

**О. Рамштедт**

## **АКТУАЛЬНОСТЬ СОЦИОЛОГИИ ЗИММЕЛЯ \***

---

Рамштедт Отхайн (Otthein Rammstedt) — профессор, декан социологического факультета университета Балефельд (ФРГ).

---

\* Статья О. Рамштедта «Die Aktualität des Soziologen Georg Simmel» получена редакцией в рукописи.

Проблематична ли актуальность Зиммеля? По большей части вопрос так ставят, когда хотят оправдать свой интерес к его наследию. И нередко сам факт обращения к Зиммелю оказывается неопровержимым свидетельством его актуальности. А вот вопрос о том, почему именно сегодня тема «Актуальность Георга Зиммеля» приобретает особое значение, может показаться заслуживающим обсуждения: ведь в научных публикациях легко зафиксировать скачкообразное повышение внимания к Зиммелю — начиная от цитирования и кончая пиратскими переизданиями. Однако меня интересует не то, что происходит в последние годы. Я хочу выяснить, почему Зиммель всегда оставался актуальным.

Посмотрим, что, по Зиммелю, составляет сущность социологии, что «не является или не исчерпывается всякий раз сознаваемым, конструируемым, принимаемым на веру содержанием», — как это пишет он сам во введении к «Философской культуре», «но что есть определенная духовная установка относительно мира и жизни, функциональная форма и способ восприятия вещей и внутреннего обращения с ними» [1, S. 19]. Эта «духовная установка относительно мира и жизни» отсылает нас к тому, что связывает между собой творцов современной социологии на переломе веков. Она проявляется в основных предпосылках, казавшихся им несомненными. Эти предпосылки наложили отпечаток на те вопросы, которыми руководствовались в познании классики социологии, структурировали исследовательские планы классиков, а потом уже входили в их теоретические конструкции как нечто само собой разумеющееся. Немалая часть сохранила свое значение и по сей день, ибо они не только вплетены в классические теории, все еще актуальные, но и указывают путь к проблематике, которую можно обозначить как функции и самосознание социологии.

Если даже подвергнуть исторической релятивизации теории и содержательные высказывания Георга Зиммеля или Эмиля Дюркгейма, или Макса Вебера, все равно эти основные предпосылки останутся незабываемыми. Поэтому их надо сделать ощутимыми и понятными, чтобы открыть доступ к тому способу, каким в социологии конструируются теории, к теоретическим и методическим вопросам, которые в ней считаются центральными, к развитию социологии в XX в.; ибо царский путь теории познания — это не сравнение теорий и не одна только критика идеологии.

Если классики — Зиммель, Дюркгейм и Вебер — все еще кажутся

актуальными, то это, формально говоря, потому, что их социологические концепции не устарели. Они служат водоразделом, отделяющим нас от старой социологии и всех давно преодоленных и частично уже забытых видов общественной науки и социальной физики. Потому-то мы и говорим о классике. Одновременно эти концепции выступают в качестве образцовых теоретических конструкций, которые смогли просуществовать долгие годы. Всякий новый теоретический проект в социологии и теперь вынужден равняться на них. В нынешних теоретических дискуссиях это рассматривается как проблема: не странно ли, что науку заставляют делать ставку на классиков, которые как теоретики по-прежнему неподвластны времени — и при этом самой науке дают эволюционную интерпретацию?

Но, если оставить в стороне теоретические конструкции, сегодняшних социологов в первую очередь связывают с Зиммелем, Дюркгеймом и Вебером именно их основные предпосылки. Опять-таки, именно эти предпосылки и позволяют понять, почему эти теоретические конструкции должны казаться неподвластными времени.

## I

В XIX в. в социальных науках прогрессу общества придавалось центральное значение. Будь то закон трех стадий (Сен-Симон, Конт), или закон четырех движений (Фурье), или исторический материализм (Маркс), или эволюционизм (Спенсер) — всякий раз существовала уверенность в том, каким, собственно, будет следующий этап. А знание этого позволяло структурировать анализ современной действительности, взвесить данные, полученные при помощи эмпирических научных методов. Считалось, что оно позволяет *знать* именно то в социальной структуре, что ориентирует на будущее: какие социальные силы станут господствовать в будущем, и, соответственно, какие социальные проблемы в своем развитии ведут к катастрофе.

Совершенно иначе обстояло дело в конце XIX в., когда Дюркгейм, Вебер и Зиммель отказались от веры в прогресс. Хотя и они видели в социологии эмпирическую науку и чувствовали себя обязанными дать целостный анализ социальной действительности, скепсис относительно самоочевидности прогресса вел к потере той системы координат, которая позволяла локализовать и оценивать множество относящихся к современности данных. От ручки кувшина до рабочего движения, от письма до большого города, от карикатуры до женского вопроса (примеры тематики Зиммеля) — вот палитра социологически постигаемых аспектов общественной действительности. И они поначалу одинаково важны для рассмотрения. Два решения, которые примиряют Дюркгейма, Зиммеля и Вебера с господствующим представлением о современной научности, определяют направление современной социологии.

Позитивистское прославление действительности (*des Wirklichen*) приобретает характер апофеоза. В одной из журнальных статей того времени под названием «Дети позитивизма» говорится: «Наконец-то наступает эпоха, когда вещи вступают в свои права, словам и понятиям отдают должное и пользуются ими как средствами, но не

переоценивают. Это эпоха позитивизма. Очевидно, самая последняя, самая зрелая эпоха. Мы первенцы этой эпохи, мы родились как раз к моменту полного уничтожения либерализма. С совершенной ясностью это отражается в главной идее нашей жизни. Наши боги суть вещи. Отдельные вещи. У нас железная воля: мы непоколебимо намерены больше никогда не разочаровываться. Горе разочарованному! Презрение разочарованному! Мы хотим нежно прикасаться к вещам своими бесконечно тонкими чувствами, подкарауливать, заставить их врасплох в их постоянных красках и тенях, нам хочется подкрадываться неслышными стопами, словно бабочку, ловить час и мгновение. Настроение... Не лозунг, но вера, новая, настороженная, но страстная вера. И потому, художники и ученые, мы возвратились к чувствам. Пусть благороднейшим органом познания будет тело. Как художники и ученые мы ни за что не хотим видеть слишком много, мы не хотим обманывать себя. Эта глубокая, трепетно-почтительная скромность есть реализм. Так хитроумно и тихо подбираемся мы к природе» [2, S. 92].

Итак, от общественной действительности невозможно и не следует теперь отмахиваться как просто от видимости, а социолог уже не может больше выдавать себя за пророка общества, которое должно состояться. Напротив, общественное бытие можно уловить лишь в его эмпирически постижимых фактах. Поэтому с самого начала Зиммель, опираясь на Канта, различает бытие и долженствование [3, 1, S. 9, 54, 72, 321] и считает: в социологии недопустимо, чтобы в «научное задание, заключающееся лишь в установлении эмпирической ... действительности (Wirklichkeiten)», вкрадывались «ценностные суждения» [3, 2, S. V]. Кто при постижении действительности (Gegenwart) исходит из идеи фикс о некоем будущем обществе, тот передоверяет себя ценностным суждениям. В них оценивается возможность непосредственно постигнуть действительность (Wirklichkeit). Если Дюркгейм делает аналитическое различие между ценностью и действительностью, то Макс Вебер уже требует, чтобы постулат свободы от ценностей стал *credo* всех профессиональных социологов.

В таком смысле все это понималось и при основании Немецкого социологического общества и было сформулировано Фердинандом Теннисом в речи при открытии первого социологического конгресса в 1910 г.: «Итак, как социологи, мы хотим заниматься только тем, что есть, а не тем, что, согласно каким-либо воззрениям и по каким бы то ни было основаниям, должно быть. Нашим ближайшим объектом является современная действительность социальной жизни в ее неизмеримом многообразии. Отсюда неизбежно взгляд уходит в прошлое, вплоть до начал и зародышей как еще существующих, так и уже погибших институтов и миров идей. Взгляд нащупывает также и будущее, но не для того, чтобы его сформировать, что-то ему предписать, но только в качестве прогноза, чтобы заранее определить возможное развитие современных ситуаций, порядков, воззрений. А примерно предполагаемое обратное влияние такого познания на поступки людей, в том числе и на наши собственные, — один из совместно действующих факторов, который следует принимать в расчет и который может модифицировать сам прогноз» [4, S. 130 f.].

Отказ от веры в прогресс делает будущее открытым. Оно представляется тем, что можно создавать (*machbar*). Но

контингентным<sup>1</sup> при этом оказывается не только будущее — на чем базировались утопии XIX в. Теперь и актуальное общество видится контингентным. Однако ограничить себя одним только бытием — значит оказаться перед вопросом: как можно ухватить это бесчисленное множество вещей, как его упорядочить, как к ним вообще подойти. И здесь ответом оказывается второе решение. Дюркгейм, Зиммель и Вебер предлагают его почти походя: модерн (Modernität)<sup>2</sup>. Тут слышится отзвук временного измерения, т. е. — в пределе — бинарного полагания «теперь / не-теперь», и модерн можно понимать как часть целого; но одновременно он предполагает нечто самостоятельное внутри «теперь», специфическое свойство современности (Gegenwart), каковое не поддается историческому выведению, т. е. является новым. Если оно выступает в историческом процессе как нечто изобретенное, сотворенное, то, будучи новым, оно должно в актуальной ситуации отличить себя от постоянно существующего. Таким образом, модерн для социологов — свойство того, что всякий раз современно, поскольку нечто общественно новое выделяется на фоне непрерывно длящегося общества: произведенное в противоположность естественному, новое в противоположность старому, внезапное в противоположность постоянному. Задавая вопрос, что, собственно, в современном обществе составляет ту современность, на основании которой тематизируется модерн, Дюркгейм, Зиммель и Вебер открывают для себя возможность взвесить полученные эмпирической наукой данные. Беглые наброски, относящиеся к сущности и своеобразию общественной современности,— вот и вся замена голубым далям будущего общества.

## II

Современная социология выходит на сцену в 90-х годах XIX в. как научная толковательница общественной реальности и предает забвению роль прорицательницы. Кажущуюся все более хаотичной общественную неразбериху уже не нужно вести ко всепримиряющему прославлению, ее следует понять такой, какова она есть, как нечто структурированное. На этом основывается общественное притязание социологии: она должна (речь идет о современности в узком смысле, модерне) свободно от ценностей вскрывать то, что структурирует общество — социальные факты, формы взаимодействий, проявления социального действия. Если в борьбе за академическое признание это означает отказаться от «общества» (не более чем патетически звучащее для социологов понятие) как объекта социологии, то впредь социологи усматривают свою компетенцию в том, чтобы отстраниться от политиканствующих завсегдаев пивных, записных ораторов,

---

<sup>1</sup> Контингентность — необходимость, способность быть и другим. Соответственно, контингентно то, что необходимо, иначе — возможно.

<sup>2</sup> Перевод термина «modern» и всех его производных еще не устоялся, так что для отличия «специфически современного» от «просто» современности предлагаются разные варианты. В данном случае исключительно из соображений удобочитаемости и без дополнительных смысловых нагрузок «модерн» и «модернизм» используются для перевода немецкого «Modernität». По тем же соображениям прилагательное «modern» переводится как «современный», поскольку не противопоставляется прилагательному «gegenwartig».

философствующих моралистов, настаивая на свободе от ценностей как объективности. Угрожает этой компетенции и одновременно ее повышает взаимное сцепление (и взаимовлияние) категорий «бытие» и «долженствование», «вне которых, в ее чистой непосредственности, мы не способны ее (т. е. жизнь.— *O. P.*) постигать», как это сформулировал Зиммель (5, S. 221), и как об этом в почти тождественных формулировках говорится у Дюркгейма [6, p. 616] и Вебера [7, S. 609f.].

Что превращение социологии в науку должно рассматриваться на фоне изменившегося мира, вновь и вновь подчеркивается Дюркгеймом, Зиммелем и Вебером, оправдывающими свой подход к науке. Об этом свидетельствует и сосредоточение на модернизме общества как знаке современности, когда в конце концов приходится с печалью констатировать «расколдование мира». И при этом отнюдь не случайно, что «*Entzauberung der Welt*» «расколдование мира», формула, завещанная нам как типично веберовская [7, S. 612], встречается уже у Дюркгейма как «*le desenchantement*» «расколдование» [8, p. 285]. Однако на это указывает и отделение политической ангажированности от профессиональной роли социолога, так что у всех троих все более акцентированное представление себя другим в таком качестве сопровождается все большей воздержанностью в отношении партийной политики в первое десятилетие нашего века. Это связано с взаимной дифференциацией научных дисциплин; но это же позволяет и предположить общественную потребность в интерпретации происходящего в обществе.

Поверхностным образом модерн, актуальное в современности можно было описать как «рационализацию и интеллектуализацию», как «судьбу нашего времени» [7, S. 612]; но отсюда, пожалуй, вряд ли можно вывести заинтересованность общества в социологии, даже если она утверждает, что якобы способна сделать эту судьбу понятной. В куда большей степени следует принять во внимание стратификационные изменения в конце прошлого века. Геккель в 1877 г. заявлял на одном из конгрессов, что дарвинизм свидетельствует в пользу аристократии, а через 20 лет этот тезис повторяют социал-дарвинисты. Вебер в ранних своих работах присягает «воззрениям и идеалам» бюргерства, членом которого он *expressis verbis* гордо себя объявляет. Пролетарский социализм оказывается разделенным на ориентированную на познание науку и ориентированное на интересы политическое движение, так что научный социализм по большей части сливается с социологией. Современная социология, которая начинается с Дюркгейма, Вебера и Зиммеля, еще в значительной мере выстраивает свою аргументацию с оглядкой на сословно структурированное общество. Это соответствует тому, как общество понимало самое себя — прежде всего в Германском рейхе Вильгельма II. Никуда не исчезло и ощущение принадлежности к своему сословию, своих обязательств перед ним, хотя это сословное сознание становится все более нереалистичным ввиду пробивающей себе дорогу функциональной дифференциации общества.

Сословное членение на дворянство, клир и бюргерство, к которому в XIX в. добавился пролетариат как четвертое сословие, следовало иерархической модели, где *idealiter* сословие, более

высокое по рангу, распоряжалось большими политическими, экономическими и культурными ресурсами. Наоборот, функциональная дифференциация указывает на *idealiter* горизонтально ориентированную структуру, организованную путем разделения труда относительно цели социального целого. Если престиж и статус гражданина зависят от его позиции в социальном устройстве, то размывание сословной структуры функциональной дифференциацией обуславливает всеобщую статусную неуверенность. А справиться с этой неуверенностью в конце XIX в. пытались при помощи внешнего подтверждения сословной стратификации и общественного значения сословий.

На долю социологии выпадает задача подтвердить своими толкованиями сословно ориентированное осмысление мира. Выполнить ее социология могла тем лучше, чем больше она дистанцировалась от направляемого ценностями мышления и демонстрировала, что ее дело — истина, одна только истина. В конце XIX в. процесс превращения социологии в науку связан, следовательно, и с тем, что в обществе существовала потребность в таких толкованиях, которым был бы придан вид научности, а поскольку дело науки — истина, то невозможно было в коммуникации просто в них усомниться. Попытки передать (свое) понимание (происходящего) заставляли подозревать в идеологичности социологический принцип понимания. Давление общества на социологию, требование от нее научности нельзя просто интерпретировать в духе критики идеологии, нельзя отделяться такими банальностями. Здесь действительно существует последовательность: социологи как члены буржуазного сословия ощущают хрупкость свойственных ему моделей истолкования; их реакция состоит в том, чтобы дать свои интерпретации. Но ведь и картины мира других сословий тоже «пошли трещинами». Социологические истолкования применительно к собственному сословию оказалось возможным переносить и на другие (сословия). Социал-дарвинизм 90-х годов, толковавший изменение через конфликт и придававший *survival of the fittest*<sup>3</sup> этноцентрические и расистские обертоны, оправдывал, как и эволюционизм, претензии буржуазии на господствующее положение; но одновременно он легитимирует и верховенство дворянства; он же делает понятным и социальные требования пролетариата. Буржуазия, дворянство и пролетариат хватаются за социал-дарвинизм, чтобы гарантировать свою сословную идентичность. Точно так же и теории Дюркгейма, Вебера, а прежде всего Зиммеля, стали всеобщим достоянием.

Эти социологи в большей или меньшей мере осознавали несоразмерность сословного видения общества применительно к приобретающей все большее значение в социальной системе функциональной дифференциации. На это указывают и предпочтение, отдаваемое таким нейтрально звучащим суммарным характеристикам, как «группа» или «круг», и трудности с адекватным сословиям употреблением понятия «класс». Функции сословия как замкнутой системы взаимосвязей равных между собой людей, как сферы значимости не кодифицированных систем правил, анализировали социологи в конце XIX века. В конечном счете, они

---

<sup>3</sup> Выживание наиболее приспособленного (*англ.*).

искали эквиваленты сословию, ибо еще не могли отказаться от представлений о нем как о чем-то само собой разумеющемся. Это можно констатировать на примере того, как проблематизируется ими обобществление. Если не конструировать «сообщество»<sup>4</sup> как систему интеракции равных (между собой индивидов), обобществление понять невозможно, ибо в обществе для классиков подлинно именно сообщество. Особенно ясно это видно у Тенниса и Вебера. Но то же можно обнаружить и в проблематизации морали, поскольку в ней усматривается то, что в конечном счете связует между собой все дальше расходящиеся части общества. Мораль, таким образом, становится у Зиммеля, Дюркгейма, Тенниса и Вебера ключевым понятием при рассмотрении социальных проблем любого рода.

Сообщество как сущность общества становится для социологии тем, что всегда равно самому себе, а новое — как современное — должно резко выделяться на этом фоне. Сообщество — это содержание сословия, в то время как мораль, культура, ценностные образцы etc. суть его формы. Сообщество как сословие имеет для социологии значение естественной, изначальной формы совместной жизни людей, которой было соподчинено общество как эволюционное достижение. Для Дюркгейма, Зиммеля и Вебера сообщество оказывается той постоянной формой, на фоне которой общественное выделяется как нечто новое. То новое, что открывалось в стиле современной жизни, вело, согласно Зиммелю, «именно в силу своего массового характера, своего лихорадочного многообразия, своего (перешагивающего все границы) выравнивания бесчисленных, прежде консервативных своеобразий, к неслыханному нивелированию именно личностной формы жизни» [9, S. 563]. С одной стороны, здесь возникает переход к обобществлению, рассматриваемому всеми тремя как принуждение со стороны некоей метаструктуры. Будь то Дюркгейм, который полагает, что «fait social» можно распознать по «pouvoir de coercition externe» [10, p. 11]<sup>5</sup>, или Зиммель, который полагает, что в социологической интерпретации современные люди суть только «носители совершающегося по объективным нормам уравнивания достигнутого результата ответными действиями {Leistungen und Gegenleistungen}», и вводит понятие «социальная роль» [9, S. 26], или Вебер, который говорит о «человеке профессионального призвания», каковым ныне следует быть [11, S. 188], — всякий раз в социологическом контексте индивид уже не рассматривается как homo faber. Как социальное существо, человек оказывается объектом общественных сил. «Коллективное сознание» Дюркгейма, «деньги» Зиммеля, «рациональность» Вебера служат для обозначения сил, занимающих то место, которое традиционно отводилось обществу в социально-научной дискуссии XIX в. Но, с другой стороны, возрастание обобществляющего принуждения, которое считается ответственным за возникновение «массы» как характерного для

---

<sup>4</sup> Рамштедт использует здесь ключевое понятие социологии Зиммеля «Vergesellschaftung» (обобществление), производное от «Gesellschaft» (общество). «Общество» и «сообщество» («Ge-sellschaft»/«Gemeinschaft») — центральная оппозиция социологии Тенниса. «Vergesellschaftung»/«Vergemeinschaftung» — важнейшая пара категорий в «Хозяйстве и обществе» М. Вебера.

<sup>5</sup> Социальный факт [можно распознать по] способности к внешнему принуждению (фр.).

современности явления, обуславливает и конституцию личности, индивидуальности.

Функциональная дифференциация принуждает «современного человека» принадлежать ко все большему количеству различных групп (или «кругов»), заучивать все больше социальных ролей. Индивидуальная комбинация ролей, «индивидуальное скрещение социальных кругов» в индивиде позволяют ему достигнуть своеобразия [12, S. 103], своей социальной идентичности. Принадлежность к различным социальным кругам предполагает, что отдельный человек уже больше не сможет всецело отдать себя одному кругу, следовательно, ожидания кругов относительно отдельного человека могут быть только ограниченными. В результате за ним сохраняется остаток, свободное пространство, образующее фундамент всякой индивидуальности. Оба элемента включаются в понимание индивидуальности, которое Зиммель описывает как «неопределимую определенность жизни» своего времени, состоящую именно в том, «что некое существо соединяет своей жизнью воедино и то, и другое: и внутреннюю центрированность, наличие собственного мира, самодостаточное самобытие, и (позитивное или негативное) отношение уподобления себя целому или отличения себя от целого, которому принадлежит это существо» [13, S. 268]. Индивидуализм, состоящий в том, чтобы быть другим и эффективно работать, остроумно замечает Зиммель,— это не что иное, как метафизика «экономически реальных форм производства»: конкуренции и разделения труда, капитализма [14, S. 97].

### III

«Самоубийство» Дюркгейма (1897), «Философия денег» Зиммеля (1900) и «Протестантская этика» Вебера (1904—1906) — крупные исследовательские работы, над которыми надстраиваются их позднейшие теоретические социологические конструкции. Предметом анализа в этих работах должна была оказаться современность. Она отличается «*malaise général*»<sup>6</sup> [8, p. 450]: быть то препятствия для «индивидуалистических побуждений» в современном «буржуазно-капиталистическом этосе» [11, S. 20f., 298], или типичный конфликт между индивидом и надындивидуальным бытием, вызываемый современным нивелированием деньгами ценностей [15, S. 564], или аномия как судьба современного индивида при понижении воздействия (на него) коллектива [8, p. 446ff.] — всякий раз речь идет о том, сколь хрупка система ценностей, каковы последствия этого для индивидов и социального порядка. Но Дюркгейм, Вебер и Зиммель не извне подходят к общественным отношениям и ставят им диагноз; как члены общества они явно демонстрируют замешательство. Именно это состояние структурирует основополагающие для познания постановки вопросов. Во временном измерении это можно уловить как потерю будущего: отказ от веры в экономический прогресс перед лицом *Great Depression*<sup>7</sup> влечет за собой сомнение в социальном прогрессе и заставляет будущее явить себя открытым; все до сих пор

---

<sup>6</sup> Общим недугом (*фр.*).

<sup>7</sup> Великой депрессии (*англ.*).



значимые ожидания не могут быть — согласно этим воззрениям — далее сохранены. В социальном измерении классики исходят из разрушения традиционных структур интеракции: семья уже не может гарантировать диалог между поколениями; у теряющих свое значение сословий нет еще функциональных эквивалентов. А в предметном измерении исчезает, как им кажется, та рутина, какой отличается социальная повседневность<sup>8</sup>. Правда, они констатируют нарастающую рутинизацию повседневности посредством труда, но это не дает отдельному человеку никакой уверенности, фиксируемая «effervescence, qui regne»<sup>9</sup> [8, p. 284] прикрывает собой то, что необходимость быть «человеком профессионального призвания» [11, S. 45, 188] не стала внутренним убеждением.

«Так к чему же тогда безусловное стремление, движение вперед без остановки и без центра?» — говорилось в романе Ф. Шлегеля «Люцинда», этом гимне субъективности [16, S. 34]. Теперь же из экономических аспектов Great Depression Дюркгейм выводит следующее: «C'est que l'état de crise et d'anomie y est constant et, pour ainsi dire, normal» [8, p. 284f.]. В унисон Шлегелю он (применительно к отдельному человеку) констатирует: «Mais voici qu'il est arrêté dans sa marche; dès lors, il n'a plus rien ni derrière lui ni devant lui sur quoi il puisse reposer son regard. La fatigue, du reste, suffit, à elle seule, pour produire le désenchantement, car il est difficile de ne pas sentir, à la longue, l'inutilité d'une poursuite sans terme»<sup>10</sup> [8, p. 285; ср.: 11, S. 59f.].

Детелеологизация, контингентность основных социальных ценностей, утрата «центра» — все это осознается вместе с перебоями в экономическом прогрессе, который ранее считался само собой разумеющимся. «Современный человек мечется между страстным желанием все заполучить и боязнью все потерять; конкуренция отдельных людей, рас, сословий инсценирует лихорадку повседневного труда, и даже того, кто не работает, вовлекает в беспокойный ритм и самоизнурение, в более или менее смутное опасение, что те, чьим трудом он живет, не всегда будут склонны обменивать свой пот на его купоны», — писал Зиммель вполне в духе критики культуры тех лет [17, S. 83].

Дюркгейм, Зиммель и Вебер фиксируют общий недуг современных им обществ в отношениях между индивидуальным поведением и общественными структурами. Они ставят диагноз: нарастание индивидуализма как результат дифференциации, которому уже не отвечают свойства *Я* как качественный признак. Дюркгейм предполагает, что можно блокировать боль, «ai'en

---

<sup>8</sup> Говоря о временном, предметном и социальном измерениях, Рамштедт использует устоявшуюся в немецкой социологии терминологию Лумана. Эти измерения — смысловые. В первом случае тождественность одного предмета подтверждается его отличием от другого. Временное измерение конституируется различием горизонтов прошлого и будущего. В социальном измерении возможно разногласие по меньшей мере двух участников коммуникации.

<sup>9</sup> Господствующее возбуждение (*фр.*).

<sup>10</sup> Именно состояние кризиса и аномии тут постоянно и, так сказать, нормально. <...> Но вот он полностью захвачен своим продвижением; отныне нигде, ни позади, ни впереди себя, ему не на чем остановить свой взор. Впрочем, одной только усталости достаточно, чтобы вызвать разочарование [le désenchantement «разочарование» и «расколдование». — А. Ф.], потому что трудно в конце концов не ощутить бесполезность бесконечного устремления (*фр.*).

attenuant, tout au moins, la maladie collective dont il est la resultante et le signe»<sup>11</sup> [8, p. 450]. Зиммель и Вебер перед лицом актуальных общественных структур стремятся показать, что единственная возможность поведения — это «рациональное ведение жизни на основе идеи профессионального призвания» [11, S. 187], предполагающее «деяние» и «самоотречение» [15, S. 480]. Вебер усматривает здесь, в конечном счете, социальный императив [11, S. 187]. А для Зиммеля «бесхарактерность», приходящая вместе с таким рациональным ведением жизни, вместе с «калькулирующей рассудочностью», — это одновременно и шанс иначе очертить личность: «при том, что все обстоятельства жизни оказываются более предметными и безличными, а ее не овеществляемый остаток оказывается тем более личностным, тем более бесспорным, исключительным достоянием Я» [15, S. 531].

Социальный контекст ограничивает свободу действий человека. Из этого исходят Дюркгейм, Зиммель и Вебер. Вот почему ограничено пространство, где индивиды могут свободно развиваться; вот почему упорядочиваются и выверяются единицы измерения, в которых нуждается индивид, чтобы понять свое резкое отличие от другого. Таким образом, кажется, удастся уловить индивидуализм в социологических понятиях. Дюркгейм объявляет «аномию» смертельной раковой опухолью социального порядка [8, p. 272 ff.]; Вебер видит бунт против ограничений «внутримировой нравственности» [11, S. 187 ff., 59 f.]; Зиммель негодует против деструктивного, идущего от денег интереса, который «разъедает» социальные связи [15, S. 375]. Всякий раз социальное поведение клеймится как ошибочное, если в первую очередь служит конституированию личности и индивидуальности. Они считают асоциальными эти формы поведения, так как последнее препятствует вхождению индивида в социальные взаимодействия, но одновременно, чтобы выполнить эту функцию, всегда выступает под маской социального поведения. Итак, констатируя заболевание — асоциальный индивидуализм, — все три классика занимаются терапией сословной организации социального порядка. И вполне в духе Спенсера полагают, что индивиды «весьма дифференцированы по принципу разделения труда; их соединяют организации, основывающиеся именно на разделении труда и взаимном сцеплении дифференцированного» [18, S. 400].

Так, Дюркгейм предлагает реорганизацию «профессионального объединения», которое, однако, сможет играть свою интегрирующую роль, только если оно «devient une institution definie, une personalite collective, ayant ses moeurs et ses traditions, ses droits et ses devoirs, son unite»<sup>12</sup> [8, p. 450]. В духе той же самой тенденции Зиммель неодобрительно замечает, что современный тип организации — «целевой союз, так сказать, соединяет безличное индивидов в единое действие и демонстрирует до сих пор единственную возможность того, как личности могут объединяться, в полной мере сохраняя за собой все личное и специфическое» и возлагает надежды на функциональный эквивалент прежних

<sup>11</sup> Смягчая, по меньшей мере, ту коллективную болезнь, результатом и симптомом которой она является (*фр.*).

<sup>12</sup> Станет определенным институтом, коллективной личностью, со своими обычаями и традициями, правами и долгом, обладающей единством (*фр.*).

корпораций [15, S. 375]. Что для Зиммеля целевой союз, то для Вебера — бюрократия. И если Вебер грозно пророчесствует о «бездушных специалистах, бессердечных сластолюбцах» [11, S. 189], то видится ему занятый своей непосредственной работой индивид, ничего уже не ведающий о нравственных обязанностях своего профессионального сословия.

Потеря обществом веры в прогресс заставляет классиков социологии ощутить индивидуализм, основанный на разделении труда, как актуальную угрозу. Ведь если мрачное будущее обещает бессмысленность даже прилежания в работе и аскезы как условий капиталистического труда, то любая скептическая оценка будущего принесет с собой и совокупный «недостаток активности» [19]. А по Дюркгейму, это уже вытекает, подобно депрессии и меланхолии, из чрезмерной разобщенности как таковой [8, p. 230]. Но ведь именно на идее «активности» основываются теоретические социологические конструкции Дюркгейма, Зиммеля и Вебера. Ключевым моментом для них является социальное действие [10, p. 112 f.; 12, S. 4 ff.; 20, S. 16 ff.]. Социально это действие потому, что ориентировано на ожидаемое поведение других (Вебер); потому, что подчинено нормам и, будучи однообразным и равномерным, согласовано с другими действиями (Дюркгейм); или же потому, что — будучи однообразным и равномерным — находится во взаимодействии с другими действиями (Зиммель).

«Самоубийство» Дюркгейма, «Философия денег» Зиммеля и «Протестантская этика» Вебера задуманы как анализ современности, ее специфики. Там вычленяется то, что постоянно в строении интеракции. Постоянному противопоставляют новое, которое ищут в индивидуальном поведении. При этом его ограничивают *социальным* действием, т. е. областью того индивидуального поведения, которое может вступить во взаимодействие с тем, что постоянно. Хотя уже Вебер подчеркивает, что социальное действие включает «недеяние или претерпевание» [20, S. 16], оно все-таки не тождественно индивидуальному и даже общественно опосредованному поведению.

Вебер упрекает молодежь своего времени в том, что она связала себя с идолами, имя которым «личность» и «переживание». «Люди вымучивают из себя "переживание" — ведь личности подобает переживать,— а если не получается, то надо, по меньшей мере, делать вид, будто на тебя снизошла эта благодать» [7, S. 591]. В одной из своих филиппик против модной мировой скорби Зиммель замечает: «Удивительно, до какого бесстыдства доводит именно страдание. Не многие столь самонадеянны, чтобы думать; так никто, кроме меня, не сделает. Но многие достаточно претенциозны, чтобы думать и говорить: так никто, кроме меня, не страдает!» [19, S. 40]. Дюркгейм констатирует целый ряд вошедших в моду форм отклоняющегося поведения, «qui n'emanent daucun individu en particulier, mais qui expriment l'etat de desagregation ou se trouve la societe. Ce qu'ils traduisent, cest le relachement des liens sociaux, cest une sorte d'asthenie collective, de malaise social comme la tristesse individuelle»<sup>13</sup> [8, p. 229]. Считается, что такие переживания, как

---

<sup>13</sup> Происхождение которых не связано ни с одним индивидом по отдельности; напротив, они выражают состояние дезинтеграции, в котором находится общество,

печаль,— социально обусловленные формы поведения; однако при этом их осознанно противопоставляют действию. К ним причисляются также все виды наслаждения, будь то еда, питье, любовь или же гедонизм и нарциссизм. С одной стороны, социологически оспаривается, «будто так называемое влечение вообще ... предшествует действию» [21, S. 209], ибо оно не основано на контингенции и не означает вступления в социальные взаимодействия. С другой стороны, наслаждение считается функциональным эквивалентом действия, бегством от взаимодействия. «С тех пор как нищета масс дошла до сознания малочисленной верхушки общества, с тех пор, как к (их) собственному существованию, внешнему и внутреннему, со всеми его проблемами, добавилось бремя социальных бедствий, именно у самых лучших и самых развитых остались для наслаждений только низшие душевные энергии, а если уж приходится наслаждаться, то (они) ищут самого безумного опьянения, самого ослепительного эффекта, чтобы заглушить внутренние предчувствия и предостережения» [17, S. 84].

Идея социального действия предполагает социальное взаимодействие. Ибо действие, цель которого состоит в результате активности, может быть, под углом зрения его «output'a»<sup>14</sup> разделено на правильное и ошибочное, причем правильное нельзя отождествлять с истинным. Это демонстрирует и целерациональное действие, характерное, по мнению Вебера, для модерна. Как говорит Зиммель, нет «никакой теоретически значимой "истины", на основании которой мы действуем ради какой-то цели; напротив, мы называем истинными представления, которые обнаружили себя как мотивы целесообразного, способствующего жизни действия» [22, S. 113]. Дюркгейм, Зиммель и Вебер получают, таким образом, возможность проводить различие между рациональностью на уровне индивида и на уровне общества (например, между субъективным волеизъявлением и объективным воздействием), или же они могут признавать за коллективными образованиями их собственную закономерность, или воспринимать как овеществленное все, что произведено обществом,— от морали до техники. Однако проблема для них по-прежнему заключается в том, чтобы сделать понятной продолжительность социального действия. Здесь недостаточно всеобщих повсеместных ссылок на принуждение. Уже при объяснении индивидуализма возникает проблематика социального действия. Сюда добавляется еще один аспект, а именно — угроза, связанная с отказом от веры в прогресс. «Ибо любая энергичная деятельность, если она не бессмысленна, основана на большем или меньшем оптимизме» [15, S. 39].

Повторим еще раз: если Дюркгейму, Зиммелю и Веберу кажется, что современное общество находится в кризисе, то показатель этого — социальное действие, которое уже отнюдь не само собой разумеется. Все больше становится несоциального действия,

---

а именно ослабление социальных связей, некий род коллективной астении, социальной болезни, подобно индивидуальному унынию (*фр.*).

<sup>14</sup> Результат на выходе (англ.) — кибернетический, системно-теоретический термин.

равно как и социального недействования, причем последнего больше, поскольку индивиды, по каким бы то ни было основаниям, решают, что социальное действие не имеет для них смысла. Пусть речь идет об описании последствий асоциального поведения, и затем (в «Самоубийстве») Дюркгейм предлагает оживить сословие с его общественными функциями; или же Вебер (в «Протестантской этике») исторически выводит основной социальный образец поведения в современном обществе, полагая, что тем самым возникает возможность для осмысленной интериоризации этого образца и его бесспорной значимости; пусть Зиммель даже надеется (в «Философии денег») способствовать познанию того, как в результате нивелирования может быть конституирована новая социальная личность,— всякий раз, когда социальному действию что-то угрожает, классики вновь предлагают сильнее привязать индивида к сообществу (сословию) и принудить его считать «социальное действие» осмысленным, отвлекаясь от индивидуального целеполагания.

Социальное действие должно стать само собой разумеющимся. Тогда болезнь преодолена, и социальная система приобретает иммунитет против угрожающих новшеств. Это явно лежит в основе одного рассуждения Вебера: «С органически обусловленной регулярностью, психофизическую реальность которой нам приходится принимать как таковую, связана концепция "обязательных правил". То, что внутренняя душевная "настроенность" на регулярность заключает в себе ощутимые "помехи" против новшеств (следует признать, каждый может сегодня испытать это в своей повседневной жизни), весьма сильно поддерживает веру в "обязательность". [После чего Вебер делает резкий переход к социальному миру и добавляет:] Как же возникают в этом мире, мире настроенности на "регулярное" как "значимое", какие-либо "новшества"?» [20, S. 242].

Под вопросом оказывается «порядок» как «все фактически фиксируемые регулярности поведения», а высший социальный порядок, как предполагается,— это сообщество, т. е. сословие. При лечении недугов сообщества, прежде всего такого, как профессиональное объединение, ставка делается на ограничение, доходящее до полного стирания индивидуальности отдельного человека, дабы она могла стать не более, чем частью сообщества. Ибо индивидуальность во врачуемых обществах — результат дифференциации по принципу разделения труда — не может направляться против общества, дифференцированного также на основе разделения труда.

Действование, как исток всех новшеств, сужено до социального действия и сопряжено с сообществом, т. е. с тем, что постоянно, и таким образом устраняется как социально опасное. А раз так, то Дюркгейм, Зиммель и Вебер вынуждены дистанцироваться от представления об индивиде как тотальности. Даже если сначала кажется, будто именно теория познания заставляет дифференцировать «индивидуальное Я» и «социальное Я», в зависимости от того, о каком носителе каких действий идет речь, однако обнаруживается, что такая дифференциация предполагает некое фактическое обстояние (Sachverhalt). Современная социология, сформированная под влиянием Дюркгейма, Зиммеля и

Макса Вебера, отказывается тем самым не только от общества, но и от индивида как своего объекта. Это означает не только то, что лишь часть индивида является объектом социологии (та часть, которую можно рассматривать в качестве носителя социального действия), но что социология признает за человеком иное (несоциальное) поведение. Социальное Я социология рассматривает как нечто прирученное, поэтому оно нуждается в социальном принуждении. Если человек, с одной стороны,— исключительно продукт общества, как говорит Зиммель, то, с другой стороны, он в своем поведении не вполне общественно детерминирован. Рассматривать всякое поведение как социально опосредованное Зиммель считает «социологизмом».

#### IV

При таком подходе только Зиммель делает выводы, которые с течением времени были забыты в социологии. Если индивид считает себя «продуктом общества» и «членом общества», тогда и социология может избрать для себя в качестве отправной точки и то, и другое, причем «содержание» будет тем же самым. «Чтобы локализовать (anordnen) существование индивида, понять его, можно избрать точку зрения как изнутри, так и извне; тотальность жизни со всем ее социально выводимым содержанием может быть постигнута как устремленная к центру судьба ее носителя (das zentripetale Schicksal seines Tragers), но равным образом и жизнь, со всем тем в ней, что неотъемлемо от индивида, может считаться продуктом и элементом жизни социальной» [9, S. 28]. Итак, с одной стороны, социальное (das soziale Geschehen) может рассматриваться под углом зрения социального порядка или форм взаимодействия, то, с другой, его можно анализировать и в «категории единичной жизни», «как переживание индивида, полностью на него ориентированное» [Ibid.].

Таким образом, у Зиммеля идет речь о такой микросоциологии, которая в отличие от тогдашних подходов призвана быть не теорией действия, а должна заменить конституирующее микроуровень социальное действие переживанием. Макросоциология захватывает только часть области действия индивидов, а «вовне» помещает все остальное, что могло бы поставить под вопрос социальный порядок. Микросоциология аналогичным образом захватывает лишь часть межиндивидуального социального (des transindividuellen Gesellschaftlichen) и рассматривает идущее от социальных структур принуждение как угрозу для индивида; сюда следует отнести и принуждение быть индивидуальностью.

Межчеловеческие отношения — а тем самым и возможность социологического познания — основываются на взаимоотношении *Я* и *Ты*. Оно предполагает восприятие некоего *Ты*, что основано у *Я* на генерализации. Однако *Ты* для *Я* — не просто индивид. Как по отношению к себе самому *Я* претендует на уникальность, так (предполагает *Я*) совершенное знание в отношении каждого специфического *Ты* ему недоступно. *Я*, исходя из эмпирически постигаемых фрагментов *Ты*, восполняет образ *Ты*. Но именно этот образ «основывается на изменениях и дополнениях, на преобразовании данных фрагментов во всеобщность типа и полноту

идеальной личности» [9, S. 25]. Ибо индивид только фрагментарно заполняет, с одной стороны, общественно задаваемый тип, а с другой — заданную ему индивидуальность и уникальность. Отдельный человек для себя всегда только фрагмент, но полагание *Ты* (*Du-Setzung*) отвлекается от этого, и в межлических отношениях фрагментарное *Я* покрывается его восполненным образом. Дюркгейм говорит о делении на «*moi social*» (социальное *Я*) и «*moi individuel*» (индивидуальное *Я*). Из этого же исходит и Зиммель, полагая, что такое деление отвечает социальной реальности. Но, подобно Дюркгейму и Веберу, он снова и снова рассматривает это деление как проблему. Необобщественная часть индивида не может просто находиться подле социально значимой части, безо всякой связи с ней — и потому встает вопрос о том, какого рода эта связь. Второе социальное априори Зиммеля: «... каждый элемент группы есть не только часть общества, но и, помимо того, еще нечто» [9, S. 26], — указывает, каким может быть ответ, поскольку здесь на место индивида поставлен «элемент группы». Для Зиммеля это означает, что не обобщественная часть индивида образует «позитивное условие» того, «что другими сторонами своего существа он (человек) этим элементом является» [Ibid.]. И если современные общественные условия произвели в индивиде область необобщественного, то именно она и делает возможным беспрепятственное обобществление другого.

Индивид как понятие такого, быть может, неразложимого единства оказывается недоступным для науки. Поэтому «индивид» — это «вообще не предмет познания, но предмет переживания» [14, S. 8f.]. Познание, как труд и культура, является посредником между субъектом и объектом, а в переживании то и другое может быть неразличимо. «Переживание — это непосредственное единство субъекта и объекта», — говорится у позднего Зиммеля [23, S. 222]. При этом он смиренно добавляет, что если бы социология исходила не из действующего, а из переживания, то ей бы пришлось радикально измениться самой.

Но участь индивида в современной социологии не миновала и индивидов Дюркгейма, Зиммеля и Вебера. Их усилия сделать социологию наукой привели к резкому ограничению науки об обществе, а тем самым и к ограничению роли социолога. Как аналитики модерна, они обрисовывали это взаимовлияние нового и вечно тождественного, не позволяя себе — в силу определения профессии, которое Дали сами — прямо вмешиваться в социальное происходящее. В роли социологов они ощущали себя зрителями, надеясь только вызвать своим анализом действие в желательном для себя духе. Лишь под этим углом зрения можно понять, невзирая на все демонстративные высказывания Вебера, Дюркгейма и Зиммеля о функции науки в обществе, их' пламенные призывы к действию. Равным образом можно тогда понять и их отношение к художнику: сочетание смиренного восхищения и зависти [25, p. 195ff.; 7, S. 595ff.; 22, 1922, S. 50ff., 68ff.].

Дюркгейм, Зиммель и Вебер полагали, что их объективность как социологов оплачена отчуждением. Исходным пунктом для них было состояние растерянности, замешательства. Это являлось общим для всех, но к желаемой солидарности с социологами не приводило. Кажется, удел социолога как индивида — стать чужим в своем

обществе [9, S. 510ff.]. Не случайно эти социологи акцентируют свою противоположность именно художнику — и дело не в том, что их социальные роли полярны. Здесь, скорее, снова слышится тоска по тому, чтобы в обществе, все более усложняющемся, соединились роль и индивид. Пусть программа «современного искусства» потерпела в то время провал, но образ художника оставался. Пусть Роберт Музиль в своих дневниках говорит, что натурализм не смог разрешить свою проблему: «эту реальную, натуралистическую жизнь вокруг, эту жизнь, распадающуюся на несвязанные между собой часы, скудное безразличие, надо изобразить так, чтобы она не стала чем-то превосходящим нас и все же прекрасным» [25, S. 23]. Но вслед за эмпирической наукой, вслед за натурализмом с его свободой от ценностей приходит время артистических сердец. Они доводят до крайности художественную стилизацию своей индивидуальности. Стефан Георге и Огюст Роден — вот кого надо назвать здесь в первую очередь, вот кому завидовали классики социологии (да разве только они!), завидовали масштабам и способу их воздействия на общество.

### Литература

1. Simmel G. Philosophische Kultur. 2., überarb. Aufl. Leipzig, 1919.
2. Scheu R. Kinder des Positivismus // Die Zeit (Wien). Nr. 201. Vom 6.08.1898.
3. Simmel G. Binleitung in die Moralwissenschaft: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. 2 Bde. Berlin, 1892—1893.
4. Tdniiies F. Wege und Ziele der Soziologie // Tunnies F. Soziologische Studien und Kritiken. Zweite Sammlung. Jena, 1926. S. 125—143.
5. Simmel G. Das individuelle Gesetz // Simmel G. Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse / Hg. v. M. Landmann. Frankfurt a. M., 1968. S. 174—230.
6. Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. 4me ed. Paris, 1912.
7. Weber M. Wissenschaft als Beruf // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 5. Aufl. Tübingen, 1982. S. 582—613.
8. Durkheim E. Le suicide. Paris, 1976.
9. Simmel G. Soziologie. 4. Aufl. Berlin, 1958.
10. Durkheim E. Les regies de la methode sociologique. 21re ed. Paris, 1983.
11. Weber M. Die Protestantische Ethik I / Hg. v. J. Wicklemann. 6. Aufl. Gütersloh, 1981.
12. Simmel G. Über social Differenzierung. Leipzig, 1890.
13. Simmel G. Individualismus // Sim»w / G. Schriften zur Soziologie / Hg. v. H.-J. Dahme u. O. Rammstedt. Frankfurt a. M., 1983. S. 267—274.
14. Simmel G. Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft. 3. Aufl. Berlin, 1970.
15. Simmel G. Philosophie des Geldes. 2. Aufl. Leipzig, 1907.
16. Schlegel F. v. Lucinde. Stuttgart, 1963.
17. Simmel G. (Ps.: Paul Liesegang): Inflices possidentes! // Die Zukunft, Nr. 3. Vom 08.04.1893. S. 82—84.
18. Simmel G. Die beiden Formen des Individualismus // Das Freie Wort. 1901—1902. Nr. 1. S. 397—403.



19. Simmel G. Zu einer Theorie des Pessimismus I // Die Zeit (Wien). Vom 20.01.1900. S. 38—40.
20. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Studienausgabe. Köln-Berlin, 1964.
21. Simmel G. Skizze einer Willenstheorie // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1896. Nr. 9. S. 206—220.
22. Simmel G. Zur Philosophie der Kunst. 3.—4. Tsd. Potsdam, 1922.
23. Simmel G- Aus Georg Simmels nachgelassener Mappe «Metaphysik» // F. S. Martin Buber zum 50. Geburtstag. Berlin, 1928. S. 221—226.
24. Durkheim E. L'education morale. Paris, 1963.
25. Musil R. Aus den Tagebüchern. Frankfurt a. M., 1963.

*Перевод и примечания А. Ф. ФИЛИППОВА*