

Социология культуры, духовной жизни

© 2005 г.

Ю. ГРОНОВ

О КОНВЕНЦИОНАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКЕ В ОБЩЕСТВЕ МОДЕРНА

ГРОНОВ Юрка - профессор социологии университета г. Уппсала (Швеция).

1. Рост индивидуализации и фрагментации общества. В новом тысячелетии у социологов заметен интерес к проблеме возможности некоего - "целиком" (thoroughly) - современного (modern) общества. Суть этой проблемы: место личности и его/ее связи в социальном коллективе. Традиционно это проблема социального строя. В дискуссиях социологов о последствиях модерна для социального строя очевидны два противоположных взгляда:

Одни полагают, что рост гибкости социальной структуры (пример - рынок труда), ослабление социальных ожиданий и связей ведут (уже привели) к появлению нового индивидуализма. Индивиды, более не связанные ограничениями социальных отношений, могут формировать социальные идентичности и стили жизни, свои вкусы. По А. Гидденсу [10, 11], пришло время "жизненной политики": теперь индивиды не только могут, но и должны (или этого от них ждут) активно принимать жизненные решения, конструировать свои идентичности. Гидденс ждал, что данный процесс не пойдет без трудностей и проблем. Наоборот, свободные от обычных, например, профессиональных и семейных связей, индивиды столкнутся со всеми последствиями своего выбора и рисками, причем одни, без поддержки социальных сетей [2, 14].

Некоторых социологов беспокоят последствия индивидуализации. Они предвидят общество не автономных компетентных индивидов, а общество либо массы автономных индивидов [1], либо разделенное на группы, "анклавы стилей жизни", чуждые - если не враждебные - друг другу [3] ¹. Их скорее объединят видение жизни, стиль жизни, нежели экономические, материальные выгоды.

Первый взгляд присущ европейским ученым (см. выше). Второй взгляд распространен в Северной Америке (Этциони, Белла и Сеннетт, Путнам и др.). Первый путь ведет к пониманию каждого актора в терминах рационализма [7], второй обещает общество из фракций, религиозно-политический фундаментализм. В нем недоверие может перерасти в ненависть, в попытке групп использовать стереотипы и исконную (primordial) идентичность как ориентиры в социальной среде обитания. У этих идей много общего с концепциями начала прошлого века, времен рождения социологии как научной дисциплины.

2. "Прото-социологический" вопрос о социальном строе. Несмотря на частью разные мнения о будущем общества модерна, обоим упомянутым подходам присуще понимание перемен в социальной структуре, породивших эти тенденции. Можно говорить о "прото-социологической" концепции социального строя и перемен (Р. Мертон и др.). Согласно ей, процесс

* Из материалов 36-го Всемирного конгресса Международного института социологии (Пекин, 2003 г.).

¹ Во фрагментированном обществе "узы симпатии" слабеют, связи терпят крах [12, р. 99]; симпатия вырождается в корысть.

модернизации - это, в основном, рост числа социальных позиций, которые человек может занимать и одновременно, и в разное время. У Р. Дарендорфа [6, S. 21, сноски] процесс социальной дифференциации, разделения общественного труда как основное измерение модернизации - один из немногих фактов, в которых социологи уверены. К тому же модерн отличается большей гибкостью ролей, исполняемых обладателями позиций. Очевидно, первый аспект рождает второй или способствует ему, ослабляя социальные связи и обязательства. В таких условиях надежная ориентация и предсказуемое действие затруднены. В "целиком" современном обществе любой волен выбрать позиции (-ю), которые ему хотелось, и места, где можно их занять одновременно; зависимость между ними не обязательна. Социальный контроль слабее, остается лишь несколько признанных авторитетов. Люди вольны действовать в своих интересах, формировать свою жизнь. У тех, кто опасается последствий, альтернатива одна - уйти, укрыться в "локальные" (воображаемые) общности и держаться за них.

3. Традиционное, модерное и "целиком" модерное общество. По "прото-социологическим" представлениям, общество модерна отличается от традиционного (кроме обилия социальных позиций) относительной свободой их выбора. Социальный статус, следовательно, становится не аскриптивным, а строится на достижениях. К социальным позициям приложены правила исполнения ролей и ожидаемого совершенства. Соответственно людьми оцениваются: уважение, восхищение, экономическое вознаграждение. Такое "открытое общество", несмотря на конкуренцию и конфликты, относительно стабильно.

"Целиком" современное общество отличается от "просто современного" тем, что рост числа позиций и текучести их обладателей ослабляют ожидания исполнения ролей; то есть, проблемны необходимость и возможность ориентиров поведения. Без предсказуемых карьер нет стабильных социальных характеров [26]. Обратная сторона медали: дифференциация социальных позиций фрагментирует правила поведения, как бы "приватизирует" их. Поэтому, даже когда правила социального статуса есть, люди других профессий, другого положения в обществе вряд ли придают им значение. Иными словами, нет общих основ оценки работы друг друга, по меньшей мере, если мера не деньги. Парсонс считал [21, p. 124] лишь "экономическую силу" линейной количественной переменной.

Ориентиры акторов в таком мире должны согласовываться с их интересами, считает Селигман [25]. Когда люди, калькулируя цену своих действий, исходят лишь из интереса, писал Э. Дюркгейм, социальное взаимодействие делается хрупким. Социальные обязательства, мотивированные частными интересами и реализованные через обмен, рухнут, как только это станет выгодным. В этом обществе нет места подлинно трансцендентной власти, которая бы предложила прочные основы доверия и взаимной ответственности.

Социологи дали классический ответ на эту дилемму. У Парсонса обществу нужны ценности, достаточно общие, чтобы применять их в разных ситуациях, невзирая на социальную характеристику сторон. С ростом сложности общества, социальных позиций и ролей в нем, обществу нужны лишь "обобщенные ценности", достаточно абстрактные для применения в разных ситуациях с участием разных партнеров. Дж.Г. Мид [18, p. 161-162] высказал схожее мнение: чем обширнее общество, тем абстрактнее отклики, ожидаемые от его членов. Парсонс фундаментальную роль нормативной интеграции, построенной на общих ценностях, понимал функционально - как следствие потребности координировать социальные действия [21, p. 36-37]. Вывод: "основное условие стабильности системы взаимодействия - привязать интересы акторов к единообразной разделяемой системе ценностно ориентированных стандартов". В идеальном обществе эти нормы желательно институционализировать; тогда они и гарантировали бы модус исполнения потребностей акторов, и были бы условием "оптимизации" реакции значимых акторов.

Парсонс видит здесь специфику объекта социологической теории среди наук о действии. Любая концепция, отдающая "предпочтение рациональной инструментальной целе-ориентации", считал он, не обеспечит адекватных моделей динамичного анализа социальных систем. Обобщение системы ценностей [21, p. 15, 122] важно для "эффективного регулирования социального действия, не прибегая к отдельным запретам". На уровне культуры, соответствующим аспектом ценности является мораль. Эту мысль в "Социальной системе" он пояснил примерами обмена и действия в экономике. По сути, здесь основа его теории модернизации. Чем шире процессы обмена и дифференциации ролей, тем сильнее социальное влияние и власть, но лишь при условии регулирования процессов универсальными нормами, применяемыми в большинстве случаев.

Дюркгейм никогда прямо не формулировал вопрос генерализации ценностей, как это делал Парсонс, он, тем не менее, выдвинул схожую идею (повлиявшую на Парсонса) об интег-

рации современного общества. Он даже назвал единственную общую и абстрактную ценность, которая, по его мнению, применима к кому угодно в любой ситуации, обеспечивая также нормативную сплоченность общества. У Дюркгейма такой основной демократической ("республиканской") ценностью являлась сакральность каждого отдельного человека. Вероятно, эта ценность достаточно общая для всех проявлений индивидуальности, и в то же время она как-то социально обязывает. "Как только характер гражданина становится вровень с общечеловеческим, мы чувствуем связь с человеком как человеком" [8, р. 106]. Почти парадокс: уважение личности гарантировало сплоченность общества. По мнению Дюркгейма, современные европейские общества - в начале прошлого столетия! - освятили индивида до степени неотчуждаемой ценности, которую абсолютно невозможно забыть или игнорировать [8, р. 113]. Эти общие права человека, или демократические ценности, в сознании Дюркгейма стали столь существенной частью европейских обществ, что любую попытку их нарушить следовало пресекать напоминанием о жизненной важности их для общего состояния умов ("сознания"). Для пресечения нарушений ради узких социальных интересов следовало лишь напомнить всем, что эти права отражают более (наиболее) широкие социальные интересы.

Сомнение в наличии или в общезначимости подобных ценностей, жизненно важных для теории модернизации Парсонса, отличает "целиком" современное общество от "просто" современного. Точно так же скепсис по поводу возможности постулировать валидность таких ценностей отличает современную социологию от парсоновской. Но следует помнить, что аналогичные сомнения дали жизнь представлениям ряда социологов-классиков о природе современной социологии. Дюркгейма беспокоила аномия, отсутствие норм, как угроза современному обществу; хотя он не считал аномию судьбой модерна.

В этом плане доводы А. Селигмана - образец. Он принял посылки общей социальной теории Дюркгейма и Парсонса, выстроенной вокруг нормативной интеграции как центральной проблемы социологии, доведя их выводы до конца. Основной аргумент Селигмана, в отличие от Дюркгейма и Парсонса, таков: не может быть морально обязывающей системы общих ценностей без подлинной трансцендентной власти (Бог). В итоге, современное общество, как его трактует социологическая наука, вообще невозможно. Любая светская система ценностей, например, "гражданская религия республиканизма" Дюркгейма [3], не могла функционировать как обязывающий авторитет, если ее исходный источник, как полагает социология, есть "лишь" само общество.

Информируя субъектов общества о состоянии их социального бытия или, иными словами, об основах социальной интеграции, социология, между прочим, грозит эти основы уничтожить. Если ценности общества лишены более глубоких основ, кроме их функциональности для единства общества, частью которого они являются, фактически нет причин видеть в них должное и соответственно ориентироваться. Если сакральное низвести до образа общества как такового, невозможна обязывающая власть. Она теряет легитимность. Если люди знают социальную основу сакрального, тогда общество может легитимировать лишь общественный договор, что для Дюркгейма не было достаточно стабильным фундаментом социального сплочения. Возможно, дело в том, что религия отражает общество перевернутым (Фейербах) и возникла в процессе отчуждения людьми от власти, хватаясь вместо этого за высшее существо. Без беспрекословного признания такого переворота "вверх дном" общество как норма невозможно в принципе. Если идеал не выше сущего, ему суждено опуститься до уровня последнего. У Дюркгейма, утверждал Селигман, это предопределено "идентификацией сакрального с представлением общества о самом себе".

Противопоставление себя и общества - не единственная альтернатива. Вместо этого можно считать ошибочной идею досоциального себя (в отличие от полностью социализированной личности) как исходной точки [См.: 17]. Личность (self) зависит от понимания себя и своих трансакций с другими членами общества [9, р. 142]. По формуле Мида [18, р. 140], "личность (self), которая может быть для себя объектом, есть, по сути, социальная структура, и возникает в социальном опыте". Человек становится объектом для себя только посредством требований и установок, которые его сограждане обращают к нему, глядя на себя глазами других. Гризволд [12, р. 105] обобщил эту мысль, ссылаясь на А. Смита: "мы есть мы сами глазами других, зеркала друг друга. Для нашего сознания мы не прозрачны; более того, без посредничества других у нас нет определенных нравственных личностей (selves)".

Нужды и интересы индивида формируются и обретают определенный "Гештальт" в ожиданиях, реакции и отношениях других. Изначально индивид имеет ряд социальных ожиданий и правил, он окружен ими, большую их часть принимая как должное. Его самосознание зависит от социального мира. С философской точки зрения светская социология Дюркгейма ве-

дет, если идти до логического конца, к дилемме скептика: раз ценности - наше творение, зеркальное отражение наших социальных отношений, зачем их придерживать? Подобный нигилизм, однако, не выход. Мы никогда не получаем наши ценности как "tabula rasa", как будто впервые, выбирая их по собственному желанию или под влиянием социального окружения. Индивидуализация проходит всегда через социализацию, люди социализируются в определенной культуре.

Есть еще одна не менее серьезная проблема, свойственная постулатам генерализованных ценностей в традиции Дюркгейма-Парсонса. Современному обществу не хватает скорее не абстрактных общих ценностей, делающих возможным взаимное признание равноправия и равенства всех людей, а признания и всеобщего уважения противоположного - специфики, даже уникальности каждого, - его вклада во все социальные формы. Дюркгейм явно считал республиканский "культ индивидуальности" способным решить две проблемы сразу: культ человека поддержит и все проявления индивидуальности и равенство всех. Однако сдерживать оба обещания нельзя: поддержка разных проявлений индивидуальности уничтожит контрасты в общества: все были бы достаточно хороши, одинаково хороши и красивы². "Культ индивидуальности" подтверждает каждую черту индивидов, поэтому (что почти парадокс) признает только те, которыми обладают все. Он не признает того, что Зиммель назвал иным типом индивидуальности, уникальностью индивида.

4. "Обобщенный" другой и проблема индивидуальных особенностей. Идея обобщенной ценности, разделяемой, принятой всеми и интегрирующей современное общество, разбитое на множество индивидов с частными интересами, была своего рода социологической заменой категорического императива Канта. Она - общая для всех и, в этом смысле, имеет статус объективной валидности, но без трансцендентной власти, основываясь лишь на доводах индивида и будучи частным делом совести. Есть весомая попытка объяснить социальный механизм, который мог бы создать морального агента, способного объективно оценить и свое поведение, и поведение других. По схеме Дж.Г. Мида такая личность (self) создается в процессе социализации, примеряя роли других и, в итоге, усваивая положение обобщенного другого, обращая на себя взгляд "беспристрастного зрителя".

Мид выделил две фазы социализации ребенка - игры (play) и соревнования, соперничества (game). В фазе игры у ребенка разные роли, он перенимает отношения и ожидания, направленные на всех участников. В соревновательной фазе "ребенок должен быть готов принять отношение каждого другого участника игры" [18, р. 151]. Сознание ребенка, играющего разные роли: "драматично", связано с "действующими лицами" игры. Играющие дети могут увидеть свое поведение через одобрение конкретных лиц - участников игры, родителей. Ребенок, как правило, реагирует на определенный стимул, поэтому он еще не "полная личность" (a "whole self"). У него/нее совсем еще нет собственного характера, личности [18, р. 159]. В групповом соревновании такие люди остаются в тени, их место занимает "обобщенный другой". Этот обобщенный другой и есть (представляет собой) установки (attitudes) организованной общности, социальной группы. Установка "другого" - это организованная установка общности, всех участников процесса. Для развития характера детям нужно уметь усваивать установку обобщенного другого к себе.

Хотя метафоры "фаза игры" и "соревновательная фаза" многое объясняют (дети всех культур примеряют роли и часто играют), здесь тоже есть проблемы, решать которые Мид не брался. "Соревнование" (футбол или другая игра по строгим правилам) слишком метаморфична для социальной группы. Все роли, образующие "обобщенного другого", имеют определенное отношение друг к другу; социальные группы должны быть организованы и, к тому же, скоординированы для исполнения задания (например, футбол). Деятельность социальных групп, как правило, мало напоминает футбольную команду. Метафора "соревнования" лучше подходит формальной социальной организации, чем социальной группе. У организации, фирмы - цели, правила, и, чаще всего, четкое разделение труда, чего обычно нет у более рыхлых социальных групп. По Миду, реакции и ответы других нужно повторять регулярно в том же виде, чтобы человек, поведение которого они направляют, мог формировать ясное представление об общих социальных ожиданиях [19, р. 291].

² По Зиммелю, денежные отношения "все красят в серый цвет" и ведут к исчезновению либо различий, либо прекрасных (основанных на "пафосе расстояния") основ общества.

³ Так перевел эти парные понятия С.А. Кравченко - Социология. М., 2002. С. 169. - прим. переводчица.

Так как отношения других могут быть реакцией одного игрока на похожее действие (занятие), или реакцию разных игроков на то же занятие, "организованная установка обобщенного другого" всегда является (по необходимости) интерпретацией, основанной на абстракции и кодификации: «если я имею дела с несколькими важными лицами, результатом становится несколько "я". Их нужно синтезировать в единый образ, чтобы сделать возможным дальнейшее поведение» (Г. Йоас).

Но какие случаи достаточно схожи, чтобы их синтезировать или интерпретировать как множество случаев одной установки? Чаще всего проблем не возникает. Если мать одобряет, а отец нет, общую картину не сложишь. Но если наоборот, все "глядят по головке", эту реакцию легко считать положительной. Большинство ситуаций, в которые попадает ребенок, не говоря о взрослых, не так просты, и их нелегко анализировать. Ссылки Мида на институты права собственности, религии и семьи не убеждают. Вопрос в том, как эти институты, сложные и стабильные конгломераты установок и ожиданий, возникают и функционируют, как всеобщая норма прав собственности складывается из множества (похожих и разных) ожиданий индивидов? Мид [18, p. 201-202] полагал: "так как каждая из этих индивидуальных личностей (selves) своей структурой отражает уникальную сторону этого образца ... - структура каждого конституирована этим образцом по-иному, нежели структура всех других".

Мид не развил эту идею, не связал ее с ростом дифференциации социальных позиций, ролей. Его видение процесса социализации неизбежно предполагает толику ролевой дифференциации в обществе. Без известной степени дифференциации нельзя говорить об обществе, но Мид не эволюционист. Он не считал, что общества развиваются автоматически, поступательно через рост социальной дифференциации. Наоборот, он выделил два типа общества: примитивное и цивилизованное. В примитивном индивид ближе к своему социальному типу. В цивилизованном обществе индивид более свободен соответствовать ожиданиям, направленным на его/ее социальную позицию. Поэтому в цивилизованном обществе индивид более уникален и стремится выделиться среди прочих [18, p. 221].

В цивилизованном обществе социальные типы разнятся, и их больше: чуть ли не у каждого - свой тип. Важно также, что индивид может исполнять свою роль свободнее, пространство действия больше. Логично думать, что Мид выдвигал тезис об цивилизующих последствиях роста разделения труда, хотя прямо об этом не писал. Но неверно находить у него некий цивилизаторский автоматизм. Динамика мысли Мида в ином, в "я" (I). Это "Я" репрезентирует первобытные инстинкты, наклонности, умения человека. Другой партнер в диаде Мида, "объективный я" (me), символ всех требований, ожиданий социальной группы, которые она направляет к индивиду. "Я" - нерегламентированный источник всей деятельности и созидания [15, p. 119].

Отношение между ("I") и "Я" ("me") не есть отношение "подлинной" неспорченной личности к социальной тотальности, которая всегда регулировала бы и контролировала ее. Нет исконной, до-социальной личности (self). Она конституируется в "диалоге" объективного "Я" ("me") и субъективного "Я" ("I"), обобщенных социальных ожиданий и требований, с одной стороны, и, с другой, - устремлений и желаний индивида. Но такие устремления и желания сначала артикулируются и обретают конкретные очертания, встречаясь со "взглядом" обобщенного другого, и отражаются в ожиданиях "участников игры".

А. Хоннет [15] интерпретирует слова Мида в духе диалектики Гегеля: Мид стремился разобраться с социальными предпосылками признания всех членов общества похожими, надежными равными правами, и одновременно с признанием особенности, их индивидуальной "цены". Мид столкнулся с проблемой, утверждал Хоннет, подобной современным: признать уникальность и ценность каждого индивида казалось возможным, лишь постулируя функциональное разделение труда. Это сделало бы возможным оценку - объективную - вклада "в общее благо" каждого в его/ее собственное социальное положение. Тогда социальный статус соответствовал бы видимому вкладу индивида. Интересно, что Селигман [24, p. 158-159], как Дюркгейм, предполагал, что, лишь разделяя с другими стабильные положение и профессию, можно создать чувство знакомства и доверия. Дюркгейм, со своей стороны, полагал, что только профессиональные ассоциации преодолеют дистанцию между отдельными индивидами и абстрактными нормами государства.

Недочет предложения Дюркгейма - это то, что опора на профессиональные ассоциации, подобные сословиям, с их полууниверсалистскими профессиональными нормами и ценностями, на самом деле вводит "до-модерный" элемент в концепцию современного, высоко индивидуализированного общества. У Мида характерные примеры общих социально-экономических

позиций, - врачи и адвокаты, профессиональные сообщества с сильными нормами и ценностями профессий, приобретших в общественных науках США идеально-типическую роль.

Несмотря на высказывания об общественной важности социальных функций профессий врача и адвоката, Мид не разделял объективистское, функционалистское видение их как ярких примеров "специфического социального статуса, позволяющего выделиться" [23, р. 203]. Возможно, он считал (в какой-то мере справедливо), что людей, исполняющих профессии врача и адвоката, в целом, ценит большинство членов общества. К тому же, действует механизм, соответственно (по крайней мере, частично) распределяющий денежные вознаграждения. Однако часто выводы об относительной ценности профессий основаны на предположении, что денежное вознаграждение и социальное признание лиц этих профессий отвечает их социальному вкладу в "общее благо" [7, 27]. Но без такого функционалистского взгляда или четкой системы оценок, не будет, по-видимому, общих оснований сравнивать и оценивать значимость конкретных индивидов, занимающих разные позиции.

В оставшейся части статьи говорится о теоретически валидном решении проблемы, которое и учитывает уникальность конкретных случаев и способствует их признанию. Следует искать не только общие, "генеральные" ценности, правила и ожидания в рамках конкретной социальной позиции, но и нечто, находящееся между ними. То, что сохраняет специфику и уникальность достигнутого индивидом, "этикет" или стиль его жизни, и позволит оценить и, по меньшей мере, в некоторой степени, судить о цене такой уникальности. Это касается и тех, кто лично прямо не интересуется каким-либо стилем жизни или достижением. Иными словами, "целиком" современному обществу нужно, чтобы имела место рефлексивная способность суждения.

5. Социальные миры и их псевдо-объективная эстетика. Г. Зиммель считал, что поиск социального посредника между индивидом и более крупным социальным целым - одна из проблем современного общества [13]. По его мнению, и мода и стиль предлагают временные решения этой большой проблемы нашего времени. Разделяя моду и стиль, индивид по-своему и в собственной мере может сохранять уникальность индивидуальности и быть частью более крупного социального целого. В общем плане, решение Зиммелем антиномии роста индивидуализации и потребности принадлежать к социальному "целому" имеет форму частично пересекающихся окружностей. Современные мужчины и женщины - члены разных социальных кругов, каждого круга в разной степени, считал он. Конкретное сочетание кругов в каждом случае уникально, но, поскольку круги частично совпадают, каждый индивид также разделяет с другими социальный опыт и ожидания. Проблематичность предложения Зиммеля в том, что он исходит из, в какой-то мере верной, посылки о перекрывающихся кругах или сферах деятельности. Но что, если такие круги, частично перекрываясь, сформируют особые, отдельные кластеры, или, еще хуже, останутся частными или связанными с небольшой группой людей (Ср.: анклавы стиля жизни [3])? Что, если они станут "играть в одиночку"? Или того хуже: полностью уйдут в свои частные миры?

Представление о социальном мире родилось из идеи Зиммеля о социальных кругах общения. Оно обращено к функционированию и формированию независимых социальных миров, имеющих общие формальные черты. Это делает их концептуализацию возможной. Социальные миры возникают и строятся вокруг базовых занятий, которые "предположительно легитимны, увлекательны, подобающе эстетически и морально правильны, ведут к правде". Они могут быть аморфны или хорошо организованы, варьируя от групп любителей определенного вида искусства до клуба по интересам. Идеальные примеры, наверное - клубы для проведения свободного времени, при том, что они не обязательно ограничены лишь внутренним ядром членов, но включают большие группы нерегулярных участников. У этих социальных миров иерархическая структура, а люди делятся на своих, членов, приходящих, чужих (insiders, regulars, tourists, strangers).

Большинство людей, если не все, принадлежат к нескольким социальным мирам. Вовлеченность в них разная. Типология по степени участия выделяет четыре типа участников, от "своих", почти полностью посвятивших жизнь этому кружку, до неучастия и чужаков, которых принимают в расчет более вовлеченные члены. Участники таких социальных миров (многие построены вокруг "хобби", видов искусства, спорта; им отдают свободное время) не обязательно соперничают за социальный статус, за признание и социальный капитал, вопреки П. Бурдьё [41]. Важнее иное - хоть их этикет изменяем, он "квази-объективен", направляя действия, выступления и само-презентацию членов этих социальных миров. Так конституируются и артикулируются разные социальные миры со своими эстетикой и "этикетом" (состоящим из этических и эстетических принципов).

Идея социального мира предлагает концептуальные инструменты анализа формальных черт эстетики и внутренней дифференциации возможных социальных миров. Она может не отвечать на вопросы о проблемности сравнений и оценок, скажем, действительности отдельных из таких социальных миров. Но берусь утверждать, что стать экспертом в конкретном социальном мире - необходимое пред-условие выполнения и компетентной демонстрации эстетического суждения.

6. Эстетическое суждение и эстетическое удовольствие. Одно лишь участие, даже глубокое, в социальном мире или кружке, усвоение его социальных правил и эстетических стандартов - не достаточны для выработки подлинно эстетического суждения. Эксперт в какой-то области может стать простым последователем, слепо подчиняющимся "правилам игры", не способным дистанцироваться и представить себе "возможные" иные миры. Эстетическое суждение в принципе открыто как часть бесконечного процесса, в котором концепции (правила), используемые для суждения, и конкретные случаи, охваченными ими, как и сами концепции - нужно постоянно интерпретировать и обсуждать [9, p. 30].

Социальные миры (хобби, искусство, спорт) с собственными правилами не служат объективным целям или интересам других. У них "форма пользы без объективной цели" (Кант); как следствие, они - потенциальная школа развития рефлексивного эстетического суждения. У них своя квази-объективная (конвенциональная) эстетика, разделяемая членами мира и вызывающая любопытство посторонних, определяющая аутентичность проблем и цену артефактов в этом социальном мире. Но чтобы не стать застывшим набором норм или "мертвой буквой", этого мало: иногда нужен сторонний "объективный взгляд", допускающий возможную релятивизацию и объективацию, критическую дистанцию от стандартов и правил данного социального мира. Увидеть его объективнее, со стороны, - значит увидеть не просто еще одно забавное, странное занятие в мирадах других, а возможность социального мира со своей эстетикой, достойной рефлексии, даже наслаждения.

Достаточно ли, как минимум, развиться объективному взгляду в социальном мире, где члены оказываются лицом к лицу с "чужаками", которые, по Зиммелю [27, S. 764], делают взгляд на социальный мир беспристрастнее? Или, может быть, нужно самому стать членом (с разной степенью участия в них) других социальных миров, чтобы, хотя бы частично, разделить этот опыт с другими? Эти вопросы открыты. Можно уверенно сказать, что в идеальном обществе все члены найдут свой социальный мир. Их наклонности, симпатии и таланты будут признаны, им не нужно будет делить свои социальные миры со всеми или с большинством. Лицо, квалифицированный "судья" (в отмеченном выше эстетическом смысле) в любой сфере жизни вполне оценит чувства других членов общества, занятия которых лично ему/ей не интересны, или с симпатией отнесется к ним. Таким путем можно преодолеть разрыв между социальными мирами, противостоять фрагментации, которая, по мнению многих, грозит обществу модерна.

А. Норо [20, p. 223] подметил, что переходный мостик меж социальными кругами "подходящая точка, откуда можно наблюдать все разнообразие самого далекого и общего". Это место возможного появления объективного - эстетического - взгляда беспристрастного наблюдателя. Необходимое условие такого эстетического взгляда: каждый индивид - член одновременно ряда социальных кругов, частично разделяемых другими. И еще. Глубоко знать один социальный мир (Норо говорит о "посттрадиционных общностях") и быть членом других - необходимые условия оценки других. Добавлю: постичь, признать "однородность в разнородности" в идеале возможно в мире игр и соперничества (play and game), эстетических по природе и разделяющих "видимость пользы без объективной цели". Конкретное действие значит мало; важна общая форма игр. Такова основа возможности утверждать: "зная одного, знаешь всех". Если и можно быть экспертом одного или нескольких игровых миров, можно быть "не заинтересованно заинтересованным" остальными мирами. Эстетическое удовольствие, испытываемое в этих социальных мирах, будь то мир высокой или низкой культуры, в принципе могут разделять и другие, ибо потребность делиться с другими встроена в такие миры [Ср.: 15].

7. Роль игры (play) в культивации рефлексивного суждения. Главная цель моей статьи - решить проблему возможности общих вкусов и суждений относительно индивидов, занимающих различные социальные позиции, которые для одних важны, для других же малоинтересны, если не тривиальны. Искомое решение соединяет идеи Мида о процессе познания и социализации с более эстетским пониманием формирования социальной идентичности и объективного взгляда, созданного интеракцией в дифференцированном обществе. Учась занимать позицию бесстрастного наблюдателя и направлять "эстетический взор" на достижения неиз-

вестных других и на собственные достижения, люди могут оценивать свершения других, даже когда это не имеет для них пользы и практического интереса.

В широко известной программе культивации эстетического суждения Ф. Шиллер указывал, что общие вкусы и эстетические суждения упорядочивают социальный мир, взаимно обязывают, в то же время допуская большую меру индивидуальности. Вкус упорядочивает не так, как нормы или законы. В конце концов, можно просто вернуться к идеалу литературной и художественной критики, на который одинаково повлияли и гражданские традиции Цицерона, и эстетика Шиллера. Это идеальное моральное и эстетическое образование, с небольшой поправкой: человек может стать эстетом или "критиком", способным судить и взвешивать все проявления целесообразной, но бескорыстной деятельности в разных социальных мирах (не только достижения художников и артистов), став если не "своим", то хотя бы постоянным участником одного (в принципе, любого) из них. По существу, это лишает высокую культуру привилегий. Здесь пригодна любая социальная игра. Традиционно высокую культуру подходящей для этих целей сделало богатство интерпретаций, наработанных на протяжении долгой истории, и рафинированность ее этикета. Именно это значит слово "Bildung" (образование) в европейской традиции. Но сегодня с "Bildung" соперничает "низкая культура" (и, в целом, свободное времяпрепровождение), которые могут потягаться с ней в этом отношении. Важно, что все они позволяют использовать и демонстрировать суждения, а неудачу или неучастие в какой-либо сфере всегда можно восполнить где-нибудь еще [См.: 9, р. 115].

Вспомним Д. Рисмена [23, р. 276]: "игра далеко не остаточная сфера, выкроенная после рабочего времени и реальной работы. Она во все большей мере может стать сферой для развития искусства жизни. Игра может оказаться сферой, где все еще осталось какое-то место для будущего "автономного" человека, чтобы он мог высвободить свой индивидуальный характер из давящих потребностей своего социального характера". Рисмен полагался больше на "игру" (искусство, спорт, хобби, разные виды народной культуры, рукоделие), чем на работу, чтобы найти новые возможности большей автономии своих "ино-направленных (other-directed) персонажей", плодившихся в Северной Америке после Второй мировой войны. В то время как преобладавший тип конформиста или благополучные ино-направленные персонажи лишь следуют моделям и мнениям, предложенным "другими", автономные личности, наоборот, "могут приспособиться к поведенческим нормам своего социума... но достаточно свободны, чтобы решать, приспособляться им или нет" [23, р. 242]. Ино-направленные персонажи Рисмена похожи на членов цивилизованного общества Мида. У Рисмена рост "саморефлексии" характерен для автономии так же, как индивидуальность для позднего модерна (Бек, Гидденс). Даже придерживаясь правил общества, современный индивид понимает, что "все могло быть и по-другому"; он способен "представить себя другим". Автономный персонаж Рисмена тоже был "политиком жизни", иными словами, своим внутренним "я" (self)- Рисмен туманно обозначил возможные социальные факторы роста автономии в основном конформных или, в худшем случае, аномийных "инонаправленных" персонажей. В одном из его высказываний, ставящих эту проблему, развитие техники и рост разделения труда и свободного времени выступают потенциальными факторами содействия автономии.

Социальные условия развития и эволюция автономии индивида напоминают позицию "беспристрастного наблюдателя" А. Смита. Смит, считает С. Флейшхакер [9, р. 147], связал (позитивно и негативно) рефлексивность, беспристрастность, наблюдение и суждение с этой позиции с ростом разделения труда и коммерции [См. также 16]. С одной стороны, Смит считал, что "разделение труда способствует тому, что в какой-то области мы все становимся экспертами..." [9, р. 170]. С другой, любой работник с навыками и умениями устоявшейся системы разделения труда рискует потерять перспективу, что так же важно для "беспристрастного наблюдателя", ибо развитие рефлексивного суждения и его активное применение предполагают известное отдаление от своих трудов и достижений, умение судить о них объективнее.

Я утверждаю, что истинный дух терпимости и рефлексивный культурный плюрализм - результат применения и культивации эстетического суждения. Оно расцветет в социальных мирах игры, объединенных не религиозными верованиями, соображениями этики или интересами экономики, а общим вкусом и применением эстетического разума. Переводя на язык социологии "Третью критику" Канта, я не утверждаю, что в идеальном современном обществе конфликты интересов или этические разногласия могут (должны) быть просто заменены вкусовыми суждениями, или что современное общество обойдется без институционализованных процессов демократического, аргументированного обсуждения. Такие "общности по вкусам" могут создать прочный социальный строй, преодолевая негативные последствия социальной фрагментации. Они могут играть независимую роль, развивая нашу способность оценивать

заявления и ожидания других, их действия даже в ситуациях, когда мы не разделяем и не находим их этические аргументы убедительными. В общностях по вкусам мы культивируем наш эстетический взгляд и учимся быть "бескорыстно заинтересованными".

У Дюркгейма и Парсонса социальная дифференциация ведет не к социальному распаду, а, парадоксальным образом, к социальной интеграции. Но лишь при условии, что ей сопутствует формирование общности ценностей, то есть, если социальные ценности становятся абстрактнее и универсальнее, а социальные нормы - более гибкими и регулируемы. Общность и суть ценностей стоят в центре понимания и анализа современного мира. Но в диагнозе нашего времени социологи уделяли меньше внимания пониманию и анализу основ признания всеми особенностей и индивидуальностей членов всех современных обществ. Социологи правы, полагая, что, создавая многие социальные миры и допуская различия точек зрения, процесс социальной дифференциации (разделения общественного труда) также способствует, с оговорками, развитию беспристрастности наблюдения, эстетического суждения. И еще: обществоведы не вполне осознали, что самая благоприятная социальная среда развития эстетической и рефлексивной силы суждения не связана с трудом и политикой. Такая среда - это эстетические социальные миры, миры игр (play) и соревнования (game). Их объединяет общая форма - "польза без объективной цели".

Авторизованный перевод с английского П.А. МАКСИМОВА

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Bauman Z.* Liquid Modernity. Cambridge, 2000.
2. *Beck U.* Risk Society. Towards a New Modernity. L., 1992.
3. *Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., Tipton S.M.* Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. NY., 1985.
4. *Bourdieu P.* Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste. L., 1984.
5. *Campbell C.* Detraditionalization, character and the limits of agency // *Heelas P., Lash S., Morris P.* (ed.), Detraditionalization. Critical Reflections in Authority and Character. Cambridge. Mass., 1996.
6. *Dahrendorf R.* Homo Sociologicus. Ein Versuch zu Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. Koln-Opladen, 1964.
7. *Davis K., Moore W.E.* Some principles of social stratification // *Am. Sociol. Rev.* 1945. V. 10. P. 242-249.
8. *Durkheim E.* Soziologie und Philosophie Frankfurt a. M., 1976.
9. *Fleischacker S.* A Third Concept of Liberty. Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith. Princeton, N.J., 1999.
10. *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Cambridge, 1990.
11. *Giddens A.* Modernity and Self-Identity. Cambridge, 1991.
12. *Griswold C.* Adam Smith and the Virtues of Enlightenment. Cambridge, 1999.
13. *Gronow J.* The Sociology of Taste. L-NY., 1997.
14. *Heelas P., Lash S., Morris P.* (ed.), Detraditionalization. Critical Reflections in Authority and Identity. Cambridge, Mass., 1996.
15. *Honneth A.* Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M., 1994.
16. *Kangas R.* Yhteiskunta. Tutkijaliitto, 2000.
17. *Kilpinen E.* The Enormous Fly-wheel of Society. Pragmatism's Habitual Conception of Action and Social Theory // Research Report nr. 235. Department of Sociology, Univ-ty of Helsinki, 2000.
18. *Mead G.H.* Mind, Self, and Society from a Standpoint of a Behaviorist. Chicago-L., 1934.
19. *Mead G.H.* The genesis of the self and social control // *Mead G.H.* Selected Writings. Indianapolis, NY-Kansas City, 1964.
20. *Noro A.* Muoto, moderniteetti ja 'kolmas'. Tutkielma Georg Simmelin sosiologiasta. Jyvaskyla, 1991.
21. *Parsons T.* The Social System. Glencoe, 111. 1951.
22. *Parsons T.* The System of Modern Societies. Englewood Cliffs, N.J., 1971.
23. *Riesman D.* The Lonely Crowd. New Haven, 1961.
24. *Seligman A.* The Problem of Trust. Princeton, 1997.
25. *Seligman A.* The Modernity's Wager. Authority, the Self and Transcendence. Princeton-Oxford, 2000.
26. *Sennett R.* Corrosion of Character: the personal consequences of work in the new capitalism. NY., 1998.
27. *Simmel G.* Soziologie. Frankfurt a. M., 1992.