

## ТЕОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

DOI: 10.24290/1029-3736-2018-24-1-5-33

### СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС ИНДИВИДУАЛИЗАЦИИ И СОЦИАЛЬНЫЕ МЕХАНИЗМЫ ЕГО РЕАЛИЗАЦИИ

#### Часть I. Дифференциация и рационализация\*

**Ю.А. Кимелев**, докт. филос. наук, проф., главный научный сотрудник ИНИОН РАН, ул. Кржижановского, д. 15, к. 2, г. Москва, Россия, 117218\*\*

**Н.Л. Полякова**, докт. социол. наук, проф. кафедры современной социологии социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Ленинские горы, МГУ, д. 1. стр. 33, г. Москва, Россия, 119234\*\*\*

*Процесс индивидуализации является одним из компонентов общего процесса становления обществ модерна наряду с такими процессами, как становление капитализма, индустриализма, процесс демократизации, урбанизации, становление современного политического и государственно-административного порядка. Роль и значение процесса индивидуализации, результатом которого явились становление и развитие современного индивида, очевидно недооценивались в социологии на фоне таких процессов, как становление капитализма или индустриализма, и только предложенный современной социологией диагноз современного общества как “индивидуализированного общества” в полной мере выявил роль и значение процесса индивидуализации.*

*Статья посвящена исследованию социально-исторического процесса индивидуализации и выявлению базовых социальных механизмов, посредством которых этот процесс осуществляется.*

*В статье указываются три базовых социальных механизма процесса индивидуализации, результатом развития которого является становление современного индивида. Речь идет о механизмах социальной дифференциации, рационализации и цивилизации. Анализ этих механизмов осуществляется на примере фундаментальных социологических теорий общества и теорий социального развития и изменения, разработанных в рамках как социологической классики, так и современной социологической теории.*

*Вычленение и реконструкция механизма дифференциации как механизма индивидуализации осуществляется на основе анализа методологических позиций, теории общества и теории социального развития Э. Дюркгейма и Г. Зиммеля. Фиксируются этапы и принципы функционирования этого механизма, которые можно выявить в процессе аналитической реконструкции механизма дифференциации.*

\* Начало. Продолжение статьи (Часть II) см. в № 2 за 2018 г.

\*\* **Кимелев Юрий Анатольевич**, e-mail: vestnik@socio.msu.ru

\*\*\* **Полякова Наталья Львовна**, e-mail: polyakova@socio.msu.ru

*Реконструкция механизма рационализации как ведущего процесса индивидуализации осуществляется в статье на основе анализа социологической теории М. Вебера и концепций Франкфуртской школы, принадлежащих М. Хоркхаймеру и Ю. Хабермасу. Вскрываются исторические этапы процесса индивидуализации, осуществляющегося на основе этого механизма, выявляется его специфика. Анализ теории Хабермаса позволяет продемонстрировать возможность одновременного использования механизмов дифференциации и рационализации для демонстрации исторического осуществления процесса индивидуализации.*

*В статье демонстрируется связь соответствующих механизмов дифференциации и рационализации, ведущих процесс индивидуализации, с возможностью осуществления изначально заложенных в идеологии модерна принципов свободы и равенства.*

**Ключевые слова:** *индивид, индивидуализация, дифференциация, рационализация, цивилизация, индивидуальная свобода, равенство, модерн.*

## **THE SOCIAL-HISTORIC PROCESS OF INDIVIDUALIZATION AND THE MECHANISMS OF ITS REALIZATION**

### **Part I. Differentiation and rationalization**

**Kimelev Juriy A.**, Doct. philos. Sci., Professor, Chief Scientific Officer, INION RAS, Krzhizhanovskogo street, 15-2, 117218, e-mail: vestnik@socio.msu.ru

**Polyakova Natalya L.**, Doctor of Sociological Sciences, Professor of the Faculty of Sociology, Lomonosov Moscow State University, Leninsky Gory 1-33, Moscow, Russian Federation, 119234, e-mail: polyakova@socio.msu.ru

*The process of individualization is a component of the general process of formation of modern societies. The other components are: the formation of capitalism, of industrialism, the process of democratization, urbanization, the formation of modern political and state order. The result of the process of individualization is formation of modern individual. The function and importance of the process is obviously underestimated in sociological theory as compared to the attention given to the processes of formation of capitalism or industrialism. This has become clear as the latest sociology has characterized the contemporary society as “individualized society”.*

*The article is dedicated to the analysis of the social-historic process of individualization. Its aim is to bring to light the basic mechanisms through which this process was realized. These basic mechanisms are social differentiation, rationalization and civilization. The analysis of the mechanisms of individualization is based on classical and some contemporary sociological theories. The analysis of social differentiation takes the starting point in the analysis of methodological principles of theory of society and theory of social development of E. Durkheim and G. Simmel. The authors strive to point to the fundamentals of the historic process of social differentiation and its main stages.*

*Rationalization is the main mechanism of the process of individualization. The sociological theories of M. Weber, M. Horkheimer and J. Habermas form the basis of its analysis in the article. This analysis also points to the fundamentals of the process of individualization and to its main stages.*

*The article shows the interconnections of the mechanisms of differentiation, rationalization and civilization in the social-historic process of individualization. The article also strives to show the significance of the principles of individual liberty and equality as fundamental to the modern ideology.*

**Key words:** *individual, individualization, differentiation, rationalization, civilization, individual liberty, equality.*

Целью данной статьи является выявление и анализ базовых социальных механизмов, посредством которых осуществляется исторический процесс индивидуализации, становление и развитие индивида модерна.

Эта задача решается посредством экспликации тех идей, которые могут быть сведены воедино в качестве концепции индивидуализации, содержащейся в рассматриваемых социологических теориях. Авторы считают, что такие концепции выявляют те или иные механизмы исторической реализации общего процесса индивидуализации. Типологизация выявленных механизмов и представлена в данной статье.

Индивидуализация – это фундаментальный процесс в рамках общего становления и развития обществ модерна. Рассмотрение этого процесса невозможно без некоторых предварительных замечаний общего характера.

Исследование процесса индивидуализации в той или иной форме является фундаментальным устремлением социологического знания с самого начала его становления. Такое исследование не было, однако, представлено как изучение самостоятельного и фундаментального процесса. Индивидуализация исследовалась как компонент, хотя и стержневой, общего процесса социального развития обществ, а также в контексте субъектно-ориентированной социологической традиции, например, в различного рода концепциях понимающей и интерпретативной социологии, традиции социологии социального действия.

В рамках социологической классики XIX в. индивидуализация как процесс рассматривалась в качестве главного “спускового крючка” в начальном процессе развития и усложнения обществ, процесса их внутренней дифференциации. Индивидуализация выступала как базовый механизм трансформации обществ, антропологическая константа в общем “бытии человека обществом”.

Большинство социологических теорий социального развития, создаваемых в рамках эволюционистской перспективы, в качестве стартового и исторического, и логического момента процесса социальной трансформации полагают слитность индивида с его социальной группой, первоначально просто с семейной группой,

а также полагает тождественность индивидуального сознания содержаниям коллективного сознания или исчерпанность ими. Социальная интеграция в обществе осуществляется на основе мифических либо религиозных картин мира, непосредственно сочетаемых с конвенциональной системой действия.

Именно с постулирования такой изначальной слитности человека и его социальной группы, общества, интеграция которых базируется на мифо-религиозной картине мира и конвенциональных системах регуляции, начинается построение теории развития, главным механизмом которого является процесс индивидуализации.

Процесс индивидуализации имеет свои этапы и фактически выстраивается как процесс исторического развития обществ. В соответствии с теориями социологической классики процесс индивидуализации являет два исторических этапа: домодерновый традиционалистский этап в развитии обществ и этап модерна, этап развитых капиталистических, промышленных обществ.

В данной статье будет предпринята попытка вычленить те компоненты социологических теорий, которые имеют отношение к процессу индивидуализации. Реконструированные таким образом социологические теории позволяют нам типологизировать содержащееся в них видение, преимущественно имплицитное, процесса индивидуализации и становления индивида модерна. Предлагаемая нами типологизация основывается на выявлении социального механизма индивидуализации, который чаще всего является и механизмом оформления индивида модерна.

Мы вычленяем три основных механизма процесса индивидуализации, которые с той или иной степенью четкости и разработанности присутствуют в социологической теории. Речь идет о механизмах 1) дифференциации, 2) рационализации, 3) цивилизации. Следует при этом указать, что все три механизма могут одновременно присутствовать в описаниях процессов индивидуализации, однако, так или иначе один из них получает приоритетное значение, что и позволяет использовать ту или иную социологическую теорию для демонстрации соответствующего типического подхода к анализу механизма процесса индивидуализации и становления индивида модерна.

## **Индивидуализация и социальная дифференциация**

*От сходства к различию: Эмиль Дюркгейм*

Основу и структурный принцип социального порядка составляет, по Эмилю Дюркгейму, определенный тип социального взаимодействия, или солидарности. Он выделяет два типа солидарно-

сти и, соответственно, два типа социальной жизни и указывает, что “социальная жизнь проистекает из двойного источника: из сходства сознаний, а также из разделения социального труда”<sup>1</sup>. В первом случае индивид социализирован, поэтому он фактически механически объединен с другими в одном едином коллективном типе. Во втором случае мы имеем дело с индивидами, обладающими развитым индивидуальным сознанием, имеющими личностный облик и свою особую деятельность, отличающую их от других. Именно в той мере, в какой индивиды отличаются друг от друга, формируются современные общества.

Первый тип солидарности порождает общество механической солидарности. Оно возникает и существует на основе общности сознаний. В обществе механической солидарности все индивиды обладают фактически одинаковым унифицированным сознанием. Такое общество обладает очень объемным, интенсивным и четко определенным коллективным сознанием, не оставляющим пространства для индивидуального сознания, индивидуализированных интересов, индивидуализированного действия, что связано с детальной проработкой содержания коллективного сознания. Анализ содержания этого сознания, прежде всего моральных и правовых норм, приводит Дюркгейма к выводу о его репрессивном характере, нацеленном на подчинение индивида коллективу, коллективным целям и интересам, что в свою очередь выражается в преобладании среди моральных норм норм с репрессивными санкциями и уголовного права.

Социальная структура подобного общества характеризуется Дюркгеймом как сегментарная, т.е. состоящая из одинаковых по своей организации территориальных образований – орд, семей, кланов. Морфологически такая структура характеризуется слабыми, малочисленными и редкими социальными связями, низкой моральной и материальной плотностью, а также малым объемом населения.

Второй тип солидарности связан с обществом органической солидарности. Оно возникает эволюционным путем в результате процесса индивидуализации, постепенно вытесняя и замещая общество механической солидарности.

Однако условием появления нового индивидуализированного общества с развитой системой разделения труда является, прежде всего, исчезновение старого, которое как может сопротивляться появлению этого нового общества. Дюркгейм особо подчеркивает то обстоятельство, что разделение труда устойчиво развивается

---

<sup>1</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1990. С. 214.

только по мере того, как исчезает высокообъемное коллективное сознание и сегментарная структура, ведь именно то и другое являются условием появления разделения труда как основы совершенно нового типа социальной структуры. Господство коллективного сознания и сегментарная социальная структура препятствуют появлению индивидуального сознания, индивидуальных особенностей, при условии наличия которых только и возможно появление разделения труда как основы органической солидарности. Дюркгейм специальным образом рассматривает процесс “ужимания” коллективного сознания, ослабления его интенсивности и степени определенности, который делает возможным появление и становление индивидуального сознания и оформление процесса индивидуализации.

Ужимание коллективного и становление индивидуального сознания осуществляются также не без влияния морфологических и экологических факторов. Расширение среды обитания, изменение и уплотнение социального пространства приводят к тому, что коллективное сознание все более “отдаляется” от конкретных вещей, от локальной привязанности и становится все более абстрактным. Это подтверждается, по мнению Дюркгейма, оформлением идеи трансцендентного Бога, общим процессом рационализации, развитием права и морали, более рациональным состоянием цивилизации в целом.

Исчезновение сегментарной социальной структуры отрывает индивида от родной среды, делокализирует сознание, а это освобождает индивида от влияния непосредственной территории проживания семьи в широком смысле слова, предков, традиций. В результате коллективное сознание, которое фактически репрезентирует общество, менее плотно охватывает индивида, оставляет простор для развития индивидуального сознания, его изменчивости и вариативности; получает развитие уже ничем не сдерживаемое расхождение индивидуальных стремлений, оформляются индивидуальные интересы, стартует процесс индивидуализации. Этот процесс развития индивидуального сознания принимает форму социального разделения труда, из которого необходимо рождается более высокая степень культуры, развиваются наука, искусство, экономическая деятельность — все то, что Дюркгейм вкладывает в понятие цивилизации.

Появляются отдельные личности, пишет Дюркгейм, которые начинают осознавать себя, и это приращение индивидуальной психической жизни, однако, не ослабляет социальную жизнь, а только преобразует ее. Социальная жизнь благодаря этому становится свободнее, обширнее, и так как в конце концов она не имеет другого

субстрата, кроме индивидуальных сознаний, то последние в силу этого укрепляются, становятся более сложными и гибкими.

Индивидуальные сознания, с одной стороны, являются единственным субстратом социальной жизни, и чем они богаче, тем богаче социальная жизнь, однако, с другой стороны, это богатство индивидуального сознания и сама его индивидуальность зависят от общества, от количества и частоты контактов индивидов, от взаимного обмена услугами между ними. Фактически индивидуальные сознания в качестве субстрата социальной жизни являются порождением коммуникативной среды, в которой приходится функционировать индивиду. Дюркгейм пишет: “Бесспорна та истина, что нет ничего в социальной жизни, чего не было бы в индивидуальных сознаниях; но почти все, что в них находится, взято ими из общества. Большая часть наших состояний сознания не появилась бы у изолированных существ и проявилась бы совсем иначе у существ, сгруппированных иным образом. Значит, они вытекают не из психологической природы человека вообще, но из *способа*, каким ассоциировавшиеся люди воздействуют друг на друга, сообразно их количеству и степени сближения. Так как они продукты групповой жизни, то только природа группы может объяснить их... Общество не находит в сознаниях вполне готовыми основания, на которых оно покоится; оно само создает их себе”<sup>2</sup>. Таким образом тип общества и тип индивида оказываются жестко скоррелированными. В итоге общество органической солидарности, во-первых, с морфологической точки зрения характеризуется высоким объемом населения (высокая материальная плотность), частыми и сильными социальными связями (высокая моральная плотность). Во-вторых, это общество, которое состоит из развитых индивидов, чье сознание, ментальность, духовная жизнь не исчерпываются содержаниями коллективного сознания: сознание индивидов объемнее, богаче и вариативнее. Индивид уже более не растворен в коллективе, он имеет свои цели, интересы, позиции. В-третьих, само коллективное сознание резко сужается как в своем объеме, так и в своем содержании. Положительное нормативное регулирование сменяется на отрицательное в сфере морали, появляются новые правовые системы – гражданского, коммерческого, административного права. Снижается уровень религиозности. И, наконец, в-четвертых, социальная структура общества органической солидарности формируется на основе разделения труда. Именно система разделения труда предстает в качестве инстанции, задающей структурные ограничения социального действия, формирующей социальные отношения как обменные и договорные.

---

<sup>2</sup> Дюркгейм Э. Указ. соч. С. 327.

Процесс индивидуализации, будучи реализованным в институционально-структурном плане как система разделения труда, фактически становится главным источником социально-исторического изменения и одним из фундаментальных процессов становления модерна. Дюркгейм увязывает этот процесс со становлением промышленного общества с его новой системой разделения труда и ценностно-нормативной системой, с новой системой индивидуально-договорных отношений.

Дюркгейм предлагает свою теорию индивидуального социального контракта, основу которого составляет теория справедливости и свободного волеизъявления. Свободный индивидуальный контракт должен соответствовать двум условиям.

Первое условие состоит в том, что каждый индивид должен находиться в гармонии со своей функцией, она не должна быть навязана ему принудительно. Свободное соединение индивида со своей функцией, ликвидация всякого неравенства “во внешних условиях борьбы” – таково первое условие.

Второе условие, которое выдвигает Дюркгейм, – это справедливый и эквивалентный обмен функциональными услугами и справедливое вознаграждение. Это фактически предполагает систему индивидуально-договорных отношений. Договорная солидарность является важным фактором социального согласия и порядка, но договор связывает только тогда, когда обмениваемые ценности эквивалентны, а обменивающиеся стороны поставлены в одинаковые условия.

При этом Дюркгейм подчеркивает, что такая свобода и справедливость не являются выражением “самопроизвольного характера общественной жизни”. Это результат регламентации со стороны морали и этических императивов общества, продукт отвоевывания общества у природы. “В конце концов свобода есть подчинение внешних сил социальным силам, ибо только при таком условии последние могут развиваться свободно... Она, значит, может осуществляться только поступательно, по мере того как человек поднимается над вещами, чтобы предписать им закон, чтобы отнять у них случайный, аморальный характер... Итак, можно сказать, что задача наиболее развитых обществ – дело справедливости”<sup>3</sup>. И далее Дюркгейм заключает, что точно так же, как древние народы для того, чтобы жить, нуждались прежде всего в общей вере, современное индивидуализированное общество нуждается в справедливости.

---

<sup>3</sup> Дюркгейм Э. Указ. соч. С. 359.

## *Индивидуализация и индивидуальность: Георг Зиммель*

### *Индивидуализация и принцип методологического индивидуализма*

Концепция индивидуализации образует ядро социологической теории Георга Зиммеля. Базисным методологическим принципом, на основе которого осуществляется построение его социологии, является принцип “методологического индивидуализма”. Принцип методологического индивидуализма состоит в том, что основание социологического анализа, начало любого исследования, как и начало социальной действительности, составляет индивидуальное социальное действие отдельного человека, обусловленное его взаимодействием с другими. Ощутимо и действительно, согласно Зиммелю, только существование отдельных людей.

Социология должна поэтому отказаться от приоритета целого, — группы, общества, — представлявшегося первоначально непосредственным объектом социологического мышления, и начать с “исследования положения и судьбы отдельного человека, обусловленного его взаимодействием с другими, соединяющим его с ними в одно социальное целое”<sup>4</sup>.

Принцип методологического индивидуализма лежит в основе теории обобществления Зиммеля — “бытия человека обществом”. Индивидуальность — это нередуцируемая реальность, даже в своих крайних жизненных формах. Позиция Зиммеля состоит в том, что “жизнь не полностью социальна”<sup>5</sup>. Человек только некоторыми своими сторонами входит в общество как его элемент, другими своими сторонами — нет. Характер его обобществленности обусловлен характером его необобществленности.

Общественная жизнь как таковая основывается на принципиальной гармонии между индивидом и социальным целым. Каждому индивиду благодаря наличию у него определенных качеств указано определенное место в его социальной среде. Это идеально принадлежащее ему место действительно имеется в социальном целом. Этот тезис Зиммель называет “*предпосылкой всеобщей ценности индивидуальности*”.

Эмпирическое общество оказывается возможным только благодаря этому обстоятельству, наиболее полно воплощенному в понятии профессионального призвания. Общество производит в себе и предлагает некоторое “место”, которое отличается от всех других по содержанию и форме, и в принципе может быть заполнено

---

<sup>4</sup> Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М., 1996. С. 321.

<sup>5</sup> Зиммель Г. Как возможно общество // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. С. 518, 519.

многими, а потому оно и анонимно. Однако несмотря на неиндивидуальный характер этого места индивид стремится занять это место на основании внутреннего призвания, личных качеств, возможностей и достоинств.

Любое “профессиональное призвание” нуждается в гармонии между строением, жизненным процессом общества, с одной стороны, и индивидуальными качествами и устремлениями личности — с другой. Именно на этой гармонии основывается представление, что для каждой личности найдется в обществе позиция и деятельность, к которым она призвана, а также этический императив: искать свою позицию и свою деятельность, пока не найдешь. Индивидуальность отдельного человека находит таким образом свое место в “структуре всеобщности”.

### *Индивидуализация и дифференциация*

Индивидуализация является стержневым принципом теории социального изменения у Г. Зиммеля. Зиммель является сторонником теории социального прогресса как в методологическом, так и в ценностно-нормативном отношении. Он рассматривает развитие как прогрессивное движение ко все большей свободе личности, к богатству ее культурных содержаний и возможностей, к увеличению и богатству общества через умножение и усложнение социальных форм.

Зиммель рассматривает развитие общества по аналогии с процессом усложнения и дифференциации организма, при этом, однако, суть и специфика его подхода состоят в том, что источником и механизмом социального развития является индивид, а не структурные трансформации общества как надиндивидуального образования. Изменение возникает на индивидуальном уровне и осуществляется как процесс индивидуализации, порождающий процесс социальной дифференциации.

Отметим, что именно в связи с этим тезисом Зиммель осуществляет ревизию и критику функционалистских подходов в теориях социального развития, разработанных предшествующей социологией. Зиммель радикально не согласен с функционалистами органицистской социологической традиции в том, что прогрессивный процесс дифференциации, количественного роста и усложнения социальных образований тождественен их функциональному усложнению, а функции тождественны индивидам, их реализующим. Зиммель утверждает, что именно вера в то, что личности не только связаны с функциями, но фактически совпадают с ними, в корне

неверна. Такое совпадение только задерживает индивидуализацию. И об этом свидетельствует история.

В той мере, в какой отдельный человек, пишет Зиммель, отдается служению своей группе, т.е. выполняет определенную функцию, он получает от нее форму и содержание своего собственного существа. Добровольно или недобровольно, но член малой группы сплавляет свои интересы с интересами своего сообщества, и таким образом они делаются его интересами. “Его природа сплавляется до известной степени с природой целого”<sup>6</sup>, а это означает исчезновение индивидуальной специфики человека, сужение или исчерпание потенциала индивидуального действия. Функционализация и индивидуализация оказываются, таким образом, противоположными процессами. Любая функционализация, по мнению Зиммеля, задерживает индивидуализацию, процесс становления и развития индивидуальности.

Основу процесса развития, усложнения и дифференциации образует не функционализация, а индивидуализация, которая всегда принимает форму социальной дифференциации. Развитие, по Зиммелю, осуществляется в виде многочисленных тенденций, среди которых можно выделить следующие: индивидуализация, ведущая к разносторонности индивида, увеличению богатства содержаний его сознания; дифференциация деятельностей индивида, ведущая к появлению новых социальных форм.

Индивиды, схожие в своих взглядах, деятельности, интересах, принадлежащие к различным группам и кругам, сходятся воедино, создают новые круги соприкосновения, которые под самыми разными углами пересекают прежние круги. Те группы, к которым принадлежит индивид, образуют как бы систему координат. Каждая новая группа, присоединяющаяся к этой системе, определяет индивида со все большей точностью и однозначностью. Число различных кругов, к которым принадлежит отдельный человек, является одним из показателей высоты культуры как индивида, так и общества в целом. Таким образом, развитие предстает как двусторонний процесс: *индивидуализация* на уровне отдельного индивида и *дифференциация* на социальном уровне. В качестве движущего механизма выступает процесс индивидуализации, который предстает как процесс духовного, познавательного и эмоционального самоосуществления индивида, но всегда и сразу же в социальной форме, и чаще всего первоначально в форме конфликта и конкуренции.

---

<sup>6</sup> Зиммель Г. Как возможно общество. С. 328.

Индивидуализация и дифференциация как ее социальная форма ослабляют связь — реальную и идеальную — с более дальними, создают новые группы и круги общения. Но одновременно с этим дифференциация выступает в качестве механизма, удерживающего общество в его целостности. Историческое развитие, ведомое процессом самоосуществления индивида, движется, по Зиммелю, в направлении распада мелких групп и расширения форм ассоциации. А там, где образуется большое целое, там встречается одновременно так много тенденций, влечений и интересов, что единство целого, его существование как такового давно было бы утрачено, если бы дифференциация не распределяла то, что по существу индивидуализировано и различно, между различными индивидами, институтами и группами.

Именно в этом своем качестве удержания целого механизм дифференциации порождает противоположный процесс — процесс группообразования как тенденцию к недифференцированности. В процессе группообразования дифференциация, основанная на процессе индивидуализации, выступает в форме разделения труда, а сам процесс индивидуализации — в форме функционализации и порождает группу как функциональное тождество или функциональное единство.

Социальное развитие выстраивается как становление все более и более сложных форм разделения труда, подчиненных закону экономии сил. Углубление процесса разделения труда служит возвышению культуры, поскольку приводит к формированию “сущностно различных” личностей и их деятельностей в форме профессий и формирования системы профессионального труда. В рамках системы разделения труда создаются основные социальные институты и сферы деятельности. Они формируются в результате передачи соответствующих функций и деятельностей личностей этим институтам и воплощаются в социальных формах.

Развитие осуществляется по спирали: высокодифференцированное целое сопряжено с высокоразвитым индивидом, способным выполнять различные функции. “Спираль развития достигает здесь той точки, которая расположена как раз над исходным пунктом: на этой высоте развития индивид относится к целому точно так же, как и в примитивном состоянии, с тем различием, что тогда обе стороны были не дифференцированы, а теперь они дифференцированы”<sup>7</sup>. Индивид, нашедший и сформировавший

---

<sup>7</sup> Зиммель Г. Как возможно общество. С. 448.

в процессе индивидуализации свою функцию, занимает только ему принадлежащее место в обществе как целом и таким образом образует с ним нерасчлененное единство, реализуя тем самым в истории “всеобщую ценность индивидуальности”.

*“Новый индивидуализм”; свобода и неравенство*

Общераспространенным, как указывает Зиммель, является мнение, что то, что называется индивидуальностью, было создано в эпоху Возрождения. Речь идет о высвобождении индивида из средневековых общинных форм коллективной жизни, нивелирующих жизнь, деятельность и основные побуждения индивида, стирающих очертания личности, сдерживающих развитие ее свободы и личной ответственности.

Однако в данном случае речь идет о специфическом процессе индивидуализации – об индивидуализме отличительности, честолюбия, самоутверждения и подчеркивания исключительности своей особы. Этот “индивидуализм был еще настолько связан множеством ограничений, настолько определялся банальными низинами бытия, что у индивида не было возможности к развитию своих сил, своей жизненной свободы, чувства личностной самодостаточности. Накопление этого подавленного индивидуализма привело к взрыву только в XVIII веке. Но он двинулся по иному пути, ведомый другим идеалом индивидуальности, – его глубочайшим мотивом стало не отличие, им была свобода”<sup>8</sup>.

Свобода становится идеалом и главным требованием перед лицом утративших всякую легитимность и всякое право на существование институтов прежних обществ. Эти институты – сословные привилегии и деспотический контроль со стороны церкви, государства, цеховой организации, отсутствие политических свобод – сдерживали энергию и свободу индивидов и осознавались индивидами как жизненные оковы. “Рвущийся к самоосуществлению индивидуализм, – пишет Зиммель, – имел своим фундаментом представление о *природном равенстве* индивидов”<sup>9</sup>.

Специфика индивидуализма XVIII в. состояла в том, что центром интересов того времени был человек вообще, всеобщий человек, который как сущность живет в каждой отдельной личности. Право, свобода и равенство при такой перспективе сущностным образом связаны – в этом “стержень понятия индивидуальности,

---

<sup>8</sup> Зиммель Г. Индивид и свобода // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. С. 193–194.

<sup>9</sup> Там же. С. 194.

который принадлежит к великим категориям истории духа”<sup>10</sup>. По мнению Зиммеля, именно всеобщее равенство стало “глубочайшей точкой индивидуальности, а индивидуальность абстрактного человека сделалась последней субстанцией личности”<sup>11</sup>.

Однако свобода индивида и равенство не могут совпадать. Равенство недостижимо и невозможно: стоит индивидам обрести свободу, как начинает проявляться их естественное неравенство, появляется “новое угнетение: глупых — умными, слабых — сильными, робких — агрессивными”. XIX в. в полной мере выявил это противоречие между равенством и свободой. Социальная мысль XIX в. в полной мере осознала проблему, и “новый индивидуализм” на место равенства поставил проблему неравенства. При этом Зиммель подчеркивает, что “свобода остается общим знаменателем при всей полярности этих коррелятов”. Новый индивидуализм оказался связанным с тем, что стоило индивидам освободиться от ограничений церкви, сословия, цеха, как эти индивиды пожелали отличаться друг от друга, быть особенными и незаменимыми, обладать своей неповторимостью и индивидуальностью. Упор делается не на равенстве с другими, а на полном своеобразии.

Зиммель, подводя итог, заявляет, что можно сказать, что “индивидуализм свободной, мыслимой как принципиально равной другим, личности утверждается в рационалистическом либерализме Франции и Англии, тогда как качественная неповторимость в большей мере является делом германского духа”<sup>12</sup>. Все Новое время, пишет Зиммель, происходит поиск индивидом самого себя, точки опоры и достоверности, нужда в которой становится все больше вместе с появлением множественных и практических перспектив, вместе с усложнением жизни. Именно поэтому такую точку не удастся найти в какой бы то ни было внешней для души инстанции. “Все отношения с другими людьми оказываются, в конечном счете, только остановками на пути, по которому Я движется к себе самому. Я может сравнивать себя с другими, поскольку в своем одиночестве еще нуждается в такой поддержке; оно может стать настолько сильным, чтобы претерпевать одиночество, и тогда множество других существует лишь для того, чтобы каждый видел в них просто меру своей неповторимости, меру индивидуальности своего мира”<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Зиммель Г. Индивид и свобода. С. 195.

<sup>11</sup> Там же. С. 196.

<sup>12</sup> Там же. С. 199.

<sup>13</sup> Там же.

## Индивидуализация как процесс рационализации

### *Индивидуализация и рационализация: Макс Вебер*

Концептуализация процесса индивидуализации у Макса Вебера носит значительно более сложный характер, чем у Э. Дюркгейма и у Г. Зиммеля. В работах и Дюркгейма, и Зиммеля процесс индивидуализации рассматривается в перспективе становления индивида модерна, т.е. как процесс высвобождения из различных форм и групп традиционных обществ в связи с общим процессом дифференциации, причем рассматривается с опорой на материалы социально-антропологических исследований. Вебер же опирается, прежде всего, на масштабные исторические исследования культуры и религии. У Вебера при исследовании процессов развития культуры и общества речь идет не о процессах высвобождения индивида из различного рода культурных, религиозных и социальных коллективностей, результатом чего становится индивидуальность человека. Процесс индивидуализации осуществляется на основе общего процесса рационализации, отличного от процесса дифференциации.

Главное состоит в том, что если у Дюркгейма и Зиммеля процесс индивидуализации и процесс нарастания свободы индивида в тенденции совпадают, то у Вебера становление индивида модерна, связанное с общим процессом рационализации, ведет к ограничению, а не к росту его свободы. И если индивид в перспективе теорий Дюркгейма и Зиммеля предстает как утрачивающий замысленное и проектируемое в контрактуализме *равенство*, то у Вебера он утрачивает *свободу*, попадая в тиски инструментального разума и формальной рациональности — тенденции, которая в полной мере проявилась в XX в.

Индивидуализация в социологической теории Вебера — это развертывающаяся на нескольких уровнях совокупность социально-исторических процессов, стержень которых образует процесс рационализации.

В социологии Вебера у процесса рационализации два главных источника. Во-первых, это теоретическое мышление, направленное на расколдовывание мира, и, во-вторых, созданные в рамках религиозного мировоззрения и практики различные модели религиозной этики, стремящиеся “практически рационализировать мир в этическом смысле”<sup>14</sup>. При этом в историческом плане этическая

---

<sup>14</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 36.

рационализация мира предшествует рационализации, осуществляемой теоретическим мышлением.

Соответственно, процессы индивидуализации можно разделить на два периода: домодерновый период и период, связанный с существованием современных обществ. Общая хронология процессов совпадает с соответствующей хронологией в теориях Дюркгейма и Зиммеля. Однако нет содержательного совпадения. Развитая индивидуальность в теории Вебера в равной мере присутствует и характеризует оба исторических периода, а не только период становления и существования обществ модерна. При этом процесс индивидуализации в домодерновый период осуществляется преимущественно как этическая рационализация, а в эпоху модерна центр тяжести смещается на научную рационализацию.

Рационализация всегда предстает как создание метода, т.е. средств и инструментов достижения целей, и как формирование соответствующих социальных практик у сословий, групп и профессий, использующих оформившийся метод. Таким образом, индивидуализация осуществляется как процесс рационализации жизненного поведения индивида, как *методическое ведение жизни*.

Такое видение задает смысл всему теоретическому построению Вебера. Любое социологическое исследование начинается с вопроса о том, какие мотивы заставляли и заставляют отдельных людей, членов данного сообщества вести себя тем или иным образом. Методологический подход Вебера предполагает, что объектом теоретического и эмпирического интереса может быть только индивидуальное человеческое действие, а целью исследования — понимание и объяснение человеческого действия. Задача же социологии состоит “в интерпретирующем понимании осмысленно ориентированных человеческих действий”<sup>15</sup>. Социология, пишет Вебер, «рассматривает отдельного индивида и его действие как первичную единицу, как “атом”»<sup>16</sup>, а любые формы коллективностей, например “общество” в качестве “категорий определенных видов совместной деятельности людей”<sup>17</sup>. Данная общеизвестная методологическая позиция Вебера приведена здесь для того, чтобы подчеркнуть роль и значение исследования процесса индивидуализации в социологии Вебера.

Индивидуализация — это исторический процесс, истоки которого следует искать в истории религиозной жизни. Начало процесса индивидуализации стартует с оформления этик спасения.

---

<sup>15</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 607.

<sup>16</sup> Там же. С. 507.

<sup>17</sup> Там же.

Индивидуализация — это процесс высвобождения индивида из “культы сообщества”. Вебер следующим образом описывает этот процесс: «Исконный культ сообщества, прежде всего политических союзов, игнорировал все индивидуальные интересы. Бог племени, местности, города, империи заботился только о том, что касалось сообщества в целом... К нему взывало, следовательно, в своем культе сообщество как таковое. Для предотвращения или устранения зла — прежде всего болезни — отдельный человек обращался не к культу сообщества, а к колдуну, старейшему “пастырю” индивидов... Маг превращался в мистагога: возникали наследственные династии мистагогов или организация с обученным персоналом, главы которых определялись по известным правилам... Таким образом, появилось учреждение религиозного сообщества, связанное с собственно индивидуальным “страданием” и “избавлением” от него»<sup>18</sup>.

Процесс индивидуализации идет рука об руку с процессом рационализации и систематическим размышлением о “смысле” мира. Рационализация и процесс индивидуализации оказываются двумя сторонами единого процесса развития культуры и основных культурных форм, создателем и носителем которых является индивид. Рационализация сферы религиозной нравственности и появление соответствующих этик оформляют процесс индивидуализации.

Вебер увязывает процессы рационализации с двумя фундаментальными проблемами, которые необходимым образом должен решать человек в своем существовании: это проблема смысла и проблема страдания и справедливости. Они взаимосвязаны и предстают первоначально у Вебера в рамках исследований различных культов и религий спасения. “Сознательно культивируемая, — пишет Вебер, — в качестве содержания религиозности потребность в спасении всегда и повсюду возникала как следствие стремления к систематической практической рационализации реальной жизни... как следствие стремления... показать, что мировое устройство — во всяком случае постольку, поскольку оно затрагивает интересы людей, носит в той или иной мере *осмысленный* характер... Это происходило естественно, как следствие проблемы несправедливости страдания, как постулирование справедливого распределения индивидуального счастья в мире”<sup>19</sup>.

Вебер указывает на очевидное мироощущение человека, согласно которому “мир как средоточие несовершенства, страдания,

---

<sup>18</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 48.

<sup>19</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. С. 33.

греха, преходящести, обремененный виной”<sup>20</sup> с этической точки зрения всегда лишен смысла и ценности. На утрату ценности и смысла человек реагировал совершенно определенным образом — он искал путь “спасения”. И «чем систематичнее становилось размышление о “смысле” мира, чем рациональнее был этот мир в своей внешней организации, чем сублимированнее было осознанное переживание его иррационального содержания, тем более удалялось от мира, от упорядоченности жизни специфическое содержание религиозности. И к этому вело не только теоретическое мышление, направленное на расколдовывание мира, но именно попытка религиозной этики практически рационализировать мир в этическом смысле»<sup>21</sup>.

Но чем интенсивнее рациональное мышление занималось вопросами справедливого распределения, счастья, страдания, равенства, тем проблематичнее выглядело его внутримирское решение. Поэтому вопрос был перенесен в область внемирского его решения и предстал как теодицея страдания и религия спасения. Развитие этой тенденции предполагало создание религиозной веры в “Спасителя” и религиозных этик спасения, стремящихся к практической рационализации несправедливости и страдания.

Вебер выделяет различные типы религиозных этик, из которых, однако, не каждая представляла как рациональный метод ведения жизни и решения для индивида проблемы смысла и спасения в бессмысленном и несправедливом мире, наполненным страданием. Страдание всегда шло рука об руку с надеждой индивида на спасение, а “надежды на спасение почти всегда порождали теодицею страдания”, выходом из которого не всегда, однако, была рационализация картины мира и создание метода или рациональной этической модели жизни.

Из “трех видов теодицеи”, среди которых Вебер называет мистицизм, монашескую аскезу и мирской рациональный аскетизм, только последний оказался способным в полной мере стать рациональным основанием для мирской этики спасения, как рационального метода ведения индивидуальной жизни, ведущего к спасению, а также основанием исторического процесса индивидуализации.

Во все времена, считает Вебер, к уничтожению магии и суеверий и формированию рационального образа жизни приводило только одно средство — великое пророчество. Это явление отнюдь не свойственно исключительно христианству, оно часто встречается в истории религий, и наиболее яркой его формой является аске-

---

<sup>20</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. С. 36.

<sup>21</sup> Там же.

тизм. Аскетизм означает твердое проведение в жизнь определенного строгого уклада жизни. Монашество является первой рационально живущей группой людей, методически и сознательно стремящихся к одной цели — блаженной жизни за гробом. Однако сознательно последовательный образ жизни ограничивался только монашеством. Попытки внедрить его в мирскую жизнь разбивались в христианстве о церковный институт покаяния в грехах, исповеди и отпущения грехов. С этой системой дуализма в этике, разделения мирской и монашеской морали, различия между моралью для всех и моралью для немногих избранных решительно порвала Реформация. Только в эпоху модерна аскетизм стал внутримирским, для чего Реформация создала свои особые правила. Этими правилами было служение Богу в миру, соединение с Богом через труд, через профессию, через призвание. Вебер приводит в связи с этим известное высказывание: “...ты думаешь, что убежал от монастыря — нет, теперь каждый всю свою жизнь должен быть монахом”<sup>22</sup>. Порицая наслаждение, но, не разрешая отречься от мира, протестантизм задачей каждого человека считал подчинение себе внешних условий жизни. Протестантская аскеза, этика ведения жизни и спасения создают и оформляют индивида модерна.

Мирской рациональный аскетизм является радикальной противоположностью мистицизма с его религиозным содержанием, уходом от жизни и действия, предлагает в качестве своего основания “аскезу действия”, которая находит себя в миру, преобразует его рационально и подавляет “рукотворно-греховное с помощью какой-либо мирской профессии (мирская аскеза)”<sup>23</sup>. “Beruf” — призвание, профессия — стало одним из центральных понятий веберовской социологии. «В понятии “Beruf”, — пишет Вебер, — находит свое выражение тот центральный догмат всех протестантских поисков... который единственным средством стать угодным Богу считает не пренебрежение мирской нравственностью с высот монашеской аскезы, а исключительно выполнение мирских обязанностей так, как они определяются для каждого человека его местом в жизни; тем самым эти обязанности становятся для человека его “призванием”»<sup>24</sup>.

Мирской рациональный аскетизм — аскетизм профессионального призвания — фундаментальным образом связал процесс индивидуализации и становления индивида модерна с процессом рационализации.

---

<sup>22</sup> Вебер М. История хозяйства. Прага, 1923. С. 228.

<sup>23</sup> Там же. С. 9.

<sup>24</sup> Вебер М. Протестантская этика // Вебер М. Избранные произведения. С. 97.

В результате “современной теоретической и практической интеллектуальной и прагматической рационализации картины мира и жизненного поведения”<sup>25</sup> основой поведения индивида становятся рациональные структуры социального поведения, которые осуществляют историческое развитие социального действия от традиционного его типа к аффективному, ценностно-рациональному и целерациональному.

Отметим следующее. Указанный Вебером целерациональный тип социального действия стал господствующим в хозяйственной сфере, сфере права и государственного управления, приводя к всеобщему доминированию инструментальной рациональности. Это поставило индивида перед лицом новых исторических вызовов, связанных не только с социальным неравенством и социальной справедливостью, но и с судьбами его социальной свободы.

### *Индивид и инструментальный разум: Макс Хоркхаймер*

Вызов индивиду со стороны процесса рационализации и оформившегося в XX в. господства инструментального разума в полной мере в социологии был тематизирован и осмыслен прежде всего Критической теорией. Наиболее точно и полно диагноз был поставлен Максом Хоркхаймером: “Формализация разума ведет к парадоксальной культурной ситуации. Деструктивный антагонизм самости и природы – антагонизм, выражающий суть истории нашей цивилизации, достигает в нашу эпоху своего пика. Мы уже видели, как тоталитарные усилия покорить природу низвергли Я, человеческого субъекта, до состояния орудия подавления. Все остальные функции самости, ранее выражавшиеся общими понятиями и идеями, были дискредитированы”<sup>26</sup>.

Как подчеркивает Хоркхаймер, современный “кризис разума” находит свое выражение в “кризисе индивида”, в качестве органа которого разум развивался и понимался при этом индивидом как “инструмент самости”. Кризис разума при этом состоит в том, что “достигнув своего логического завершения, разум стал иррациональным и перестал быть самим собой”<sup>27</sup>. Эта ситуация иррациональности разума и требует постановки вопроса об индивиде. Хоркхаймер считает, что постановка вопроса об индивиде как об исторической данности – это постановка вопроса о человеке как о сознательном человеческом существе, т.е. как индивидуальности

---

<sup>25</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 55–56.

<sup>26</sup> Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. М., 2011. С. 186.

<sup>27</sup> Там же. С. 148.

и как о самотождественной личности. Называние себя “Я” — это самое “элементарное утверждение личности”.

Индивидуальность предполагает развитую потребность и стремление к безопасности, “материальной и духовной устойчивости своего существования”, которые связаны с властью над вещами и контролем над обществом. Однако “чем сильнее у индивида развито стремление к власти над вещами, тем сильнее вещи господствуют над ним... тем сильнее его сознание превращается в автомат, послушный формализованному разуму”<sup>28</sup>. Слепое развитие технологии усиливает социальное угнетение и эксплуатацию и превращает и прогресс, и индивида в их полную противоположность — в варварство.

Хоркхаймер прослеживает исторические этапы процесса индивидуализации, выявляя специфику природы индивида на каждом из них. Процесс индивидуализации, или, как пишет Хоркхаймер, “история индивида” началась в Древней Греции. В лице Сократа “мы видим истинного поборника абстрактной идеи индивидуальности и первого, кто открыто утверждал автономию индивида”<sup>29</sup>. Моделью становящейся индивидуальности стал греческий герой, уверенный в своих силах, побеждающий и освобождающийся от власти и традиции, и племени. Развитию индивида способствовал полис, судьба индивида была тесно связана с развитием урбанистического общества. Платон, как подчеркивает Хоркхаймер, первым предпринял попытку создать философию индивидуальности в соответствии с идеалами полиса, а Аристотель ни в коей мере не отклонялся от учения Платона. Вместе с тем, “системе Платона присуща идея объективного, а не субъективного или формализованного разума... Личность — это микрокосм, соответствующий социальной и природной иерархии”<sup>30</sup>. И только у Сократа отношение между индивидом и Вселенной было поднято на иной уровень, только у него субъект мыслил себя через противопоставление внешней действительности.

Следующий эпизод в истории процесса индивидуализации связан с христианством. Индивидуальность христианина оформилась на руинах эллинистического общества и сама идея “о том, что жизнь на земле — всего лишь интерлюдия в вечной истории души, чрезвычайно, — по мнению Хоркхаймера, — усилило тенденцию к развитию индивидуальности”<sup>31</sup>. Во имя спасения вечной души, продолжает Хоркхаймер, христианство утвердило “бесконечную

---

<sup>28</sup> Хоркхаймер М. Указ. соч. С. 150.

<sup>29</sup> Там же. С. 155.

<sup>30</sup> Там же. С. 154.

<sup>31</sup> Там же. С. 156

ценность каждого человека”, но релятивизировало конкретную смертную индивидуальность. За бессмертие души пришлось расплачиваться “подавлением витальных инстинктов, неискренностью, пропитывающей нашу культуру. Тем не менее, даже это способствовало развитию индивидуальности. Отрицая себя и пытаясь подражать самопожертвованию Христа, индивид одновременно обретает новое измерение и новый идеал, в соответствии с которым он может строить свою жизнь на земле”<sup>32</sup>.

Дальнейшая индивидуализация связана с гуманизмом Ренессанса, который, сохраняя бесконечную ценность индивидуальности в христианском смысле, абсолютизирует ее и тем самым “подготавливает ее крушение”. Реформация, философское Просвещение, либерализм создали новое содержание индивидуализации. “В эпоху свободного предпринимательства, в так называемую эпоху индивидуализма, индивидуальность оказалась почти полностью подчиненной разуму самосохранения... стала своего рода синтезом материальных интересов индивида”<sup>33</sup>. Индивидуализм стал основанием и теории, и практики буржуазного либерализма, утвердившего роль и значение свободного рынка и свободной конкуренции, индивидуальных экономических интересов, которые стали выступать в качестве естественного социального механизма, обеспечивающего как единство общества в целом, так и единство индивида и общества.

Либерализм свободного рынка как ничто более способствовал развитию индивидуализма. Либеральный индивид XVIII–XIX вв. сохранил целый ряд индивидуальных качеств, унаследованных от аскетической дисциплины христианства, но при этом приобрел новые, укорененные в социально-экономических процессах рынка и промышленного производства. Этими качествами, укорененными в свободном экономическом предпринимательстве, были независимость, готовность к защите своих прав и собственности, готовность учиться у прошлого и строить планы на будущее, независимость мышления и действия, с одной стороны, и готовность служить интересам общества – с другой, чувство собственного достоинства и адекватности общественным требованиям и интересам.

В обществах XX в., в век большого бизнеса независимый предприниматель, как считает Хоркхаймер, превратился в анахронизм. Индивидуальный “субъект разума” превратился в “усохшее Я, заключенное в узкие границы мимолетного настоящего и забывшее

---

<sup>32</sup> Хоркхаймер М. Указ. соч. С. 159.

<sup>33</sup> Там же. С. 159.

о тех интеллектуальных функциях, с помощью которых он некогда был способен перерастить свое актуальное положение в мире”<sup>34</sup>.

Конформизм, преобладание послушного индивида стало подавляющим. Современный индивид живет, отказавшись от надежды на самореализацию, принося свой индивидуализм в жертву, приспособляясь и имитируя свое окружение, умело встраиваясь в крупные организации и добиваясь в них влияния. Под давлением прагматической действительности самовыражение человека, считает Хоркхаймер, “стало тождественным его функциям в господствующей системе, и он отчаянно пытается подавлять как в себе, так и в других все иные побуждения”<sup>35</sup>.

Однако, по мнению Хоркхаймера, индивид не утратил способности сопротивляться, несмотря на постоянную атаку коллективных моделей мышления, идеологий, избитых культурных штампов современной массовой культуры и даже политики, проводимой организациями во имя улучшения положения трудящихся. “Массы еще не полностью капитулировали перед коллективизацией”, — считает Хоркхаймер. Несмотря на то, что современные общества представляют собой “тотальную целостность”, а “упадок индивидуальности” демонстрируют как высшие, так и низшие слои общества.

Хоркхаймер выносит следующий вердикт современности: не технология и не стремление к самосохранению привели к упадку индивидуальности, не производство как таковое, а те формы, в которых оно осуществляется, взаимоотношения людей в рамках индустриализма; превращение прогресса в идол, ведущее к противоположности прогресса; превращение труда в самоцель (а не средство достижения осмысленной цели), ведущее к неприятию всякого труда. В упадке индивида следует винить структуру и содержание “объективного духа” современного общества, который “поклоняется индустрии, технологии и национальности”, но не знает принципа, придающего смысл этим категориям, и только отражает “давление экономической системы”<sup>36</sup>. “Век безграничной власти индустриализма... движется курсом на ликвидацию индивидуальности”<sup>37</sup>, — заключает Хоркхаймер.

### *“Колонизация жизненного мира системой”: Юрген Хабермас*

Теория Юргена Хабермаса также предлагает пессимистический диагноз современности и судьбы индивида в обществах модерна. Индивид становится жертвой общего процесса рационализации,

---

<sup>34</sup> Хоркхаймер М. Указ. соч. С. 162.

<sup>35</sup> Там же. С. 165.

<sup>36</sup> Там же. С. 176–177.

<sup>37</sup> Там же. С. 180.

составляющего главный нерв развития обществ модерна. В отношении перспектив существования индивида в обществах модерна Хабермас разделяет общую позицию Критической теории.

Обращаясь к теории модерна, Хабермас особо подчеркивает значимость двух тезисов<sup>38</sup>. Во-первых, расчленение “системы” и “жизненного мира” является необходимым условием для перехода от статусно-стратифицированных обществ европейского феодализма к экономическим классовым обществам раннего модерна. При этом система представляет собой формально организованные сферы действия в области экономики и политики (хозяйство и государство), а жизненный мир структурируется коммуникативно как частная и публичная сфера. Во-вторых, капиталистический образец модернизации характеризуется тем, что символические структуры жизненного мира под воздействием императивов подсистем хозяйства и государства, становящихся через такие символические средства обмена, как деньги и власть, самостоятельными, искажаются или овеществляются. Капиталистическая модернизация следует образцу, в соответствии с которым формальная рационализация через сферы экономики и государства проникает и в другие, коммуникативно-структурированные сферы, приобретая здесь преимущество за счет морально-практической и эстетико-практической рациональности и вследствие этого вызывает нарушения в символическом воспроизводстве жизненного мира.

Прогрессирующе рационализируемый жизненный мир индивида одновременно и освобождается, и попадает в полную зависимость от экономики и государственного управления. Зависимость проявляется в “опосредовании” “жизненного мира” “системными императивами”. Зависимость может принимать социально-патологические формы “внутренней колонизации”. Но прежде чем аналитически обозначать тот порог, за которым “опосредование” жизненного мира превращается в колонизацию, целесообразно уточнить взаимоотношения между системой и жизненным миром.

1. Капитализм и современное государственное устройство предстают как подсистемы, которые с помощью таких средств, как деньги и власть, вычлняются из системы институтов, т.е. из общественного компонента жизненного мира. Жизненный мир реагирует на это своеобразным способом. В буржуазном обществе формируются социально интегрированные сферы действия, противостоящие системно интегрированным сферам хозяйства и государства. Речь идет о взаимодополняющих друг друга сферах

---

<sup>38</sup> Об общей теории общества Ю. Хабермаса, ключевых понятиях “жизненный мир”, “система” и др. см.: *Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л.* Концепция общества Юргена Хабермаса // *Современные социологические концепции общества.* М., 1996.

приватности и публичности. Институциональное ядро приватной сферы образует малая семья, освобожденная от хозяйственных функций и специализирующаяся на задачах социализации. Институциональное ядро публичности – это коммуникационные сети, которые поддерживаются культурой с ее учреждениями, прессой, а позднее и средствами массовой информации.

Если монетаризация и бюрократизация, присущие хозяйственной и государственной сферам, проникают и в символическое воспроизводство жизненного мира, а не только в его материальное воспроизводство, то неизбежно возникают патологические побочные следствия.

2. Хозяйственная подсистема подчиняет себе “жизненную форму приватного дома”, навязывает потребителям свои императивы. Это обуславливает консумизм, собственнический индивидуализм, установки на достижение и конкуренцию. Повседневная коммуникативная практика подвергается односторонней рационализации в пользу утилитаристского жизненного стиля, которому привержены специалисты.

Подобно тому, как приватная сфера подчиняется хозяйству, так и публичность попадает под господство административной системы. Бюрократическое овладение процессами складывания общественного мнения и волеизъявления расширяет возможности целенаправленного формирования массовой лояльности.

3. “Процессы понимания, на которые центрируется жизненный мир, обуславливают потребность в культурной традиции во всем ее объеме”<sup>39</sup>. В повседневной коммуникативной практике когнитивные толкования, моральные ожидания, способы выражения и оценки должны образовывать рациональную связь. Коммуникативная инфраструктура такого рода подвергается угрозе с двух сторон: ей угрожают тенденции “системно индуцированного овеществления” и “культурного обеднения”.

4. Рационализация жизненного мира делает возможным вычленение самостоятельных подсистем и в то же время открывает “утопический горизонт” буржуазного общества, в котором формально организованные сферы действия (экономика и государственный аппарат) образуют основу для посттрадиционного жизненного мира человека (сфера приватности) и гражданина (сфера публичности).

Деформации, которыми занимались К. Маркс, Э. Дюркгейм и М. Вебер, нельзя сводить ни к рационализации жизненного мира вообще, ни к возрастающей системной сложности как таковой.

---

<sup>39</sup> *Habermas J. Theorie des Kommunikativen Handelns. Frankfurt a/M., 1985. Bd. 1. S. 483.*

Ни секуляризация картин мира, ни структурная дифференциация *сами по себе* не ведут с неизбежностью к патологическим побочным эффектам. Вычленение и своеобычное развертывание сфер культуры не ведут и к культурному обеднению повседневной коммуникативной практики. Отпадение подсистем, управляемых деньгами и властью, с их организационными формами, от жизненного мира не ведет само по себе к односторонней рационализации или овестествлению повседневной коммуникативной практики. К этому приводит проникновение форм экономической и административной рациональности в те сферы действия, которые противятся переориентации на деньги и власть, поскольку остаются специализированно связанными с культурной традицией, социальной интеграцией, воспитанием, а также остаются ориентированными на взаимопонимание как механизм координации индивидуального действия.

Если мы хотим объяснить патологии, проявляющиеся, по мнению Хабермаса, прежде всего в утрате индивидом смысла и свободы, то следует указать на неудержимую собственную динамику подсистем, управляемых деньгами и властью, которая означает одновременно колонизацию жизненного мира с присущим этому процессу ограничением возможностей науки, морали и искусства.

Хабермас отмечает, что теория капиталистической модернизации, пользующаяся средствами теории коммуникативного действия, относится критически как к современным социальным наукам, так и к общественной реальности, которую они призваны постигать. Предметом его критической теории общества являются возникающие через системы патологии жизненного мира или, выражаясь иначе, символическое воспроизводство в постлиберальных обществах. Тем самым реализуется критерий теории общества, ориентированной на Просвещение.

Критическое отношение к реальности развитых обществ обусловлено тем, что они не используют в полной мере применительно к индивиду тот потенциал научения, которым располагают в культурном отношении, а также тем, что эти общества демонстрируют “неуправляемое возрастание сложности”. Возрастающая сложность системы, выступая как некая природная сила, не только крушит традиционные формы жизни, но и вторгается в коммуникативную инфраструктуру жизненных миров, уже подвергшихся значительной рационализации. Таковы условия жизни индивидов в позднемодерновых обществах.

Рассмотрение процесса индивидуализации в эпоху модерна в рамках общей теории коммуникативного действия Хабермаса показывает, что этот процесс реализуется посредством сложного

сочетания двух вычлененных нами базовых механизмов становления и развития индивида модерна – дифференциации и рационализации. В концепции Хабермаса присутствует, пусть и в значительно менее выраженной форме, и третий механизм – механизм цивилизации. Этот механизм, как он представлен в социологической теории, станет объектом рассмотрения во второй части данной статьи.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002.
- Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994.
- Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
- Вебер М.* История хозяйства. Прага, 1923.
- Добренков В.И., Осипова Н.Г.* История западной социологии (20–60-е гг. XX в.). М., 2012.
- Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1990.
- Зиммель Г.* Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996.
- Зиммель Г.* Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М., 1996.
- Кимелев Ю.А.* “Субъект” и “субъективность” в современной западной социальной философии. М., 2006.
- Кимелев Ю.А.* Методология социальных наук. М., 2011.
- Кимелев Ю.А.* Философия социальных наук. М., 2013.
- Кимелев Ю.А.* Философия и социологическая теория. Сферы взаимодействия. М., 2016.
- Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л.* Социологические теории модерна, радикализованного модерна и постмодерна. М., 1996.
- Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л.* Философия социальных наук // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2014. № 1. С. 20–46.
- Полякова Н.Л.* Теория общества Макса Вебера // История социологии XIX – середины XX века. М., 2004. С. 368–401.
- Полякова Н.Л.* XX век в социологических теориях общества. М., 2004.
- Полякова Н.Л.* Социологическая теория Георга Зиммеля // История социологии (XIX – середина XX века). М., 2004. С. 309–339.
- Хоркхаймер М.* Затмение разума. К критике инструментального разума. М., 2011.
- Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997.
- Яцино М.* Культура индивидуализма. Харьков, 2012.

## REFERENCES

- Bauman Z.* Individualizirovannoe obshchestvo [Individualized society]. М., 2002 (in Russian).

- Bedos-Rezak B., Logna-Prat D.* (dir). L'individu au Moyen Âge. P., 2005.
- Donaggio E.* Individuo e societ // Storia della filosofia occidentale. 2015. Vol. 6. P. 165–194.
- Dobren'kov V.I., Osipova N.G.* Istoriya zapadnoi sotsiologii (20–60-e gg. KhKh v.) [The history of Western sociology (20–60-s of XX century)]. M., 2012 (in Russian).
- Dyurkgeim E.* O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii [On the division of social labor. Method of sociology]. M., 1990 (in Russian).
- Habermas J.* Theorie des Kommunikativen Handelns. Frankfurt a/M., 1985. Bd. 1. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung.
- Habermas J.* Theorie des Kommunikative Handelns. Frankfurt a/M., 1985. Bd. 2. Zur Kritik der funktionalischen Vernunft.
- Khorkkhaimer M.* Zatmenie razuma: k kritike instrumental'nogo razuma [Eclipse of reason: to criticism of instrumental reason]. M., 2011 (in Russian).
- Khorkkhaimer M., Adorno T.* Dialektika Prosveshcheniya. Filosofskie fragment [Dialectics of Enlightenment. Philosophical fragments]. M.; SPb., 1997 (in Russian).
- Kimelev Yu.A.* “Sub”ekt” i “sub”ektivnost” v sovremennoi zapadnoi sotsial'noi filosofii [“Subject” and “subjectivity” in modern Western social philosophy]. M., 2006 (in Russian).
- Kimelev Yu.A.* Metodologiya sotsial'nykh nauk [Methodology of social sciences]. M., 2011 (in Russian).
- Kimelev Yu.A.* Filosofiya sotsial'nykh nauk [Philosophy of Social Sciences]. M., 2013 (in Russian).
- Kimelev Yu.A.* Filosofiya i sotsiologicheskaya teoriya. Sfery vzaimodeistviya [Philosophy and sociological theory. Spheres of interaction]. M., 2016 (in Russian).
- Kimelev Yu.A., Polyakova N.L.* Sotsiologicheskie teorii moderna, radikalizirovannogo moderna i postmoderna [Sociological theories of modernity, radical modernity and postmodernity]. M., 1996 (in Russian).
- Kimelev Yu.A., Polyakova N.L.* Filosofiya sotsial'nykh nauk [Philosophy of Social Sciences] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sotsiologiya i politologiya. 2014. N 1. S. 20–46 (in Russian).
- L'individu aujourd'hui / Sous la direction de Ph. Corcuff, Chr. Le Barth, F. De Singly. Rennes, 2010.
- Polyakova N.L.* Teoriya obshchestva Maksa Vebera [Theory of Max Weber's Society] // Istoriya sotsiologii XIX – serediny XX veka. M., 2004. S. 368–401 (in Russian).
- Polyakova N.L.* XX vek v sotsiologicheskikh teoriyakh obshchestva [XX century in the sociological theories of society]. M., 2004 (in Russian).
- Polyakova N.L.* Sotsiologicheskaya teoriya Georga Zimmelya [Sociological theory of Georg Simmel] // Istoriya sotsiologii (XIX – seredina XX veka). M., 2004. S. 309–339 (in Russian).
- Searle J.R.* Making the social world. N.Y., 2010.
- Simmel G.* Soziologie. Frankfurt a/M., 1992.

*Veber M.* Izbrannoe. Obraz obshchestva [Selected. The image of society]. M., 1994 (in Russian).

*Veber M.* Izbrannye proizvedeniya [Selected works]. M., 1990 (in Russian).

*Veber M.* Istoriya khozyaistva [History of the economy]. Praga, 1923 (in Russian).

*Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen., 1972.

*Yatsino M.* Kul'tura individualizma [Culture of individualism]. Khar'kov, 2012 (in Russian).

*Zimmel' G.* Izbrannoe. T. 1. Filosofiya kul'tury [Selected. 1. Philosophy of Culture]. M., 1996 (in Russian).

*Zimmel' G.* Izbrannoe. T. 2. Sozertsanie zhizni [Selected. T. 2. Contemplation of life]. M., 1996 (in Russian).