноническом праве различие между этими понятиями устанавливается, между прочим, и в том смысле, что за преступления назначаются наказания, а за нарушения — цензуры (*cesurae*). При этом относительно последних он замечает, что они постепенно выродились в настоящие наказания, которые, однако, не назывались уголовными, чтобы не казалось, что духовные лица осуществляют уголовное правосудие<sup>3</sup>.

В этом мы уже видим зачатки теоретического деления наказаний на уголовные и дисциплинарные. И что самое интересное, уже тогда многие исследователи и законодатель избегают применения термина «наказание» в отношении дисциплинарных и иных взысканий. Для этого в то время имелись достаточно веские причины. Ведь и дисциплинарные кары были тогда достаточно суровы (тюремное заточение), а поэтому отличить их от уголовных наказаний по степени тяжести практически невозможно. Кроме того, из-за слабости теоретических знаний о наказании в то время единственным способом отграничения была терминология.

Данный способ неприменения термина «наказание» к другим взысканиям правовой жизни стал традиционным, и в настоящий период, как известно, монополю на его использование оставляют за собой ученые уголовного права. Однако применительно к современному состоянию теоретико-правового знания эту традицию ни логически, ни с точки зрения практического использования нельзя признать полезной, а она, как мы постараемся продемонстрировать далее, с позиций последующего развития общетеоретического и специально-юридического знания выступает на сегодняшний день определенным «препятствием» для данного процесса.

Вернемся к истории развития научных знаний о правовых наказаниях. Далее уже в XIX в. продолжает совершенствоваться идея разграничения уголовных и «неуголовных» наказаний, но в поисках теоретических отличий многие исследователи по-прежнему пытаются подчеркнуть их с помощью терминологии. Так, немецкий юрист Биндинг писал, что уголовное право есть право на удовлетворение за деликт. Этой целью, по его мнению, правовое наказание отличается от внешне с ним сходного дисциплинарного взыскания, которое не является наказанием в правовом смысле. Биндинг полагал, что дисциплинар-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 583.

<sup>2</sup> Там же. С. 583–584.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 584–585.



ные меры имеют в виду покарать не деликт как таковой, а заключающуюся в нем распущенность и беспорядочность, противоречащие положению чиновника, адвоката, нотариуса<sup>1</sup>. В итоге он приходит к выводу о том, что «было бы лучше, если бы государственное дисциплинарное наказание утратило свое так часто неправильно употреблявшееся название и называлось более скромно, но более правильно дисциплинарной мерой»<sup>2</sup>.

Упор на терминологическое различие справедливо критикуется А.А. Жижиленко с указанием на необходимость более четкого установления теоретического соотношения. Также в вышеупомянутой работе он достаточно убедительно обосновывает единство и различия всех видов правового наказания. К последним А.А. Жижиленко относит не только уголовные, но и дисциплинарные, административные, гражданские, процессуальные взыскания. Он не видит никаких препятствий для обозначения этих мер единым термином «правовое наказание» и даже, наоборот, усматривает в общетеоретическом подходе большую пользу.

Вот, что пишет по этому поводу сам автор: «В современной литературе напротив того интереса исследователей вызывает вопрос о наказании, рассматриваемом не с этой точки зрения, а главным образом с точки зрения уголовной политики. Признавая все важное значение исследований последнего рода, мы все-таки находим необходимым уголовно-политической оценке наказания предпослать исследование вопроса о том, что представляет из себя наказание по своей природе, как особый правовой институт. Быть может, при подобном отношении к данному вопросу тот ряд контроверз, которые имеются в настоящее время, например, относительно сущности и целей наказания и взаимоотношения наказания и других родственных мер, исчезнет, как порожденный отсутствием одинакового для всех и всеми принятого понимания наказания. Определение же правовой природы наказания должно быть одинаково приемлемым для представителей самых разнообразных течений в науке»<sup>3</sup>.

Приведенное высказывание, сделанное ученым почти 100 лет назад, ни только не потеряло своего значения для современной юридической науки, но стало, пожалуй, еще более актуальным и весомым.

Стоит отметить и то, что дореволюционные теоретики гражданского права достаточно часто использовали абстракцию «гражданское наказание»<sup>4</sup>. Как видим, несмотря на терминологические традиции, некоторые ученые все же обращали внимание на единство различных карательных мер в праве и применяли термин «наказание», дабы подвести их под общее понятие. Таким образом, А.А. Жижиленко удалось собрать воедино имеющиеся на тот момент теоретические знания об отдельных видах взысканий и представить некую цельную картину феномена правовое наказание. Хотя данное теоретическое представление и выглядит не вполне законченным у дореволюционного ученого в силу объективных моментов (того уровня развития юридической науки), но определенный фундамент в формирование общетеоретической абстракции «правовое наказание» им, безусловно, заложен.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Жижиленко А.А. Указ. соч. С. 602.

<sup>2</sup> Там же. С. 603.

<sup>3</sup> Жижиленко А.А. Указ. соч. С. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. 650–651.

В советский период указанное понятие своего дальнейшего прямого развития не получило. Знания о наказаниях в праве пополнялись отраслевыми исследованиями, в основном работами теоретиков уголовного права, а в общей теории — лишь косвенно, посредством изучения смежных категорий — «юридическая ответственность», «санкция», «государственное принуждение».

В настоящее время некоторые ученые-правоведы стали высказываться если не за необходимость разработки общетеоретической абстракции «правовое наказание», то хотя бы за саму возможность ее использования юридической наукой. Так, например, неоднократно в своих работах А.В. Малько обращает внимание на указанное понятие и, в частности, на необходимость его рассмотрения в паре с противоположной абстракцией «правовое поощрение»<sup>1</sup>.

Следует отметить и статью Е.В. Черных, специально посвященную разграничению понятий «юридическая ответственность» и «правовое наказание». За возможность использования последнего он высказывается и в своих более поздних работах<sup>2</sup>.

Сторонники придания общеправового статуса категории «наказание» и нарушения монопольного его использования наукой уголовного права обычно следующим образом поясняют свою позицию: «В законодательстве других отраслей не содержатся термины “наказание” и “кара”, что не означает, что эти понятия не применимы к ответственности, предусматриваемой всеми отраслями права. Так, штраф может быть наложен в порядке уголовного, административного или гражданского законодательства, и во всех случаях представляет собой лишение имущественного характера, т.е. везде является мерой ответственности, наказанием, карой»<sup>3</sup>.

В том же ключе высказывается за употребление термина «правовое наказание» и М.Д. Шиндяпина<sup>4</sup>, а порой теоретики оперируют им как данным без каких-либо оговорок<sup>5</sup>.

Истории развития правоведения известны случаи образования новых категорий, общеправовых абстракций в результате обобщения понятий отраслевых юридических наук. Абстракции, изначально разработанные в одной или нескольких специально-правовых теориях, в связи со своей общенаучной значимостью становились понятиями общей теории права, распространялись и на другие юридические науки. Представляется, что и категория «правовое на-

---

<sup>1</sup> См.: Малько А.В. Стимулы и ограничения в праве. Теоретико-информационный аспект. Саратов, 1994. С. 92–95; Он же. Правовые стимулы и правовые ограничения как парные юридические категории // Теория государства и права: Курс лекций / Под ред. Н.И. Матузова и А.В. Малько. М., 1999. С. 641 – 642; Он же. Поощрения и наказания как санкции нормы права // Матузов Н.И., Малько А.В. Теория государства и права: Учебник. М., 2001. С. 279 – 283 и др.

<sup>2</sup> См.: Черных Е.В. Соотношение юридической ответственности и наказания // Вопросы теории государства и права. Актуальные проблемы теории социалистического государства и права. Межвуз. науч. сб. Саратов, 1983. С. 159 и др.; Он же. Юридическая ответственность и государственное принуждение // Теория государства и права: Курс лекций / Под ред. Н.И. Матузова и А.В. Малько. М., 1999. С. 554.

<sup>3</sup> Малеин Н.С. Юридическая ответственность и справедливость. М., 1992. С. 36.

<sup>4</sup> См.: Шиндяпина М.Д. Стадии юридической ответственности: Учебное пособие. М., 1998. С. 18.

<sup>5</sup> См.: Ковалюнас Д.А. Санкции в публичном праве: Автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Самара, 2000. С. 21.

казание» должно занять свое место в общетеоретической системе абстракций, пройдя предварительно путь мысленной «трансформации» из понятия науки уголовного права в категорию всего правоведения. Данный процесс со­служит добрую службу не только общей теории права, но и практически всем отраслевым наукам, включая и само уголовное право.

Приведенный весьма краткий исторический экскурс был необходим нам для демонстрации изначального единства наказаний в праве и их мысленного отражения в рамках одной общей абстракции. В то же время мы проследили и эволюцию познаваемого правового явления, и путь развития научных знаний о нем. В итоге полагаем, что процесс научных изысканий осуществлялся в истории следующим образом — от единого теоретического представления в мышлении (первоначального образа-понятия) к целому ряду отдельных абстракций, отражающих явление уже не как нерасчлененное целое, а как сумму частей. При этом в жертву было принесено само единство исследуемого феномена — правового наказания, что является, конечно же, неотъемлемым и предварительным этапом познания любого объекта.

Однако из-за терминологических традиций и преобладания доминирования одной из частей (уголовной) единого целого явления наказания в праве юридическая наука осталась без обобщающей абстракции. И как результат затрудненным оказался обратный путь синтеза знаний о данном феномене правовой жизни, который должен непременно последовать, завершив тем самым цикл формирования первоначальной общетеоретической категории «правовое наказание». Отсутствие же до сих пор указанного понятия в системе общей теории негативно сказывается на всей юридической науке.

Историческая тенденция гиперболизации значения уголовного наказания в правовой жизни общества привела и к теоретическим «перегибам», к монопольному захвату термина «наказание» уголовным правом. Но, что еще хуже, без общетеоретических исследований рассматриваемого феномена теоретики уголовного права превратили понятие «наказание» в «вещь в себе», в полностью самодостаточную и автономную в научном плане категорию. На практике это выразилось в преувеличении роли и возможностей уголовного наказания как инструмента социального воздействия, укрепилась вера в то, что оно может абсолютно все — и устрашать население, и исправлять преступников, и даже перевоспитывать само по себе без какого-либо взаимодействия с иными правовыми средствами (например, с поощрением).

Кроме того, обозначенная ситуация «бумерангом» отразилась и на общей теории права. Отсутствие собственных общетеоретических исследований наказаний в праве было частично компенсировано разработкой категорий «санкция», «юридическая ответственность», «государственное принуждение». Но и работа с перечисленными понятиями опиралась в основном лишь на отраслевые исследования, порой без применения какой-либо методологической базы. В итоге, дискуссии множились как грибы после дождя, что, конечно же, не добавило теоретической ясности. Часто в спорах «о понятиях» правоведы значительно отклоняются от и так достаточно извилистой дороги познания истины.

На настоящий момент общая теория права не только не справляется со своей основной методологической задачей, но и сама повторяет многие ошибки отраслевых наук, не давая им должной оценки. Возникает закономерный вопрос

о том, как могут разобраться во всех этих хитросплетениях ученые общей теории, если не сконструирована категория «правовое наказание». На наш взгляд, без решения этой задачи нельзя произвести и простого разграничения абстракций «наказание», «санкция», «юридическая ответственность» и др. Прямые отраслевые заимствования отрицательно сказались по цепочке и на иных общетеоретических понятиях.

В результате категории «право», «норма права» и многие другие оказались жестко увязаны лишь со средствами принуждения (взять, например, учение о санкции). Право же предстало фактически в виде механизма сплошного принуждения к исполнению обязанностей, а убеждение в праве исчерпывается по сей день в теории лишь идеологической пропагандой. А это, между прочим, и есть следствие некритического переноса отраслевых понятий в систему общей теории. Но если преувеличение карательного воздействия еще простительно для ученых-криминалистов, то для теоретиков методологической науки правоведения указанный перекокс никоим образом не подлежит оправданию.

С учетом изложенного, представляется необходимым немного запоздавшее внедрение и развитие абстракции «правовое наказание» в понятийных рядах общей теории государства и права. При этом из-за отсутствия достаточного материала на общетеоретическом уровне на первоначальном этапе следует опираться на отраслевые исследования преимущественно в сфере уголовного права, отчасти и на труды по административному праву. Фактически познанием наказания в юриспруденции последние сто лет занимались лишь теоретики уголовного права, в других специальных дисциплинах ученые ограничивались лишь описательным методом изучения санкций. Подобный пробел в развитии юридического знания требует надлежащего методологического и общетеоретического разрешения.

**Пермяков Ю.Е.**  
(Самара)

### **Метаморфозы легитимности**

Посвященному в природу легитимности дозволено предъявлять претензии всему, что способно иметь это качество. Вместо того, чтобы прибегать к открытому насилию или вступать в идеологический спор, в котором соотношение ценностей затруднительно из-за отсутствия критериев самих ценностей, современники предпочитают усматривать пороки легитимности того или иного социального института, отчего современный язык пополнился парадоксальными понятиями нелегитимной власти, легитимной диктатуры и даже выражением «легитимация права». Но более поразительным итогом динамики государственно-правовой жизни в конце XX и начале XXI века стала практика защиты права неправовыми средствами и доктринальное обоснование нелегитимности как вынужденного условия сохранения легитимности. С одной стороны, мы практически каждый месяц 31 числа наблюдаем акции гражданского неповиновения и несанкционированные властью стихийные действия т.н. «несистемной оппозиции». С другой стороны, мы видим, что власть квалифицирует попытки граждан реализовать своё конституционное право на мирные митинги

и демонстрации, предусмотренное статьёй 31 Конституции России, как проявление экстремизма и разжигание социальной розни, поскольку на этих митингах звучит резкая критика прошедших выборов в органы государственной власти 2011-2012 г.г. Узаконение неправового, легитимация нелегитимного, которая достаточно легко обрамляется академическими рассуждениями о незыблемом принципе законности со ссылкой на зарубежный опыт и собственные исторические традиции, открывает обратную сторону той же проблемы – обусловленности нелегитимности самой сущностью легитимного. Очерчивая зону правомерного, право оставляет за чертой правопорядка пространство, наполненное жизнью без права.

Юридическая теория, естественно, не поощряла научные экспедиции в ту область, которая лежит за пределами правового и юридического, пока её не посетило подозрение, что многое из того, что входит в состав правовых технологий, «сделано там», за чертой права, и, вроде бы, не должно быть свойственно праву. Не только отдельные судебные решения по «резонансным» делам последнего десятилетия, но и отдельные законодательные инициативы никак не могут быть объяснены логикой самого права, правовой традицией и хоть какой-нибудь юридической аргументацией. Иначе говоря, можем ли мы быть уверенными в том, что создаваемые законодателем и практикуемые в правоприменительной практике конструкции уместны в праве на том лишь основании, что они есть? Может ли теория сформулировать условия, без которых право оказывается лишь регламентированным насилием и прощается с собственной сущностью?

Вместе с тем, если обратить взор в ту сумеречную область, именуемую «неправом», с которой сторонники «чистой теории права» вообще не хотели бы иметь дело, то разглядеть островки легитимности не составит особого труда, причем не в виде каких-либо порицаемых официальной властью правовых субкультур, предполагающей иерархию полномочий, или упоминаемую в уголовном законе сложную структуру соучастия, а в самом непосредственном значении этого слова – официально признаваемую власть. Известно, что любые переговоры с террористами начинаются после того, как уполномоченные государством переговорщики устанавливают контакт с теми из террористов или пиратов, кто способен выполнять функцию представительства при ведении переговоров. Один лишь этот факт заставляет усомниться в истинности распространенного мнения, будто единственным основанием легитимности выступает правовая норма.

Различение легитимности и легальности, похоже, стало общим местом в рассуждениях о власти, что, на первый взгляд, способствует дифференциации исследовательского подхода, но в итоге обесмысливает оба эти понятия, поскольку власть, располагающаяся за пределами права, поразительным образом оказывается состоятельной в собственном качестве именно вопреки собственной форме и издаваемым ею формальным предписаниям. А власть, которая усматривает свое предназначение исключительно в следовании установленным нормам, лишается ценностной и социальной опоры, по причине чего её обычно оценивают как власть бюрократическую и, что серьезнее, - как власть, не способную отвечать вызовам времени. Юридическая сила её предписаний упоминается в качестве фикции, как конвенциональное понятие или

юридическая мифологема, поскольку, как известно, научных средств её объективного описания и измерения ещё никем не предложено.

Традиция противопоставления легитимности и легальности образовалась не сегодня, она опирается на давнее различие таких понятий как право естественное и право позитивное, справедливое и законное, правовое и юридическое, содержательное и формальное, правое живое (К. Шмитт: «жизненное право народа») и право мертвое («переплетение позитивных принудительных норм»)<sup>1</sup>.

Если юридическое содержание легитимности вбирает в себя всю совокупность средств, с помощью которых власть приобретает признаки социального института (порядок деятельности, компетенция, структура, полномочия и т.д.), то метаюридическое содержание легитимности выражает способность власти к исторической ответственности, т.е. соответствие каким-либо неподдающимся формализации критериям. Этими критериями выступают ценности различного порядка, поскольку метафизическая картина мира различается у разных народов и в разные времена. В конечном счете природа легитимности производна от того, как понимается, во-первых, сам человек, поскольку именно ему адресовано понятие власти и обязанность подчинения, и, во-вторых, как понимается источник и содержание социальной опасности, образы которой определяют характер политико-правового режима и историческое своеобразие соответствующей ему правовой культуры («охота на ведьм», «военное время», «гражданская война», «чрезвычайное положение», «режим контртеррористической операции» и т.д.)<sup>2</sup>

Так называемое «моральное», «общественное» одобрение действий власти служит формой, в которой общество достигает известной степени консолидации в решении значимых вопросов. Признание сущностного единства власти и ценности всегда сопряжено с обретением властью статуса инстанции, подчинение которой логично следует из суждения о её легитимности. Можно сказать, что наделение понятия легитимности моральным, религиозным, политическим, т.е. неюридическим и неправовым, смыслом скрывает ситуацию, когда не общество оценивает власть на основе каких-либо критериев, а власть из постулируемых обществом критериев оценивает само общество и в качестве ценностной инстанции, от имени новой учреждаемой социальной реальности, предъявляет ему свои требования. Поэтому моральное суждение о признании власти легитимной уведомляет общество о его собственной судьбе, в то время как правовое суждение о легитимности власти определяет её статус и законность её официальных решений.

Моральная легитимация возможна лишь при отсутствии сомнения в том, кто вправе представлять от имени высшего смысла или ценности. В своих размышлениях о демократии и государственной власти В.И. Ленин ни разу не задался вопросом об основаниях легитимности диктатуры пролетариата: «нам бояться, при действительной демократии, нечего, ибо жизнь за нас»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Шмитт К. Государство и политическая форма. М., 2010. С. 266.

<sup>2</sup> Дж. Агамбен предлагает квалифицировать тоталитаризм как «режим узаконенной гражданской войны». (См. Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение. М., 2011. С. 9.)

<sup>3</sup> Ленин В.И. О компромиссах // Ленин В.И. Избранные произведения в трех томах. Том 2. М., 1968. С. 160.

Юридический инструмент легитимности предназначен для обеспечения соответствия власти собственной сущности. Его наличие не исключает метаюридических оснований власти, поэтому для исследования представляет интерес не только сфера взаимоотношений власти и общества, но и соотношение власти, учрежденной на основе права, с властью, учреждающей право как способ собственного бытия. Легитимность этих разных типов властвования различна. Совмещаясь в границах одного исторического пространства, эти социальные практики деформируют друг друга, следы этой деформации легко обнаружить в культуре, которая фиксирует опыт превращения (и извращения) не только власти как таковой, но и общественных норм. История о том, как рыцарь, отважившийся вступить в схватку с драконом и, победив его, сам превратился в дракона, понятна всем.

Логика этого странного превращения легитимности - из инструмента контроля над властью в инструмент контроля власти над обществом - стала предметом серьезных теоретических дискуссий в европейской политической философии последних лет.

Карл Шмитт, наиболее резко из теоретиков права XX века выступивший против подчинения власти формальным предписаниям закона, сформулировал свое кредо так: либо диктатор упраздняет конкретные положения конституции (ситуация т.н. «комиссарской диктатуры», которая наступает в связи с введением чрезвычайного положения ради защиты конституции), либо устраняет конституцию в целом и основанный на её положениях правовой порядок ради учреждения «истинной» конституции (эта политическая ситуация определена им как «суверенная диктатура»)<sup>1</sup>. В последующем он предельно ясно выразился против идеи непрерывной легальности, которая сковывает мышление гражданской бюрократии правового государства в обретении политической решимости и мужества расправиться с бунтовщиками и врагами государства так, как они того заслуживают<sup>2</sup>. Избавляя фюрера от юридической ответственности за нарушение формальных предписаний законодательства, К. Шмитт поясняет: действие фюрера не подпадает под юстицию, поскольку само является высшей юстицией. «Подлинный вождь всегда также является судьей»<sup>3</sup>. Джорджо Агамбен, предпринявший попытку объяснения власти, избавляющей себя от создаваемого ею нормативного порядка, полагает, что такова природа политической жизни. Предостерегая от морализаторских комментариев научного творчества К. Шмитта, чьи методологические основания, в частности, сущностное сходство суверенитета и чрезвычайного положения, он развивает в серии своих работ с общим тематическим наименованием «*Nomo sacro*», Дж. Агамбен резонно замечает: «Правильный вопрос об ужасах концетрационных лагерей – это не лицемерное вопрошание о том, как стало возможным совершение столь чудовищных преступлений против человеческих существ; честнее и, главное, полезнее тщательно исследовать, с помощью каких правовых процедур и политических средств люди могли быть столь полно лишены собственных прав и преимуществ – до такой степени, что любое действие,

<sup>1</sup> См.: Шмитт Карл. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб., 2005. С. 157, 158.

<sup>2</sup> См.: Шмитт Карл. Фюрер защищает право. К выступлению Адольфа Гитлера в Рейхстаге 13 июля 1934 г. // Его же. Государство и политическая форма. М., 2010. С. 263, 265.

<sup>3</sup> Там же. С. 264.

совершенное по отношению к ним, больше не являлось преступлением (и тогда действительно уже все становилось возможным)»<sup>1</sup>. В отличие от К. Шмитта, полагавшего состояние чрезвычайного положения чем-то внешним по отношению к самому государству, т.е. обусловленным какими-либо особыми обстоятельствами, угрожающими существованию нации и персонифицированными в образе того или иного врага, Дж. Агамбен полагает, что именно чрезвычайное положение в настоящее время претендует стать фундаментальной политической структурой, т.е. правилом, а не исключением<sup>2</sup>. В его изложении практика объявления чрезвычайного положения и наделения каких-либо органов власти чрезвычайными полномочиями свидетельствует не о деградации политико-правовой жизни, а о её закономерном развитии, подчиняющем своей логике классические правовые представления, в частности, абсолютную ценность прав человека, разделение властей, независимость судебной власти и т.д. Дж. Агамбен, опираясь на обширный исторический материал, показывает, как учредительная инстанция, наделив учрежденную власть полномочиями, не удаляется из пространства политического, но в латентной, неявной форме присутствует рядом с ней, порождая в тоталитарном обществе двойную структуру государственности и легитимируя свое присутствие либо идеологически (ленинская идея диктатуры пролетариата, культ фюрера в нацистской Германии, советский принцип руководящей роли коммунистической партии, маоистский тезис о «непрерывной революции») либо доктринально (здесь было бы уместно напомнить о дискуссиях в юридической науке об оценочных понятиях права, допустимости провокации преступления сотрудниками правоохранительных органов ради выявления склонных к посягательствам на общественную безопасность лиц, «скрытых» полномочиях президента как гаранта Конституции и т.д.) Он критикует современную демократию (по его мнению, охраняемая чрезвычайными законами демократия перестает быть демократией) и форму правления в виде «правительственной» республики, когда парламент ратифицирует постановления правительства и следует парадигме безопасности как обычной управленческой технологии<sup>3</sup>.

В попытке понять инаковую по отношению к создаваемому ею порядку природе учредительной власти Дж. Агамбен обращается к вопросу о ее онтологической состоятельности. «До тех пор, пока новая и последовательная онтология власти (предлагающая нечто новое по сравнению с тем, что сделали в этом направлении Спиноза, Шеллинг, Ницше и Хайдеггер) не заменит онтологию, основанную на примате действительности над возможностью, мы не сможем избавиться от апорий суверенности внутри нашей политической теории»<sup>4</sup>.

Предложение итальянского философа обратиться к онтологическим основаниям власти более чем оправданно, поскольку о власти рассуждают так, будто она онтологически состоятельна при любых условиях и во все времена<sup>5</sup>. А о

<sup>1</sup> Агамбен Дж. *Номос sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. М., 2011. С. 217.

<sup>2</sup> См. там же. С. 28.

<sup>3</sup> См.: Агамбен Дж. *Номос sacer. Чрезвычайное положение*. М., 2011. С. 29, 26.

<sup>4</sup> Агамбен Дж. *Суверенная власть и голая жизнь*. С. 61.

<sup>5</sup> Замечу, что и сам Дж. Агамбен склонен усматривать онтологические основания власти в ней самой, поскольку «отверженность», т.е. исключенность из общего порядка, возможна лишь как статус, которым индивидуальный субъект наделить сам себя не может. Здесь неизбежно присутствие представительства, которое и есть сама власть. (См. Агамбен Дж. *Указ. соч.* С. 143).



юридической силе закона и правового решения упоминают лишь в качестве метафоры, поскольку в объективной реальности ей не находится место среди материальных объектов. Между тем, власть не является субъектом, для которого важен вопрос собственного основания в бытии. Современный политологический центризм воспринимает власть как средоточие социума, в котором только посредством санкционированных ею правовых институтов оказывается возможным общение личности с личностью. Многовековая практика политического отчуждения навязала человечеству ложное ощущение, будто человек общается с властью как самостоятельным субъектом, причем – одним и тем же в своей сути<sup>1</sup>. Граждане склонны себя рассматривать как посредников в реализации государственной воли, между тем как сама власть, не без успеха во все времена претендующая на роль единственного субъекта политической жизни, годится лишь на роль института, опосредующего общение людей между собой. Неспособность власти выполнять эту функцию ею самой воспринимается как собственная историческая несостоятельность, по причине чего она, уже с позиции отстоящей от дезинтегрированного общества инстанции, присваивает себе роль творца новой исторической реальности, отбрасывая в сторону юридические пути и с ними вместе – «старую и больную эпоху», в которой она оказалась исторически уязвленной, и неистинные учения, овладевшие умами<sup>2</sup>. Замечу в этой связи, что отказ от преемственности со старой властью, с которого начинают делать свои первые шаги радикальные реформаторы и заговорщики, свидетельствуют в большей степени об их инфантильной неспособности к исторической ответственности, нежели о политической зрелости, поскольку актуальное состояние общества в таком случае не может быть вменено им в вину. Идеология собственной исторической непричастности служит фундаментом провинциализма, для которого власть ценна именно тем, что спасает от обязательств по отношению к закону<sup>3</sup>. Борьба за смену власти на незыблемом фундаменте государственности дезориентирует общество, которое, если история оставляет шанс ему уцелеть, всякий раз остается разочарованным собственной революцией.

Взаимное признание власти и общества, именуемое легитимностью, имеет, таким образом, двойную природу и направлено в обе стороны: власть организует общество и служит институциональной формой управления, а общество идентифицирует себя одновременно с учреждением органов власти и наделением их статусом сакрализованного или иным образом привилегированного субъекта: в законотворчестве он мудр, близок Богу, распознает будущее, посвящен в истинные интересы народа и т.п. В границах этих двух типов леги-

---

<sup>1</sup> «Отношения господства-подчинения, складывавшиеся тысячелетиями, меняли свои источники, символику, форму, фрагменты, но оставались по своей сути теми же, представляя собой незыблемые основы любой цивилизации». (Горгулов Павел. Коммуникационная теория безвластия. М., 2005. С. 11.)

<sup>2</sup> Об упразднении «старой и больной эпохи» было объявлено в рейхстаге Адольфом Гитлером в речи от 13 июля 1934 г. Работа В.И. Ленина «Государство и революция», в которой идея диктатуры пролетариата нашла свое детальное и наиболее полное обоснование, была задумана им как критика оппортунистических течений и возвращение к «истинному» учению К. Маркса о государстве.

<sup>3</sup> См. подробнее: Пермяков Ю.Е. Провинциальное правопонимание: опыт исторической непричастности // Общественные науки и современность. 2012. № 6. С. 43-50.

тимности – юридической и метафизической – наблюдаются несхожие приемы и законы правового мышления.

Понимая легитимность предельно широко, как «моральное одобрение» действий власти, современный политический и управленческий истеблишмент весьма творчески относится к интерпретации действующих конституционных положений и созданию новых нормативно-правовых конструкций. Отечественная юридическая доктрина, усматривающая в содержании права «волю государства» безмолвствует или, в лучшем случае, опасается слабой эффективности законов, не соотносящихся ни с чем помимо этой воли, хотя, как представляется, в следовании декларируемому принципу законности она обязана пресекать все упоминания о «необходимости политического решения» при наличии юридических оснований ответственности в действиях высших должностных лиц или заметных политических фигур<sup>1</sup>. Сама эта практика неофициального одобрения действий, исполнение которых возлагается на государственные учреждения законом, всем известна и хорошо знакома из непосредственного общения с чиновниками, для которых непосредственные указания начальства имеют больший вес, нежели закон, а также из художественной и публицистической литературы. Но в науке она не освещена и практически не осмыслена. Соотношение власти учредительной, легитимность которой не может быть основана ссылкой на отрицаемый ею порядок, и власти учрежденной, которой требуется общественное признание, должно быть описано не в терминах позитивной науки, констатирующей правовые отношения, материальные объекты и социальный опыт, а в терминах науки о языке, поскольку два типа легитимности представляют собой два типа правового мышления. С этой точки зрения отказ от доктрины непрерывной легитимности, равно как и от идеи законности, представляет собой смену политико-правового дискурса и перемены в составе участников правовой коммуникации.

Код правовой культуры, в пространстве которой происходит общение, может быть расшифрован посредством понятий «субъект», «инстанция» и «правовое суждение»: в исторической ситуации право может являть собою регламентацию насилия («ни инстанции, ни субъекта»), притязание на переустройство и следование правилу<sup>2</sup>.

В обществе, где все подчинено стратегии коллективного выживания, вопрос о легитимности власти неуместен. Нормы и иерархия, неуклонное соблюдение которых служит альтернативой гибели и катастрофы, реализуются посредством императивных распоряжений. В современной практике эта ситуация представлена суждениями, где инстанция, т.е. субъект авторитетного сужде-

<sup>1</sup> Примечательным примером вывода за пределы правового поля политической фигуры в отечественной истории права может послужить первый Указ приступившего к исполнению обязанностей Президента В.В. Путина от 31 декабря 1999 г. № 1763 «О гарантиях Президенту Российской Федерации, прекратившему исполнение своих полномочий, и членам его семьи», в котором наделял первого Президента России особым статусом лица, не подлежащего уголовной и административной ответственности. В соответствии с п. «д» ст. 1 этого Указа и вопреки п. 3 ст. 90 Конституции России прекративший свои полномочия Президент не мог быть задержан, арестован, подвергнут обыску, допросу либо личному досмотру (СЗ РФ. 2000. № 1 (ч. II). Ст. 111). Напомню, что федеральное отраслевое законодательство такой усеченный статус гражданина не предусматривало. В скором времени этот Указ был отменен.

<sup>2</sup> См. подробнее: Пермяков Ю.Е. Экзистенциальный и юридический смысл правосудия: извлечение европейского опыта // Правоведение. 2013. № 2.

ния, не нуждается в правовой процедуре обретения собственного статуса. Поэтому юридическая квалификация не распространяется на действия власти, легитимность которой подразумевается. Положение статьи 22 Федерального Закона РФ «О противодействии терроризму», в соответствии с которым лишение жизни лица, совершающего террористический акт, является правомерным, прочитывается с помощью кода следующим образом: лицо, лишенное жизни в ходе антитеррористической операции, считается террористом.

Героическая эпоха и соответствующая ей правовая культура с культом борца за учреждение новой власти, способной установить и защитить принцип справедливости, представляют собой такой тип правовой культуры, когда легитимность обусловлена именно этой потенциальной способностью власти - учредить правовой порядок. В этом контексте положение статьи 22 Федерального Закона РФ «О противодействии терроризму», прочитывается следующим образом: обществом, в котором террорист не может быть лишен жизни правомерным образом, управляет нелегитимная власть.

В пространстве правовой культуры, где юридическое служит формой установления справедливого и легитимного, находится место особому субъекту права, который – в отличие от иных участников правовой жизни – не имеет ни своей предметности, ни своих интересов – суду. Легитимность его суждений определяется соблюдением предписаний, регламентирующих процедуру, и способностью к справедливости, поэтому он, в отличие от всех иных государственных учреждений, не нуждается ни в особом покровительстве со стороны государства, ни в моральном одобрении его решений. Их юридическая сила онтологически обусловлена наличием субъектов, теряющих вместе с правом язык, на котором они могли бы заявлять о своих притязаниях и идентифицировать себя в качестве располагающих собственной волей индивидов. В обществе, где право мыслится главным условием легитимности власти, положение статьи 22 Федерального Закона РФ «О противодействии терроризму», в соответствии с которым лишение жизни лица, совершающего террористический акт, является правомерным, имело бы следующий смысл: каждый, кто выбрал террористический акт в качестве формы собственной деятельности, может быть уверен в правомерности судебного решения о невиновности лиц, причинивших ему смерть.

**Плешаков А.П.**

(Саратов)

**Нормативно-ценностные императивы  
современной российской государственности**

Путь к современному цивилизованному обществу, выбранный Россией в начале 90-х годов XX века, оказался трудным и противоречивым. Одновременно с болезненным демонтажем экономических, социально-политических и духовных устоев прежней жизни активизировались научные поиски модели нового жизнеустройства, адекватной современным тенденциям мирового развития. Особое значение при этом приобрела теоретическая разработка условий для устойчивого, конструктивного консенсуса между обществом, государством и гражданином. Консенсус подобного рода, как показывает мировой опыт, пред-

полагает наличие зрелого гражданского общества, социально-правового государства и свободных суверенных личностей.

В России этот путь имеет весьма существенное своеобразие: он не укладывается в рамки западных моделей «эволюционного постиндустриализма», а тяготеет к социологической схеме «запаздывающей модернизации». В этой ситуации была сделана ставка на опережающую институализацию социально-правовой государственности в расчете на интеграцию социокультурного потенциала страны и активизацию человеческого фактора.

Новый статус российской государственности, на наш взгляд, может быть идентифицирован как система нормативно-ценностных императивов, которые возводят в закон солидарные интересы и волю народа и определяют вектор и социальную динамику его жизнедеятельности.

Термин «государственность», как известно, употребляется в литературе в различных смыслах: а) как синоним государства вообще; б) государства того или иного типа (по формационному признаку); в) для обозначения какого-либо этапа в развитии государства данного исторического типа; г) для характеристики системы (механизма) власти господствующего класса или политической организации общества; д) для обозначения системы органов государства – государственного аппарата; е) при объединении в определенные группы (системы) наиболее существенных черт или признаков государства (например, тоталитарного, демократического)<sup>1</sup>.

Автор употребляет здесь понятие «государственность» в последнем смысле этого термина – как совокупность (систему) базовых, системообразующих черт, признаков, нормативно-ценностных атрибутов (императивов) современного, конституционно учрежденного в 1993 г. российского социально-правового государства.

Под нормативно-ценностными императивами государственности имеются в виду положения, представленные в Основном Законе страны и потому имеющие высшую нормативно-правовую силу. А поскольку они содержатся именно в Конституции, принятой на общероссийском референдуме, и, следовательно, выражают коренные интересы и волю россиян, то им изначально присущ ценностный характер.

Термин «императив» используется нами в кантовском понимании, как повеление, требование, закон, общезначимое предписание, выражающее интересы и волю государственно организованного народа.

О каких именно императивах идет речь?

Анализ Конституции РФ 1993 г. позволяет в качестве таковых выделить следующие: приоритет прав и свобод человека и гражданина, суверенитет и территориальная целостность страны, народовластие, разделение властей, федерализм, экономический либерализм, законность. Указанные императивы публично выражают коренные интересы и государственную волю россиян, соответствуют позитивным традиционным ценностям их жизни и культуры и тем самым, на наш взгляд, заключают в себе мощный социокультурный и политико-правовой (организационный) потенциал. Ключевую роль в реализации этого потенциала призваны сыграть структуры народовластия, и прежде всего – его государственная составляющая. Сильная, компетентная, ответственная,

---

<sup>1</sup> См.: Гулиев В.Е. Государственность // Б С Э: в 30 т. М., 1972. Т. 7. С. 162.

опирающаяся на закон власть – главный фактор мобилизации и координации созидательных усилий всех слоев общества.

**Суверенитет, территориальная целостность и геополитическая стабильность России**, сохранение в неприкосновенности исторически сложившегося жизненного пространства россиян.

Народы России всегда отличались патриотизмом, любовью и преданностью своей Родине. Они и сейчас одобряют меры по укреплению национальной безопасности страны, адекватную оборонную и независимую внешнюю политику своего государства.

Результаты неоднократных опросов ВЦИОМ позволяют говорить о том, что патриотизм в первую очередь присущ людям образованным и преуспевающим в жизни, тем, кто стремится к лучшей доле и умеет добиваться своего. Чем больше будет у россиян возможностей честно зарабатывать и достойно жить, тем большее число сограждан будет называть себя патриотами своей страны.

**Народовластие** (демократия). «Российская Федерация – Россия есть демократическое федеративное правовое государство с республиканской формой правления» (ст. 1 Конституции РФ).

Народ объявлен единственным источником власти в стране. Он осуществляет свою власть непосредственно, а также через органы государственной власти и местного самоуправления.

Высшим непосредственным выражением власти народа является референдум и свободные выборы.

Никто не может присваивать власть в Российской Федерации. Захват власти или присвоение властных полномочий преследуются по федеральному закону.

Конституция учреждает в России три уровня публичной власти: федеральная государственная власть, государственная власть субъектов Федерации и местное (негосударственное) самоуправление.

В социально-правовом государстве власть определяется как «способность принимать и «навязывать» решения, которые обязательны для соответствующих коллективов и их членов постольку, поскольку их статусы подпадают под обязательства, предполагаемые такими решениями»<sup>1</sup>. А политика уже не сводится к традиционной триаде, связанной лишь с завоеванием, использованием и сохранением государственной власти, она включает помимо этого «стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти, будь то между государствами или внутри государства между группами людей, которые оно в себе заключает»<sup>2</sup>.

Важно отметить также, что в настоящее время происходит определенная трансформация в системе источников власти. Это хорошо показал один из ведущих современных американских социологов и футурологов Э. Тоффлер в своей знаменитой книге «Смещение власти: знание, богатство и сила на пороге XXI века», которая завершает его трилогию «Футурошок» (1970), «Третья

<sup>1</sup> Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998. С. 31.

<sup>2</sup> Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С. 646.

волна» (1980), представляющую единое концептуальное построение с общей главной темой – «изучением изменений» (от всемирных до межличностных).

Последовательно анализируя три источника, питающие власть, – силу, богатство и знания – Э. Тоффлер показывает, как они обуславливали средства достижения власти и контроля деятельности людей.

Сила, богатство и знания связаны в единую систему, в определенных условиях взаимозаменяемы и в совокупности нацелены на поддержание власти. «Каждый из этих факторов и все, вместе взятые, могут использоваться на любом уровне социальной жизни – как в бытовых отношениях, так и на политической арене»<sup>1</sup>. При этом каждый фактор сообщает власти особое качество. Сила или угроза применения силы способны лишь на грубое принуждение, лишены гибкости, функционально ограничены и свойственны власти низкого качества.

Власть среднего качества основана на богатстве (деньгах) и имеет в распоряжении как негативные, так и позитивные средства стимулирования.

Высшее качество и наибольшую эффективность придают власти знания, позволяющие «достичь искомым целей минимально расходуя ресурсы власти; убедить людей в их личной заинтересованности в этих целях; превратить противников в союзников»<sup>2</sup>.

Возникновение в постиндустриальной цивилизации новой «символической» формы капитала, по мнению Э. Тоффлера, подтверждает «идеи К. Маркса и классическую политэкономия, предсказавшие конец традиционному капиталу»<sup>3</sup>. «Символический капитал» (знания) имеет принципиально иную природу: он неисчерпаем и одновременно доступен бесконечному числу пользователей без ограничений.

Изложенное имеет, на наш взгляд, самое прямое отношение к народовластию, провозглашенному в Конституции РФ. Чтобы не остаться на уровне популистской политической декларации, все его субъекты – от рядового гражданина до президента – должны осознать себя активными участниками властных отношений в своем обществе, быть людьми образованными, знающими и достаточно компетентными, каждый на своем месте. И в то же время искренне заинтересованными в общем успехе.

**Разделение властей.** «Государственная власть в Российской Федерации осуществляется на основе разделения на законодательную, исполнительную и судебную. Органы законодательной, исполнительной и судебной власти самостоятельны» (ст. 10 Конституции РФ).

Социальный смысл и целесообразность разделения властей в демократическом государстве были достаточно четко обоснованы в свое время Ш. Монтескье: «Для того чтобы предупредить злоупотребление властью, необходимо, как это вытекает из самой природы вещей, чтобы одна власть сдерживала другую... Когда законодательная и исполнительная власти объединяются в одном и том же органе... не может быть свободы... С другой стороны, не может быть свободы, если судебная власть не отделена от законодательной и

---

<sup>1</sup> Toffler Al. Powershift: Knowiede, Wealtn and Violence at the Edge of the 21 st Century. N.-Y. - G. Bantam Books, 1990. P. 13.

<sup>2</sup> Ibid. P. 16.

<sup>3</sup> Ibid. P.61.

исполнительной... И наступит конец всему, если одно и то же лицо или орган станет осуществлять все три вида власти»<sup>1</sup>. Историческая практика показывает, что власть развращает людей, а бесконтрольная власть развращает абсолютно.

Для государств, не имеющих достаточно развитые демократические традиции, особую роль приобретает судебная власть. Львиная доля полномочий судов, обеспечивающих функции разделения властей и правоохранения, состоит в проведении повседневного контроля за нормотворческой и правоохранительной деятельностью двух других ветвей власти, чтобы не допустить как противоправных (неконституционных) законов, так и противоправных действий. Для этого суды должны обладать не только независимостью, профессиональной компетентностью и авторитетом в обществе, но и располагать необходимыми средствами для реализации своих контрольных функций.

**Приоритет прав и свобод человека и гражданина.** Провозглашая Россию правовым и социальным государством, Конституция РФ признает человека, его права и свободы высшей ценностью, а их соблюдение и защиту – обязанностью государства (ст. 2). И далее в Основном Законе подчеркивается, что политика государства направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека (ст. 7). Данные положения содержатся в первой главе, определяющей основы Конституционного строя Российской Федерации.

Вторая глава посвящена развернутой и конкретной характеристике прав и свобод российских граждан. Их общая направленность – социокультурное развитие и самореализация личности.

Не будем здесь комментировать содержание всех статей, но обратим внимание на некоторые из них, имеющие принципиальное значение.

Прежде всего необходимо отметить, что перечень прав и свобод человека и гражданина представлен на уровне общепризнанных принципов и норм современного международного права. Указано, что основные права и свободы человека неотчуждаемы и принадлежат каждому от рождения, осуществление прав и свобод человека и гражданина *не должно нарушать* права и свободы других лиц (ст. 17). И далее, что особенно важно: «Права и свободы человека и гражданина являются непосредственно действующими. Они определяют смысл, содержание и применение законов, деятельность законодательной и исполнительной власти, местного самоуправления и обеспечиваются правосудием» (ст. 18).

Но в целом, и это надо подчеркнуть, впервые в истории России Основной Закон страны признает и гарантирует права и свободы человека и гражданина на уровне современного демократического социально-правового государства.

**Экономический либерализм.** В Конституции РФ нет специальной главы или раздела об экономической системе общества. Но признание права отдельных граждан и их объединений на обладание частной собственностью и использование ее в предпринимательской деятельности (ст.ст. 34, 35), а также права свободно владеть, пользоваться и распоряжаться землей и другими природными ресурсами, если это не наносит ущерба окружающей среде и не нару-

<sup>1</sup> Монтескье Ш.Л. О духе законов. СПб., 1900. С. 156.

шает прав и законных интересов других лиц (ч. 2 ст. 36), свидетельствует о многом. И прежде всего о том, что на первый план в экономической жизни выдвигаются свободные рыночные отношения в их либеральном варианте.

В России в спешном порядке была проведена печально известная приватизация государственной и коллективной собственности, которую в народе прозвали «прихватизацией»<sup>1</sup>. Приватизация, проводившаяся без должной организационно-правовой подготовки, сопровождалась множеством корыстных злоупотреблений со стороны ее организаторов и участников, которые дают о себе знать и поныне. В результате разгосударствление экономики вопреки мировой практике не привело к повышению эффективности производства. Новые частные собственники промышленных предприятий заняли выжидательную позицию. Вскоре сформировался непроизводительный финансовый капитал, не заинтересованный в развитии отечественной экономики, появились олигархи со своими узкокорыстными интересами. Отсюда – катастрофическое падение производства, рост безработицы, обнищание населения. Малый и средний бизнес из-за непомерных налогов и отсутствия кредитов не получил ожидаемого развития.

Так что социальные последствия экономического либерализма пока трудно назвать удовлетворительными. Хотя в последние годы заметны некоторые позитивные сдвиги в экономике и социальной сфере.

**Федерализм.** Еще одним ключевым императивом российской социальной государственности является федерализм. Федеративному устройству России в Конституции посвящена третья глава, в которой устанавливается и гарантируется равный правовой статус всех субъектов Российской Федерации. Тем самым создается единое правовое пространство для достойной жизни и свободного развития населяющих их людей, независимо от их социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности.

Российский народ на протяжении многих веков формировался и утверждал свою государственность как полиэтническую, многонациональную общность. Россиянам всегда были присущи высокие чувства солидарности, сотрудничества и взаимопомощи в отношениях со своими соотечественниками и неизменное осуждение любых проявлений как национализма, так и великодержавного шовинизма. При этом особое место в сообществе россиян всегда принадлежало и принадлежит русскому народу.

В годы советской власти были допущены серьезные, порой трагические, ошибки в национальной политике. Вместе с тем было немало сделано для преодоления культурной и экономической отсталости малых народов и достижения ими фактического равенства с более развитыми нациями, в том числе с русским народом<sup>2</sup>.

Сегодня в своем абсолютном большинстве граждане РФ выступают за обновление и всемерное укрепление федеративных отношений в стране, развитие дружбы российских народов и цивилизованных отношений с народами всего

---

<sup>1</sup> См. например: Бердникова Т.Б., Лямин М.А. Социальные последствия приватизации // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 62–65.

<sup>2</sup> См.: Дзапшба Ф.З. Федерализм: современная теория и политическая практика. Саратов, 1999.



мира. В этой связи конституционные принципы федерализма отвечают коренным интересам россиян.

**Законность.** Следующим императивом новой российской государственности является *законность*. Законность – это определенный институциональный режим жизнедеятельности гражданского общества с правовой, социально ориентированной государственностью. Социально-правовая сущность законности заключается в неуклонном исполнении законов и соответствующих им иных правовых актов органами государства, должностными лицами, общественными организациями и гражданами.

Законность выражает равенство всех перед законом с точки зрения одинакового подчинения закону любого участника общественных отношений, включая функционеров всех властных структур.

Данный императив красной нитью проходит через все разделы Конституции РФ. В ней предусмотрена легитимная система мер как по нормативному упорядочению законодательной и правоприменительной деятельности в обществе, так и по обеспечению законности и общественного правопорядка.

Равенство всех перед законом, включая государственные властные структуры и конкретных должностных лиц, – торжество прежде всего правовой государственности, свидетельство интеграции «социетального сообщества и его административного комплекса в единую общественную систему»<sup>1</sup>.

Этот комплекс (государство) по определению подпадает под контроль возведенной в закон воли народа, т.е. социализируется и становится по существу социально-правовым. Уровень социальности новой государственности теперь в решающей степени обусловлен социальным содержанием указанной воли, а также эффективностью деятельности государства по ее институализации и реализации.

Подводя некоторые итоги анализа нормативно-ценностных императивов российской социально-правовой государственности, необходимо подчеркнуть, что все они неразрывно связаны, взаимообусловлены и объективно представляют собой целостную систему. Каждый из них конституционно институализирует ту или иную системообразующую сторону, аспект жизнедеятельности российского общества. Речь идет по существу о легитимном обновлении, модернизации и гуманизации всех сторон жизненного пространства развития и самореализации личности – территориальной, политической, социокультурной, экономической, этнонациональной, правовой<sup>2</sup>.

Системный подход к совокупности рассматриваемых императивов предполагает учет и анализ их системообразующих связей – функциональных, координационных и субординационных.

Известно, что функционально каждый императив (компонент) должен быть актуализирован и сосредоточен на общей системной цели.

Координирующая связь предполагает согласование, координацию функциональности между всеми компонентами системы. Функционирование и координация элементов системы соподчиняются субординирующему элементу, ка-

---

<sup>1</sup> Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998. С. 30.

<sup>2</sup> См.: Личность в пространстве России: Сборник научных статей / Под ред. В.Б. Устьянцева и В.Б. Самсонова. Саратов, 2000.

ковым в данном случае является приоритет прав и свобод человека и гражданина во имя всестороннего развития и самореализации личности.

Известно также, что функциональная неполноценность любого элемента (императива) – дисфункция – с неизбежностью дестабилизирует функционирование всей системы, снижает ее эффективность. Эти азбучные положения часто игнорируются на практике, что сопровождается негативными последствиями. Например, низкий уровень законности, изъяны в правовом пространстве общества могут оказать и, к сожалению, оказывают крайне деструктивное воздействие на все стороны жизнедеятельности российского общества, провозглашенные нормативно-ценностные императивы его государственности.

То же самое можно сказать о несовершенстве отечественной практики народовластия, в частности, слабости, некомпетентности, коррумпированности чиновников властных структур.

Необходимо отметить, что данная система, как и всякая другая, имеет внешнюю структуру. Россия не изолирована от мирового сообщества. Сейчас, когда в мире разворачивается процесс глобализации, связи и отношения между государствами приобретают все более важное значение для исторических судеб любой страны. Это прежде всего экономические, финансовые, политические, идеологические, культурные, военно-стратегические и другие связи. В совокупности они представляют внешнюю среду (структуру) жизнедеятельности любого государства.

Однако нормативно-ценностные императивы новой российской государственности недостаточно лишь институционализировать (конституализировать). Они должны быть подкреплены правовой социализацией, легитимацией субъектов общественных отношений, стать общероссийской объединяющей общество мобилизационной идеей. Иначе они утрачивают для людей свою ценность и мотивационную ориентацию.

В связи с этим, на наш взгляд на ведущее место среди форм общественного сознания россиян с исторической необходимостью выдвигается правосознание как основа прагматической мобилизационной идеологии, направленной на осознание россиянами своих гражданских прав и обязанностей, социальной ответственности за судьбы своей страны. Ведь не случайно практически во всех странах, вступивших в свое время на путь буржуазно-демократических преобразований, ведущей формой общественного сознания, фактическим мировоззрением прогрессивных социальных сил общества становилось правовое сознание.

В этой связи, на наш взгляд, ключевое значение в процессе правовой социализации населения России на современном этапе приобретают качественная модернизация деятельности правоохранительной системы и современная правовая информатизация субъектов права с целью последовательного совершенствования социального механизма правового регулирования общественных отношений.

Завершая анализ системы нормативно-ценностных императивов российской социально-правовой государственности, отметим следующее:

- идея общества с социально ориентированной государственностью представляет собой историческое достижение мировой социально-политической мысли. Она получила свое воплощение в жизнедеятельности многих развитых стран и успешно выдержала проверку практикой;

- Россия конституционно провозгласила себя социально-правовым государством в условиях незавершенного процесса формирования гражданского общества. Это существенно осложняет, но не дезавуирует реализацию его конструктивных потенциалов;
  - нормативно-ценностные императивы российской социально-правовой государственности выражают коренные интересы и государственную волю россиян, соответствуют позитивным традиционным ценностям их жизни и культуры и тем самым заключают в себе мощный социокультурный и политико-правовой (организационный) потенциал;
  - ключевую роль в реализации этого потенциала призваны сыграть структуры народовластия и прежде всего его государственная составляющая. Сильная, компетентная, ответственная, опирающаяся на закон власть – главный фактор мобилизации и координации созидательных усилий всех слоев общества;
  - от государственной политики требуется научно обоснованный системный подход к нормативно-ценностным императивам социально-правовой государственности с учетом системы внешних связей в условиях геополитической ситуации и процессов глобализации в сегодняшнем мире;
  - особое значение на современном этапе модернизации России приобретает активизация человеческого фактора, осознание россиянами своих гражданских прав и обязанностей, социальной ответственности за судьбу своей страны. На первое место среди форм общественного сознания выдвигается правосознание как основа гражданственности россиян.
- В небольшой статье невозможно затронуть все аспекты данной проблемы. Несомненно одно: развитие социально-правовой государственности – важный аспект модели нового общества, которое должно быть сформировано в России.

**Поляков А.В.**

(Санкт-Петербург)

### **Коммуникативные основы философии права С.Л. Франка**

Семен Людвигович Франк (1877 – 1950) относится к выдающимся философам России. Менее известно его правовое учение. Между тем, оно является замечательным примером интегрального (синтетического) и коммуникативного правопонимания, продолжающего лучшие традиции русской правовой мысли и предвосхитившего многие идеи современной западной философии права. Основные идеи правового учения С.Л. Франка полнее всего раскрываются в его работе «Духовные основы общества» (1930, Париж), на анализе которой мы и позволим себе остановиться. Следует отметить, что творчество Франка как религиозного мыслителя пронизано стремлением к онтологическому знанию, противостоящему всякому «априоризму» и скептицизму. Поэтому и философия права, по убеждению мыслителя, не может быть построена на противопоставлении этики и онтологии. Франк выступает против кантианского противопоставления того, что должно быть, тому, что есть (в этом контексте его философия пересекается с Петербургской школой философии права Л.И. Петражицкого). Мыслитель был убежден в том, что этика, черпающая содержание из самой себя, – невозможна. Она должна быть выведена из познания

сущего. Сделать это, по Франку, можно только в рамках религиозной философии. Поэтому «добро» для мыслителя не есть просто идеал, устанавливаемый человеческой волей. В таком случае оно оставалось бы произвольным. Добро, утверждает Франк, есть момент абсолютного бытия. Только «...если в нравственном требовании мы сознаем голос, исходящий из глубин бытия и онтологически обоснованный, его осуществление приобретает для нас разумный смысл. Если нет Бога, то нет смысла подчиняться нравственным требованиям, ибо сами они лишены всякой внутренней, разумной авторитетности». Франк развивает эту мысль: «Если добро не нужно для установления нормальной прочной связи моей личности с последними глубинами бытия, если оно не есть для меня путь в отчий дом, не дает мне последней прочности и утвержденности в бытии, т.е. не *спасает* меня, то оно не имеет над моей душой никакой власти.., и тогда моим единственным заветом остается лозунг: лови момент!»<sup>1</sup> Франк предельно остро ставит вопрос о ценностном обосновании долженствования как его конституирующего признака. Можно не соглашаться с предлагаемым обоснованием добра исключительно через Бога, но нельзя не признать, что наличие такого внеположенного самому человеку начала необходимо для конструирования самого понятия долженствования. Необходимо подчеркнуть, что для Франка нравственное сознание человека есть практическая сторона сознания его *богочеловеческого* существа. Поэтому и добро как Божья воля и действие Бога в человеке есть *условие его собственного существования*. Именно это обстоятельство ведет, по мысли Франка, к необходимости признания наличия у этики *антропологического* обоснования, которое он неразрывно связывает с обществом. Философ делает важный вывод, согласно которому «только поняв существо человека и его совместной общественной жизни, можно знать, что есть добро для него».<sup>2</sup> При этом мыслитель подчеркивает, что подлинно обоснованный общественный идеал не может противоречить существу общественного бытия. Не может он быть и независимым от этого бытия. Он должен из него вытекать. Попутно Франк отменяет все возможные упреки в «фактопоклонстве», поскольку в данном случае имеется в виду не эмпирическое, а онтологическое бытие. А такое бытие проявляется в «целостном историческом опыте человечества».<sup>3</sup> *О закономерностях общественной жизни*. Франк признает, что в общественной жизни присутствуют закономерности, но интерпретирует их не с материалистических, а с феноменологических позиций. Ученый поясняет, что наряду с закономерностями опытного порядка, где имеет место фактическая связь между явлениями, существуют связи, вытекающие «из самого общего («идеального») содержания данной области бытия и потому абсолютно («априорно») необходимые».<sup>4</sup> Такие абсолютно необходимые связи Франк находит и в общественной жизни. Например, из самого существа общества, по Франку, следует то, что:

1) любое общество есть *объединение* людей для *совместной* жизни;

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества: Введение в социальную философию // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991. С. 257.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 258.

<sup>4</sup> Там же. С. 269.

2) во всяком обществе должна существовать какая-то *организация*, какой-то *порядок*;

3) во всяком обществе есть *власть*, которой *подчиняются*;

4) в обществе действуют некие общие правила, налагающие на его участников обязанности и предоставляющие права.<sup>1</sup>

Подобные закономерности присутствуют в любом обществе. Можно строить планы каких угодно реформ, можно изменять общество как угодно, но избежать действия этих закономерностей нельзя. Конечно, уточняет Франк, с ними можно не считаться, но результат будет один – ослабление, болезнь или гибель общества. Именно такого рода закономерности, по мысли философа, всегда имели в виду, начиная с античности, когда говорили о естественном праве, или естественном состоянии общества. Естественное право предстает как социальная реальность, предписывающая определенное поведение, а не просто как некая выводимая из разума рациональная идея справедливости или благой жизни.

Именно исходя из наличия такого рода «Божественных» закономерностей, Франк делал вывод о том, что «человек не есть своевольный хозяин своей жизни; он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные условия его жизни». Поэтому последняя задача социальной философии (в том числе философии права) – «найти и определить основные из этих законов».<sup>2</sup>

*Общество и индивид.* Для построения своего правового учения Франк анализирует природу общества. Обществознание давно уже занято решением некоторых основополагающих вопросов. К ним относится, например, вопрос о том, является ли общество чем-то искусственным, совокупностью отдельных людей, или оно есть некая подлинная объективная реальность, не исчерпываемая простой совокупностью входящих в ее состав индивидов? Мыслитель указывал на две существовавшие в истории философии модели общества: индивидуалистическую (сингуляризм) и коллективистскую (универсализм).<sup>3</sup> Обе традиции имеют почтенную историю. К сингуляристам Франк относил софистов, Эпикура, Гассенди, Гоббса, Тарда, Маркса, Зиммеля, Струве. К универсалистам: Платона, Аристотеля, Ж. де Местра, Бональда, Балланша, Конта, Бёрка, Гегеля, Савиньи, Спенсера, Шпанна, славянофилов, Соловьева. Мысль самого Франка изначально развивалась в русле универсалистского подхода. Не признавая в обществе ничего реального, кроме индивидуальностей, сингуляризм, по Франку, не может объяснить существующий в обществе «спонтанный» порядок. Откуда возникает единство общественной жизни? Мыслитель был убежден, что если из беспорядочного скрещения индивидуальных элементов получается нечто *общее*, какое-то единство, какой-то порядок, то это возможно лишь при условии, что через посредство отдельных элементов действуют некие *общие* силы. Необходимо выяснить, в какой форме реально в обществе нечто общее?

*Логическая проблема «общего» и «единичного» в применении к общественной жизни.* Следуя феноменологической установке, Франк утверждал, что об-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 274.

<sup>3</sup> Там же. С. 277-278. См. об этом также: Габрелян Э.В. Теоретическое государствоведение и современная социальная наука // Правоведение. №2. 2012. С. 40-51.

щее как таковое невыводимо из единичного. Весь спор между номиналистами и реалистами основан, с точки зрения Франка, на недоразумении: логический реалист, утверждая реальность «общего», не утверждает его реальность в привычной для чувственного сознания форме реальности единичного, т.е. *в форме пространственно и временно локализованного бытия*. Утверждение, например, реальности «лошади вообще» вовсе не означает, что эта «лошадь вообще» пасется на каком-то лугу. «Лошадь вообще» не может быть единичной лошадью, а может быть только как *реальное единство, проникающее во множество единичных лошадей и существующее в нем*. Поэтому и общество, именно в качестве общего, не может быть единичным, и потому не может «быть» в определенном месте и в определенной точке времени, а может быть только *сверхпространственно и сверхвременно*. Так и единство общества, по Франку, есть реальное отражение реального единства «человека вообще», неких общих человеческих начал и сил, действующих в единичных людях и через их посредство и потому сказывающихся в реальности их совместной жизни. Эта коммуникативная идея получает в учении Франка развернутую аргументацию. Действительно, если бы каждый единичный человек был замкнутой в себе и совершенно своеобразной реальностью, не имеющей ничего общего с другим человеком, то общество как единство совместной жизни было бы невозможно.<sup>1</sup>

Отсюда мыслитель делал вывод о том, что общество нельзя представлять как пассивный материал, как глину, из которой законодатель может лепить какую угодно форму. На волю отдельного человека такое влияние возможно, но в обществе действуют общие силы, общие условия, которые ставят непреодолимый предел реформирующей воле законодателя.

Однако одинаковость многих единичных существ еще не объясняет, по Франку, их объединенности. Единство, образующее само существо общества, есть не только единство однородного, но и единство разнородного в жизни и в людях. Поэтому рассмотрение общества как реального единства «общего» недостаточно.

«Я» и «мы». Франку принадлежит глубоко продуманная концепция социального как, фактически, коммуникативного единства «я» и «мы». Эта теория близка и *феноменологическим и диалогическим* установкам современной философии. Она также во многом предвосхитила идею *интерсубъективности* социального бытия.

Ученый отрицал возможность мыслить общество по аналогии с единством одушевленного существа. «В обществе нет единого *субъекта* целостного, соборного сознания, а духовное единство выражается во внутренней связи *отдельных индивидуальных сознаний* членов общества».<sup>2</sup> По мысли Франка, мы здесь имеем не простое и абсолютное единство субъекта, а именно многоединство, т.е. единство, действующее в объединенности многих индивидуальных сознаний. Это означает, что общество в качестве соборного единства есть не некое «я», а «мы». Единство общества существует, присутствуя и действуя, как сознание общности, как идея «мы» в его отдельных членах.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 284. Так как невозможна была бы социальная коммуникация. Общество возможно постольку, поскольку возможно общее понимание между людьми.

<sup>2</sup> Там же. С. 290.

Мыслитель убежден в том, что непонимание этого основополагающего момента приводило к тому, что классические индивидуалистические теории оказывались полны неразрешимых противоречий. Учение о первичности и исключительной непосредственности «я» делает «совершенно неосуществимой встречу двух сознаний и теорию *общения*» (т.е. коммуникации, если использовать современную терминологию).<sup>1</sup>

Для Франка рассматриваемая проблема и есть проблема коммуникации. В общении (коммуникации), полагал Франк, «чужое сознание» есть не просто объект, который мною познается и воспринимается, но вместе с тем и *субъект*, который воспринимает меня. Здесь, по Франку, недостаточно категории «ты». Мыслитель констатирует, что «ты» «должно быть *не извне* «дано» мне, быть для меня не объектом, на который наталкивается и который извне «воспринимает» мое сознание, а первичным и исконным образом, «изнутри» присуще мне». <sup>2</sup>

Философ отмечает, что во всяком общении «мы имеем не простое скрещение двух лучей, идущих в противоположных направлениях навстречу друг другу; в самой мимолетной встрече двух пар глаз осуществляется какая-то *циркуляция* единой жизни, *какое-то духовное кровообращение*. Другими словами, не два независимых и самодовлеющих существа здесь извне встречаются и становятся друг для друга «я» и «ты»; их встреча есть, напротив, лишь пробуждение в них обоих некоего исходного первичного единства, и лишь в силу пробуждения этого единства они могут стать друг для друга «я» и «ты». <sup>3</sup>

Очень важна мысль Франка о том, что первичное единство с «ты» конституирует само «я». Это мысль необычайно важна потому, что она указывает на первичность именно коммуникации в социальном бытии. То, о чем говорит Франк, является предпосылкой коммуникации. Мыслитель развивает этот тезис: «Я» никогда не существует и немислимо иначе как в отношении «ты» - как немислимо «левое» вне «правого», «верхнее» вне «нижнего» и т.п. Ибо «я» есть «отдельное», «обособленное» «я» не в силу своего самодовления, своей утвержденности в самом себе, а именно в силу своего *отделения*, обособления от «иного я», от «ты» - в силу своего *противостояния* «ты» и, следовательно, *своей связи с ним в самом этом противостоянии*. *Коррелятом, соотносительным противочленом «я» служит вовсе не безличное «не-я», мертвый и слепой «объект»... коррелят «я» есть именно «ты»...* Но что же такое есть это первичное единство? Оно есть не что иное, как начало, грамматически выражаемое в слове «мы». <sup>4</sup>

«Мы», по Франку, есть единство разнородного личного бытия, бытия «я» и «ты». Другая особенность «мы»: в отличие от других форм личного бытия, оно принципиально безгранично. В высшем соединении «мы» может охватить все сущее.

Таким образом, «Мы» по учению Франка, есть некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия. Но оно не более первич-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 292. О понятии коммуникации см.: Поляков А.В. Общая теория права: Проблемы интерпретации в контексте коммуникативного подхода: Курс лекций. СПб. 2004. С. 53-77.

<sup>2</sup> Там же. С. 294.

<sup>3</sup> Там же. С. 295.

<sup>4</sup> Там же. С. 295.

но, чем «я». Это есть форма бытия, соотносительная с «я», его «онтологический корень».

Проделанный анализ позволил С.Л. Франку сделать важный вывод, согласно которому социальную жизнь нельзя рассматривать как чисто внешнюю форму человеческой жизни. То, что человеческая жизнь *во всех областях* имеет форму общественной жизни, есть необходимое выражение глубочайшего онтологического всеединства, лежащего в основе человеческого бытия.

*Соборность и общественность.* Общество, по учению С.Л. Франка, не есть цельное и однородное всеединство, а имеет два слоя: внутренний и наружный. Внутренний – это единство «мы», соборность; наружный, внешний, поверхностный – раздельность, противостояние, раздор. В этом факте мыслитель видел подлинный трагизм человеческого существования, трагизм несоответствия между эмпирической реальностью общества и его онтологической сущностью. Поэтому Франк признавал относительную правоту как сингуляризма, так и универсализма, поскольку они выражают две реальные стороны общественного бытия, два его слоя. Мыслитель называет эти два слоя соборностью и общественностью.<sup>1</sup>

Во внешней общественности имеет место то, что можно было бы назвать механической или эксплицитной коммуникацией (сам Франк этот термин не использовал). Она представляет собой взаимодействия отдельных людей, каждый из которых не только пространственно отделен от другого, но и действует под влиянием *своей* воли. При этом «весь остальной, «внешний» данному человеку мир, включая и остальных людей, есть для его познания и действия «объект», то «не-я», которое ограничивает его собственное «я» и должно быть использовано или преодолено последним».<sup>2</sup> Все другие люди для него «они» (о «ты» и «вы» речи здесь нет). С ними он встречается извне, и извне воздействует на них, как и они на него. Такая «механическая» коммуникация может быть также названа *инструментальной коммуникацией*.

Речь здесь все же идет именно о коммуникации потому, что необходимость согласовывать действия как совместные, предполагает, что в основе такого согласования лежит «живое внутреннее органическое единство общества».<sup>3</sup>

Франк выделял две формы такого взаимодействия. Во-первых, это форма свободного и случайного столкновения двух индивидуальных волей, как, например, в договорах или сделках. Во-вторых, поскольку необходимо достижение сознательно поставленной общей цели, взаимодействие может осуществляться в форме организации, т.е. создания коллективного единства через внешнее подчинение единой направляющей воле. Сюда Франк относил явления власти и права, которые, по его мнению (солидарному с позицией представителей социологического правоведения), «присутствуют во всяком «коллективе», будь то государство, семья или любой союз».<sup>4</sup>

Франк специально подчеркивал, что любое общество, независимо от его политического или экономического уклада, всегда представляет собой двуединство внутреннего, соборного, и внешнего, механического. Это лишь два момента человеческого бытия, но за всяким *механическим*, внешним отноше-

<sup>1</sup> Там же. С. 300-301.

<sup>2</sup> Там же. С. 302.

<sup>3</sup> Там же. С. 304.

<sup>4</sup> Там же. С. 303.



нием (коммуникацией) скрывается и через него действует сила *соборности*. Мыслитель раскрывал коммуникативную суть любых социальных отношений на примере отношений между продавцом и покупателем. Казалось бы, эти отношения представляют собой образец холодно-утилитарного, чисто внешнего общения, в котором один человек служит для другого только «контрагентом», только источником извлечения личной выгоды, совсем не существуя для него как «ближний», как человеческая *личность*, с которой человека связывают чувства уважения, любви, солидарности. Но даже эти, подчеркивал мыслитель, наиболее холодные и внешние, отношения между людьми были бы совершенно невозможны, если бы они не опирались хотя бы на элементарную и минимальную внутреннюю связь. «Без элементарного доверия к покупателю как к честному человеку продавец не впустил бы его в свою лавку из боязни, что он может быть им просто ограблен...».<sup>1</sup>

Мысль Франка можно интерпретировать как утверждение неразрывной связи между механической, эксплицитной, внешней и внутренней, соборной, имплицитной коммуникацией. Эта зависимость «внешнего общения» от «внутренней соборной связи» между людьми основана, по Франку, на категории, которая является центральной и для феноменолого-герменевтической традиции, на категории «*взаимопонимания*».<sup>2</sup>

Франк пишет об этом так (фактически, речь у него идет о сути коммуникации): «...Самая мимолетная внешняя встреча двух людей или внешне-утилитарное или принудительное их объединение предполагает *взаимное понимание* между ними, усмотрение в другом человеке «себе подобного», что возможно, как мы видели, только через исконную внутреннюю сопринадлежность двух людей, через интуитивное восприятие взаимного внутреннего единства. Так, без единства языка, без некоторого единства нравов и нравственных воззрений или, в предельном случае, без сознания единства «человеческого образа» невозможна даже простая *встреча* двух людей, немыслимо никакое, даже самое внешнее их сотрудничество...».<sup>3</sup>

При этом мыслитель обращал внимание на то, что такие коммуникативные предпосылки необходимы для всех отношений, включая отношения «внешне-утилитарные» и «принудительные». По Франку, то, что можно было бы назвать соборной (имплицитной) коммуникацией есть необходимая и неустранимая основа нашей жизни. «Именно потому, - продолжает философ, - что во всех без исключения человеческих отношениях, начиная с самого интимно-любовного отношения между мужем и женой или между матерью и ребенком и кончая самыми холодно-деловыми отношениями между начальником и его подчиненным или между продавцом и покупателем, действует все же, хотя и в разной степени – вплоть до минимальной, - одна и та же внутренняя духовная связь, вне которой немыслимо никакое вообще общение между людьми, -

---

<sup>1</sup> Там же. С. 305.

<sup>2</sup> Нелишним будет заметить, что Франк работал над «Духовными основами общества» в Германии, тесно общаясь с одним из виднейших представителей феноменологии М. Шелером. В литературе отмечается также его увлечение в этот период философией персонализма (см.: Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877 – 1950. М., 2001. С. 188).

<sup>3</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 306.

именно поэтому закон любви к ближнему может и должен быть подлинно универсальным законом, которому должна быть подчинена вся наша жизнь».<sup>1</sup>

Соборность проявляется, по Франку, в трех основных формах:

- 1) брачно-семейная жизнь;
- 2) религиозная жизнь;
- 3) общность судьбы и жизни.

*Духовная природа общества.* Рассматривая вопрос о том, к какой области бытия принадлежит общественная жизнь, Франк пришел к выводу, что она не может быть ни материальной, ни психической. Социальное бытие охватывает всегда многих и не ограничено длительностью жизни одного человека. Таковы, в частности, государство и закон. Их бытие нельзя определить как взаимодействие между разными душевными явлениями. Общественное явление, полагал ученый, сверхлично. Именно поэтому, когда мы ложимся спать, закон не «засыпает» вместе с нами. Общественное бытие имеет качественно иную структуру, чем всякая психическая жизнь, и именно поэтому не протекает во времени так, как душевные явления.

Мыслитель в этой связи критиковал позицию Л. Петражицкого, который отождествлял общественное бытие (в том числе, право) с психическими переживаниями. Но, с другой стороны, Франк делал вывод о том, что сущность общественного явления не может быть представлена и как «объективная, сущая идея», обоснование которой мыслитель находил, в частности, в феноменологии Гуссерля и в трудах неокантианцев-правоведов (Когена, Штамллера, Кельзена).<sup>2</sup>

Дело в том, что любое общественное явление протекает во времени; закон, социальное отношение, форма правления – не имеют вневременного бытия. Они возникают, делятся и исчезают во времени, т.е. они имеют «конкретную жизнь». Более того, бытие, например, государства и права предполагает «... не только вообще бытие людей, в отношении которых оно имеет силу, но и их *подчинение* данному явлению», так как в противном случае и государство, и право просто перестают существовать.<sup>3</sup>

Таким образом, подытоживал Франк, «если... общественное бытие нетождественно с психическим и в известном смысле независимо от него, то оно, с другой стороны, - и в отличие от абстрактно-идеального вневременного бытия – есть все же нечто, *принадлежащее к человеческой жизни вообще и неразрывно с ней связанное*».<sup>4</sup> Своеобразие объективного бытия общественного явления Франк видит в том, что оно есть образцовая идея, идея-образец, т.е. идея, самый смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал.

Мы в свою очередь выскажем предположение о том, что объективность, существующая в общественных отношениях, возможна только в силу одинакового прочтения одних и тех же текстов, которые «связывают» поведение субъектов, т.е. возможна лишь при наличии общего понимания. Объективность и коммуникация в этом смысле представляют собой основание и следствие.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 324.

<sup>3</sup> Там же. С. 325.

<sup>4</sup> Там же.

Если я могу утверждать, что нечто существует объективно, то это означать лишь то, что такое же понимание разделяют другие субъекты, к которым я обращаюсь как к представителям референтной группы. Иное понимание будет признаваться или субъективным, или объективным и тогда возникает необходимость присоединиться к этому образцу понимания как к «объективному».

Очень важна мысль Франка о том, если общение (коммуникация) между людьми совершается как простое фактическое взаимодействие, фактическая встреча, оно еще не есть общественное явление. Лишь когда единство, лежащее в основе этого общения, воспринимается и действует как сила или инстанция, которой подчинены участники общения, как образцовая идея, которую они должны осуществлять в своем общении, тогда имеет место подлинно общественное явление. Отметим, что, фактически, речь идет об идее социального института. Такой социальный институт представляет собой систему правил (норм), легитимированных в данном обществе, воспринимаемых как правила, существующие «объективно», независимо от воли отдельных субъектов, поддерживаемых и воспроизводимых самими участниками социального взаимодействия.<sup>1</sup>

Идею *власти* мыслитель интерпретировал также в коммуникативном ключе. Так, власть в обществе существует, по Франку, не там, где кто-либо путем насилия заставляет других повиноваться себе, а лишь там, где все или большинство сознают повелевающих своими законными властителями, т.е. там, где отношение подчинено идее власти как образцу.

Франку принадлежит и еще одна важная мысль, созвучная некоторым влиятельным современным философским направлениям. Он утверждал, что общественное бытие по своей природе выходит не только за пределы антитезы «материальное – психическое», но и за пределы антитезы «субъективное – объективное». Оно относится к широкой сфере духа, являясь одновременно и как объективное, и субъективное бытие.<sup>2</sup> При этом под духовной жизнью Франк понимал ту область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам «не в форме *предметной действительности*, извне, как объект, предстоящей нам и противостоящей, как трансцендентная реальность, нам самим, «субъекту» и его внутреннему миру, а в форме *реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся*».<sup>3</sup>

*Природа человека и нравственное начало общественной жизни.* Существо должного, по Франку, определяет человеческую жизнь и выражается в нравственно-правовом характере общественного бытия. Поэтому общество немислимо без права.

Франк был убежден, что власть только тогда может быть источником права, когда она воспринимается не как голый факт или сила, а как нечто правомерное, как инстанция, которой человек должен подчиняться. Власть неправо-

<sup>1</sup> См., напр.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

<sup>2</sup> Ср. с похожим пониманием социального в феноменологической социологии А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана. Напр.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 80-295.

<sup>3</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 327.

мерная, как уже было отмечено, по учению Франка вообще не есть власть.<sup>1</sup> Поэтому и возможное соглашение с разбойником о выдаче ему денег вовсе не обязательно, и при первом случае будет нарушено.

Если следовать этой логике, развивал свою мысль ученый, то право вообще ниоткуда не выводимо (ни из какой внешней принудительности), оно первично, ибо свою авторитетность черпает только из самого себя (из лежащей в его основе идеи должного, или, как сказали бы мы, - из лежащей в его основе имплицитной коммуникации).<sup>2</sup>

В первичном своем смысле, отмечал философ, право есть просто должное в человеческих отношениях, то, что определяется не эмпирической волей, а велением высшей правды, т.е. того, что само по себе правильно, должно быть.<sup>3</sup> Лишь в производном, чисто юридическом смысле под правом разумеется и совокупность норм, которые сами по себе лишены первичной внутренней авторитетности и заимствуют свою обязательность из авторитетности власти, их издающей.<sup>4</sup>

Напомним, что таким же образом Франк интерпретировал и власть. Власть для Франка – начало столь же первичное, как и право. Не сила и не грубое принуждение является конституирующим признаком власти. Власть есть та инстанция, которой имманентно присуща действенная авторитетность, или, иначе, веления которой сами по себе обязательны для членов общества.

В основе всякого действия, по Франку, основанного на приказе, осознаваемом как приказ законный, лежит добровольное внутреннее согласие. Поэтому и весь аппарат государственного принуждения есть лишь внешняя механическая оболочка, за которой скрывается «живое, основанное на внутреннем приятии и одобрении, ядро самого отношения».<sup>5</sup> В этом положении правового учения мыслителя можно увидеть прообраз связи идеи правовой коммуникации с идеей социальной легитимацией правовых текстов, без которой самого права не существует.<sup>6</sup>

Двуединство права и власти соответствует в теории Франка двуединству абстрактно-общего и конкретно-индивидуального в человеческой жизни, которые должны быть охвачены должным и подчиняться ему. При этом следует еще раз отметить, что для Франка момент должного, который всегда присутствует в лице права и власти, всегда есть выражение нравственной, идеальной, т.е. Богочеловеческой природы общественной жизни. Когда исчезает сознание авторитетности власти или нормы права (наступает кризис легитимации), соот-

<sup>1</sup> Там же. С. 334.

<sup>2</sup> См. об этом, напр.: Поляков А.В. Российская теоретико-правовая мысль: опыт прошлого и перспективы на будущее // Наш трудный путь к праву: Материалы философско-правовых чтений памяти академика В.С. Нерсисянца / Сост. В.Г. Графский. М., 2006. С. 86-121.

<sup>3</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 336.

<sup>4</sup> И эти рассуждения Франка весьма близки современным размышлениям относительно дуальности права, т.е. наличия в праве как стремления к справедливости, так и проявление властного, принудительного начала (см., напр.: Alexy R. The Dual Nature of Law // IVR 24<sup>th</sup> World Congress "Global Harmony and Rule of Law". September 15-20, 2009 Beijing, China. P. 257-274. Русс. Пер.: Алекси Р. Дуальная природа права // Российский ежегодник теории права. №2. 2009. С. 19-33).

<sup>5</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 337.

<sup>6</sup> О понятии правовой легитимации применительно к коммуникативной теории права см.: Поляков А.В. 1) Нормативность правовой коммуникации // Правоведение. №5. 2011. С. 36-39; 2) Современная теория права. Ответ критикам // Правоведение. №6. 2011. С. 13-15.

ветствующий правовой институт или соответствующая инстанция власти, например, монархия при республиканской революции, рушится, и никакой внешний аппарат принуждения не может ее спасти.

*Право и нравственность.* Дуализм права и нравственности Франк воспринимает как загадку, которую необходимо разрешить. Попытки ее разрешения за счет отрицания какого-либо компонента, как, например, отрицание права Л. Толстым, привести к успеху не могут. Любые попытки отменить право приводят к результатам еще *более худшим*, чем самое неудовлетворительное правовое состояние.<sup>1</sup>

Рассматривая эту проблему, мыслитель также исходил из концепции всеединства. С этой позиции право и нравственность проистекают, в конечном счете, из совести человека, из сознания должного и потому не различимы друг от друга ни по своему предмету, ни по своему происхождению. «Должное», с одной стороны, непосредственно дано человеческому духу. С другой стороны, оно является началом трансцендентным, извне обращенным к человеку и требующим от него повиновения. Для того чтобы понять это различие, Франк привлекал христианские понятия «закона» и «благодати».<sup>2</sup>

Поскольку, по Франку, существо человека лишь в последней глубине своей потенциально «обожено», поскольку человек остается природным существом, в нем обнаруживается дуализм между *эмпирически существующим* и *истинно сущим*. Поэтому действие нравственной жизни в наружной сфере человеческой деятельности может осуществляться лишь как сознание «закона» должного.

Мыслитель полагал, что закон как *норма* есть в духовной жизни человека выражение закона как внешней силы общего над раздробленными частями космического бытия. «Закон природы» и закон нравственный стоят в теснейшей связи между собой, и есть лишь разные выражения несовершенного состояния бытия, *неполной* пронизанности его конкретным всеединством чистой жизни, как *свободным внутренним единством*». <sup>3</sup> По Франку, общественная жизнь человека, в рамках которой он подчинен закону, есть лишь выражение принадлежности человека к космической природе. В своем подчинении закону как нравственно-правовому закону, закону-норме, человек обнаруживает, с одной стороны, свою связанность началом абстрактно-общим, началом мертвой природы и, с другой стороны, свою борьбу против этого стихийного начала, поскольку закон-норма, свободно поставленный самим человеком, рождается из сущностной духовной жизни и преодолевает, в своих рамках, «слепую закономерность мирового бытия».<sup>4</sup>

*Право и государство.* Сформулированные мыслителем основы философии права были применены к рассмотрению основных начал государственно-организованного общества. Любая государственная форма рассматривалась им как компромисс между абсолютным идеальным заданием и несовершенством эмпирического воплощения. Поскольку общественную жизнь философ воспринимал как всеединство, любой отвлеченный принцип (идеал свободы, со-

<sup>1</sup> Перед глазами Франка стоял опыт большевистской России, пытавшейся на первых порах обойтись без права как буржуазного «пережитка».

<sup>2</sup> Там же. С. 342.

<sup>3</sup> Там же. С. 350.

<sup>4</sup> Там же.

лидарности, порядка) не способен, по его мнению, выступить в качестве конечного идеала. Лишь их соотносительная связь, *гармоничное взаимовосполнение и равновесие* может выразить подлинную цель общественной жизни.

Из этой общей цели вытекала иерархическая структура тех отдельных начал, которую в своей совместности они выражают. В качестве таких первичных начал Франк выделял начала служения, солидарности и свободы. Вокруг этих начал и строилась теория коммуникативного, либерального-консервативного проекта государственного устройства Л.С. Франка.

Представляется, что разработанный С.Л. Франком вариант коммуникативного правопонимания представляет собой существенный вклад в формирование российской правовой мысли. Будучи представителем Московской школы правоведения, Франк продолжил дело, начатое П.И. Новгородцевым и его учениками: И.А. Ильиным, А.С. Яценко, Н.Н. Алексеевым и др. Обоснование имплицитной стороны правовой коммуникации явилось «визитной карточкой» этой школы, в отличие от Санкт-Петербургской школы философии права, сосредоточившей свое внимание, главным образом, на разработке эксплицитных основ правовой коммуникации (Н.М. Коркунов, Л.И. Петражицкий, П.А. Сорокин, Г.Д. Гурвич).

Сама возможность правовой коммуникации связана, в первую очередь, с ее эксплицитными характеристиками, к каковым можно отнести ясность, четкость, выполнимость, стабильность, авторитетность, перспективность правовых текстов (например, законов), формализованность устанавливаемых ими предостаточно-обязывающих правил, их общезначимость и социальную поддержку (защиту). Но этого недостаточно для ее *полноценного* функционирования, так же как недостаточно и для определения должного в праве. В рамках эксплицитно понятой коммуникации ее субъекты могут действовать исключительно в собственных интересах, используя других субъектов коммуникативного взаимодействия в качестве средств коммуникации. Эксплицитная коммуникация часто превращается в монологическую коммуникацию, в которой отсутствует диалог.

Но коммуникацию можно рассматривать не только как данность, но и как проект, предполагающий стремление к наилучшему воплощению. Если право – это коммуникация, то наилучшие условия для правовой коммуникации, высшее качество такой коммуникации и будут определять основные правовые ценности.

Выскажем предположение, что именно *параметрами имплицитной правовой коммуникации* задаются онтологические и аксиологические (трансцендентальные) характеристики права. Это означает, что на вопрос: чем определяется ценность самого права, чем *задаются* правовые стандарты свободы и справедливости – ответ может быть таким: *имплицитными условиями самой правовой коммуникации*. Среди этих ценностей в первую очередь следует выделить признание *человека* основным субъектом права (правовой коммуникации).

Такое признание возможно только на основе взаимности, поскольку противоположное поведение исключает саму возможность коммуникации. Это означает, что человек является основным субъектом права не сам по себе, а через свое отношение к другому человеку, т.е. изначально именно в качестве субъекта правовой коммуникации. «Быть субъектом» означает в этом случае

«быть в правовом отношении», т.е. находиться в пространстве правовой коммуникации. Такое взаимное признание имплицитно предполагает и признание *духовной сущности* за субъектами коммуникации, т.е. наличие у них разумной способности передавать, интерпретировать и оценивать информацию, а также возможность свободного и ответственного выбора того варианта поведения, который требуется условиями коммуникации. В этом заложены предпосылки для идеи равенства, ведь воспринимать другого как субъекта, способного понимать и чувствовать так же как ты и означает признание его (адресата) равенства (с адресантом). Человек раскрывается как человек через отношение к другому человеку. В такой коммуникации другой субъект выступает не средством достижения личных эгоистических целей, а ее (коммуникации) целью (в кантовском смысле).

Если *правовая свобода* выражается в личных *правах субъекта* и представляет собой личную ценность, то ответственность связана с *правовыми обязанностями* и имеет ценность сверхличную. В единстве прав и обязанностей, свободы и ответственности, в балансе личных и сверхличных правовых ценностей также выражается идея имплицитной правовой коммуникации.<sup>1</sup>

Можно сказать и так: имплицитной целью правовой коммуникации является саморазвитие субъектов коммуникации, так как через такое развитие развивается сама коммуникация. Она становится более совершенной, более эффективной, в наибольшей степени удовлетворяет существующие у коммуникантов потребности. Такое развитие возможно только в правовом пространстве самой коммуникации и не может выходить за его границы, нарушая, например, свободу самоорганизации субъектов других социальных коммуникаций. Правовые тексты, призванные нормативно опосредовать отношения взаимодействующих субъектов, должны быть ориентированы на эти имплицитные условия правовой коммуникации, что обеспечивает их легитимацию.<sup>2</sup> В этом и

---

<sup>1</sup> Знаменитая максима И. Канта - «относись к другому как к цели твоих действий, и никогда только как к средству» - раскрывает свой подлинный смысл также через идею имплицитной коммуникации. Ведь речь в ней идет не о праве, а об обязанности, вытекающей из взаимного признания.

<sup>2</sup> Ср.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 104. Представляется, что с позиций предлагаемого подхода можно объяснить наличие у одного и того же закона правовых и неправовых признаков *одновременно*. Дело в том, что можно говорить о *правовом законе* применительно к признакам эксплицитной правовой коммуникации и применительно к признакам имплицитной правовой коммуникации. В первом случае закон может считаться правовым при наличии даже минимально необходимых условий для формальной правовой коммуникации (рациональность, легитимность, действенность). Во втором случае для признания закона правовым необходимо его соответствие также признакам закона «высшего качества», исходя из критериев имплицитной правовой коммуникации (максимальная свобода при максимальной ответственности за благо общества, высшая степень справедливости, основанная на исключении каких-либо форм дискриминации, создание наиболее адекватных условий для саморазвития личности и т.д.). В первом случае закон рассматривается как фактический источник права (правовой коммуникации), во втором случае – как источник «должного» права (идеальной правовой коммуникации). Дж. Финнис примерно в этом смысле использовал понятие «фокусное» и «периферийное» право (см. об этом, напр.: Finnis J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, 2005. P. 277-281, 363-366). Понятно, что закон, не участвующий в правовой коммуникации, не может быть назван «правовым» ни в одном из вышеописанных смыслов. Правовой закон как «наилучший» закон есть закон, наиболее точно отражающий необходимый на сегодняшний день баланс личных (индивидуальных) и сверхличных (общественных) ценностей, являясь необходимым основанием для

будет заключаться их *справедливость*. Справедливость есть соответствие должному в отношениях между людьми (в коммуникации). Подчинение в равной мере всех участников правовой коммуникации ее имманентным (и имплицитным) условиям, также как принцип взаимного признания и взаимной *ответственности*, будет выражать идею *правового равенства*. Таким образом, основные идеи классического правопонимания: свобода, равенство, справедливость сохраняют свое значение в обозначенном подходе, но получают коммуникативное обоснование.<sup>1</sup>

Сказанное позволяет понять интегральную сущность права в рамках коммуникативного подхода к пониманию права. Интегральность правопонимания предполагает не смешение разных признаков права, признаваемых теми или иными теоретиками, а определение позиции, с которой эти разные признаки оказываются элементами целостного правопонимания. Такой позицией является взгляд на право как на феномен коммуникации. Коммуникация – это то, что соединяет законы и другие источники права с внутренним миром субъектов, с их ценностными представлениями и религиозными верованиями, определяет их взаимодействие и взаимопонимание.

Правовая реальность существует как коммуникативная нерасчлененная целостность. Именно поэтому слово «право» используется и применительно к законам, и к субъективным правам, и к идее ценностного осмысления и восприятия. Лишь аналитическая деятельность сознания расчленяет эту целостность на составные части: тексты, законы, нормы, ценности, отношения и т.д. При этом смысл права с целостности переносится на части (элементы), которые абсолютизируются и противопоставляются другим элементам целостности. Если исходит из взгляда на право как на коммуникацию, то спор о том, что такое право – норма закона, отношение или некая формальная ценность - теряет свой смысл. Коммуникация объединяет (точнее, конституирует) и то, и другое, и третье, давая возможность понять право как целостностное многоединство.

**Попандопуло О.А.**  
(Волгоград)

### **Рациональность и легитимность в контексте проблемы правовой социализации человека**

Сегодня право не мыслится как некий предопределенный человеку процесс или как поток индивидуально-психологизированного правосознания, которое в своей основе является рациональным. Оно представляется как способ легитимного существования всех феноменов и процессов действительности, выступающих в конкретно-правовых формах, которые стали результатом правовой социализации человека. Ключевым моментом здесь выступает соотношение рационального и правового в данном процессе, где рациональность представляет собой специфический стиль и в то же время доминирующую ориен-

---

полноценной правовой коммуникации.

<sup>1</sup> См. об этом, напр.: Поляков А.В. Антрополого-коммуникативное обоснование прав человека // Права человека: вопросы истории и теории: Материалы межвузовской научно-теоретической конференции. СПб., 2004. С. 3-28).



тацию мышления в процессе познания правовых феноменов. И в первую очередь, это касается рефлексивного уровня правового мышления личности, по отношению к которому исследуется степень самосознания обществом конкретного этапа правовой эволюции.

На наш взгляд, формы правовой социализации человека должны быть адекватны исторически сложившемуся типу общества. Историческая эволюция приводит его к гражданскому обществу, которое должно состоять из граждан – субъектов нравственных и правовых ценностей, которые вполне успешно реализуют свои права, интересы и возможности. Гражданское общество есть плод исторического развития, показатель цивилизованности и рациональности общества, в этом качестве оно означает определенную степень достижения справедливости, равенства и свободы и отражает уровень не только правовой, но и материальной, и духовной культуры людей, реализации их способностей в интересах всего государства. Процесс успешной правовой социализации не является односторонним и зависит не только от развития государственности в правовом русле. Важнейшей его составляющей остается трансформация индивидуальной правовой культуры и правосознания как ее системообразующей компоненты. Однако, все же полнота возможности для личности рационально реализовывать и интериоризировать в свое сознание современные юридические ценности в контексте субъективного права максимально раскрывается в гражданском обществе, функционирование которого подчинено установкам естественного права и ориентировано на соблюдение и защиту прав человека.

Понятием, характеризующим механизм взаимосвязи правовой социализации человека и гражданского общества является осмысленное индивидом гражданское участие, которое является не столько юридическим статусом, сколько социально-правовым процессом, основой подлинного общественного развития. На рациональном уровне смысл гражданского участия человека раскрывается при рассмотрении его легитимного поведения (действие или бездействие), основанного на осознании своих прав и обязанностей и проявляющегося в его взаимоотношениях с общественными институтами при решении «общих дел» и реализации общегосударственных целей. Полученный же общественный результат предстает своего рода фундаментом, который и является источником всего правового и политического развития нации.

Рациональная активность людей в общественно-правовой жизни есть истинно сущее, обладающее легитимностью. Она воплощается практически в актах должного поведения, а также в формах реализации человеком своих прав и обязанностей. Однако при исследовании истинно сущего в праве целесообразно ориентироваться и на потенциальный желательный тип социально-правового поведения. Другими словами, сущее обретает перспективу должностования, возможность стать более распространенной формой правового поведения, соответствующего критериям «должного».

Успешность процесса правовой социализации человека в реалиях правового государства предполагает ограничение монополии государства на власть и изменение соотношения между государством и гражданским обществом в пользу последнего. Развитие современного российского общества отличается культурной и ценностной неоднородностью и противоречивостью. С одной стороны, ориентация на воинствующий индивидуализм, свободу, экономиче-

ское неравенство, с другой на коллективизм, равенство, справедливость. В этой связи, до сих пор остается дискуссионным вопрос о ценностях и стандартах поведения, на которые должна ориентироваться правовая социализация человека. Она имеет ряд особенностей: во-первых, осуществляется через ориентацию на ценности той социальной группы, членом которой человек является, а не системы в целом; во-вторых, нормативно-правовая база, определяющая его направленность и характер, не обеспечена в достаточной степени организационными и управленческими средствами; в-третьих, ее процессы проходят нередко иррационально, нелегитимно и стихийно. В подобных условиях формируется понимание того, что правовая социализация человека зависит только от него самого.

**Федотова В.Г.**

(Москва)

### **Социальная рациональность и социальная динамика**

Вера человека в собственный разум привела его к идее прогресса, так вдохновлявшей XIX и начало XX века. Но прогресс потребовал слишком большой цены за свое осуществление. Выброшенная в дверь идея прогресса вернулась в окно: направление развития не представляется для большинства стран иным, чем модернизация. Социальная динамика в историческом обозрении характеризуется сменой типов рациональностей и характеризуется в связи с этим разным пониманием прогресса и модернизации.

#### ***Рациональность и динамика традиционных обществ***

Традиционные общества – это общества, воспроизводящие себя на *традиционной основе*. *Ценностная рациональность* – имманентное свойство традиционного общества, предполагающее приоритет ценности над целью. Господство традиции и религиозно-мифологических форм сознания создает этот тип рациональности и поддерживается им. Традиционное общество организовано как целое. *Ценностная рациональность – это рациональность целого*, где индивид ориентируется на общие ценности, не выделяет себя четко из целого. Его рациональная собственная позиция состоит в том, чтобы следовать рациональности общества, обеспечивающей его выживание, функционирование, существование и в определенной мере развитие. Подобная ориентация определяет выживание самого индивида, его гармоническую связь с обществом, и любая попытка быть более четко выделенной индивидуальностью, субъектом творческой деятельности, особенно типичная при наличии незавершенной модернизации, соседстве и контактах традиционного и современного обществ, выглядит *иррациональной* со стороны общества, поддерживающего традицию в качестве своей основы, и опасной для психологического состояния индивида, его социального статуса, его идентификации. Традиционное общество полно условных, ритуальных форм деятельности, имеет недостаточно эффективный труд, но фактически в нем *разрабатываются многие смысловые и символические содержания, которые наследуются современным обществом* автоматически, без особой рефлексии, подобно тому, как в XX веке усвоены правила поведения за столом XVIII–XIX веков.

Выработанные в нем примордиальные и сакральные значения составляют коды культуры, сказывающиеся на жизни этого общества и при его переходе в современное состояние и пребывании в нем.

Традиционные общества имеют механизм усвоения только тех инноваций, которые не мешают традиции, а рациональность не теряет свой ценностный смысл. Далее эти механизмы не срабатывают. Даже на «карте памяти» уже начавших модернизироваться обществ сохраняются точки возврата к традиции, архаике, большая значимость прошлого, мифов, преданий. Архетипы традиционного общества могут возобладать при неуспешной модернизации, о чем свидетельствуют опыт революционной ломки 1990-ых в России. Традиционное общество всегда смотрит назад, вглубь своей традиции. *Социальная динамика традиционных обществ состояла в накоплении кодов культуры и символических содержаний на основе ценностной рациональности.*

### ***Модернизация Запада и догоняющая модернизация незападных стран***

Изначально модернизации – это переход традиционных обществ в современные, включающий господство инноваций, персональность, индустриализацию, научно-технический прогресс, принятие современных институтов власти, новую форму рациональности, определяемую М. Вебером как *целее-рациональность*, в отличие от ценностной рациональности прошлого<sup>1</sup>. Под целее-рациональностью понимается способность к постановке целей и нахождению адекватных и легальных средств ее достижения. В ходе модернизации происходит смена форм ментальности: упомянутый переход от ценностно-рационального к целее-рациональному отношению к миру; перспектива будущего, не волновавшая традиционные общества; активный деятельный психологический склад; предпочтение мировоззренческому знанию точных наук и технологий (техногенная цивилизация). По мнению философа русского послеоктябрьского В.П. Вышеславцева, «такова мировая тенденция индустриальной цивилизации. Она одинаково проявляется в Европе, в Америке и в Азии, в демократиях и тоталитарных государствах, везде, где существуют массы, включенные в индустриальный аппарат»<sup>2</sup>. Запад совершил этот переход *органически, естественно-исторически*, оказавшись в точке бифуркации распавшегося мира Средневековья перед множеством траекторий, в том числе и неудачных, он в конечном итоге выступил наследником *Ренессанса, Реформации и Просвещения*. Его развитие не было предзадано, не было сформулировано в виде цели и проекта.

---

<sup>1</sup> Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. Спб.: С.-Петербургский унт, 1995; Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы. М.: ИФ РАН, 1997; Социальные знания и социальные изменения. Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: ИФ РАН, 2001; Модернизация и глобализация: Образы России в XXI веке. Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: ИФ РАН, 2002; Федотова В.Г. Хорошее общество. М.: Прогресс–Традиция, 2005; Новые идеи в социальной философии. Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: ИФ РАН, 2006; Человек в экономике и других социальных средах. Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: ИФ РАН, 2008; Меняющаяся социальность: Новые формы модернизации и прогресса. Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: ИФ РАН, 2008; Меняющаяся социальность: Контуры будущего. Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: ИФ РАН, 2012.

<sup>2</sup> Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. Марксизм. Неосоциализм. Неолиберализм. N.Y., 1982. С. 15.

Незападные страны, не пройдя подобные процессы, отреагировали на возвышение Запада идеями и моделью догоняющей модернизации – в России военно-технической у Петра Первого, социально-политической у Александра Второго, способной построить лучшее, иное и более справедливое общество у большевиков, догнать уровень жизни Запада и заимствовать его политическую систему – у неолибералов. Догоняющая модель имеет свои пределы, поскольку ей следуют общества с отличными от Запада культурами, не обеспечивающими адекватность поставленных задач имеющимся возможностям. В какой форме осуществляется «догоняющий» Запад процесс – в форме политической демократии, свободы или в форме тоталитарной – зависит от уровня развития страны, начального старта, степени осознания массами стоящих перед ними экономических задач, рациональности, готовности к усилиям в условиях гедонистической альтернативы в развитых странах или в условиях отсутствия таковой в бедных. В отличие от XIX века, где источником легитимации модернизации была наука и протестантская этика, рационально-научная легитимация XX века требовала ориентации на имеющиеся образцы развития в качестве норм. «Догоняющая модель» модернизации западных стран находила образцы в опыте Запада. Однако успешные модернизации конца XX века (Япония, другие страны Юго-Восточной Азии) ставят под сомнение этот источник легитимации. Изменения, которые происходили и в которых нуждался мир, подвергли сомнению наличие универсальных форм легитимации модернизации. Догоняющая модель модернизации обнаружила свои пределы, мешающие достичь ее завершения.

### ***Постмодернизация – идеи конца 1960-х – начала 1990-х***

Многие западные ученые С. Лэш, П. Бергер, К. Поланьи и др. дали периодизацию современности, складывающуюся в ходе модернизации на Западе: Первая либеральная современность XIX века с ее автономным и ответственным индивидом, целерациональностью; организованная современность XX века с появлением социал-демократии и технократии, массового общества. Следующий этап современности представлялся двум первым из указанных авторов либеральным. Каждый этап современности завершается кризисом, из каждого находится свой выход<sup>1</sup>. Основываясь на этой концепции, мы показали суть кризиса второй современности 1960– начала 1990-х. Этот продолжительный кризис возник из-за исчерпанности либеральных идей с началом Первой мировой войны, связан с Великой Октябрьской революцией, давшей иную идею модернизации и множеством других причин. Именно он стал причиной появления идеи постмодернизации, которая была обязана новому философскому течению – постмодернизму, возникшему путем синтеза архитектурных, литературных и культурных идей. Современным мы называли индустриальное, западное, капиталистическое общество. Это была теоретическая конвенция, так как в современности живут и традиционные, и примитивные общества. В годы, когда второй организованный модерн вступил в стадию кризиса, появилась идея конца модерна. Ю. Хабермас задал вопрос «Завершен ли проект модерна?», используя слово «проект» в аллегорическом смысле.

---

<sup>1</sup> Wagner P. A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline. L., N. Y.: Routledge. 1994.

ле – не как план или задание, а как перспективу, данную Просвещением<sup>1</sup>. Постмодернизм поставил вопрос о высокой цене перехода к современности – насилии, отказе от традиций, когнитивных нарративах, имеющих принуждающую силу, о постоянном напряжении человека, об универсальности модели современности, недостижимой для многих, противопоставил смертельной серьезности иронию. Цель развития с постмодернистских позиций – это уже не современное, а постсовременное общество, так как теоретики, казалось, проглядели какой-то этап между современным (индустриальным) обществом и его фазой в 1960–90-ые, осознанной сегодня как кризис второго модерна, а тогда воспринимавшейся постмодернистами как отказ от модерна, переход к ситуации «пост», притягательной тем, что пока она означала только «после модерна», не говорила о том, что же это будет, однако обращала внимание на утраченные традиции, необходимость учета социального и ценностного фактора. Соответственно, переход от традиционного общества к постсовременному был назван постмодернизацией (а затем постпостмодернизацией, термином, имеющем ввиду возможность последующих многих отрицаний). Постмодернизм вернулся к антимодернистской, даже предмодернистской критике современного общества<sup>2</sup>. Постмодернизм обновлял модернизм. Концепция постмодернизма была вызвана разочарованием в Западе тех, кто его не догнал, но и разочарованием Запада в себе самом. Она связана с самим представлением о времени, которое никогда не останавливается в своей «современности» и всегда наполняется определенным. (позитивным или негативным) содержанием, связывает прошлое и будущее, традицию и инновацию. Уходящее время уносит незавершенные проекты, не дает им завершиться, заменяет их другими, но и ставит вопрос о сохранении содеянного.

Интересно, что концепция постсовременного общества вызревала у тех, кто изучал незападный мир: низшие слои общества на самом Западе, советскую систему и социализм, развивающиеся страны, Восток в его классическом противостоянии Западу, Юг в его современном противостоянии Северу. Экономическая отсталость сопровождалась в этих регионах наличием таких форм жизни, которые были утрачены Западом, к которым он начинает стремиться: отсутствие или меньшая степень отчуждения, ценностная рациональность при нехватке целерациональности в противоположность целерациональности Запада и недостаточности ценностных регуляторов; отсутствие худших образов массовой культуры, солидарность и пр. Представление о постсовременном обществе сближало черты традиционного и современного обществ. Оно включало в себя: ориентацию на новое с учетом традиции, соединение ценностной и целевой рациональности; использование традиции как предпосылки модернизации; светскую организацию социальной жизни, но и значение религии и мифологии в духовной сфере; значение выделенной персональности и, вместе с тем, одобрение и использование имеющихся форм коллективности, массовости; сочетание мировоззренческих и инструментальных ценностей; демократический характер власти, но признание авторитетов в политике; эффективную производительность, но и ограничение пределов роста; совмещение психологических характеристик человека традиционного и совре-

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. N 4. С. 40-52.

<sup>2</sup> Лиотар Ж.–Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии.; Спб: Алетейя. 1998.

менного общества; эффективное использование науки при осуществлении традиционных, ценностных легитимаций социального выбора. Такой список «всегда хорошего» показался бы утопическим, если бы ряд стран – Япония, «азиатские тигры» 1970-х, Индонезия и др. не демонстрировали успешность поиска структур современности (modernity) на основе традиции. Япония осуществила успешную модернизацию, не потому, что она следовала какой-то рационально-научной модели, а потому, что она сумела использовать традиционные ценности – семьи, труда – в своем развитии, равно, как в определенной мере Турция – традиции торговли, ремесленничества. Японская модернизация использовала собственные традиции, не заимствовала европейской модели модернизации и не явилась моделью для других стран. Понятие модели, связанное с рационально-научной легитимацией, в эти годы теряет смысл.

### ***Третий модерн***

Трактовки того, что было названо постмодернизацией сегодня изменились. В настоящее время есть немало работ, помимо постмодернистских, в которых идея объединения основ современных и традиционных обществ звучит все более определенно и все более настойчиво. Это нашло отражение в концепции третьего модерна. В то время, как на Западе утверждалась идея постмодернизма, привлекательная в научном смысле и для многих теоретиков в России, политическая практика устремилась к неомодернизму, в воспроизводстве модели Первого либерального модерна XIX века. Это стремление приняло революционный, а не реформистский характер («Иного не дано»). 2000-ные оказались временем модернизации России, Китая, Индонезии, Индии, Бразилии, затем Южной Африки, но не догоняющей модернизации, а модернизации нового типа, обозначенной известными учеными – Ш. Айзенштадтом, С. Хантингтоном, Л. Харрисоном как модернизация на основе собственной культуры, иначе названная как национальная модель модернизации<sup>1</sup>. Особенностью модернизации стало отсутствие универсальной модели, постановка задач, необходимых каждой стране и присущим каждой из них способам их решения. Постмодернист может сказать, что это постмодернизм, а не третий модерн. Во многом он будет прав, т.к. этой форме развития присущ взаимодействие черт традиционного и современного обществ, ориентация на новое при опоре на традиции, соединение ценностной и целевой рациональности (ценностно-целе-рациональность); использование традиции как предпосылки модернизации; светская организация социальной жизни, не устраняющая значение религии и мифологии в духовной сфере; значимость выделенной персональности и, вместе с тем, одобрение и использование имеющихся форм коллективности, массовости; сочетание мировоззренческих и инструментальных ценностей; совмещение психологических характеристик человека традиционного и современного общества; эффективное использование науки при осуществлении производственных функций, совмещаемое с традиционными, ценностными легитимациями социального выбора. Имеются политические, ценностные отличия от модели постмодернизации. И главное из них – полное серьезности, усилий, лишённое даже намёка на иронию стремление России, Китая, Ин-

---

<sup>1</sup> См.: Федотова В.Г. Модернизация: Переосмысливая теорию и практику.. Социологический ежегодник. М.: ИНИОН РАН. 2010, С. 63–80.

дии, Бразилии, Южной Африки, Индонезии, Азербайджана и других стран к развитию и улучшению жизни. Таков Третий модерн, представляющий собой новую фазу развития, определяемый нами как новое Новое время для незападных стран<sup>1</sup>.

### ***Смена типов рациональности в третьем модерне – новом Новом времени для незападных стран***

Переход к ценностно-целе-рациональности по существу составляет предпосылку и содержание модернизации на новом этапе ее развития – третьей современности или третьего модерна. В современном обществе рациональность представляла собой прежде способность достигнуть поставленную цель. Это общество было эффективно в достижении целей, формировало приоритет индивидуальных целей и делало осуществление интересов, а не следование ценностям своей главной предпосылкой и основным содержанием. В этом обществе разрабатывались технические, практические, экономические проблемы, и его гигантские культурные достижения являлись во многом переработкой смысловых содержаний предшествующих эпох и наработкой новых содержаний, принципиальным среди которых является свобода, познание, которые могут быть представлены как основной символ современных обществ, в отличие от веры как центрального символа традиционных обществ. В модели третьего модерна эти разведенные в традиционном и современном обществах (первого и второго модерна) полюса рациональности сближаются, причем, предположительно, не только на условиях взаимодополнительности или разделения сфер применения, но и на условиях взаимодействия и взаимообеспечения функционирования друг друга. Так, ценности, особенно моральные, многими начинают рассматриваться как предпосылка развития экономики, которая имеет на Западе (не только в других регионах) тенденцию к спаду. Даже неолиберальные повороты в сторону рейганизма и тэтчеризма не «взбодрили» уставшие от перенапряжения экономические системы, в то время, как, по мнению многих исследователей, оптимальные темпы роста могли бы быть достигнуты на основе адекватных ценностных ориентаций и моральных «размерностей» экономики. Сегодня многие исследователи анализируют возможности развития за пределами полезности (предсказывая поворот общества к моральным основам), за пределами рациональности, ориентированной на цель (благодаря увеличению роли ценностей и эмоций), за пределами радикального индивидуализма (через увеличение значения коллектива и коллективной рациональности). Все эти изменения как раз и составляют парадигмальный сдвиг – переход к третьему модерну. Можно сказать, что на разных этапах развития – в традиционном, современном обществах (первого и второго модерна) и в современных обществах – третьего модерна господствуют разные типы рациональности. Впрочем, понятие типа рациональности часто используется как эвфемизм, чтобы признать рациональность почти всех форм человеческого отношения к миру – мистических, эмоциональных, аффективных и так далее, так как всюду действует наделенный разумом человек. Эта тенденция выражает намерение расширить границы свободы челове-

---

<sup>1</sup> Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм : Три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества. М.: Культурная революция. 2008. С. 319–374.

ка за пределы, предлагаемые либеральной моделью западного образа жизни, за пределы, поставленные образом «локковского» – разумного, автономного, эффективного существа, сохраняя при этом ценностное положительное отношение к рациональности. Показателем этого является их соответствие представлениям классического рационализма: существует тождество разума и бытия, способности человека, наделенного разумом, полностью овладеть условиями своего существования и развития. В таком универсальном выражении человек никогда не реализовал свой разум. Указанные типы рациональностей – ценностно-рациональный традиционного общества, целерациональный – первой и второй современности, ценностно-целе-рациональный третьей современности. Все они являются способами выжить, жить, разворачивать потенциалы соответствующих обществ и свидетельствуют о способности человека как разумного существа и человеческих сообществ найти различные, соответствующие степени развитости, формы организации социальной, культурной и личной жизни. Какого же человека мы можем назвать нерациональным и иррациональным? Какие общества можем упрекнуть в нехватке рациональности? Если рассматривать каждый из указанных типов общества отдельно, они в себе совершенно рациональны, т.е. обеспечивают поставленные общие цели – воспроизводства традиций, порождения инноваций и обеспечения выживания всего многообразия существующих форм социальности и персональности. Однако при взаимодействии друг с другом, а также при переходе из традиционного состояния к современному наблюдается конфликт рациональностей. Он принимает множество разных форм: между ценностями и целями, созерцательностью и деятельностной активностью и пр. Особый же интерес для понимания конфликта рациональностей в ходе модернизации представляет проблема сочетания рациональности общества в целом и индивидуальной рациональности.

### ***Рациональность общества и рациональность индивида***

Ответ на поставленный в подзаголовке вопрос может быть вполне определенным внутри каждого из типов общества. В традиционном обществе самоочевидно, что рациональность общества в целом, рациональность целого определяет рациональность индивидов, рациональность частей. Их тяготение к целому, ощущение себя частью целого и есть их собственная рациональность, обеспечивающая им освоение окружающей их действительности. Относительно современного общества тоже нет сомнений: рациональность общества определяется рациональностью составляющих его индивидов. В модели постсовременного общества гипотетически предположена возможность корреляции и взаимного достижения рациональности как обществом, так и индивидами. Традиционное общество, однако, сталкивается с тем, что составляющие его люди могут быть крайне иррациональны в условиях разрушения этого общества или какой-то его подсистемы и выглядят нерационально или иррационально в глазах представителей современных обществ.

Обеспечивает ли рациональность индивидов рациональность общества, так же является большим вопросом. В отчетливой форме приоритет индивидуальной рациональности перед общественной отстаивают неолиберальные экономисты (Ф. Хайек, М. Фридман). Но их посылка не является верной. XX век доказал парадоксальность рациональности, отсутствие гарантии ее дости-



жимости даже при соблюдении всех рациональных предпосылок, а также недостижимость коллективной рациональности за счет индивидуальной.

Стремление гармонизировать индивидуальную и социальную рациональность пока остается вряд ли более, чем стремлением. Это связано с проблемой частного и общего интереса, ибо, ставя цели, люди преследуют интересы, а отстаивая ценности, они показывают, что могло бы их интересовать.

Рациональность истолковывается как способность к достижению собственного интереса. В коллективном действии результат преследования собственного интереса может стать противоположным искомому. Могут быть случаи, когда коллективное понимание общего интереса не возникает.

Проблема общего интереса и есть главная проблема рациональности в обществе. Она состоит не только в способности достичь общего интереса предложенными средствами, но и в определении того, что есть общий интерес.

Полюсами в решении вопроса о соотношении общей и индивидуальной рациональности являются позиции неолиберальных экономистов и марксистов. Первые в лице Ф. Хайека, М. Фридмана и др. решительно отрицают наличие общего интереса. Существуют только индивидуальные интересы. Они самоочевидны. По Хайеку, это реализация максимальных возможностей свободы, включая экономическую. Согласно М. Фридману, это, прежде всего, достижение максимума экономических удовлетворений, возможное только в условиях свободы. Общий интерес представляется им фикцией или просто свидетельством удовлетворения частных интересов. Отдельный человек, будучи нормально рациональным по природе, т.е. преследуя свой экономический интерес, участвует совместно с такими же другими индивидами в творении спонтанного социального порядка. Неолиберальные экономисты не выдерживают последовательно линии признания только индивидуального интереса. Главное, на чем они настаивают – это невмешательство государства в экономику. Причина этого – возможность государства действовать в собственных интересах, а не в интересах индивидов. Номиналистическая позиция в отношении общего интереса и сведение рациональности к индивидуальной дает заметную трещину тогда, когда обсуждается состояние общества в целом. Далеко не всеобщим оказывается и исходный пункт индивидуальной рациональности – стремление к максимуму удовлетворений. Он справедлив для большей части современных (капиталистических) обществ периода индустриализма, но уже сейчас (при переходе к постиндустриальному, информационному обществу) отмечается склонность многих людей на Западе ограничить свои усилия в достижении материального успеха ради здоровья, отдыха, покоя, общения, путешествий и т.д. «Спортивное общество» индустриальной эпохи, где все члены общества чувствуют себя состязающимися бегунами на короткой дистанции жизни, уходит в прошлое. Что же касается традиционных или полутрадиционных обществ, не прошедших или не завершивших модернизации, осознание своего интереса в них чаще связано с требованием необходимого минимума экономического удовлетворения, ибо они не имеют материальных возможностей Запада. Кроме того, они являются преимущественно этатистскими и уровень материальных притязаний граждан и способы их достижения часто находятся под контролем государства. В этих обществах большую роль для активного населения играет престиж, статус, социальное положение. Менее активные граждане привыкают минимизировать не только

материальные, но и социальные «вожделения». Многие люди здесь полагают, что лучше жить хуже, но спокойнее, чем находиться в постоянной гонке ради лучшей жизни.

Марксистская концепция интересов хорошо известна читателю. В соответствии с ней интересы делятся на объективные и субъективные. Объективные интересы могут стать общими. Субъективные интересы выражают представления людей о предмете их стремлений и побуждений. Однако, следуя этим побуждениям, люди весьма часто достигают результатов, противоположных задуманному, либо не соответствующих поставленным целям. Это происходит потому, что субъективный интерес не лежит целиком в сфере рационального постижения мира. Он реализуется на уровне рассудка, здравого смысла, дающих некоторые гарантии рационального поведения в обычной жизни, но недостаточные в делах общества. Для того, чтобы действовать рационально, т.е. успешно, согласно марксистской концепции, нужно следовать объективным интересам. Последние, однако, присущи индивидам лишь как части целого – класса, общества. Объективный интерес социальной группы существует, но он не всегда дан в опыте. Часто он может быть понят лишь частично или не понят совсем. Эта концепция была развернута на примере классового интереса, в особенности интереса пролетариата. Марксистская концепция признает наличие подлинного объективного интереса этого класса, отвечающего его сущности, а следовательно, способного быть открытым только посредством науки. Особенно В.И. Ленин настаивал на том, что пролетариат осознает свои интересы не далее экономических, и его политические интересы могут быть осознаны им с помощью идеологов, открывших эти интересы. Впрочем, к спекуляциям по поводу общего интереса, например, интереса народа, прибегают не только марксисты. Это – всегдашний повод для демагогии в предвыборных кампаниях, в организации народного представительства. Плебисцитарных и популистских искушений не избежал почти ни один политик и ни один идеолог, обслуживающий реальную политику. Конечно, народ имеет интерес – нормально, хорошо жить, но придание этому общему интересу конкретного политического выражения осуществляется на деле политиками, ищущими популистской легитимации своей деятельности<sup>1</sup>.

Крайним полюсам – признанию только индивидуального или только общего интереса – в известной мере соответствуют доминанты современного и традиционного обществ. Они преувеличивают реально существующие особенности. Порывая с капитализмом ради нового общества, Маркс порывал и с господством в нем частного интереса. Между полюсами – признанием только индивидуальных или только общих интересов – расположен обширный теоретический и политический спектр концепций, полагающих возможным и необходимым их сочетание. Проблема социальной рациональности по существу есть проблема согласования интересов, в предельном случае – нахождения общего интереса и путей его

достижения. Реальное многообразие интересов, их диверсификация в современном обществе в отличие от традиционного не вызывает сомнения. Традиционное общество социально более однородно. Религиозное и мифологическое оправдание традиции и отсутствие четко выделенной персональности

---

<sup>1</sup> См.: Александров В.Б. Народ и выборполитика // Общественные науки и современность. 1992. N 5.

есть одновременно подчеркивание целостности, однородности, единства, общих целей и общего интереса, состоящего в воспроизводстве традиции. В современном обществе даже производство нового, противоположное воспроизводству традиции, с трудом может быть отнесено к общей цели или интересу. Скорее, это ценность, одобряемая большинством, и, с другой стороны, механизм функционирования общества. Здесь имеется конкуренция частных интересов как лиц, так и отдельных групп. Весьма важно признать эту противоречивость интересов как объективный фактор, не подменять противоречивость интересов противоречивостью позиций. В частности, признание противоречивости интересов – предпосылка демократии в политике, основа изживания образа врага. Последний есть продукт отрицания легитимности других интересов и результат представлений о необходимости навязать общий интерес. В современных обществах признана легитимность всех не противоречащих законам интересов. Рациональность традиционного общества, как уже было отмечено, является ценностной рациональностью. Она состоит в сохранении общих ценностей, умении их формулировать и в нахождении путей следовать им. Рациональность современного общества является целевой. Она состоит в правильном определении целей и умении их достигать. При разнообразии интересов и ценностей существует также и множество целей.

Умение согласовать их, представить как общие (национальные, государственные, национально-государственные), а также умение не довести конфронтацию частных интересов и целей до раздирающей общество вражды характеризует рациональность современного общества. Происходит рационализация конфликта, позволяющая видеть в нем нормальное явление и даже продуктивные и инновационные возможности. Конфликты никогда не исчезают, не замиряются и не подавляются до степени их отсутствия, но всегда непрерывно рационализируются, разрешаются, открывают новые возможности. Рационализация конфликта – часть политической культуры Запада, источник его динамики. Рационализация конфликта и есть согласование интересов.

**Хаджарова Э.М.**

(Оренбург)

### **Нормативность как атрибутивное свойство права**

Нормативность является атрибутивным свойством бытия человека. Существование и функционирование социального организма возможно только на основе упорядоченности и стабилизации. Последние, как отмечал К. Маркс, выражаются в потребности «охватить общим правилом повторяющиеся изо дня в день акты производства, распределения и обмена продуктов и позаботиться о том, чтобы отдельный человек подчинился общим условиям производства и обмена».

Общество в своем существовании является сложной и многоуровневой системой. Ее регулирование происходит в основном на базе социальных норм, посредством которых программируется и направляется поведение людей. Социальные нормы имеют предельно обобщенный характер, и в регулировании поведения людей подразумевают все возможные случаи взаимоотношений лю-

дей в рамках социальной жизни. Неопределенность адресатов норм делают их универсальным регулятивным средством.

Более эффективным механизмом регулирования социальных отношений выступают нормы права. Нормативность в праве выражает волю государства (правлящей элиты), которая направлена на сохранение существующих общественных отношений (если в них отражаются еще и государственные интересы) и управление людьми в целях обеспечения целостности общества.

Как регулятивный механизм, в котором выражена воля государства, нормативность права обладает строгой внутренней согласованностью, единством и обеспеченностью силовым принуждением, вследствие чего она становится действенной системой непрерывной, общеобязательной и экономичной регламентации общественных отношений, их рациональной организации и направления по необходимому руслу поведения людей. Эффективность права в регулировании общественной жизни во многом определяется степенью рационально-логической выраженности в нем свойства нормативности.

Нормативность является объективно необходимым свойством права, что дает возможность оказывать воздействие на общественные отношения и регулировать их. Здесь следует разводить понятия «правовое регулирование» и «регулирование правом». Правовое регулирование предполагает использование тех или иных юридических средств с учетом ситуации и характера действия. Регулирование правом подразумевает нормативную общеобязательность воздействия на общественные отношения в интересах господствующего класса, обеспеченность государственным принуждением и возможность их развития в необходимом направлении.

Подход к праву с позиции нормы дает возможность выделить наряду с нормативными правовыми актами и ненормативные. К основным признакам нормативности правовых актов можно отнести неконкретность адресата, временная неограниченность применения предписания, сохранение действительности предписания независимо от его исполнения. Ненормативные акты обладают в первую очередь признаком конкретности; они не могут быть выражены в виде общего правила поведения, но являются предписаниями, адресованными тому или иному человеку. Иными словами, ненормативные указания регулируют единичные отношения на основе имеющихся норм права, что означает практическая плоскость права, то есть применение правовых норм к конкретному жизненному случаю, в котором участвуют и исполнители правовых актов, и адресаты, в отношении которых вступает в силу ненормативный акт.

Рассмотрение права в аспекте его нормативности имеет теоретическое и практическое значение. Исследование права под углом нормативности позволяет выявить ту органическую связь, которая существует между правом и всеми иными правовыми явлениями, в том числе правосознанием и правоотношениями. Понимание права как системы правовых норм позволяет определить, законно или противозаконно то или иное поведение человека, его действия или решение, установить, что есть право, а что произвол, являются ли данные отношения правоотношениями, соответствует ли существующее правосознание действующему праву.

**Шатило В.А.**  
(Киев, Украина)

## **Вопросы легализации и легитимации государственной власти**

1. Термин «легализация» происходит от латинского слова «legalis», что значит «законный». Ссылки на легализацию как основание власти и должного поведения уже в IV-III вв. до н.э. использовались школой китайских легистов в споре с конфуцианцами, которые требовали такого поведения, которое соответствовало бы вселенской гармонии. Элементы своеобразной легализации присутствовали в противоборстве светской и духовной властей в Западной Европе в средние века; на нее ссылались в новое время сторонники «легитимной монархии» Бурбонов, выступая против «узурпатора» Наполеона [1].

В современных условиях легализация государственной власти как юридическое понятие означает установление, признание, опора данной власти на закон, прежде всего на конституцию. Однако, государственно-правовая практика некоторых стран свидетельствует о том, что конституции и законы могут быть приняты, изменены или отменены различными способами. Создававшиеся в результате военных переворотов во многих странах Азии, Африки, Латинской Америки военные и революционные советы декретировали отмену (или приостановление) конституций и нередко без каких-либо особых процедур провозглашали новые временные конституции.

2. Более сложным представляется понятие легитимации государственной власти. «Legitimus» тоже означает «законный», «узаконенный». Но данное понятие рассматривается не как юридическое, а как фактическое, хотя его составной частью могут быть юридические элементы. По существу из этого исходили конфуцианцы в споре с упомянутыми легистами. Современное значение этого понятия связано с исследованиями политологов, прежде всего немецкого ученого Макса Вебера (1864-1920 гг.) [2].

Легитимация нередко не имеет отношения к закону, а иногда и противоречит ему. Это процесс не обязательно формальный и даже чаще всего неформальный, посредством которого государственная власть приобретает свойство легитимности, т.е. состояние, выражающее правильность, оправданность, целесообразность, законность и другие стороны соответствия конкретной государственной власти установкам, ожиданиям личности, социальных и иных коллективов, общества в целом. Признание государственной власти, ее действий легитимными складывается на основе чувственного восприятия, опыта, рациональной оценки. Оно опирается не на внешние признаки (хотя, например, ораторские способности вождей могут оказать значительное воздействие на публику, способствуя установлению харизматической власти), а на внутренние побудительные мотивы, внутренние стимулы. Легитимация государственной власти связана не с изданием закона, принятием конституции (хотя и это может входить в процесс легитимации), а с комплексом переживаний и внутренних установок людей, с представлениями различных слоев населения о соблюдении государственной властью и ее органами норм социальной справедливости, прав человека, а также их защитой.

## **Литература**

1. Теория государства и права: Курс лекций / Под ред. Н.И. Матузова и А.В. Малько. – 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юристъ. 2001. С.451.
2. Чиркин В.Е. Легализация и легитимация государственной власти // Государство и право. 1995. №8. С. 64.

***Shugurov, M.V.***

(Saratov, Russia)

**Legal philosophy's reflection upon phenomenon of law legitimation  
in situation of modern legitimacy crisis**

Admittedly, the modern society enters in blurred zone in which there occur the distorting of different social institutions and social normativity at the national and international levels. The forms of legitimacy crisis are different, but they closely connected. As initial point there should be stressed the main forms on legitimacy as law, moral and religious legitimacy. This crisis within signed forms of legitimacy makes a lot of troubles having such results as growth of conflicts, violations, social uncertainty and tension, personal frustration and deprivation, etc. Legitimacy crisis is being properly described as deficit of legitimacy. There is widely being stated that legitimacy crisis is serious impediment for effective functioning the political, social, and legal institutes.

I consider most impressive and exceeding manifestations of legitimacy erosion are doubts in ideological and normative basic constructing's of society, including world society, and social disappointment in them. Legitimacy crisis is total and global. This fact reaffirms the actuality of philosophy and legal philosophy reflections aimed to relevant models of legitimation of social order and legitimation of law order of society.

Named crisis is directly relating to tension in a legal order of society and thereby opens area for critical working to legal philosophy reflection. The modern philosophy of law is influenced by questionable this situation and strives to give rise the responding on these circumstances under position of its mission. Moreover legal philosophy does not seek to escape a host of difficult problems as the latter are its problem needed to envisage within entirely new tracks of legal philosophy's reflection. I find modern legal philosophy to be bearing the heavy burden of responsibility for conceptual solving on some perspectives on overcoming the legitimation crisis.

I will try to ascertain the legal philosophy as considerable component of legitimation process. There may be seemed very interesting that response of modern legal philosophy to legitimacy crisis provides the increasing meditative work on phenomenon legitimacy and legitimation.

Legitimacy is a subject matter both political and legal philosophy. To be sure, political philosophy has firmly occupied this phenomenon and stated specific lens of perceiving legitimacy and legitimizing as political situation and political process founded on law and legal procedures. As result this philosophy has widely highlighted legitimacy content, concurrently creating massive block of scientific inquiring's (F. Barnard, D. Beetham, K. Binmore, A. Buchanan, J. Cohen, J. Hampton, S. Hershovitz, B. Manin, F. Peter, P. Riley, J. Waldron, Ch. Wellman, etc).

In political philosophy and political sciences legitimacy is understood in different manners but with retaining basic senses. It usually is understood as acceptance the power by population, recognition its authority and consent with latter as governing

regime. Legitimacy is situation when citizens or subjects voluntarily perform the duties to obey to power decisions. The coercion acquires a legitimate nature.

It seems that legitimacy is more familiar for political philosophy than for legal philosophy. None the less legal philosophy must not live on account of political philosophy often removing to embraces of legal discourse. Surely, distinguishing between legal and political philosophy is a conditional and relative. According to possibilities of varied nuances of looking at phenomenon of legitimacy, I assume the presumption on autonomic but intersecting sectors of scientific researching such as political and legal philosophy.

In my opinion there emerges a necessity to elucidate the difference between political and legal philosophy approaches to legitimacy. Nevertheless, this difference is a relative. Political philosophy includes the legal implications and explications of legitimacy conceptions. The boundaries between political and legal philosophical concepts on legitimacy are very transparent. We dispose, in some sense, the integrated legal-political theory of legitimacy represented numbers conceptions. The comprehending of legitimacy phenomenon, its historical forms and sources belong to both philosophies and moral philosophy. That presupposes coordinated attempts of formers.

So, law is tied with authority, therefore legal philosophy on legitimacy covers relation between law and power. Power through legal procedures is integrated to legal order of society, becoming legitimate authority and further sustaining orders structure. As Weber pointed yet the legal procedures allow us to associate and accept power as political authority having legitimizing justifications of coercion. Legitimate authority is developing content of law and providing its enforcement being subjected to law.

It is often the trust to law, legislation and justice is being determined trust to actions of all branches of authority. Thus legal philosophy is starting with a vision legitimate authority as indispensable condition of mechanism of law realization. Amidst branches of authority the judicial and legislative authorities is more interesting for legal philosophy than political authority (executive power), more interesting for political philosophy. If put legislative and judicial authorities in streams of legal philosophy mediations would interest to the procedural aspects of activity of these power branches. This aspects is integrated part of law legitimacy. In theirs conceptualizing may engage Estlund's conception of (political) legitimacy which he refers to it as a «purely» procedural conception of legitimacy<sup>1</sup> within his conception «epistemic proceduralism» not reduced to exercising of procedure-independent standards.

The actions of authorities attractive to legal philosophical thought must be living picture of all of right, proper, due, just, and legal. On cause of that law stands to rule of right these authorities stand for same. Law legitimacy is at first based on appropriate functioning legislative and judicial authorities. Therefore legal philosophy may safely include to the circle of conceptualizing's the reflecting over place of theirs procedural moment.

Indeed, legitimatizing of authority due to procedures of legality is central importance for political legitimacy. If political philosophy concentrates on this subject matter, taking into account law importance as procedural aspect, legal philosophy is watching this situation in other section. There is implying central importance of law legitimacy as popular recognition and acceptance law in capacity of right, proper and

---

<sup>1</sup> Estlund, D. *Democratic Theory: A Philosophical Framework*. Princeton, 2008. P. 108.

just reality as well as guard right, proper and just of all social order, including similar capacities of nature and actions of authority.

Thus we could say about *general legitimacy of law as expressing of virtue of law principles and values as well as about legal rules and institutions*. That could be said about legitimacy as a virtue of political institutions, actions and decisions. In this vision law is initial reality but authority is derivative reality as important instrument that should be legalizing, i.e. integrated in law reality. Primarily, authority in the end is «law conductor», being source of legislative as positive form of law not reduced to law in general. Law is elevated over authority that consist ontological supremacy ruling of law embodied in conception «rule of law».

Described details are principle importance for modern theory of legitimacy in legal philosophy that explains, including, partial divergence between legality and legitimacy at political and juridical levels. This divergence confirms the one regularity connected with that, in political aspect, government actions can be legal whilst not being legitimate. It is possible opposite of this fact when government actions are legitimate whilst not being legality. Legality is a correlating to legal rules and legal procedures, legitimacy, in accordance with its law correlate, is a correlating to high principle and values of law as well as moral. Insofar as moral is most profound justification of legitimacy of social order, in just pointed case legitimacy without legality has moral correlation.

This feature may be referred to Buchanan's conception of legitimacy advocating moralized of legitimacy. As he points out an entity has political legitimacy if and only it is morally justified in wielding political power<sup>1</sup>. Thus justified authority is admissible for people. But, as stressed by Simmons, this circumstance is necessary but not sufficient for political legitimacy, hence including the generating obligations<sup>2</sup>. I deem the moral defensibility of authority is needed to addition of legal procedures these will shape an obligation to obey government commands under more universal background of consent.

Law legitimacy should imply the settling this dissonance whereby correlating law rules and procedures to eminent principle basic of law having moral load. As result political power has to be legal and legitimate that is significant condition of legitimate of legal rules derived from authority and legal order in general. Authority is guard of law legitimacy. The other guard is citizens. Theirs adhering to law is central bar for illegal impulses of authority.

The possibility legal philosophy on inquiring legitimacy phenomenon lies in initial sense *legitimacy as result of recognizing and accepting something or someone as right and proper*. This is a broad definition allowing with the utmost abstraction to set the maximum grasping a legitimacy substance that inspires the working of philosophical thought. In the general philosophical perspective legitimacy is synonym of «cluster» of appreciations as right, proper, and just. System of appreciations covers moral, political, economic and legal area of society. The terms «legitimacy», «legitimation», «legitimizing» should not be understood in the capacity of simple connotation. I would want suggesting the definition of legitimacy as unity of these appreciations. Legitimacy in more concretized forms provides legality and morality.

---

<sup>1</sup> Buchanan, A. Political Legitimacy and Democracy // Ethics. 2002. Vol. 112. Issue 4. 2002. P. 689.

<sup>2</sup> Simmons, A. Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations. Cambridge, 2001. P. 137.



How should legitimacy of law be defined? For legal philosophy it is significant, firstly, to highlight *legitimacy as, namely, result of recognition and acceptation the social order, social process and different aspect of human life as theirs corresponding to legal stipulations*. Such corresponding's affords to evaluate social order as right and proper in all respect. Secondly, legal philosophy inquires the foundation that legitimizes same law. Probably it is a principled part of its mission.

The prominent intrigue is in dual reflecting. One the one hand, legal philosophy assesses the social processes through lens of law and legal normativity. One the other hand, it envisages *legitimacy of law*. That is metaphysics steps of philosophical thought. Legal philosophy tries to invoke reason of that how legitimacy of law and legal order of society is possible, simultaneously posing as theirs guard. I would want attempting to stress the synchronous of the descriptive and normative character a concept of law legitimacy.

Legitimacy as stating point of social order arises from activity of procedural mechanisms including *rules of recognizing and accepting*. Such rules may be political, moral, and, undoubtedly, legal. The latters are more reliable than others for regulating different areas of society. It follows from this that law contributes to legitimacy of social order being component of such.

I account that law area should be considered as one of the subsystem of legitimacy, e. g. law legitimacy or law legitimacy of social order. It supposes increasing the weight of legal philosophy reflection upon law legitimacy of social order intersecting with moral, religious and political order, including moral, religious, and political legitimacy of social order.

Legal philosophy is historically connected with legal theory exploring chiefly the issues of normativity and validity of law and laws. For legal theory a question referred to legitimacy is derivative. What is specific of legal philosophy's approach? In particular, legal normativism, being influential trend in legal theory, understating core significant a problem of legitimacy. Legal theory represented by normativism, as Priel arguably noted, leans down to reduce specific legal nuance of legitimacy, considering it as rather political then legal phenomenon<sup>1</sup>.

This attitude may be explained by interest of legal normativism to asserting the vision law as a system of valid and feasible norms. However legal theory does not refuse problem legitimacy. In philosophical perspective legitimacy is certainly backed on normativity. More concretely legal legitimacy and legitimacy of law in wide extent are not a possible without normative regime. Indeed, an existing the overlapping and intersecting legitimacy and normativity is obvious. For legal theory, none the less, distinguishing between first and second is ambiguous. Hart, for example, did not concentrate on this problem, more carefully having paid attention to nature of law's demands and nature of obligations to obey the laws.

The distinct between legitimacy and normativity as well as theirs closely linked substances have philosophical background. In moral and political philosophy, for instance, term «legitimacy» in respect to authority is often treated as normative status afforded by a governed people upon their governor's institutions.

Legal philosophy possesses a rich legacy in the thought's area on conceptual founding both legitimacy and legitimation. Sometimes we can see a hot discussion

---

<sup>1</sup> Priel, D. The Significance of Legitimacy to Legal Theory. P. 10 – 18. Available at: [http://www.law.ed.ac.uk/legaltheory/files/Priel\\_The%Significance%20of%20Legitimacy%20to%20legal%20theory.pdf](http://www.law.ed.ac.uk/legaltheory/files/Priel_The%Significance%20of%20Legitimacy%20to%20legal%20theory.pdf).

on their nature. According to my insight the modern legal philosophy already matures to understand dual character of reflection upon above-mentioned phenomena. On the one hand, they are subjected to closely scrutinizing through different theoretical positions. On the other hand, philosophical examining legitimacy and legitimation would be interesting as separate subject matter. First case is as important for history of law philosophy. Second is significant for obtaining understanding the role of law philosophy in modern society, including understanding its potential for way out of the legitimacy crisis. Just that very case gives us the opportunities to lead away the law philosophy from suspecting in declining of its feasible role for justifying the new paradigm of legitimacy.

In so doing, there is a reason to emphasize the lack for maintaining the closed linkage between justifying legitimacy by law philosophy in historical aspect and contemporary efforts. Strong ties, undoubtedly, would promote increasing methodology assets of law philosophy. However, modern law philosophy is called to solve the new problems of legitimacy not appearing formerly. These are caused by law globalization accompanied by new horizon of legal regulating demanding new approaches to law justifications. Substantially, law philosophy must solve problems of essence and mean of law. That is why it should perceive new trends in national, international and subnational lives shaped in law trends.

Initial philosophical point is why legitimacy exists. This phenomenon is core condition of individual and society lives. It determines the framework of social order for which legitimacy is an attributable. Legitimacy may be perceived as recognizing and consenting with existing social order those embedded in motives, goals and interests of real people actions and activities. Thus legitimacy is as fundamental prerequisite of normal social processes that is mainly result of formal and informal procedures of legitimation. Therefore the secret of legitimacy is in legitimacy procedures. Such procedures have to work effectively otherwise social order will undergo the erosion. Distorting the social order disorients human conduct and leans down to social conflict and personal deprivation.

The targeted tasks of legal philosophy are taking up the mechanism of legitimacy and explicating their breach. These conceptual activities have properly practical effects. In this case its function on justification the social norms and principles not including critical position in respect to them. At that philosophy should strive not only to simple restoring the existing legitimacy structure but offering more adequate conceptual outlines. But it is necessary to appoint the hemisphere of legal philosophy activity. It is obviously that legitimacy has and has to have the vast field of different aspect – political, moral, legal, religion, etc. For legal philosophy it is significant to concentrate chiefly on political and legal aspects of legitimacy and appropriate procedures. Nevertheless, moral aspect of legitimacy of social order also should be taken into account within law philosophy conceptualizing.

The considering by law philosophy the moral, political and law legitimations is detailed concretization of legitimation function philosophy in general. Whereas law philosophy is working in special areas, it represents high altitude of philosophical thought. Result of this fact is mosaicism of its efforts to reconstruct and, in the end, to restore social legitimacy.

Legal philosophical thought penetrated by specific philosophical preferences is normal phenomenon relevant to legal philosophy. One of the more significant for such pluralism is specific of setting out connection between aspects of social legitimacy.

It is also interesting the difference in intentions of philosophical efforts concluding in constructing and deconstructing designing.

The authority of legal philosophy may be based on corrected balance not only between varying aspects of legitimacy and manners of theirs arraying but and between constructing and deconstructing intentions. The modern legal philosophy must be careful in attempts to construct due image of legitimate social order. I consider this image as condition of pluralism expanded demands new approach to its content as well as to its structure. These are connected with novelty in social order. The legitimacy of social order is impacted by evolution social institutions, relations, and norms, regulating them.

Modern social order may not to be interpreted as absolutely independent and eminent reality. The shift in social organization raises the saying about appearance of heteronomous trends in law and moral. This trends being connected with postmodern mentality mean such phenomenon as moral and legal personal sovereignty particularly increasing due to development of digital environment. It follows from this that traditional pattern, for instance natural law, become narrow starting point for modern legal philosophy and its theory of legitimacy and legitimation. However, philosophy of natural law continues to keep the certain attractiveness. Contemporary people having autonomic and critical position despite varying fact of consciousness manipulations retain the critical positions, being at time misleading of ideological vagueness.

I deem the central part of legal philosophy issuing problem of legitimacy is the expounding the law legitimacy. That is a key moment for authority legitimacy. The system of law legitimacy includes the varying aspects such as recognizing mean and necessity of law existence, confirming the readiness to obey law policies. While, there is a founded position that provides a difference between law and laws (rules).

The systems of laws, as well as theirs enforcement, is not self-sufficient. Legislation and judicial practices, and other law forms are integrated under auspice of elusive system of norms, principles and values named as law in wide extent as, for example, natural law. As it is signed above, natural law rhetoric is now enough conditional because center of people lives has been moved to technological environment. But natural law approach is reserving all rights on further development as it has done and is doing the accent on axiological dimension of law, giving to law as system of rules the profound justification. In the others words, in conformity with natural law paradigm law is subjected to great human ideas. That concerns to law making, law enforcement, law application, obeying to law and its free realization by citizens. Retaining positive moment of natural law tradition, it is necessary to understand much abstract position of latter.

What is a law dimension in wide extent? Is it reality or presumption? I consider this dimension adding legitimation to formal laws be presumption. But this presumption is more or less valid as mind intentions as integrated part of law consciousness. The crisis of laws legitimacy has begun with understating the need at latters preserving, maintaining and developing. Moreover there might say about the loosing and even the losing these intentions being determined as presumption.

So, law universes sanctioning legal order of society being as presumption may be also assessed as «belief in rationality of the law». This wording belongs to M. Weber. I want to continue this thesis. Weber thought the generalized belief in the

rationality of the law admits political authority to be rational when former acts under stated legal procedures. Further citizens act in accordance with such belief and confident of rationality of law that direct to theirs relying on content and application of law, and accepting theirs duty to obey. In this case we see the triumph of law legitimacy of social order. It would be true marking belief in rationality of law is covering both on citizens and all power branches, i.e. it is overall.

As I think Weber excessively pays attention to legality of authority as sources of its legitimacy. That may be justified by central importance of legal authority in law of social order and for law legitimacy of social order. Legal authority produced laws and decisions, backs on laws. This demands that it shall be legal and has legitimacy. In my opinion legal rationality of authority is not reduced to rationality of eminent law universe. In situation of constitutional state citizens shall mainly obey to law and authority directions. The latters do not have independent importance because embody the rule of law also embodying in intentions or adhering to law these possible due to belief in law and its rationality.

Legitimacy includes some moments of beliefs and persuasions as mind background shaping the legal culture. In particular, with regard to political legitimacy citizens believe and persuade that government actions coincide with appropriate using of power in accordance with constitutional mandate. It occurs in democratic society. As consequence there are persuasions that legal rules and courts decisions are right and proper. Legality of authorities, i.e. trust to them, leads to experience of legitimatizing of social order. In tradition society basic of beliefs and persuasions to legality of authority rely on «celestial cues» and something of this kind. Anyhow, beliefs and persuasions in respect of authority legality is addition to beliefs and persuasions in right, proper and just of law, its rationality or divinity.

Crisis of legitimacy has begun with crisis mental foundations of legitimacy that is conducted by procedural crisis. History has been filled of crisis diversity. The general line is in trends to rational background and, accordingly, in rational philosophical justification of legitimacy. However these circumstances do not decrease the role of beliefs and persuasions existing in form of ideological and mental levels of law consciousness. Theirs rationalizing is limited. In case of full rationalizing legitimacy is becoming fragile, because law consciousness loses elements of «absolute clamps». Extreme relativism is a fraught with permanent crisis of legitimacy.

In this light Weber's concept built upon man's liberty and rationality giving rise the rank of legitimate institutions is needed to corrections. The perspectives of modern democracy induce seeking a new form of democratic form of legitimacy backed on new form of considering people as actors of process in policy and law. At the same time we should not reject idea of rationality but should debate its new paradigm. However, in modern legal mentality there prevails nonetheless call of justice, not to the rationality. In my opinion, modern justice must be rational. The balance between rationality and justice calls to renew a law beliefs and persuasions of people. We must have to rationality as not of wrapping of legitimacy, but as underpinning of justice.

At least for Schmidt a belief in rationality of law practice as pillar of legitimacy was a questionable. Contrary to Weber he claimed legitimacy of the norms relies on people's rejection or acclamation of them<sup>1</sup>. Having disagreed with Weber's conception on belief in rationality of law as main source of legitimacy, he pointed on gener-

---

<sup>1</sup> Schmitt, C. Legality and Legitimacy. L., 2004. P. XV.

al decline of the modern rationality as an initial legitimacy's source. Having attempted to show origin of crisis of parliament democracy, he stressed that such crisis has been motivated by the overtaking of the belief in will over the belief in reason<sup>1</sup>. However, as I suppose, the general crisis of rationality being in capacity of foundation of legitimacy is not means the failure of rationality as source of legitimacy and normativity. Belief in will as applied to situation of crisis of political and law legitimacy is a danger for society institutionalization. Moreover belief in will may hardly be foundation of law relying on ideas of justice balanced, in principle, with rationality. Hence, political legitimacy has to not be sought beyond the mere authority and rationality of the law. In turn, law legitimacy must not be sought beyond principles of rightness, justice, and, of course, rationality.

I sympathize to approach to political legitimacy that was drawn by Rawls having followed to Kant's view on difference between legitimacy and effective authority and having admitted the case when the obligation to obey did not cease when the laws was unjust. Rawls treats that «political power is legitimate only when it is exercised in accordance with a constitution (written or unwritten) the essential of which all citizens, as reasonable rational, can endorse in the light of their common human reason»<sup>2</sup>. Insofar as Rawls conception of political legitimacy is connected to justice and common human reasoning, legal philosophy of legitimacy also could widely treat such common orientations as rightness, fairness, and justice as pillars of legitimacy of law. But to say that this means the likeness between law and policy is not to imply the theses on coinciding law and political legitimacy.

In spite of extending crisis processes they are limited some phenomena. Modern law disposes of one substantial detail namely the human rights. The constitutional principle the rule of law correlates to absolutely values of human rights these stem from presumption of human dignity, implying the personal freedom and valuations. Modern law includes latter as component that serves as a best example of beliefs and persuasions totally not rationalized. So, human rights resulting from presumption of human dignity are that what is more dear for peoples. Law regulating and protecting theirs is much law of human rights. Human rights have become powerful factor of law legitimacy of social order at the same time being weak link. It is explained by vulnerable of theirs protecting and fulfilling. While human rights actualize such element of legitimacy of law as the equality. With regard to equality greatest role belongs to Sadurski's researching<sup>3</sup>. He examines the sphere of legal equality and argues that the plausible conception non-discrimination can be constructed through a reflective «equilibrium process», and should reject a thoughtless assumption that the presence of some particular criteria of differentiations necessarily hides a legal classification as discriminatory.

I suppose the breach in mentioned beliefs or, in my wording, presumption on eminent law universe is correlated to legitimacy crisis and crisis of habitual mechanisms of legitimation. Modern humanity loses trust to homogeneity and autonomous world of law ideas and values, as well as to general ideas. It may be diagnosed as narrowing down of mentality, including law mentality. It should be signed what that is consequence of moral and mind degradation. Modern humanity lose a trust not only to law principles and but to wisdom of legislators. Legislators accounting is not suffi-

---

<sup>1</sup> Schmitt, C. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge, London. 1988. P. 48 – 50.

<sup>2</sup> Rawls, J. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge. 2001. P. 41.

<sup>3</sup> Sadurski, W. *Equality and Legitimacy*. Oxford, 2008.

cient foundations for laws legitimacy now. But this crisis may be regarded as shift of model of law and laws legitimacy, namely as transition to relative, pluralistic and heteronomous world of law rationales existing as presumptions. Shaping renewal rationales is in the lap of the future. In these conditions crisis of law legitimacy goes that lead to crisis of legality. It is determined by law disoriented conduct.

First and second compose the fundamental basis of legitimacy of a social order in general. It is not accidently that under Weber's approach the legal rationality had become the dominant form amidst forms of legitimacy. Indeed, legality is considerable element of law legitimacy, in particular, and legitimacy of social order in general. Legality is referred to people actions, as well as to actions and decisions of executive power, judicial authority, and legislature. The foundation of theirs legitimation is correspondence to laws. However, same laws should correspond to law in wide extent. Due to legal foundations the power becomes political authority. But to its integrating to law legitimacy should correspond to law universe. Such corresponding is a substantial part of social legitimacy.

It is bearing evidence of laws quantity and theirs correlating to eminent principles and values of law. Therefore legality is a procedural tool of law legitimacy of social order. The actions, including actions of power, may possess legality but this is insufficient to recognize existing of legitimacy. In some cases actions may be legal but not legitimation. The society is pointed on possible tension. The crisis of legality undermines law order of society and, as consequence, legitimacy in general. In these conditions there appear need to envisage law universe in order to adhere to its.

Simultaneously, law legitimacy is not only one of forms legitimacy but such form that impact on valid realization human goals and intentions. What is an ultimate basis of law legitimacy of social order? It is moral and even religious intentions intersecting with fundamental law intentions and setting up united moral-law complex. This thesis might be demonstrated on instance the idea, values, and principle of justice. Therefore law universe resists to final rationalizing. That affirms proposal on presuming character of eminent law universe sanctioning the law legitimacy of social order. On the whole, law universe have moral-law nature that confirms the heuristics theory of natural law.

Legal live in its different forms, such as executive and legislative activities, and encompassing human rights, should permanently bear in mind this moral-law universe. Forgetting the basic justifications of legal order of society directs to legitimacy crisis. What are leverages of legitimacy crisis overcoming? Opportunities are not comprised in simple enduring the negative processes of social disordering. Crisis overcoming supposes intensified seeking the relevant model of legitimation mechanisms. Legal philosophy must elaborate conceptual framework of creating new law legitimacy of social order on basis new and updated mechanism of law legitimation. Crisis of legitimacy should not be suspended but should be settled due to legal philosophy potential.

In sum, in my article I try to outline the legitimacy as component of legal philosophy reflecting. My starting-point was a conducting analysis of nature of legitimacy and its crisis with a view of legal philosophy. It is clearly, to capture all aspects of legitimacy crisis would be impossible. While it is necessary to point out one of more significant line of legal philosophical trend, namely analysis of legitimacy of system of

international relations and international institutes backed its<sup>1</sup>. This is turn to problems of legitimacy in international law and international law system<sup>2</sup>. During the discussions on justice, equity, and equality within international relation regulated by international law stipulations there are raised the general notions of legal philosophy. Simultaneously, legal philosophy is being complicated in plan of content and in plan of framework. It may be regarded as increasing its potential able to conceptually settle the legitimacy problem which modern humanity has faced. Legal philosophy stands before problem the creating conceptual equilibrium between, firstly, rationality and beliefs, and, secondly, justice and equality, and, thirdly, between freedom and equality at level of legitimacy framework.

---

<sup>1</sup> Buchanan, A., Keohane, R. The Legitimacy of Global Governance Institutions // Ethics and International Affairs. 2006. Vol. 20. Issue 4. P. 405 – 437; Byrd, B., Hruschka, J. From the State of Nature to the Juridical State of States // Law and Philosophy. 2008. Vol. 27. P. 599 – 641.

<sup>2</sup> Lukas, H. (ed.) Legitimacy, Justice and Public International Law. Cambridge, 2009, Besson, S., Tasioulas, J. (eds.) The Philosophy of International Law. Oxford, 2010.

*Научное издание*

**МИР ЧЕЛОВЕКА:  
НОРМАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ - 3.  
Рациональность и легитимность**

**СБОРНИК ТРУДОВ**  
международной научной конференции  
(Саратов, 13 -15 июня 2013 г.)

Подписано в печать 05.06.2013 г. Формат 60x84 1/16.

Бумага офсетная. Шрифт Arial.

Усл. печ. л. 20,8. Тираж 120 экз. Заказ N 1194.

000 «Издательство КУБиК»

410056, Саратов, ул. Чернышевского, 94 а

тел.: (8452) 60-33-20