

## **Ценностные изменения и трансформация антропологической основы либерализма**

Полемика о либерализме и его перспективах на российской почве ограничивается, как правило, социологическим, политическим или культурно-историческим кругом соображений. При этом обходится вниманием вопрос об антропологических предпосылках либерализма и тем самым теряется возможность отслеживать и промысливать исторические изменения этих предпосылок, влияющих как на понимание либеральных ценностей, так и на историческую судьбу самого либерализма.

Нелишне будет вспомнить считающееся самоизвестным: либерализм имеет дело с основополагающей ценностью европейской культуры — ценностью свободы, относящейся к предельному для культуры горизонту ценностей самоценного существования "Кто ищет в свободе чего-либо другого, а не ее самой, — писал Токвиль после 1789 г., — тот создан для рабства". Но и ценности имеют свою судьбу. Аксиологические константы и культурная идентичность мыслимы (и осуществимы) лишь на фоне ценностных изменений и культурных трансформаций.

Это припоминание — не дань традиции, оно достаточно внятно манифестировано в актуальном ныне аксиологическом и политологическом дискурсе.

Это, во-первых, дискурс свободопользования и политики в области свободы (в частности, политики прав и свобод человека)\*.

В практическом отношении значимым для состояния либерализма полагается процесс активной политизации одних сфер жизни (например, культуры, университетской среды, природо-, право- и мирозащитной деятельности) и, напротив, деполитизации других (что еще совсем недавно имело место в отношении семейных, гендерных или сословных институтов, вновь активно политизируемых сейчас). Процесс этот выражает постоянное перераспределение свободной деятельности, ее перетекание из одних сфер жизни в другие, тяготение друг к другу тех ее секторов, в которых потенциал свободопользования достаточно велик. Собственную функционально-аксиологическую цель этого процесса можно видеть в поддержании и увеличении потребному обществу уровня практически доступной свободы, в освоении новых форм свободопользования (или — для супостатов либерализма — в понижении его уровня и блокировании его новых форм). Политика в области свободы — это суть усилия по управлению процессом политизации/деполитизации, притом что первая отнюдь не всегда приводит к росту свобод, а вторая — к их ограничению.

Во-вторых, это дискурс замыкающего ресурса развития. В ходе того, как информационное общество, основанное на информационно и интеллектуально емких технологиях, становится практически значимой реальностью, в качестве замыкающего ресурса развития начинает выступать "человеческий капитал", в составе которого учетными объектами считаются, прежде всего, уровень образования (знания) и квалификации (умения).

Как и всякий значимый ресурс, человеческий капитал становится фактором, определяющим как страновую, так и международную *стратификацию*, которой всегда сопутствует символическая и политическая борьба и которая — рано или поздно — начинает быть источником социально-политической напряженности\*\*.

Связанная с новым замыкающим ресурсом тенденция развития определенно обозначена Ф.Фукуямой: "Расслоение внутри общества на основе уровня образования и профессиональных навыков приводит к новому виду социальной напряженности и потенциально — к напряженности международной... к переделу власти на планете, но уже не по политической модели, а по уровню культуры"\*\*\*.

Возвращаясь вновь в наш российский контекст, заметим что типологически близкие к концепции человеческого капитала социологические конструкции обсуждались у нас в недавнее время в связи с дискуссиями о возможных субъектах ожидаемого общественного развития, а также о целях и смыслах нового отечественного предпринимательства. Отмечу лишь одну из линий этого обсуждения, дающую повод высказаться о социальной форме стратификации относительно капитализируемых человеческих ресурсов.

\* *Генисаретский О.И.* Свобода сознания и мифопоэтическая традиция. — В кн.: *Упражнения в сути дела М*, 1993. С. 196—203.

\*\* Здесь и далее *Шедровицкий П.Г.* Экономические формы организации хозяйства и современные предпринимательские стратегии // *Кентавр*. 1993 № 2. С 2—7

\*\*\* *Фукуяма Ф.* Войны будущего // *Независимое военное приложение* 1995. № 1

Что касается вопроса о субъектности развития, то он, как водится, обсуждался в социально-морфологическом ключе, т.е. как вопрос о той социальной группе, которая-де способна быть движущей силой развития, "локомотивом истории". С оглядкой на разные социологические традиции в качестве таковых групп назывались пролетариат, бюрократия (номенклатура), инженерное и управленческое сообщество и т.д. (список открыт). В либерально-демократической мысли роль такой группы, как правило, отводится предпринимателям.

Первое, что стоит отметить по этому поводу, так это пережиточный привкус социологического натурализма (мысли *рег согроге*), казалось бы, давно преодоленного. Причем в рамках социально-морфологической точки зрения ударение делается не на специфических социальных функциях рассматриваемых групп, а на их социально-мобилизационном потенциале, т.е. способности участвовать скорее в политическом, чем в социально-экономическом процессе.

В отличие от этого подхода, ряд авторов идентифицируют функцию предпринимательства не просто как способность к нововведениям, созданию новых потребительских качеств, объектов или ситуаций, а как такую способность, которая реализуется благодаря использованию нового типа знаний и квалификаций.

При этом важным считается то обстоятельство, что современный предприниматель в своей практике фактически уже преодолел границы экономического подхода. "Отказываясь от жесткой фокусировки на одном типе ресурсов — финансовом, он вводит ряд различных... замыкающих факторов — интеллектуальных, деятельностных, социально-психологических, культурных, экологических" (П.Г.Щедровицкий).

Ведущими из них являются знания и квалификация, эпистемологические и квалификационные стратегии, которые выступают как рамки для будущей деятельности, задающие ее границы и возможности. Добавим — и типичу ее рациональности, ее специфическую рациональность и, говоря языком старой политэкономии, ее "натуральную форму", т.е. порождаемую ею потребительскую ценность.

Опора на эпистемологические и квалификационные стратегии приводит к совершенно особой постановке вопроса о социальной форме реализации так понятой предпринимательской деятельности. По моей социологической интуиции эта форма, будучи строго функциональной (и притом функциональной в эпистемологическо-квалификационном смысле), не может и не будет иметь стационарных социально-морфологических параметров.

П.Г.Щедровицкий пишет по этому поводу, что "современное общество стратифицировано... по отношению к знаниям о способах и формах использования этих (рамочно-знаниевых. — *О.Г.*) условий деятельности и ее технических средств". То же самое можно было бы повторить и в отношении квалификации.

Цитируемый автор выделяет особую категорию носителей описанной им функции, именуя ее "популяцией интерлокеров" и наделяя их ответственностью за выработку: новых рамок мышления и деятельности, новых эпистемологических (и квалификационных) стратегий и новых каналов распространения и использования знаний (и квалификации). Задавись вопросом о социальной форме интерлокерства, мы

можем сказать, что ей, скорее, отвечают не стационарные, морфологические, а виртуальные группы, складывающиеся и распадающиеся по мере необходимости решения той или иной задачи.

Теперь, высказавшись о специфике стратификации относительно знаний и квалификации, сохраняющей силу применительно к любому капитализируемому человеческим ресурсам, мы можем обратиться к еще одному элементу человеческого капитала, до сих пор остающемуся в тени социологической и политологической рефлексии, а именно — к психологической компетенции человека. Тем самым мы обращаемся к еще одному изменению актуального дискурса о свободопользовании и политике в области свободы — к измерению психопрактическому и культурно-психологическому.

Становлению развитых постиндустриальных обществ сопутствует фундаментальная, на наш взгляд, культурно-антропологическая трансформация, которую К.Юнг еще более полувека назад назвал переходом из "допсихологического" в "психологическое" времени. Он писал тогда, что "человек, осознавший свою современность, отныне не может удержаться от признания могущества психики, с каким бы усердием и настойчивостью он ни защищался от этого... С начала девятнадцатого века — после французской революции — душа все больше выдвигалась на первый план человеческих интересов... Современный человек обращается к реальности душевной жизни и ожидает от нее достоверности, утраченной им в мире"\*.

Осторожное заглядывание Юнга в нашу современность можно считать сбывшимся. Для культуры развивающихся постиндустриальных обществ сегодня характерно публичное признание такой стратегии актуализации личностного начала в человеке, как *психопрактики* личностного роста\*\*. Целью их является культивирование телесной и эмоциональной восприимчивости, диалогового межличностного общения, развития творческих способностей, опыта личностной самореализации (во всех значимых секторах приватной и публичной жизни), словом, как раз тех навыков души, что составляют востребуемую ныне психологическую компетенцию.

Эти психопрактики имеют достаточно развитую институциональную инфраструктуру в виде движений (одно из них имеет показательное имя "движения за человеческие возможности"), профессиональных ассоциаций гуманитарно-психологического профиля, разветвленной сети психологических институтов, консультаций и групп, потока специальной литературы и сообщений в каналах массовой информации. Интеллектуальным обеспечением этих психопрактик является цикл "альтернативных" (а теперь уже и академических) дисциплин, объединяемых чаще всего под общим названием гуманитарной психологии и психотерапии.

Для психопрактик личностного роста характерна перспективная тенденция к синтезу концепций и техник, относящихся к традиционной психологической культуре разных эпох, регионов и народов,

---

\* Юнг К.Г. Проблема души современного человека. — В кн.: Архетип и символ. М., 1991. С. 210—217.

\*\* См.: *Генсаретский О.И.* Культурно-антропологическая перспектива. — В кн.: Иное. М., 1995.

с одной стороны, и современных научно рационализированных и экспериментально реализованных психотехник — с другой.

Широкое распространение этих психопрактик уже само по себе свидетельствует о капитализации той субъективности, тех человеческих качеств, которые производятся с помощью этих психопрактик (цена на психологические услуги весьма высока, рынок их энергично диверсифицируется, что дает немало поводов для уничтожительной критики психобизнеса).

И тем не менее *публичное признание* значимости психопрактик личностного роста можно считать состоявшимся. Выражается оно, среди прочего, в том, что культивируемые в них ценности телесной, душевной и духовной жизни фактически интегрированы в число базовых ценностей постиндустриальной цивилизации и обращаются в ней в качестве аксиом ее культуры.

Так вот, я утверждаю, что вычленение психологической компетенции, как одной из составляющих человеческого капитала, — ввиду направленности психопрактик личностного роста на достижение более высоких степеней свободы чувствования, выразительности, мышления и воображения, большей спонтанности и креативности, — по меньшей мере свидетельствует об изменении антропологической подосновы либерального умо- и жизнеустройства, о проявленности особой, если угодно, "новой" культурно-ценностной перспективы либерализма, заслуживающей самого пристального внимания (в том числе в социологическом и политологическом измерениях).

Поскольку на этой конференции уже прозвучал — из уст Б.Г.Капустина — вопрос о судьбе либерализма в постмодернистскую эпоху, позволю себе еще некоторое время остановиться на тех особенностях психопрактик личностного роста, которые напрямую корреспондируют с постмодернистской культурной практикой.

Во-первых, в терминах и понятийных конструкциях гуманитарной психологии концептуализируются как традиционные (фольклорные, конфессиональные, обыденные), так и современные, научно-рефлектированные психопрактики. Тем самым происходит "инвестирование" самых разных традиций психологической культуры энергиями культуры современной, что приближает их к сегодняшнему жизненному и творческому опыту. В психологическую компетентность включается способность лично переживать и сознавать факты (состояния и события) иных, часто весьма далеких от европейских, психологических культур.

Во-вторых, крайне важен опытный и поисковый, а по сути, проектный залог гуманитарных психопрактик. Речь в них идет именно о "попытках", "опытах", "упражнениях", о том, что совершается в порядке психологического (по аналогии с мыслительным) эксперимента, духовно-практически, а не вербально или концептуально. Принадлежность психопрактик к области практического, а не теоретического, проектирующего, а не познающего разума, — еще один аргумент в пользу ценности психологической компетентности.

В связи с этим уместно прибегнуть к такому сравнению: современные гуманитарные психопрактики состоят к традиционной и научной психологии в том же самом отношении, в каком художественный авангард состоит к традиционному и классическому искус-

ствам. Психические деятельности в этих практиках, с одной стороны, артифицируются, т.е. становятся особыми занятиями или искусством (почему и возможно говорить о специфической психологической компетенции), а с другой — приватизируются, т.е. превращаются в достояние человека в качестве индивидуальности, а не члена какого-то сообщества (как носителя коллективной психологической культуры). И то и другое, кстати сказать, свидетельствует об обретении свободы в отношении души, наглядно конвертирующейся со всеми иными человеческими свободами.

В-третьих, что в контексте либеральных ценностей также немаловажно, — гуманитарные психопрактики есть движение за гуманизацию психосферы, и тем самым они обнаруживают отчетливую связь со свойственной подлинному либерализму гуманистикой.

Наконец, в-четвертых, гуманитарные психопрактики работают в расширенном межкультурном контексте, в презумпции гетеродоксии, и потому они открыты самому различному, если не сказать любому, символическому опыту.

Но, пожалуй, ярче всего постмодернистский характер гуманитарных психопрактик проявляется в их ориентации на субличностные психические реальности. Это обстоятельство наиважнейшее и, на мой взгляд, требует особого внимания.

Вслед за диалогическими концепциями межличностных и культурных коммуникаций, за психодраматическими и социально-психологическими концепциями ролевого взаимодействия в современной (постмодернистской) культуре широко распространение получила концептуалистика "частей личности", "субперсональностей", восходящая к представлениям К.Г.Юнга о персонификации автономных психических комплексов.

Этот переход сравним по значению с перемещением интересов биологии с клеточного на молекулярный, атомный и даже субатомный уровни. Речь идет о микроструктурах личностной самореализации, идентифицируемых в терминах "субличностей" (а также "субмодальностей" сенсорного, аффективного и когнитивного опыта) и выражающих общую тенденцию культуры к "микроминиатюризации" деятельности. Это те реальности постмодернистской психопрактики, в которых "части личности" напрямую — минуя уровень целостной личности, "самости" — наделяются культурными значениями и функциями. В культурную (и прочую средовую) работу впрягаются именно субличности, тогда как целостность, обычно именуемая личностью, лицом, ликом человека, становится более свободной для самобытия, самопереживания, самомышления и самодействия. Что это, как не еще один ресурс свободопользования?

Заметим, что если пионеры психоанализа (и первое поколение их последователей) занимались конструированием типовых, до всех относящихся структур личности, в которых процесс психической диссоциации, "умножения лиц" охватывался обязательными "инстанциями", то современные нам психологи и психотерапевты предпочитают иметь дело с произвольными, порождаемыми или выбираемыми композициями частей личности, открыв при этом — для себя и для нас — пространство проективной, творческой работы индивидуации, личностного роста и развития.

Следующим шагом в этой гуманитарной интервенции стала концептуалистика виртуальных реальностей. Сюжетно-иконические контакты с возможными мирами воображения индуцируют такого рода состояния сознания/воли, для которых виртуальность, т.е. случаемость, бытие-в-событии, есть не только способ проживания, но сама суть дела. Это случаемость самосвязанная и самоотраженная, заставляющая говорить о виртуальности как о событии-в-событии, о свободе событийности, которой нельзя обладать, которой нельзя принадлежать, в которой можно лишь сбываться. Опыт контактов с возможными, виртуальными мирами заставляет задаться вопросом о том, реальна или иллюзорна целостность личности в актуальном пространстве/времени. Реализуясь в различных средах и потоках жизне- и мыследеятельности, в различных жизненных мирах, человек оказывается то меньше самого себя (отыгрывая сценарий какой-то своей субличности), то больше самого себя (находя себя включенным в какую-то трансперсональную реальность). В этой психодраме "я" заведомо нетождественно личности (самости), оно, говоря словами Ф.Перлса, есть лишь рабочий символ идентификации, с помощью которого не только прочерчиваются маршруты индивидуации (поиска, выбора, простраивания и обитания), но и проблематизируется тип личностной целостности, своеобразие и самобытность имени/лика.

Отмеченная виртуальность жизненного пути — и симбиотического ему образа жизни — питает интерес к таким состояниям самосознания/самопроизволения, к таким событиям самоотношения, самомышления, самооценности и самобытия, которые — в силу их возможности и виртуальности — порождаются как анонимно-приватные, но "хотят" и "грезят" стать имеющими имя и лик, стать личностно выраженными, духовно переживаемыми, причем не в качестве приватных, а в качестве интимных.

Если уместно сегодня проговориться о культуре во всех возможных мирах, то это будет постневротическая и постаутическая культура свободы-в-событии, культура автопоэзиса и процептивной виртуальности.

Самое важное для капитализации психической компетенции в концепции автопоэзиса — это внимание к коэволюции, параллельному и взаимосвязанному протеканию процессов личностного роста и развития, с одной стороны, и процессов творческой, креативной деятельности (в любых областях практики) — с другой.

Кристаллизовавшиеся вокруг идеи автопоэзиса концепции о самопорождающихся реальностях (в природе, обществе или мире мысли), об автореферентности и рефлексивности, самотрансценденции и т.д., лишь *фон*, на котором реализуется та или иная психопрактическая *фигура* автопоэзиса (с неперемнным для гештальтпсихологии допущением о конверсии всех фонов и фигур).

Согласно концепции автопоэзиса, каждый шаг творческой, креативной деятельности есть вместе с тем и шаг личностного роста и развития. Их общей опорной точкой является та или иная идентифицированная (т.е. процептированная и принятая) сознанием/волей субличность, любое персонифицируемое в психодраме воображения состояние или событие, сколь бы виртуальными они ни были. Состо-

яния и события при этом не только принимаются, но и авторизуются, а проявляющиеся при этом жизненные миры, с их особыми пространственностями и "временностями", также оказываются неминуемо авторскими (=проектируемыми) и доступными нам в качестве персонажей предложенной воображением психодрамы (коль скоро мы принимаем их себе в удел, а они принимают нас).

Автопоэзис связывает единством авторизованной психической реальности все вышеназванные составляющие человеческого капитала — и знание, и квалификацию, и психическую компетенцию. Это такой уровень душевной развитости, который пока выходит за пределы того типа' рациональности, которая связана с концепцией человеческого капитала. Однако, на мой вкус, о нем стоило упомянуть, коль скоро установка на автопоэзис естественным образом проявляется из психопрактик личностного роста, уже подвергшихся капитализации. А как показывает опыт, коль некая ценность появляется и признается в качестве таковой, так ей до рынка — рукой подать.

Вернувшись теперь к высказанным ранее соображениям о виртуальной стратификации и включив в число замыкающих ресурсов, наряду со знанием и квалификацией, психологическую компетентность, мы приходим к концепции внутренней экономики культуры, развиваемой, в частности, Б.Гройсом\*.

Характерная для современной культуры тотальная и неостановимая "переоценка ценностей... есть прежде всего экономическая, коммерческая, торговая операция с ценностями, которая подчинена общей логике современной цивилизации". Заметим, что речь у автора этих слов идет о внутренней, собственной экономике культуры, о том, как в условиях достаточно далеко зашедшей капитализации человеческих ресурсов *экономика из культуры рождается и ею держится*.

Для завершения моего затянувшегося экскурса этой перспективы позволю себе еще несколько цитат.

Инновационная культурная деятельность "не дублирует экономическую необходимость, а впервые раскрывает ее в своей практике... именно культурная инновация является наиболее последовательной экономической практикой, поскольку она наиболее динамична и связана с наименьшим числом затемняющих дело факторов... Культура является не надстройкой над экономикой... а самой экономикой в ее наиболее чистом выражении: все остальные операции над ценностями зависимы от котировки *этих ценностей* в культуре, от того, что считается ценностью в данный момент... Культурный рынок как практика переоценки ценностей, в конечном счете, определяет функционирование всех других рынков".

Как бы ни относиться к этой гуманитарной интервенции в экономику, в отношении капитализируемых современностью человеческих ресурсов приведенные суждения Б.Гройса, как мне представляется, вполне реалистичны.

В заключение мне вновь хотелось бы вернуться к вопросу Б.Г.Капустина о судьбе либерализма в постмодернистскую эпоху, но на

---

\* Здесь и далее: *Гройс Б. О новом.* — В кн.: *Утопия и обмен.* М., 1993. С. 114—119.



этот раз с той его стороны, которая относится к возможности продолжения — в этих экзотических условиях — той этической традиции, которая составляла культурно-антропологическую подоснову раннего европейского либерализма.

Названные ранее формы виртуальной стратификации относительно знаний и ценностей (с точки зрения модальной методологии соответствующие категориям действительности и возможности) могут быть дополнены аналогичной стратификацией относительно норм, прежде всего этических (соответствующих модальной категории необходимости).

Не ограничиваясь этой категориальной дедукцией, я смею утверждать, что в современной культурной и социально-политической практике и в самом деле имеет место достаточно далеко уже зашедшая диверсификация этик, которые, по аналогии с дифференциальными эстетиками А.Ф.Лосева, можно было бы назвать дифференциальными или фокальными субэтиками. Среди них достаточно развитыми и описанными являются прежде всего экзотика, биоэтика, этика "политической корректности" и другие производные от очерчивающейся ныне гуманитарной этики.

Так вот, я высказываю утверждение, которое — осторожности ради — назову гипотетическим, что развертывание того "расширенного порядка", включающего в себя этические нормы, социальные институты и традиции, о котором писал Ф.Хайек, не является непрерывным в историческом времени. Таковым оно могло бы считаться, да и то с известной долей методологической условности, лишь на этапе наивного и рефлексированного традиционализма, конец которого — в отношении литературы — С.С.Аверинцев датировал примерно серединой XIX в. И даже учитывая асинхронность развития отдельных областей культуры, более или менее очевидно, что с приходом на смену рефлексированному традиционализму сначала "жесткого" и "сильного" наивного авангарда, а затем более "мягкого" и "слабого", по терминологии Г.Г.Курьеровой, и рефлексированного постмодернизма мы имеем теперь дело с иным, чем в предшествующие времена, механизмом переоценки ценностей и "негативной адаптации к традиции" (термин Б.Гройса).

Применительно к этической традиции эта переоценка ценностей и негативная адаптация дает о себе знать в производстве (и последовательной диверсификации) различных фокальных субэтик и виртуальной стратификации в отношении обрабатываемых ими ценностей.

Введя в рассмотрение представление об этической рецептивности общества (или какой-то социальной группы), можно сказать, что характеристической особенностью культурно-ценностных элит времен капитализации человеческих ресурсов становится как раз их рецептивность, чувствительность к многообразию субэтик, актуализирующихся в культуре. А она, как мы видели ранее, производив от культивирования тех или иных психопрактик личностного роста (и автопоззиса). Но, так или иначе, достигнутая психологическая компетенция должна быть всегда порукой.

Итак, согласно нашим выкладкам, судьба либеральных ценностей и самого исторического эксперимента под названием "либерализм"

— в условиях прогрессирующей капитализации человеческих ресурсов и стратификации относительно знаний, квалификации и психологической компетенции — напрямую зависит от той или иной культурно-антропологической перспективы развития.

И уже совсем в заключение приведу слова А.В.Соболева, сказанные им на конференции "Евразийская перспектива": "Главная опасность для России... состоит в том, что она может стать свалкой не только промышленных, но и социальных отбросов, может стать местом обитания, так сказать, "отбросов человеческого материала" (не столько даже автохтонных, сколько мировых)\*.

О том, что этого не случится, *почему* и как не произойдет, я надеюсь высказаться в следующий раз.