

ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 1:316.2

*Е.А. Баёва, Н.В. Буковская***ЭВРИСТИКА СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ Г. ЗИММЕЛЯ, ИЛИ О ТОМ,
КАК ВОЗМОЖНО СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО**

Раскрывается специфика подхода немецкого социолога Г. Зиммеля к анализу проблем общества посредством синтеза априорного метода Канта и философии жизни. В этом контексте изучаются условия возможности познания современного общества сквозь призму проблем критического восприятия классических научных критериев, а также обосновывается актуальность концепции Зиммеля.

Ключевые слова: становление; априори; обобществление.

Классическое познание социальной реальности ориентируется на строгую необходимость и интеллектуальную ясность, изучая «вещность» социального бытия при помощи сущностных законов и понятий. В этом отношении классическая социальная теория основывается на всеобщей науке об априори как «носителе» присущей факту рациональности, конечная цель которой – создание условий аподиктического познания, где строгая система понятий очерчивает возможность социального бытия. В формировании априорных предпосылок социального познания классические теоретики общества опирались на априорный метод Канта. Философское знание выступило источником развития классической социальной теории, ее содержательного и научного обновления путем критического восприятия позитивистской системы знания О. Конта, Г. Спенсера, Дж.С. Милля. В современной социальной теории, несмотря на критику «чистой» теории, метод Канта продолжает сохранять актуальность, позволяя обрести ей теоретический фундамент в условиях полипарадигмального диссонанса. Априорный метод Канта наделил социальную теорию в необходимой мере не только аподиктичностью, но и заложил в ее основание огромный эвристический потенциал, позволяющий регенерировать научные критерии познания в период кризиса. Усовершенствование социальной теории, таким образом, связывается не с разобщением с философским знанием, что закрепилось под влиянием структурно-функционалистской парадигмы Т. Парсонса, а с тесной взаимосвязью с ним.

**От «аподиктичности» к «эвристичности»
социальной теории**

Вызовы времени поставили классическую социальную науку перед этическим выбором, обусловленным требованиями научной автономности от корпуса точных наук, в который определил ее О. Конт. М. Вебер и В. Зомбарт выступили с обвинениями позитивизма в чрезмерной квантификации и математизации, подчеркивая, что натуралистское знание неспособно добраться до сути (Wesen) реальности и познать Дух (Geist) [1. С. 55]. По мнению представителей нового, академического поколения социологов, финальная идея социальной науки заключается в системе кодифицированных знаний, лишенных связи с иррациональными предпонятиями. В рамках этого подхода теория и практика вступают в процессе познания в диалектический «диалог», конституируя

предмет изучения рациональным (априорным) образом. Основным средством в концептуальном противостоянии М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля с радикальным позитивизмом стала философия И. Канта. Под влиянием априорного метода Канта классическая социальная теория отошла от ее формулировки О. Контом как «социальной физики». Транспонирование метода Канта на анализ социальных проблем позволило социальным теоретикам показать узость позитивистских взглядов, в частности принципа производства знания посредством метода наблюдения и представления науки в виде иерархической системы знания. Этнос социологии как одной из «наук о культуре» становится ориентированным на систематическую универсальность познания, где разнородные практические оценки ассимилируются априорными схемами, имеющими социально-историческую природу.

В современной социальной теории аподиктичность социального знания становится крайне уязвимой, когда классические критерии научности сталкиваются с необходимостью описания аутентичной сферы индивидуального бытия. Один из первичных вопросов социальной теории конца XX в. – вопрос о степени свободы индивидуального бытия от метасоциальных уз. В связи с этим способам классического спекулятивного теоретизирования противопоставляются социальные процессы современности, описание которых не охватывается «компетенцией» классического знания:

1. Манифестация индивидуальной воли.
2. Индивидуализация ситуаций и стилей жизни в противовес иерархической модели социальных классов.
3. Увеличение доли рисков и асистемный характер социального развития.

Освобождение и последовательное усиление индивидуальной автономии в обществе приводят к либерализации концептов Gemeinschaft и Gesellschaft – классической дихотомии, на основе которой строилось теоретизирование общества в конце XIX – начале XX вв. Переход от традиционного к индустриальному обществу отобразился у Ф. Тённиса в дихотомии Gemeinshaft/Gesellschaft, у М. Вебера – Gemeinschaft/Vergesellschaftung, у Э. Дюркгейма – органическая/механическая солидарность.

Социальная жизнь конца XX в. уподобляется «бруновскому движению», где индивиды движутся по собственной жизненной траектории, в соответствии со своими планами и целями, независимо от коллективной реальности. Соответственно, для социальной аналитики теоретические схемы, основанные на кантовском априо-

ризме, предлагающие рассматривать индивидов как части целого, воспринимаются как слишком формализованные и сциентистские, а значение вопроса о достоверности знания становится номинальным. По верному замечанию Т. Адорно, математический идеал, привнесённый в классическую социальную теорию в современном обществе, опровергается самим предметом – обществом, которое не подчиняется единогласным правилам и налагаемым на него категориальным формам [2. С. 77]. Теоретики общества по-разному отражают эту тенденцию, указывая на противоречие между метасоциальными категориями и «индивидуализированными» настроениями общества. В современном обществе реализуется новый способ *обобществления*, интерпретация которого должна происходить с точки зрения категориального изменения в отношениях индивида и общества (А. Турен, У. Бек, Э. Гидденс, Н. Луман и т.д.).

Данная теоретико-методологическая ситуация «обращения науки на науку», сопровождавшая рефлексивность относительно интеллектуальных достижений эпохи модерна, привела к ситуации радикального отрицания классического интеллектуального наследия. В связи с подобным восприятием системы классических категорий в качестве «интеллектуальных анахронизмов» возникает следующая опасность: «Можно, конечно, пытаться изгонять общество из социологических трудов и теорий. Но это занятие, во-первых, бесполезное, потому что изгнать его из социологии невозможно; во-вторых, вредное, потому что означает попытку изгнания самой социологии», – отмечает отечественный социолог А.Б. Гофман [3. С. 25]. На наш взгляд, в недрах самой классической социальной теории заложен положительный эвристический потенциал, связанный с априорным методом Канта, позволяющий определить предпосылки для современного социального познания.

Проблема концепта «Gemeinschaft» в теории Зиммеля

Концепт Gemeinschaft является одним из ключевых в социальной теории. Именно кризис концепта Gemeinschaft Ф. Тённиса, заимствованного М. Вебером, Э. Дюркгеймом, Т. Парсонсом в качестве структурного «ядра» социальной организации, выявил несоответствие классической социальной теории современным трендам развития общества. Согласно Тённису, общество поддерживается чувством безопасности, доверием к регулярному, стабильному функционированию трех больших систем воления – порядка, права и морали. В противоположность свободе виды связанности (Binding), в которых преобладает сущностная воля, Тённис определяет как проявления традиционной общности (Gemeinschaft) [4. С. 9]. В такой трактовке социальный порядок поддерживается внутренним (на уровне долга) и внешним аспектами (правом и санкциями) и является социологическим решением антиномии свободы и причинности Канта.

Концепция социального порядка, получившая выражение в социальной теории, воплотила диалектическое противостояние двух основных этических доктрин – императивной этики Канта и доктрины утилитаризма, которые задавали основной тон этических дискуссий начиная с XVIII в. [5. С. 59]. В отличие от утилитаризма, основанного на конечном результате, этика Канта осно-

вана на мотиве и намерении (принципе воли). Доктрина социального порядка берет истоки в концепции «войны всех против всех» Т. Гоббса, теории общественного договора Ж.Ж. Руссо. В «Левиафане» Т. Гоббса (1651) социальный порядок становится возможным благодаря согласию членов общества, которые передают свои права суверену для всеобщего управления. «Левиафан» Гоббса стал одним из источников социологии Ф. Тённиса и впоследствии послужил критическим основанием для постановки Т. Парсонсом проблемы социального порядка в антиутилитаристском направлении («гоббсова проблема»). В «Левиафане» Т. Гоббса государство как основной институт управления обществом является абсолютным и несоциальным. Такие мыслители, как Б. Спиноза, Дж. Локк, Ж.Ж. Руссо, переосмыслили эту проблему, допуская автономию общества по отношению к государству. У Канта законосообразный порядок в обществе становится средством преодоления антагонизма, который постоянно угрожает обществу дезинтеграцией. Истоки этого асоциального антагонизма коренятся в двойственной природе человека: с одной стороны, человек имеет склонность к общению с другими людьми, с другой – стремится к самоизоляции и эгоистическим побуждениям. Выходу из этого противостояния способствует Просвещение, в ходе которого природные задатки людей трансформируются в моральные принципы и вынужденное согласие к совместному существованию, образованию общества как морального целого. Поэтому цель каждого общества – достижение справедливого гражданского устройства, в котором максимальная свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением: «Вступать в это состояние принуждения заставляет людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда, и именно величайшая из бед – та, которую причиняют друг другу люди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом» [6. С. 428]. Для подчинения общепризнанной воле создается соответствующее государственное устройство, способное сплотить общество воедино.

Данные взгляды Канта использовались классическими теоретиками общества для обоснования концепции социального порядка в терминах коллективного поведения и морали (Ф. Тённис, М. Вебер, Э. Дюркгейм, Т. Парсонс). При таком подходе границы общества совпадают с границами национального государства (nation state), легитимность которого поддерживается, с одной стороны, монополией на физическое принуждение, с другой – коллективным сознанием, символическое измерение которого включает традиции, обычаи, нравы данного общества. Как социальный факт коллективное сознание обладает принудительной силой по отношению к индивидуальному сознанию. Традиция, таким образом, выступает ценностным ядром коллективной общности (Gemeinschaft). Структура Gemeinschaft не зависима от *частных* ситуаций. Традиционный социальный порядок – это форма интеграции общества, поддерживаемой коллективными культурными ценностями.

Власть традиций ослабевает, когда динамика социальной жизни позволяет осознать, что сильная приверженность традициям является барьером на пути модернизации социума. Наступает состояние детрадиционализации,

осознание возможности «истощения» традиции. Детрадиционализация связывается со смещением авторитета, упадком верования в преданный или естественный символический порядок вещей. Первым в социальной теории проблему *Gemeinschaft* как основную причину растворения индивидуальности в обществе обозначил Г. Зиммель, который не ограничился интеллигентной схемой в трактовке социальной реальности и обратился к анализу единичной жизни, ее герменевтического переживания. Не придерживаясь строгих канонов чистой моральной философии Канта, Зиммель рассматривал проблему должностования через эмпирический опыт конкретных индивидов. Основопологающим социальным процессом является обобществление, которое предполагает общество как становление. Социальное взаимодействие разворачивается во времени и пространстве, лишаясь эссенциалистского основания. Подход Зиммеля рассматривает индивидуальное бытие как «локус» действующей самости, в котором должностование растворяется в «жизненном порыве».

«Бытие-обществом» и теория социального познания Г. Зиммеля

Для Зиммеля вопрос об истинности социального познания не является принципиальным, и в отличие от Вебера и Дюркгейма он не стремился построить концепцию на аподиктическом фундаменте. Теория познания общества Зиммеля основывается на изучении априорно действующих условий или форм обобществления, в которых индивид сохраняет обособленное «Я» от тотального слияния с трансцендентным. Зиммель критикует Канта за то, что трансцендентальная дедукция делает мир имманентным субъекту, в результате чего происходит насильственная подгонка жизненных процессов под необходимые априорные категории. В социальном познании кантовское чистое трансцендентальное его оказывается бессильным перед «чистым» потоком жизни. Познание социального мира как проявления «жизни» доступно в переживании и признании плюрализма его эмпирического опыта.

Признавая абсолютность априорного интеллекта, Зиммель в отличие от Канта за начальную точку принимает чувственные (психические) явления, без которых жизненная эволюция является элементарным механическим движением, пригодна лишь для технического познания. В относительном априори Зиммеля эмпирические случайности являются ферментом становящейся психофизиологической реальности и приобретают форму при столкновении с внешними событиями. «Если не смотреть на историю как на игру марионеток, то она не что иное, как история психических явлений, а все внешние события, которые она изображает, не что иное, как мосты между импульсами и волевыми актами, с одной стороны, и чувственными рефlekсами, с другой; последние разрешаются в этих внешних событиях» [7. С. 1–2]. В становлении раскрывается всегда актуальное содержание опыта, которое показывает конфликт между текучей неопределенностью опыта и трансцендентальными ориентирами мышления. В становлении жизненные формы находятся в состоянии самотрансценденции, которая предохраняет ее от застывшей трансцендентальной формы. Чувственность не является низшей ступенью познания, а во многом определяет социальное восприятие, лишая его «слепой» веры в

фактичность. В онтологии социального становления общество предстает в форме непрерывного творчества, свободной деятельности, исходящей от индивидуальной воли, и познается формальным образом, содержание которой обновляется «жизненным порывом». Исходя из смысла данного понятия, который придал ему Зиммель, его концепцию можно охарактеризовать как *онтологию социального становления*.

Вслед за В. Дильтеем, А. Бергсоном, Ф. Ницше и А. Шопенгауэром Зиммель придает философии истории иррационалистическую направленность, связанную с такими понятиями, как движение, жизнь, метафизическая субстанция. В конце жизни Г. Зиммель испытал влияние философии жизни А. Бергсона, результатом чего стал труд «Созерцание жизни» (1918) [8]. Зиммель под влиянием Бергсона наполняет социальную форму, определяемую индивидуальной мотивацией, проявляющуюся в различном спектре чувств, влечений и целей. Без этой виталистической процессуальности форма безжизненна и пуста и лишается ведущей характеристики – социальности. Зиммель, в отличие от Шопенгауэра, Ницше, Бергсона, придает философии жизни социологический контраст, связанный с процессом индивидуации. Жизнь – это непрерывный поток поколений, носителями которой являются индивиды, замкнутые, централизованные на себе, обособленные друг от друга существа. Индивид является формой жизни, «окончательной чеканкой», в которой она «застывает» в виде индивидуальной сущности. Эта диалектика позволяет жизни препятствовать исторической и культурной завершенности и постоянно обновлять эмпирический опыт.

Различие индивидуальных вещей стирается перед необходимостью, которая выступает их причиняющей силой и предписывает им определенную связь и порядок. Сущностная форма всеобщего трансцендентального закона не соответствует сущностной форме жизни, поскольку законы и вся подвижность и многообразие жизни являются различными сферами. На основании этого заключения Зиммель выводит противоположную Канту точку зрения. Кант, допуская предписывание индивиду нормы поведения, упускает индивидуальную значимость закона и его соответствие конкретному индивиду. Этический рациональный закон Канта, подобный всеобщему естественному закону, не обладает адекватностью частному случаю. «Подобно тому, как в теоретической области всеобщность познания означает лишь, что оно объектно (*sachlich*) истинно, точно так же и моральная всеобщность значимости и признания сводится к объектному значению и конфигурации жизненных содержаний. Под “объектным” (*sachlich*) я понимаю здесь, конечно, не отнесенность с каким-нибудь внешним фактором, а лишь то, что факторы этического поведения – импульсы и максимы, внутренние побуждения и чувствуемые следствия – фигурируют в качестве объективных, выражающих некое предметное содержание элементов, из которых затем уже чисто логически следует обязательная для субъекта норма» [9. С. 209]. Объективность нормы отстраняет индивида от практических содержаний, обосновывая нравственную необходимость определенных способов поведения. Линия расхождения Зиммеля и Канта обозначается в этом моменте: нормирование всеобщим правом и санкциями индивидуального поведения у Канта Зиммель трактует

как объективацию социальных отношений. На этой предпосылке базируются классические концепты *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*. Всеобщность закона заключается в объектных содержаниях практической ситуации, для чего объектные содержания переносятся из формы переживания в форму самостоятельных понятий как возможных факторов логической дедукции. Для Зиммеля это различие не ограничивается областью этики, а проникает в принципы жизнелозерцания. Кантовский подход – это механистическое понимание жизни, в котором сущности образуются в результате выхватывания из непрерывного процесса представления логически формулируемого содержания. Всеобщность закона упраздняет «жизненность» индивидуального бытия, а предметом долженствования делается поступок. Императивы как законы умопостигаемого мира и априорные синтетические положения принуждают волю к долженствованию: «Итак, категорические императивы возможны благодаря тому, что идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира; поэтому если бы я был только таким членом, все мои поступки всегда *были бы* (*wurden*) сообразны с автономией воли, но так как я в то же время рассматриваю себя как члена чувственно воспринимаемого мира, то мои поступки должны быть (*sollen*) с ней сообразны. Это *категорическое* долженствование представляет априорное синтетическое положение, потому что вдобавок к моей воле, на которую воздействуют чувственные влечения, присовокупляется идея той же, но принадлежащей к умопостигаемому миру чистой, самой по себе практической воли, которая содержит высшее условие первой воли согласно с разумом <...>» [10. С. 111]. У Канта всеобщность, или обобщение, предполагает искусственную индивидуализацию отдельного поступка. По Зиммелю, такая «пассивная» индивидуализация отдельного поступка противоречит «активной» индивидуальности, жизненному единству и целостности, которая проходит сквозь все многообразие отдельных поступков.

Зиммель приходит к выводу, что кантовский априоризм безучастен к становлению жизни, оформляя при помощи понятий ее «чистый поток» в логические формы. Зиммель, отмечая недооценку чувственной сферы в механистической традиции, ставит радикальные вопросы: «По какому праву исключаем мы бесчисленные элементы нашего существа от образования для себя или из себя идеала существования? Каково место чувственности в нашем существовании?» Всеобщность категорического императива умерщвляет органику единичной жизни, подводя под логические понятия виталистические моменты. Всеобщность долженствования безразлична к принципу жизни, и Зиммель, сводя долженствование к одной из формальностей жизни, предлагает, таким образом, выводить долженствование не из телеологии, а из жизненного процесса. Жизнь протекает как в действительности, так и в долженствовании. Первичным является единичное бытие, а не долженствование, которое Зиммель рассматривает сквозь призму бытия. Другим моментом расхождения с Кантом для Зиммеля является двойственное сращение между индивидуальностью и субъективностью, с одной стороны, и индивидуальностью и законосообразностью – с другой. Во внутренней связи между всеобщностью и законом долженствования, которую Кант усилил до логической необходимости, отсутствует непосредственно

индивидуальное бытие, а статусом фактичности наделено только лишь действительное. Индивидуальный закон Зиммеля обращает направление долженствования из жизненного процесса в противоположном рациональной этике Канта направлении, в котором долженствование как основа социальной солидарности является причинной силой, скрепляющей общество воедино. Чтобы избежать этой предельной объективации, Зиммель, разъясняя мотив обобществления, делает акцент на том, что индивид не полностью захватывается социальным (объективным) началом. В социальной жизни индивид продолжает сохранять целостность своего бытия, или способность к самопроизвольному и относительно целостному бытию. Долженствование показывает напряжение между этими двумя началами: быть индивидом, одновременно подчиняясь всеобщему началу. Эта связь понятий становится спорной при проблематизации противоположности действительного и долженствующего. Для Канта эта возможность отпадает, потому что закон требует всеобщности по причине его логических качеств. Зиммель возражает Канту, заключая, что всеобщность является также некоторой единичностью (*Singulares*), поскольку ей противостоит индивидуальность. Признание значимости только всеобщности не охватывает обеих возможностей и является односторонней ограниченностью. Индивидуальность представляет собой необозримое множество свойств и отношений, которые не охватываются доступным односторонним набором понятий, законов как частичных определений вещей. По Зиммелю, между действительностью и понятиями существует видовое принципиальное различие, по которому понятия никогда не могут отразить действительность полностью. «Определения реальной вещи обладают непрерывностью, текучей постепенностью взаимных переходов, почему наши точно очерченные понятия и их дальнейшее выражение – естественные законы, и бессильны их схватить» [9. С. 206].

Эпистемологическое новаторство концепции Зиммеля заключается в перманентном обновлении понятийных форм в конкретно-чувственном и темпоральном контекстах при сохранении априорного измерения. В диалектическом движении, характерном для трансцендентализма Канта, становление застывает в виде «чистых форм», или системы всеобщих понятий. Отталкиваясь от предпосылок кантовского трансцендентализма, Г. Зиммель обозначил новый уровень теории социального познания. Общество – это процесс обобществления, становление «бытием-вместе», берущего начало в чистом потоке жизни. *Бытие-обществом* (термин Зиммеля); у Канта – «бытие-природой» (*Natur-Sein*) как способ соединения и категоричного оформления интеллектом фрагментированных чувственных содержаний, совершающегося в индивидах (различиях) в виде частных процессов синтеза. Форму становящемуся потоку индивидуального бытия как «резервуару» различий различий придает социальное априори, которое имеет двойственную природу: с одной стороны, априори определяет действительность становящегося процесса обобществления, а с другой – априори являются *идеальными логическими предпосылками совершенного общества*. Зиммель вводит понятие социального априори, в котором соединяет вопрос Канта «Как возможно?» (общество) и историко-социальный контекст процесса познания. Созерцание социальной жизни фактически осу-

существляется как трансцендентальное единство апперцепции Канта, в процессе которого осуществляется синтез чувственных явлений, но при этом априорные формы не являются ни идеальными типами, ни законообразующими сущностями. Их содержание обновляется, наполняя материю новым жизненным содержанием. Условием возможности социального взаимодействия у Зиммеля является не нормативный социальный порядок и категорический императив, а *понимание*, в котором индивидуальные элементы определяют друг друга коррелятивно – в герменевтически постигаемом способе взаимной интеракции. Понимание основано не только на актуальности настоящего, но и во многом на типизациях, когда одно представление типично сопряжено с другими независимо от момента «здесь-и-сейчас».

Таким образом, эпистемология Г. Зиммеля является положительной эвристикой, «защитным поясом» социальной теории, который устраняет ранее принятые модельные упрощения и усовершенствует теорию. Одновременно критикуя метод Канта, Зиммель утверждает его. Априори как метод познания сохраняет свою значимость, но приобретает относительный характер. В процессе обобщения происходит восприятие априорных форм, которые упорядочивают поток индивидуальных волевых актов, сохраняя влияющую роль многочисленных способов действия, чувствования и мышления конкретного индивида. В такой трактовке социальная реальность сохраняет, с одной стороны, *трансцендентальное измерение*, с другой – проявляет индивидуальную составляющую социальных действий. По мнению Р. Арона, Зиммель, наделяя первостепенным значением индивидуальность, не отказывается полностью от реальности социальных (трансцендентальных) метаобразований: «Действительно ли социология Зиммеля игнорирует реальность социальных целостностей? Ни в коей мере: статистические группы, глобальные эволюции общества, связность частей или классов, коллективные представления, объективный дух – все, что французские социологи обозначают туманным понятием «коллективное сознание», все это проявляется здесь и там. Но Зиммель не делает отсюда никакого вывода ни для критики познания, ни для теории социологии. И то и другое остаются подчиненными, с одной стороны, атомистической физике, а с другой – некоторой интерпретации настоящего» [11. С. 137]. В своей концепции обобщения Зиммель подчеркивает генетическую

связь между социальным и психологическим, где индивид, с одной стороны, является продуктом общества, с другой – независимым от него индивидуальным бытием. Общество не репрезентируется всецело, как у Дюркгейма, в таких макроформах, как «коллективное сознание» или «всеобщая душа народа». Реальность общества проявляется априори, которую индивид усваивает в процессе обобщения. Обновление данных форм происходит за счет практического начала индивида. На эпистемологическом уровне это означает, что первичными являются индивидуальные действия, от которых зависит познание форм более общего порядка – государства, семьи, разделения труда и т.д. Отдавая должное Зиммелю в анализе этой проблемы, А. Щюц указывает на то, что методологические позиции Зиммеля, которые определялись им в силу новизны по большей части интуитивно и «на ощупь», остались во многом неясными и несистематическими. Но новаторство эпистемологии Зиммеля, по признанию А. Щюца, не осталось незамеченным: «Однако направляющая идея Зиммеля, предполагавшая сведение всех материальных социальных феноменов к особенностям поведения индивидов и дескриптивное описание частных общественных форм подобных разновидностей социального поведения, была подхвачена другими и оказалась продуктивной» [12. С. 690]. Междисциплинарный синтез позволил создать Зиммелю особую теорию познания общества, которую он выстроил асистематически, используя отличный от Вебера и Дюркгейма социологический стиль. Этот стиль основан на «антиакадемическом воображении», говоря о котором С. Московичи назвал Зиммеля «Борхсом социологической литературы» [13. С. 333].

Подход Зиммеля позволяет современной социальной теории, во-первых, сохранить связь с классическими предпосылками через использование классических терминов, которые приобретают в современности обновленный смысл; во-вторых, описать современный способ обобщения на всеобщих предпосылках, не прерывая радикальным образом историческую связь с классическим социальным знанием; в-третьих, обосновать проблему социального порядка не в строгих терминах этического долженствования, а с помощью априорных схем трансцендентальной эстетики Канта – пространства и времени; в-четвертых, восстановить утраченный взаимообмен с философским знанием на легитимных для социальной теории основаниях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М.: Praxis, 2003. 272 с.
2. Адорно Т. К логике социальных наук // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 76–86.
3. Гофман А.Б. Существует ли общество? От психологического редукционизма к эпифеноменализму в интерпретации социальной реальности // Социс. 2005. № 1. С. 18–25.
4. Тённис Ф. Общность и Общество. СПб.: Владимир Даль, 2002. 451 с.
5. Куренной В.А. Этика добродетели: Предисловие к публикации // Логос. 2008. № 1. С. 59–69.
6. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Критика способности суждения. СПб.: Наука, 2006. С. 437–477.
7. Зиммель Г. Проблемы философии истории. М.: Книжное дело, 1898. 167 с.
8. Зиммель Г. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. Т. 2. 607 с.
9. Зиммель Г. Индивидуальный закон // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. 1911–1912. М.: Территория будущего, 2005. 366 с.
10. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 2006. С. 53–120.
11. Арон Р. Критическая философия истории // Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб., 2000. 543 с.
12. Щюц А. Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. 1056 с.
13. Московичи С. Машина, творящая богов. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. 556 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 21 марта 2011 г.