

# ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИОЛОГИИ

*Р. Антонио*

## ПОСЛЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА: РЕАКЦИОННАЯ КЛАНОВОСТЬ

*Возрожденный «радикальный консерватизм», а также последние теории «палеоконсерватизма» и «новых правых» предлагают радикальную культурную критику глобального капитализма и либеральной демократии. Этот очерк связывает их реакционную клановость с текущей теоретической тенденцией XX столетия, «абсолютной критикой модерна», являющейся сплавом упрощенных идей Ницше и Вебера. Исторически абсолютная критика подталкивает к сближению правых и левых, «радикального консерватизма» и «твердого постмодернизма» и противоречит методу «историзма». Работа раскрывает опосредующую роль социальной теории в проблематичных отношениях между наукой и общественными сферами плюралистических демократических культур.*

### **Осмыслившая социально-культурный перелом: социальная теория и современность**

Макс Вебер, в конце своей статьи «“Объективность” социально-научного и социально-политического познания», возможно, размышляя над истоками своего собственного экскурса в философию социальных наук, писал: «когда меняется атмосфера <...> и дорога теряется в сумерках, новые точки зрения можно увидеть только “с вершин мысли”» (Weber 1949a: 112). Он имел в виду тот момент культурного перелома, который подрывает эффективность и легитимность утвердившихся способов познания и действия. В такие периоды фоновые понятия повседневной практики и установившиеся институты становятся явными, а принятые в сообществе «идеи-ценности», которые определяют некоторые типы знания в качестве «достойных» и, следовательно, направляют пути науки, теряют статус само собой разумеющихся положений и становятся предметом размышлений, критики и полемики. Вебер и другие теоретики модерна первого поколения обращались к эпохальной трансформации, порожденной капиталистическим развитием — подъемом механизированной промышленности, бюрократического государства и городской массовой культуры. <...> «Историцистское» теоретизирование теоретиков модерна хорошо сочеталось с возникающим светским мировоззрением, утверждая нормативные точки зрения и выстраивая поло-

---

Публикуется с разрешения автора по: Antonio J.R. After Postmodernism: Reactionary Tribalism// American Journal of Sociology. 2000. Vol. 106. July. Pp. 40–87.

жения о «ценности» расходящихся траекторий развития на основе социологических условий и следствий. Их новые образы мира позднее способствовали важным сдвигам в социокультурном и политическом «курсе».

Теоретическое осмысление модерна дало импульс не только новым социальным движениям и политическим режимам, но и их антиподам. Они не имели прямого воздействия и даже долго игнорировались, хотя позднее нашли поддержку в отдельных слоях, движениях и партиях. В период первой мировой войны и в трудное послевоенное время расходящиеся направления новых теорий оформились в новые версии правого и левого движений, что имело важные последствия для всего человечества (Hughes 1977; Kloppenberg 1986; Lepenies 1988). Согласно К. Манхейму, такие нормативно ориентированные подходы часто предлагают «утопическое» видение, выражая «преждевременные истины», которые «превосходят» и угрожают расшатать социально-культурные порядки, в которых они вызревают. Хотя они начинаются как «желания-фантазии» отдельных «предшественников», иногда они становятся «действенными» или переводятся в «политические цели» специфическими слоями и распространяются «восходящими группами». Однако те слои и группы, которые трансформируют утопии в реальность, находятся в тени, пока их действия не произведут серьезного общественного эффекта. Манхейм предполагал, что для изучения потенциально действенных или возникающих утопий нужен анализ того, насколько они затрагивают «уже имеющиеся в обществе течения» (неизбежные изменения, кризисы, конфликты, движения), которые открыто бросают вызов господствующему мировоззрению (Mannheim 1955: 193–194, 203–205).

Послевоенные социологи избегали теоретических конструкций, способных представить веберовские образы мира и манхеймовские утопии, считая их «кабинетными философиями», слишком широкими для эмпирической проверки. Избегали их и постмодернисты, считая ретроградными «большими нарративами», «стирающими различия». Однако новые подходы, напоминающие по широте и нормативной ориентации теории модеона первого поколения, возникли в междисциплинарном и трансдисциплинарном пространстве, вызвав напряженные общественные дискуссии и резкий раскол внутри специализированных дисциплин, включая социологию. Эти новые теории, подобно старым, заняли место между наукой и философией. В их широких исторических и эпистемологических дискурсах обсуждалась нормативная направленность или «ценность» различных типов социально-культурной жизни и знания. Хотя часто эти теории использовали результаты научных исследований и концепции среднего уровня, они шли дальше «социологической теории» в строгом смысле и могут быть лучше поняты как «социальная теория». Дональд Ливайн считает, что социальная теория представляет собой «метанаучное предприятие», которое вырастает из длительной обеспокоенности «проблемой модерна», ставит «вопросы, на которые надо искать ответ даже при всей ограниченности возможностей науки», и обеспечивает «светскую» и «диалогическую» альтернативу абсолютистским и трансцендентным нормативным взглядам (Levine 1995: 306, 317–328; см. также Levine 1997). По мнению Ливайна, социальная теория придает нормативным воп-

росам историчность, открывая их для социологически просвещенных общественных дебатов, воспитывающих плюралистическую, расколдованную (disenchanted) демократическую культуру. Однако социальная теория продолжает оставаться незавершенным проектом, выражающим рефлексивную демократическую сторону мысли Просвещения. Напротив, в моем анализе «реакционной клановости» рассматривается обратная, антиисторическая традиция, подчеркивающая возврат к мистификации (reenchantment) и дедемократизацию. Осознание такой теоретической и социокультурной альтернативы поможет прояснить широкое значение теории модерна и ее связь с Просвещением и демократией\*.

Я рассматриваю, каким образом новые правые в Европе и палеоконсерваторы в США противостоят исходным социологическим положениям теории модерна, особенно ее ядру — «коммуникационной модели». Эти подходы не играют существенной роли в жизни большинства демократических обществ, однако содержат критику неолиберальной глобализации и культурного постмодернизма и творчески затрагивают широко распространенную озабоченность провалом послевоенной модернизации. Они подхватывают и развивают идеи неопопулистских движений, культурных войн и конфликтов на расовой, этнической и религиозной почве. Главный акцент мною сделан на периодически возобновляющейся теоретической тенденции XX столетия — «абсолютная критика модерна». Она представляет собой крайне пессимистический сплав одностороннего ницшеанства и одностороннего веберизма, говорящий об упадке надежд теории модерна на социальный прогресс и изображающий глубочайшее истощение современной демократической культуры и институтов. Это способствует теоретическому слиянию правого и левого движений и сближению «радикального консерватизма» и «жесткого постмодернизма». Абсолютная критика противостоит историческому и диалогическому методам «внутренней критики», присущим теоретикам модерна, и другим основополагающим принципам их учения. Мое исследование реакционно-клановой альтернативы поможет показать роль «социальной теории» (т. е. особого типа нормативно-ориентированного дискурса, укорененного в «социологической аргументации») в проблематичных отношениях науки с частично расколдованными сферами плюралистических демократических культур. Анализируя дискуссию по проблемам модерна и постмодерна, я обращаюсь к такому моменту, о котором Вебер говорил около столетия назад — окончание исторического стечения обстоятельств (т. е. послевоенного периода), когда существующие социокультурные идеи и практики сталкиваются с вызовом.

### **Дискурс неизбежного конца: социальная теория fin de siècle**

<...> Демократические теории модерна обычно исходят из «позитивно-го», «этического» видения современной культуры и строятся на историчес-

---

\* Без дальнейшей спецификации «современная демократия» («modern democracy») относится к социальной демократии европейского типа, а также к более рыночно-ориентированной либеральной демократии. «Теория модерна» («modern theory») относится к сходным сторонам классической социальной теории и позднейшим теориям, которые следовали за ней (напр., Antonio, Kellner 1992a, 1992b).

кой идее «прогресса», которая ослабляет напряжение между нормативными идеалами и действительными социальными условиями (Mannheim 1955: 219–229). С самого начала теории модерна утверждали, что появляющаяся социокультурная современность и имманентная логика ее развития открывает новые типы комплексного сотрудничества и коммуникации, повышающие индивидуальную автономию, социальную справедливость и общественное участие. Со временем эти представления стали более инклюзивными и мультикультурными. Теперь считается, что социокультурная дифференциация и рационализация, вне зависимости от своих репрессивных свойств, предоставляют жизненные ресурсы для преодоления традиционных препятствий, современных патологий и для создания более свободного и спокойного будущего (Antonio, Kellner 1992a, 1992b). Вера в прогрессивную модернизацию содействует легитимности общественных и политических систем модерна. Послевоенные теории модернизации вернулись к этому тезису и превратили его в основной инструмент социокультурной легитимации. Однако последовавшие за тем утверждения о «конце истории» бросили вызов как этой вере, так и этой легитимации. <...>

Тезис Фрэнсиса Фукуямы о конце истории, предложенный в момент краха советского и кризиса китайского коммунизма, привлек широкое внимание и стал главным текстуальным обозначением завершения послевоенной эры (Fukuyama 1989, 1992). Фукуяма утверждал, что революции 1989 г. открыли новую постисторическую эру глобального неоллиберализма, завершив великие битвы во имя пустых утопических мечтаний. Ему казалось, что прогрессивно-либеральная политика социального обеспечения, политика новых левых и социализм отмирают, а капитализм и либеральное государство, лишенное этих ложнонаправленных эгалитаристских и социально спроектированных послевоенных крайностей убедительно торжествует во всем мире. Фукуяма писал, что «нет четкого и ясного пути, где будущее представляло бы собой качественное улучшение по сравнению с настоящим порядком» и нет «реалистических альтернатив» рыночному либерализму (Fukuyama 1992: 51; Fukuyama 1999: 33). И теоретики левой ориентации, и постмодернисты атаковали его неоконсервативное восхваление рынков и минималистской массовой демократии. Но они также были убеждены в отсутствии альтернатив. <...>

В заявлениях об окончании деления политических движений на левых и правых утверждалось, что главные идеологические и политические альтернативы, которые ранее образовывали политический спектр модерна и обозначали главные различия между идеологиями и партиями послевоенной эпохи, оказались нейтрализованными. Несмотря на то, что разные версии этой позиции расходятся в отношении надежд на будущее, большинство считает, что ведущие политические партии сближаются, и что их самостоятельные программы изменений зашли в тупик. <...>

### **После модернизации**

*Подъем неоллиберализма и постмодерна: ослабление социального государства* Новые теории модерна появились вслед за послевоенной эрой социально-политической реконструкции, резкого экономического подъема и

крушения классического колониализма. Немарксисты изображали переход к полностью современной системе ценностей и организационных структур, которые отражали и оправдывали кейнсианский капитализм послевоенной поры. Ведущий социолог того времени Талкотт Парсонс выражал распространенные оптимистические убеждения о «модернизации», а его теории несли отпечаток «мира по-американски» (*Rex Americana*). Он рассматривал Соединенные Штаты как «передовое общество», модель глобального развития. Отсталость будет преодолена посредством конвергенции коммунистических режимов с направляемым США Западом и универсализации «эволюционных достижений» Запада. В отличие от новых левых и движений конца 1960-х гг. Парсонс не разделял растущий «идеологический пессимизм» относительно того, что модернизация «внезапно закончится». Он пророчески утверждал, что рациональность, социокультурные различия и общественность превращаются в главные области конфликтов, однако настаивал, что новая, усовершенствованная современность еще только начинается. Относя ее «кульминационную фазу» не «столетие или более» вперед, он считал идею «общества постмодерна» «явно преждевременной» (Parsons 1971: 142–143). Парсонс не сомневался в прогрессивном пути модернизации\*. Социальные демократы выражали еще большую веру в науку, планирование и управление в качестве двигателей прогресса. Несмотря на дискуссии о допустимой степени перераспределения и регулирования, ведущие послевоенные теоретики модерна отмечали основополагающую роль государства в координации усовершенствованного, ускоренного и планомерного процесса прогрессивной модернизации.

Во время кризиса середины и конца 1970-х гг. неолибералы подвергли нападкам политику и теорию послевоенной модернизации. Видя в политике государственного вмешательства скорее причину, чем средство от «провалов рынка», они безуспешно попытались демонтировать послевоенный «управляемый капитализм». После побед Тэтчер, Рейгана и Коля «неолиберальная контрреволюция» сделала ставку на экономическую неоклассику и монетаристскую политику свободной торговли. Эту неолиберальную волну усилили революции 1989 г., крушение восточноевропейского коммунизма и разрушение социализма по всему миру. Интерес к «спонтанному порядку» Хайека сменил «видимую руку» Кейнса. Ведя действенную кампанию против большого общества и «расточительного регулирования», американские неолибералы считали, что заинтересованность государства в перераспределении и регулировании порождает экономическую неэффективность, приводит к бедности и угрожает свободе. Они заявляли, что экономический подъем, наделение властью местных сообществ и индивидуальная самопомощь требуют резкого снижения перераспределения и регулирования. Неолиберализм одержал решительную победу над левыми и правыми моделя-

---

\* В «Системе современных обществ» Парсонс обобщил свои взгляды на модернизацию гораздо позднее создания своей квазиэволюционной «общей теории». Хотя он полагал, что Европа сохраняет отсталые аристократические черты (сопротивляясь полной «американизации») и что модернизация будет оставаться неровной и конфликтной в незападном мире, он сомневался, «что какая-либо существенная часть мира установит в ближайшие пару столетий модель общества, совершенно отличную от модерна» (Parsons 1971: 137).

ми корпоративизма и индустриального планирования. Объединяя либертарианских и культурных правых в неоконсервативном союзе, неолибералы сохранили идею прогресса, исключив из нее послевоенные темы социальной справедливости и участия в принятии политических решений.

Постмодернизм бросил еще более серьезный вызов послевоенной модернизации. Он усугубил разочарование в науке и рациональном мышлении, но поднял интерес к репрессивной стороне государства всеобщего благосостояния. <...> Постмодернисты считают, что старые левые заглушивают многообразие проявлений культурного господства, маргинализацию меньшинств и связанные с ними проблемы идентичности, признания, надзора и нормализации. Для них теории модерна, особенно марксистские, — это составные части системы контроля. В конечном счете, однако, постмодернисты возмущаются об истощении и завершении послевоенной модернизации как некоего нормативного проекта или завершающей точки прогресса.

Постмодернисты, как и теоретики модерна, подчеркивают связь постмодернизма с неолиберализмом (напр., Bell 1996; Jameson 1984; Harvey 1989; Leinberger, Tucker 1991; Smart 1992; Bauman 1992; Kumar 1995; Antonio, Bonanno 1996; Ashley 1997; Castells 1996, 1997, 1998). Оба подхода снижали известность в США и Европе в 1970–80-е гг. по мере разрушения и изменения послевоенных политико-экономических и социально-культурных комплексов. Утверждая, что потребление и стиль жизни заменили производство и работу в качестве центральных аспектов социально-культурного бытия, постмодернисты полагают, что неолиберальные рынки децентрализуют и локализируют потребление, разрушают твердый, конформистский, трудолюбивый тип личности и ставят точку на классовой политике. Они, как правило, приветствуют закат протестантской этики и буржуазной сосредоточенности на работе. Все, кроме самых пессимистично настроенных постмодернистов, рассматривают товары потребления, СМИ и опосредованные рынком стили жизни в качестве спорных территорий, хранилищ различий и арен для выражения множественных Я. Отказываясь от марксистской критики и от критики франкфуртской школы, они полагают, что неолиберальная специализация рынков и коммодификация снижают культурное принуждение и расширяют выбор, освобождая желание и плоть. Заявляя о переходе от высокоцентрализованного и стандартизированного фордистского массового производства и массового потребления, а также конформистской повседневной культуры к более разнообразному, децентрализованному и культурно толерантному постфордизму, они смещаются с критики капитализма на критику культуры и сильнее порывают со старыми левыми, чем новые левые критики.

Постмодернисты считают интервенционистское государство благосостояния стержнем несостоятельной послевоенной модернизации и терапевтического подавления. Как правило, они отвергают идею публично запланированного социального прогресса, утверждая, что послевоенное государство допускало, оправдывало и даже организовывало господство и исключение. <...>

*Культурная постмодернизация: правила дискретной культуры*

<...> Я выделяю три темы, которые были важнейшими моментами дис-

куссий и решающими условиями разложения послевоенных теорий модернизации и близких тем, к которым обратились теории постмодернизма и реакционной клановости.

Идея *самоопределяющейся культуры*, один из наиболее широко обсуждаемых аспектов постмодернизации, свидетельствует, что культура существует по своей внутренней логике, будучи свободна от исходных социологических элементов теории модерна (напр., дюркгеймовская ассоциация, или марксовский класс или ценность). Этот взгляд концентрируется на проблеме разрыва между «означающим» и «означаемым» (т. е. у символических кодов отсутствуют совместные концептуальные и внешние референты или общие значения и объекты) и на последующей семиотической детерминации (напр., Baudrillard 1983a, 1983b; Jameson 1984: 60–62, 80–88; 1991; Bauman 1992: 149–155; Kumar 1995: 101–148; Eagleton 1996: 14–15, 121–135). Крайние взгляды объясняют культуру как совершенно автономный «режим обозначения» (т. е. «означающие» циркулируют чисто случайным образом, и все «реальные» факторы, которые, как утверждается, находятся «под» или «за», «симулируются»). Они сводят общество к всеохватывающей «культурной поверхности», независимой от «материальных» или «структурных» факторов. Теоретики модерна и многие постмодернисты критикуют эту позицию за радикальный культурализм, но продолжают допускать, что она выражает главный качественный или постмодернистский сдвиг в культурном опыте, который ослабляет социальное и способность его представлять. <...> Они осмысливают постмодернизм как логику позднего капитализма, но предупреждают, что культурная симуляция подрывает их собственные суждения о ее глубинных определяющих факторах (напр., Jameson 1984, 1991; Bell 1996; Harvey 1989; Eagleton 1996). Теоретики модерна отвергают аргументы в пользу абсолютной автономии и абсолютной фрагментации, но продолжают заявлять, что культура постмодерна подрывает способность аудитории схватывать, ассимилировать, применять и даже принимать серьезно их теории и любые другие систематические попытки анализа или вмешательства в социальную жизнь. <...>

*Антиуниверсализм*, тема, тесно связанная с предыдущей, притивостоит предполагаемой регламентирующей унифицирующей силе универсальных ценностей, понятий, законов и политических стратегий и выражает глубокое сомнение или не приемлет межгруппового консенсуса. Это партикуляристское течение распространяется в мантрах Деррида и Лиотара по поводу ведения «войны с тотальностью», превознесения «различий» и выбора «локального знания». Антиуниверсализм выступает против «великих нарративов», которые оправдывали модернизацию и придавали ей всеобщую значимость. Согласно такой позиции, материалистическая теория Маркса, реконструктивная этика Хабермаса и этика Роулса стирают культурные различия и оправдывают подавление (напр., Lyotard 1984; Bauman 1992, 1993; Rawls 1971; Habermas 1984, 1987b). <...> Универсализм Просвещения приравнивается к культурному единообразию, разрушению сообщества и исчезновению культурной автономии. Однако продолжают оставаться спорными суждения о том, противоречит ли такой антиуниверсализм послевоенным крайностям, благоволит ли культурному освобождению,

поощряет ли замкнутость, междоусобные конфликты и подавление (напр., Schlesinger 1992; Benhabib 1996; Barber 1996).

Подчеркивая важность новых социальных движений, разные мыслители утверждают, что *культурная политика* превосходит классовую или перераспределительную политику государства всеобщего благосостояния, исходящую от либерализма, социальной демократии и марксизма, и сдвигает политически ориентированное коллективное действие и социальную критику с преимущественно материального универсального уровня модерна на дискурсивный местный уровень постмодерна. Экологическое движение бросило серьезный вызов модернизации, переходя к постматериалистическим идеалам и открывая более широкий общественный диалог по поводу рисков, издержек и слабых мест одностороннего применения науки и планирования, а также неудавшейся политики развития. Экологическое движение отделяет модернизацию от социально-культурного прогресса и подчеркивает важность действия на местах. <...>Активные споры идут вокруг статуса новых социальных движений, особенно вокруг вопроса о том, воспризводят ли они левое течение в новой плюралистической политике объединения, основанной на идее «гетеротопичной»\* демократии, или они представляют двойственную, преимущественно профессиональную политику среднего класса, дающую некоторые прогрессивные ростки, но усиливающую социально-политическую фрагментацию и обрекающую на прозябание наиболее бедную и незащищенную часть населения\*\*. Но в одном защитники и критики соглашаются: новые социальные движения смещают фокус теории и политики с класса и капитала на культуру и государство. Новые социальные движения — это часть глобальной волны субгрупповой, региональной и националистической борьбы за культурную идентичность и автономию.

### *Жесткий постмодернизм: абсолютная критика модерна*

Культурная постмодернизация оказывает разнообразное влияние и вызывает различные теоретические ответы. Жесткий постмодернизм расширяет крайние версии трех отмеченных мной измерений постмодернизации.

---

\* Гетеротопия — постмодернистский термин, обозначающий утопическое видение общества со сложной внутренней структурой и множественными культурными типами.

\*\* Восторженные сторонники рассматривают новые социальные движения как совершенные новые формы символического выражения и коллективного действия, устанавливающие обновленные типы культурных целей и радикальных демократических дискуссий (выходящих за рамки массовых политических партий и административных систем). Они заявляют, что новые социальные движения преобразуют старых левых в более дискурсивной, критической, инклюзивной и участвующей манере, окончательно разрывающей с «политикой групповых интересов» и создающей новый всеобщий социально-политический рулевой механизм (напр., Giddens 1991, 1992, 1994a, 1994b; Beck 1992a, 1992b, 1994, 1996, 1997; Beck, Giddens, and Lash 1994; Gutmann 1994; Mellucci 1996). Наоборот, критики утверждают, что новые социальные движения представляют собой беспокойную политику групповых интересов, раскалывающую левых и игнорирующую экономическую несправедливость (напр., Wood 1986, 1995; Gitlin 1995; Eagleton 1996; Fišek 1997). Более жесткие критики рассматривают лидеров и ключевые фигуры в новых социальных движениях в качестве «нового класса» бюрократически закрепившихся, «политически корректных», псевдолевых профессионалов (напр., Lasch 1995). Противоположные взгляды на сдвиг к культурной политике можно найти у Джудит Батлер (Butler 1998) и Нэнси Фрэйзер (Fraser 1995, 1997, 1998).

нейтрализуя социокультурные предпосылки теории модерна, этот взгляд предлагает «тотальную критику современности». В целом, постмодернисты рассматривают теорию и науку как перспективистские «нарративы», которые, вырастая из господствующих отношений и идентичностей, имеющих специфическое социокультурное размещение, оправдывают и воспроизводят их. Но жесткий постмодернизм отказывается от суждений об истине, рассматривая социальную теорию и науку *исключительно* как повествование, отвергая ссылки на внешнюю теоретическому тексту реальность и отказываясь от объективного исследования значимости теорий или того, насколько хорошо они представляют «реальность». С этой точки зрения, утверждения о том, что теория может раскрыть упрямую внешнюю реальность, являются искажениями, затемняющими «сконструированную» природу культуры. Тезис о том, что присущие разному расположению перспективы несоизмеримы и непроницаемы для интересубъективного консенсуса, нейтрализует ключевой аспект рефлексивных версий социальной теории модерна и постмодерна — коммуникативную модель, т. е. предположение, что люди разного социального положения способны, по крайней мере, в принципе, достичь понимания проблем, теорий, методов, концепций, эмпирических утверждений и политических стратегий посредством применения систематических методов производства знания и придерживаясь норм свободного исследования и открытой дискуссии. Коммуникативная модель не ведет к единообразию, но утверждает, что коммуникативный «обмен» благоприятствует учету различий и мирному разрешению конфликтов, которые, все меньше полагаясь на грубую силу и воспитывая взаимное признание, делают возможным сотрудничество без принуждения\*.

Политизированный вариант жесткого постмодернизма, обычно переплетенный с радикальной политикой идентичности, указывает, что когнитивные и нормативные интересы ведущих социокультурных отношений столь прочно вошли в современную теорию и науку, что их эмпирические, интерпретативные и аналитические стандарты суждений полностью политизированы и искажены\*\*. Исключая «эпистемологические привилегии», политизирован-

\* Рефлексивные социальные теоретики понимают, что идеал коммуникации без принуждения на практике очень часто нарушается, но что фаталистический отказ от него ведет к манипуляции, принуждению и иррациональности (см., напр., Kloppenborg 1986; Habermas 1984, 1987b; Dewey [1925] 1988a: 132–190; [1938] 1986: 48–122; Antonio, Kellner 1992a; Antonio 1991, 1998).

\*\* Жесткие версии гомосексуальной или феминистской теории заявляют, что интересубъективные стандарты, которыми руководствуются в исследовании, являются настолько односторонне гетеросексуальными, фаллоцентричными и маскулинистическими, что их нельзя отделить от практик власти, и они не могут обеспечить достоверное знание о гомосексуалистах или женщинах (Seidman 1991a, 1991b, 1992; Richardson 1991). Наоборот, рефлексивно-постмодернистские теоретики феминизма и гомосексуализма также нацелены на значительные изменения господствующих взглядов на гендер и сексуальность и критикуют теории модерна соответствующим образом, но их идеи социального знания параллельны идеям рефлексивных теоретиков модерна. Их идея «объективности» учитывает ее зависящую от обстоятельств множественную природу, но избегает радикального релятивизма перепективистской теории. Они уверены, что эффективность социальной науки возрастает по мере признания, что ее «истины» множественны, частичны, несовершенны, контингентны и преходящи, и что связи между различными сообществами, убеждениями и идеями делают социальное знание богаче, шире и сильнее.

ная программа отвергает оценку и ранжирование знания согласно предполагаемой способности представлять действительность. Скорее, она отмечает, что рассмотрение теории и науки как самодостаточных «текстов» или «историй» ставит маргинализированные идеи, ценности и образ жизни дискредитированных меньшинств на один уровень с ведущими слоями и предотвращает возможность эпистемологического пренебрежения к ним. Хотя и сохраняя элементы марксистской «теории мировоззрения», этот подход трактует социокультурное положение и идентичность как всеобщие детерминирующие силы и сводит знание к изолированным точкам зрения. Последовательное ниспровержение коммуникационной модели препятствует межгрупповому согласию и сотрудничеству, необходимым для поддержания идеалов культурного плюрализма.

Вторая, деполитизированная версия жесткой программы предлагает более радикальный релятивизм и глубокую дезинтеграцию культурных оснований теории модерна. Анри Лефевр, объясняя свой разрыв с марксистским историзмом и прогрессизмом, считал, что новые типы средств массовой информации сводят «социальную реальность» к «системе символов и значений», и что она теряет «всю свою плотность, субстанциональность и систему отсчета; она начинает распадаться или, скорее, испаряться». Так, предупреждал он, возникает мир «скуки и ностальгии», управляемый абсолютной случайностью (Lefebvre 1995: 204, 222–223). <...>

### **После постмодернизма: реакционная клановость**

*Возврат клановости: сопротивление рынку и неолиберальному государству*

Возврат клановости обусловлен неопопулистским восстановлением групповой идентичности, заложенным в этническом сообществе\*. Так правые популисты заявляют: «Конец холодной войны не только дал нам новый мировой порядок, но и обнажил тенденцию современного мира к клановости. Эта тенденция весьма глубока. Люди образуют кланы, потому что знают, кто они такие по отношению к тем, кем они не являются, и потому что единое всемирное сообщество не может вместить чувства участия и преданности. Обнаруживая себя в обществе, которое не имеет связей, чтобы быть сообществом, люди остаются политическими животными и ищут средства для создания некоторой формы полиса» (Kalb 1998: 1–2). Глобализация, дерегулирование и разрушение геополитической системы времен холодной войны порождают новые нападки на местную автономию и новые утверждения коллективной идентичности, направленные против свободно

---

Они рассматривают социальное знание не просто как внутргрупповой замкнутый нарратив; оно может и должно выйти далеко за пределы ограниченного положения теоретика (напр., Haraway 1988; Fraser 1995; West 1989, 1993; Seidmen 1996a, 1996b).

\* Я использую термин «этнический» для обозначения разных типов «кланов», основанных на лингвистических, религиозных, расовых и других культурных отличиях. Примерами правого неопопулизма служат французский Национальный Фронт, итальянская Северная Лига, бельгийский Фламандский Блок, германская Республиканская Партия, британская Национальная Партия, Первая партия Новой Зеландии, индийская Народная Партия и Лига Юга Соединенных Штатов. <...>

перемещающихся капиталов, товаров, рабочих мест, людей и образов. Новая клановость обеспечивает постмодернизацию, особенно ее центробежные силы культурной фрагментации, антиуниверсализма и политики идентичности. Она также ставит важные вопросы о жизнеспособности демократического государства, особенно его возможностей сохранения культурных отличий. Новые кланы часто заявляют, что послевоенная социальная демократия и современные нелиберальные государства не признают или не поддерживают в достаточной мере их групповые особенности, и что либеральный универсализм стирает многие различия. Клановость наполняет те новые социальные движения, которые настаивают на открытом диалоге и политической активности граждан, представительной демократии и мультикультурном гражданском обществе, но, с другой стороны, она содержит реакционные типы ксенофобии, расизма, насилия и геноцида (напр., Босния, Руанда, Афганистан, Северная Ирландия, Арианское Братство Соединенных Штатов и Подлинное Христианство).

Еще Фукуяма предупреждал, что плоский экономизм и культурный релятивизм делают нелиберальные режимы уязвимыми со стороны крайне правых сил (Fukuyama 1992: xxii–xxiii, 181–244, 300–339). <...> Пока сохранялись вера в модернизацию и воспоминания о фашизме, протофашизм обычно рассматривался в качестве иррациональной реакции или симптома коллективного беспорядка. Однако критика новых правых, направленная на культурную фрагментацию и деполитизацию, создаваемую неолиберализмом и постмодернизацией, выглядит весьма искусственной и новаторской, и заслуживает серьезного рассмотрения. В свете растущих сегодня форм кровавой клановости (напр., Косово и Восточный Тимор), а также углубления экономического и культурного кризиса в таких регионах, как Россия, прогнозы о росте популярности радикально правых взглядов уже не кажутся нелепыми. <...>

#### *Европейские новые правые: возврат к политическому*

В Европе новые правые призывают объединить радикальные антилиберальные аспекты левого и правого движений в некий новый, «третий путь». Например, противники африканской, ближневосточной или азиатской иммиграции из числа новых правых указывают на пороки капиталистической глобализации и культурного единообразия, подчеркивая культурную идентичность и различия. Их призывы к «этноплюрализму» превращают планы по репатриации иммигрантов в левую антиимпериалистическую стратегию, защищающую автономию всех культурных групп и их право осуществлять суверенитет в своем жизненном пространстве. Призывая к противостоянию с «антибелым расизмом», они заявляют, что мультикультурализм служит для безжалостного уравнивания, практикуемого глобальным капитализмом, и что только исключаящая монокультура воспитывает подлинное культурное разнообразие. Они выдвигают «зеленые» программы для защиты своей родины от перенаселения, сверхразвития и других разрушительных последствий «нового мирового порядка». Они часто развивают спиритуализм нью эйдж, заключенный в языческих или раннехристианских символах, поощряя возврат к заколдованности и ремифологизацию. Вслед за

новыми левыми и постмодернистскими культурными левыми, новые правые выделяют превосходство культурной политики. Приспосабливая радикальный консерватизм для постмодернистской эпохи, они обращаются к Антонио Грамши, излюбленному теоретику-предшественнику культурных исследований — иконе слияния правого и левого — используя его идею «культурной гегемонии» против либеральных левых (напр., Sunic 1990: 14, 29–41).

Итвелл считает, что «идеологическое ядро» новых правых мало изменилось по отношению к «*холистически-национальному радикальному третьему пути*» (Eatwell 1997: 361) первого поколения радикального консерватизма. Недавно воскрешенные и присвоенные новыми правыми, первоначальные подходы веймарской эпохи несут на себе отпечаток радикальной клановости. Следуя за антисоциологией Ницше, они обвиняют теоретиков модерна в превращении «упаднических» ценностей в идеалы и в том, что их универсалистские великие нарративы модернизации устранили культурную специфику. На них повлиял антилиберализм и тотальная критика современности Ницше, но они переформулировали его идеи в чуждом ему националистическом духе. Переворачивая идею о постепенном переходе от однородных кланов, укорененных в «этнотопосе», к плюральным современным обществам, основанным на «демосе», радикальные консерваторы полагают, что теория модерна нормативно утверждает переход от живого культурного разнообразия к бездушной универсальной технократии. Они заявляют, что присущее современной демократии слияние разных этнических групп в массовое «общество» разрушает особенности их культур. Оно ведет к распаду культурного сообщества на атомизированные, эгоистические, безличные экономические отношения. <...>

Хайдеггер полагал, что «Европа зажата в клещах между Россией и Америкой, которые метафизически являются одним и тем же»; что означает, что их экономизм и инструментализм вызывают «затмение мира» и «всеобщее однообразие» (Heidegger 1961: 36–39). Гегемонистский акцент на технической рациональности превращает людей в робкую, бессильную, серую, нигилистическую массу или в однообразную технологическую цивилизацию, лишенную культурной созидательности. Хайдеггер и другие радикальные консерваторы заявляли, что как капитализм, так и социализм заложены в универсальном рационализме Запада. Революция слева, продолжая проявлять это культурное истощение, как они полагают, не может дать подлинно новой культуры. Они продолжают рассматривать коммунизм в качестве особо опасного и грозного врага, боясь, как бы его антилиберальный коммунализм, этатизм и интернационализм не создали солидарность и дисциплину, которых нет в либеральной демократии. По их мнению, даже если левые захватят политическую власть, это лишь поможет сохранению обанкротившейся западной цивилизации. Они полагают, что коммунистический инструментализм и эгалитарная рациональность будут подавлять всякую оппозицию и принесут вред любой культуре. Радикальные консерваторы надеялись, что радикальные сегменты культурных левых, разделяя ненависть к либеральным институтам и убежденность в полном истощении буржуазной культуры, присоединятся к «революции справа», направленной на разру-

шение социокультурной современности и на подчинение современной технологии действительно новому культурному комплексу. <...>

Политические идеи Карла Шмитта сегодня обсуждаются самыми разными мыслителями, в особенности теоретиками новых правых, которые активно цитируют и используют их в своих построениях. Шмитт полагал, что «политическое» — это автономная область, обладающая превосходством над социально-культурными сферами. Он утверждал, что дихотомия «друга и врага» является «самым сильным» социальным разграничением и сущностью политического. По его мнению, оживление в политике усиливается вместе с ростом коллективной неприязни к врагу, и чем последняя больше, тем существеннее ее роль в групповой идентичности. Он считал, что совершенство в политике достигается, когда враги «ясно осознаются» как «другие» или «чужие». Его теория имела роковое сходство с нацистским антисемитизмом. Выражая крайние взгляды, схожие с современной политизированной версией жесткого постмодернизма, он рассматривал мир как «плюриверсум» несоизмеримых, взаимоисключающих культур, а полярность «друг-враг» — как источник их специфической идентичности. Однако Шмитт предупреждал, что универсальный экономизм и эгалитаризм уравнивают эти принципиальные различия, и что для борьбы с ними нужна националистическая политизация (Schmitt 1996: 25–27, 53, 67–68).

Шмитт настаивал, что исходная концепция общества в современной теории, трактуя политическое лишь как один из многих способов связи и этим отрицая его верховенство, дает волю фрагментации, атомизму и экономизму\*. Устраняя четкое разграничение друга и врага, современная демократическая политика культурного разнообразия, плюрализма и многопартийности, по его мнению, порождает бесконечные конфликты интересов и шаткие компромиссы, которые деполитизируют нацию. В противоположность либеральному взгляду Вебера на внутреннюю политику как мирные дебаты, борьбу и компромиссы вокруг конфликтующих ценностей и интересов, Шмитт считал, что государство должно объединять людей против враждебных культур. Либеральный отказ от этой подлинной политики из-за ее репрессивности, утверждал он, оправдывает подчинение политического сообщества рынкам и «собственническому индивидуализму». Он усматривал конец политики в понимании либеральных левых как дискурсивно опосредованное соперничество и добровольное сотрудничество между различными группами, личностями, партиями, интересами, политическими программами и ценностями (Schmitt 1996: 71–72; Schmitt 1988: 48–50). Шмитт рассматривал внутренние конфликты современного демократического государства только как оболочку политического. Кроме того, он считал, что универсаль-

---

\* Шмитт заявлял, что группировка по принципу «друг-враг» создает «решающее единство, которое превосходит простые группировки по принципу общественный-объединенный» (Schmitt 1996: 456; курсив мой — *P. A.*). Он утверждает, что нет необходимости в абстрактной идее общества, если «сущность» политического схвачена верно и по праву наделена властью в качестве первого проявления отличительной культуры сообщества. В последней части его сочинения (Schmitt 1996: 69–79) дается ясный пример радикально консервативной критики теории модерна, особенно либерального экономизма и плюрализма.

ная идея человечества благоприятствует «экономическому империализму» и культурному однообразию как внутри страны, так и зарубежом. Шмитт призывал тотальное государство восстановить верховенство политического в капиталистическом обществе бороться с врагами и сдерживать преступления граждан, что временами звучало как критика «полностью администрируемого общества» со стороны поздней Франкфуртской школы (Schmitt 1996: 45, 54–58, 62, 68–71).

Сегодня возрожденные новые правые в Европе повторяют многие положения своих предшественников, но переделывают их в соответствии с культурными установками постмодернизма и рвут с прежними идеями бывших фашистских режимов и холокоста. Ведущий теоретик новых правых во Франции, Ален де Бенуа, дает образцовый вариант постмодернизма правых, настраивая радикальный консерватизм на мотив в стиле Деррида о праве на различия, смешивая Шмитта и Грамши и размывая разделение на левых и правых (Taguieff 1993–1994a: 103). При этом, однако, он, подобно остальным новым правым, отвергает мультикультурализм и поддерживает мнение Шмитта о европейских типах идентичности. Он говорит о защите континентального этноплюрализма и сохранении местных культур различных европейских этнических и языковых групп посредством политических полномочий автономных региональных образований внутри некоего имперского целого. По его мнению, только «органические сообщества», объединенные на федеративных началах, в состоянии противостоять глобальному неолиберализму с его рожденным в Америке соблазнительным консьюмеризмом и масс медиа. <...> Уверенный в истощении национального государства и левой политики, Бенуа заявляет, что новое утверждение коллективной идентичности, а также «распространение сетей и умножение кланов» дают альтернативы либеральному уравниванию левых (Benoist 1993–1994b: 195, 203–204; 1993–1994a: 95–97; 1995, 1996a, 1996b, 1997, 1998b, 1998c, 1999).

Направленность Бенуа прослеживается в его дружественных ссылках на Шмитта и других радикальных консерваторов, а также в его отождествлении современной демократии с крайним господством и истощением (т. е. полной атомизацией, инструментализацией и гомогенизацией). Рассматривая капиталистическую глобализацию как причину появления диаспор из третьего мира, Бенуа считает, что принимающие страны, страны происхождения и сами переселенцы — все выигрывают от репатриации иммигрантов. Он заявляет, что подобный шаг — единственный путь сохранить различия и гетеротопию автономных культур или шмиттовского плюриверсума, и что только этнически однородные сообщества способны установить тип коллективной идентичности, необходимый для противостояния наступлению неолиберализма. <...> Бенуа понимает демократический универсализм и эгалитаризм в качестве протототалитарных тенденций, и полагает, что сталинизм и нацизм имеют корни в уничтожении специфичности, присущих либеральной демократической культуре, и что они обеспечивают точку отсчета для органицистской инверсии современной демократии. Слияние Бенуа с жесткой политизированной программой постмодернизма очевидно, за исключением того, что, более последовательно развивая логику радикального перспективистского разрыва с ком-

муникативной моделью, он утверждает, что культурные отличия никогда не могут быть сохранены в сообществе с множеством культур (Benoist 1993–1994a, 1993–1993b, 1995; Taguieff 1993–1993a; Sunic 1990: 125–151).

Бенуа призывает к защите прямой демократии древнегреческого полиса. Но, как и прежние радикальные консерваторы, он не раскрывает действительных механизмов политического управления. Однако он предполагает, что это опрокинет либеральную демократию. Восхваляя греческий полис, это действительно «сообщество граждан», за предотвращение либеральной фрагментации и окостенения, Бенуа считает подлинной только античную демократию. Он выводит ее культурное и политическое единство из слияния демоса с этносом; так появляется гражданство, основанное на общности происхождения, т. е. оборотная сторона либеральных порядков, где равные права происходят из естественного равенства всех. Он знает, что гражданство античной демократии было порядком наследственных статусов среди военизированных групп земельных собственников, который был основан на безжалостной эксплуатации класса несвободных рабов и крепостных, а также лишал женщин равных прав. Рассматривая такое господство и подчинение как естественную черту органического своеобразия, он доказывает, что «определенная иерархическая структура» не ослабляет демократический статус подобных режимов. Его представления об античной свободе коренным образом отличаются от современного либерально-демократического использования данного термина. Вряд ли представляя собой «освобождение от коллективности», античная свобода, с его точки зрения, утверждала связь индивида с сообществом и подчеркивала наследование и принадлежность к нему. Соответственно, свобода индивида без права наследования, т. е. «индивида, лишённого корней», не имела никакого значения. Он также невольно констатирует, что рабы были исключены из голосования не потому, что были рабами, а потому, что не были гражданами, т. е. не были членами фратрий или кланов, образующих полис. По мнению Бенуа, наиболее существенный аспект полиса состоял в исключении инородцев. Наоборот, сегодняшние верховные принципы универсального гражданства и человеческого равенства препятствуют любимой им «аристодемократии» (Benoist 1991). Бенуа превозносит древние имперские режимы так же, как и полис, поскольку они признавали индивидов только в качестве членов легально уполномоченных корпоративных групп или статусных порядков (религии, этнические группы, сообщества, нации). В отличие от принятых современным национальным государством принципов добровольной ассоциации и равных личных прав, античные группы были принудительными и обладали широкими полномочиями над своими членами. Сегодня, советует Бенуа, необходимы «имперский принцип наверху, прямая демократия внизу» (Benoist 1993–1994a: 97). Федеративные европейские монокультуры, в которых бы политические права связывались с этносом, как он надеется, могли бы дать полномочия принудительным группам, чтобы железной рукой реализовать коммунитаризм (Walzer 1997: 14–19).

Недемократические черты предшествующих современности полиса, империи и феодального государства исчезают в изображении Бенуа. Игнорируя силу принуждения и зависимости, он чувствует их «демократические» грани, «духов-

ный характер», солидарность и интеграцию «всех и каждого», т. е. качества, выводимые из главенства этноса и участия, ограниченного статусной группой (Benoit 1993–1994b). Он называет прямую демократию иерархической монокультурой, которая избавлена от нормативного акцента на универсальном гражданстве, равном участии и индивидуальной свободе. Представленная как революционная альтернатива массовой демократии и либеральным институтам, его позиция, так же, как прежние радикально консервативные аргументы в пользу «органической демократии», нацелена скорее на протофашистское псевдосообщество, нежели на самоуправляемую общность (*Gemeinschaft*). <...>

Противопоставляя сообщество и этнос обществу и демосу, радикальные консерваторы идут на разрыв с теорией модерна и с социологическими предпосылками современной демократии. Противостоя универсализму и правам человека, они считают, что несхожие друг с другом культуры не могут достичь единого понимания и расцениваться по общим стандартам. <...> Однако радикальные консерваторы предлагают исключаящую монокультуру, которая следует из отказа от коммуникативной модели. Их внутренне противоречивый взгляд на межгрупповые отношения представляет «власть-знание» и «господство-подчинение» как всепроникающие клановые силы. Еще важнее, что они трансформируют идеалы свободы и автономии из качеств индивидуальных граждан в свойства унитарного, коллективного политического субъекта. Радикально консервативная стратегия усиления политического центра и предоставления группам полномочий над индивидами предлагается сегодня как средство от бездомности, фрагментации и нигилистического индивидуализма, которые, предположительно, принадлежат неолиберальному политическому и экономическому режиму и культурной постмодернизации. Однако за их критикой скрывается тотальное государство.

#### *Американский палеоконсерватизм: минимализм Стросса*

В отличие от европейских «национальных государств», США всегда были преимущественно «иммигрантским государством». Отсутствие «постоянного» этнического большинства и территориально закрепленных этнических групп благоприятствует «воображаемому сообществу», а не сообществу, основанному на габитусе. Акцент на индивидуальном гражданстве и стремление минимизировать признание групповых прав благоприятствуют гибридизации и ослабляют этнос (Walzer 1997: 30–35). Консюмеризм и медиа-культура дополняют тенденции индивидуализации и массивификации. В свете этого, Соединенные Штаты не могут предложить подходящий культурный базис для стратегий новых правых европейского типа (какие «органические сообщества» требуют спасения). Однако США имеют свой собственный тип реакционной клановости, проявившийся в последние годы (напр., «Дневники Тернера», милицейские группы, взрывы в Оклахома-Сити, Фримен, терроризм против клиник для абортотворения и движение христианской идентичности; см. Bennett 1995; Coppola 1996; Lee 1997). Радикальные правые протестуют против мультикультуралистской криминализации белых (как угнетателей цветных: туземцев и колониальных рабов) и потери нацией христианских корней. Критикуя американскую национальность как исключительно паспортную идентичность

или лишь гражданство, они утверждают, что, гибридируя или вымывая этнос, мы угрожаем выживанию белых американцев, лишая их силы в продолжающихся культурных войнах против восставших меньшинств. В стиле Шмитта они призывают к созданию «белой идентичности», чтобы противостоять этническим врагам и «вернуть нацию». Хотя и отрекаясь от открытого расизма, они эксплуатируют страхи по поводу серьезного расового раскола в США, роста численности меньшинств и неевропейской иммиграции. Реакционная клановость разжигается также путем нагнетания напряжения вокруг неоконсервативного альянса между «культурными консерваторами» среди религиозных правых и «экономическими консерваторами», или либертарианцами, и неолибералами. Появление палеоконсерватизма несет политическую перестройку и новый взгляд у американских правых, что сближает их с политикой новых правых в Европе. Палеоконсерваторы нападают на неоконсерваторов за подчинение американского суверенитета новому мировому порядку (т. е. ООН, МВФ, NAFTA) и капитуляцию перед неолиберализмом, потребительской культурой, либеральным индивидуализмом и мультикультурализмом.

Известный послевоенный консерватор и искушенный предтеча палеоконсерватизма Лео Стросс бросил серьезный вызов теории модерна. Идеи Стросса заложены в европейском радикальном консерватизме и схожи с ключевыми тенденциями новых правых, но их двусмысленность мешает им определиться в этом лагере. Теория Стросса помогла вдохновить неоконсервативное движение. Но, в контексте текущего сдвига и возрастающей политики клановости, она предлагает теоретические основания для резкого антилиберального курса. Стросс бежал из гитлеровской Германии и был духовным наставником многих политических теоретиков периода холодной войны в Чикагском университете. Выступая против послевоенной волны модернизационной теории Парсонса и либерального позитивизма, Стросс настаивал на возврате к философской классике, а также к эллинистическим и иудейско-христианским корням западной культуры. Его идеи оказали влияние на многих ведущих неоконсерваторов, включая Фукуяму и Блюма, отчетливо определивших «культурный вопрос» для правого движения. После крушения теории модернизации и прогрессивного либерализма и с началом «рейгановской революции» сторонники Стросса сыграли центральную роль в неоконсервативных культурных войнах против умирающего джонсоновского «Великого Общества» и против недавних тенденций типа постмодернизма, мультикультурализма, клинтонизма и других течений, которые рассматриваются ими как подрыв американской гражданской морали.

Как резкий критик «массового общества», Стросс предвосхитил аргументы Дэниела Белла и сочувствующих правым коммунитариев по поводу источника культурного кризиса, проявившегося в контркультуре 1960-х и в движении новых левых, а позднее распространившегося в потребительской культуре — необузданного индивида, убегающего в «искусство» и «не считающегося ни с чем более высоким» (Strauss 1995: 261). В отличие от классического философского и библейского акцента на «добродетели» и «сдержанности», как он утверждает, либералы, начиная с Гоббса, перенесли акцент с «долга» и «мудрости» на «право» и «согласие» и таким образом

сняли ограничения для желания и удовольствия. <...> Напоминая радикально консервативную критику американской культурной гомогенизации, Стросс рассматривал США периода расцвета послевоенного либерализма как «край обывателей» и заявлял, что именно массовое общество делает «неуместными все естественные различия, и в частности все расовые различия, когда легко представить общество, состоящее из расово различных мужчин и женщин, где каждый одевается, радуется, скорбит, беседует, чувствует, думает и будет похоронен так же, как все остальные» (Strauss 1995: 263, 272).

На молодого Стросса оказала глубочайшее влияние критика Хайдеггером в стиле Ницше западного рационализма и универсализма. Он многозначительно подчеркивал важность хайдеггеровских предупреждений насчет американского либерализма и советского коммунизма, создающих глобальную «ночь (всего) мира», или культурно однородную цивилизацию, основанную на технократии и утилитарном самосохранении (опасение общее Шмитту и современным новым правым; см. Strauss 1989b: 38–44). <...> Следы увлечения Хайдеггером и Шмиттом проявляются в его зрелом антилиберализме и критике культурного единообразия и деполитизации. Однако, в отличие от Хайдеггера и Шмитта с их смещением к протофашистским мотивам постсовременной политики и тотальному государству, Стросс хотел оживить веру в абсолютистские основания или «истину» классической западной политической и религиозной философии, которые он рассматривал в качестве основных факторов противодействия современному историзму и безудержному разрушению морального авторитета (Strauss 1965, 1989a: 21–24; 1989b: 24–26). <...>

Стросс видит в Ницше основного автора благородного нигилизма. Однако, по его мнению, Ницше определяет его широкие культурные и политические последствия гораздо более прозорливо, чем Вебер, и, таким образом, предотвращает тщетные попытки оправдать современность, показав глубокое истощение либерализма. Стросс полагал, что Хайдеггер и Шмитт шли по пути Ницше. Однако, в отличие от них, он, утверждал, что обычный человек «не способен жить без света, руководства и знания», т. е. без трансцендентального авторитета (Strauss 1965: 74). <...> По его мнению, современный либерализм не может по-настоящему поддерживать демократию, но после радикальной критики современности Ницше простой возврат, как к просветительскому разуму, так и к традиционной культуре, уже невозможен. Разделяя принципы историзма, Стросс признавал, что идеи и ценности являются результатами человеческой деятельности, и подобно радикальным консерваторам подчеркивал, что вытекающие из этого культурные различия и режимы несоизмеримы и взаимно исключают друг друга (по иронии (судьбы) сближаясь со своими радикально перспективистскими врагами). Однако он хотел оградить обычных людей, неспособных нести ответственность за груз этих потенциально пагубных «основных истин». Таким образом, он защищал «благородную ложь», чтобы затушевать эти истины, удерживая их между строк в текстах, доступных только философской элите. Играя роль ницшеанского «аскетичного священнослужителя», Стросс стремился противостоять тому предполагаемому апокалиптическому распаду нормативного авторитета, который несет либерализм, посредством распростра-

нения убеждения в том, что классика содержит вечные, обязывающие, абсолютные Истины о «хорошем обществе». Он намеревался заменить этим искусственным абсолютизмом исторический и диалектический методы современной теории модерна, которая, с его точки зрения, неизбежно ведет к радикальному релятивизму, фрагментации и нигилизму (Strauss 1965: 131–132; 1980: 34–36; 1989a: 32–34, 81–98; 1989b: 25–26, 42; Drury 1997: 91–96).

Стросс настаивал на том, что классика была «не эгалитарной» и что «лучшие» должны управлять «простонародьем». Он считал, что всеобщее равноправие есть наибольшая несправедливость и что политика должна примирить требования разума с требованиями согласия. В отличие от эгалитаризма, как он утверждал, при «классическом естественном праве разум предшествует согласию». По мнению Стросса, классика отвергает демократию, поскольку превозносит свободу над добродетелью, и она признает, что добродетель, действительная цель политической жизни, лучше всего достигается аристократией (Strauss 1965: 140–142; 1989a: 35, 39). Он верил в «абсолютное правление мудрых» в роли наилучшего режима и власть «благородных», или политическую «имитацию» философской элиты общества в роли наилучшего практического режима. Разделяя пессимизм Шмитта насчет человеческой природы и видя большой непреодолимый разрыв между людьми «мудрыми», ориентированными на Истину, и людьми «простыми», рабами «низших влечений», Стросс считал, что политические лидеры должны быть готовы использовать насильственные и деспотические методы и приостановить действие естественных прав в случае угрозы внешних врагов и подрывных элементов внутри. Но он также останавливался на стратегических компромиссах, считая, что смешанный режим, совмещающий аристократию и демократию, был наилучшим (Strauss 1965: 132–135, 140–142, 151–153, 160–161, 185). <...>

Принимая тактику, близкую к отношению Бенуа к демократии, Стросс извращал общепринятое значение либерализма, отделяя античный либерализм, или выше упомянутый аристократический режим, от современного либерализма, на который громогласно нападал. Его благосклонное отношение к либерализму сдерживало его внешний тон и спасало от заразы экстремизма. Формально защищая либеральную традицию от коммунизма и фашизма, он восстановил антилиберальные аспекты старой западной мысли и трансформировал либерализм в аристократический элитизм. <...> При кризисе неолиберализма его идеи могли бы вернуться, чтобы оправдать восхождение более сурового режима палеоконсервативного типа, который он рассматривал нормативно. В конце концов, Стросс предлагал теоретические ресурсы для резкой критики неолиберализма и постмодернизма, и создавал радикальную альтернативу современной теории и современной демократии.

### *Конец либерализма?*

Хотя в неопопулистском правом движении еще не сложились однозначно свои идеологи и сторонники, Ханс-Георг Бетц утверждает, что эти движения расходятся с послевоенным популизмом и напоминают политику веймарской эпохи (т. е. из-за их распространившейся по всему миру антикапиталистической критики экономической перестройки и обращения к разочарованным пос-

ледователям из различных слоев общества). Он считает, что неопопулизм проявляется в разлагающейся послевоенной политической структуре: «в резком росте чувств тревоги, незащищенности и пессимизма по поводу будущего», в постмодернистском отказе от веры в «будущее идеальное общество» и в великие «идеологические проекты», в сдвиге от «организованного» к «индивидуализированному капитализму», в ослаблении деления политических движений на левых и правых (Betz 1994: 1–4, 23, 26–27, 34–35, 107, 141–168, 174–180; Betz 1998: 7; Betz, Immerfall 1998; Barber 1996: 155–300).

В 1980-е гг. правые популистские партии расширили свою политическую базу среди разочарованных слоев населения, часто переходя от неолиберальных нападок на государство всеобщего благосостояния к авторитарной расистской, антииммигрантской риторике закона и порядка. Эта стратегия помогла партиям увеличить число своих членов, завоевать ряд политических должностей и подтолкнуть большинство партий вправо. Некоторые, хотя все еще маргинальные аналитики предсказывают, что продолжение неолиберальной глобализации и разрушение привычных границ между левыми и правыми политиками приведут к усилению экспансии таких партий (Betz 1994: 34–35, 189; 1998: 1; Immerfall 1998). Другие мыслители делали схожие прогнозы насчет новых правых. Итвелл считает, что эти интеллектуальные круги и последовавшая частичная реабилитация фашизма среди элит постепенно открывают путь для более интенсивного распространения среди ответственности неофашистских идей (Бетц предполагает, что правые популистские партии уже более восприимчивы к таким идеям). Он предупреждает, что новые правые могут получить неплохие политические дивиденды от экономического спада, особенно благодаря тому, что центристские стратегии большинства партий требуют от неолиберальной политики кардинального улучшения в области рынков труда и сохранения выгод от всеобщего благосостояния. Он опасается, что в ближайшие 20 лет значительные элементы фашизма вновь получат общественную поддержку (Eatwell 1997: 352, 355, 361). В 1960-е гг. Парсонс и другие теоретики послевоенной модернизации полагали, что идеологии свободного рынка и социал-дарвинизма умирают, но уже в 1970-е гг. экономические проблемы вновь воскресили их. Периодически повторяясь с начала капиталистического строя, рыночный кризис часто занимает место в центре дискуссий и борьбы, которая возникла далеко не вчера. Теперь, когда проблема приобрела глобальный характер, идея «общества возможностей» может истощиться, так же, как это случилось с кейнсианством и планированием в конце 1970-х и в 1980-е гг. Требование политической интервенции могло бы стимулировать новые теории как среди левых, так и среди правых. В таких условиях подходы новых правых и палеоконсерваторов могут быть подхвачены исторически значимыми социальными слоями и группами и, таким образом, введены в общественную жизнь. <...>

Моя цель состоит, однако, не в прогнозах. Я хочу, наоборот, осветить возникшую теоретическую альтернативу послевоенных теорий модернизации и их последователей. Я утверждаю, что неолиберализм и постмодернизм были ответной реакцией на разрушение послевоенного экономического, политического и социально-культурного комплекса и на несостоявшуюся веру в модер-

низацию. Однако послевоенная эпоха завершилась где-то между началом не-олиберальной перестройки середины 1970-х и революций 1989. Сплетенные теперь с господствующими политико-экономическими и социокультурными силами, неолиберализм и постмодернизм вряд ли уже могут рассматриваться в качестве альтернатив. Тенденции радикального консерватизма и палеоконсерватизма могут вызвать сдвиг, который бы мог спровоцировать рефлексивных теоретиков модерна и постмодерна вернуться к вопросу об основаниях либерализма и демократии и о роли социальной теории в этом дискурсе.

### **Абсолютная критика модерна или возврат к социальной теории?**

<...> Даже Ницше не порвал окончательно с современностью, а лишь воспользовался некоторыми из ее культурных ресурсов для выражения больших надежд на более созидательное, подлинное, свободное будущее, представленное в культурном разнообразии современности и автономной индивидуальности. Отбрасывая эти элементы историзма в общем глубоко пессимистическом подходе Ницше к современности, радикальные консерваторы сделали абсолютную критику еще более радикальной. Игнорируя резкое неприятие им национализма и регламентации жизни, они защищали коллективную субъективность, эстетизированную политику и милитаризованную культуру, которые грозили поглотить индивида массой. Их одностороннее ницшеанство ведет к замене «суверенного индивида» и гибридного «хорошего европейца» на замкнутые культурные целостности и мифологизированный этнос (Antonio 1995, 2001).

Радикальные консерваторы смешали свои односторонние ницшеанские взгляды с односторонними проникнутыми глубоким пессимизмом заимствованиями из Вебера, превратив рационализацию в единообразие. Универсализируя тезис Вебера о «железной клетке», они отбросили его оговорки об исторической амбивалентности и различной направленности рационализации, а также его взгляды, касающиеся положительных сторон бюрократии в сравнении с патримониализмом. Они игнорируют как фундаментальное разделение, проведенное Вебером, между ограниченной государственной властью и тотальными государствами, так и его аргумент, что при демократических режимах бюрократическая юрисдикция и монархическое принятие решений (т. е. «правление ограниченного числа») блокируют революционные изменения, но проясняют систему ответственности и делают возможными реформы. Они также отстраняются от его утверждения, что ярко выраженная современная секуляризация и культурная рационализация умножили специализированные сферы ценностей и жизни, рационализируя их согласно их специфической внутренней логике, и усилили возможности того, чтобы обнаружить различия и справиться с ними. Они также не приняли его нюансированного и сложного отношения к науке и как к нормативному ресурсу современности, воспитывающему «этическую ответственность», и как к инструментальному ресурсу, служащему будничным интересам. Радикальные консерваторы трактовали рационализацию как особый, неумолимый и детерминистский ход нигилистического расколдовывания, инструментализации и господства. Следы этого сверхпессимистического взгляда появились в рабо-

тах 1920-х гг. марксиста Георга Лукача, а также в творчестве таких теоретиков радикального консерватизма, как Шпенглер, Хайдеггер, Шмитт. <...>

Этот сплав квазиницшеанства и квазивеберизма, обеспечивающий интеллектуальную связь между крайне правыми и культурными левыми, обозначился в сближении идей «технологической цивилизации» радикального консерватизма, «одномерности» Франкфуртской школы, «технократии» новых левых, «карцерального общества» постмодернистов. В особенности, Хайдеггер оказал огромное влияние на несколько поколений социальных и политических философов, например, Маркузе, Адорно, Арендт, Фуко. Его прочтение Ницше и радикальная абсолютная критика повлияли на критическую теорию и стали основным созидательным фактором для постструктурализма и постмодернизма. Радикальный консерватизм и радикальная мысль культурных левых сошлись в абсолютной критике, которая считает современную демократию настолько истощенной и фальшивой, что не видит ей альтернативы в существующих институтах и размывает границы, отделяющие ее от тоталитарных режимов (напр., Delfini, Piccone 1998: 25–26, 40–41). Вебер рассматривал данный тип абсолютной критики, который он возводил к Ницше, как главную тенденцию романтического антимодернизма в молодежном движении и революционности своего времени (Weber 1958b: 393). Он предупреждал, что следующий из этого эстетический радикализм противостоит сдерживающим тенденциям, которые он открыл в нарождающейся версии науки и «этике ответственности», которые он принимал нормативно. Вебер осуждал эволюционные гарантии предлагаемого ортодоксальным марксизмом и либертарианством псевдоисторизма по поводу безоблачного будущего столь же страстно, как и новые формы иррационализма. Он видел, что в условиях расколдованности и культурного плюрализма эти явно оппозиционные тенденции противоречат исследованию и дискурсивному основанию легитимного порядка (Weber 1949a; 1949b). Тот мистифицированный авторитарный порядок, которого он опасался, установился примерно через десять лет после его смерти и продолжает оказывать воздействие на нас. <...>

Признавая теоретические заслуги Маркса, постмодернисты и радикальные консерваторы полагают, что он направил идею модернизации в ложное русло. Это касается слишком оптимистического отношения к современности, особенно к ее способности накопления социальных ресурсов в геометрической прогрессии по отношению к капиталистической рационализации, а также способности открыть путь человеческой эмансипации. В частности, он рассматривал современную науку как фундаментальный ресурс, оживляющий материальный и социальный прогресс и поднимающий рефлексивность и коллективное действие до уровня, на котором однажды закончится вся прежняя история. Кроме того, Маркс попытался сделать гегелевский историзм более конкретным и «социальным». Он рассчитывал, что его материализм последует по историческому пути, раскроет его действительные структурные характеристики и противоречия, расширит его возможности для уменьшения ненужных страданий и сделает человеческую деятельность более разумной. Его имманентная критика призывала к социологическому исследованию и аргументации, а не к трансцендентальным и категоричным

суждениям. Несмотря на всю неполноту и проблематичность, историзм Маркса может рассматриваться в качестве начала современной социальной теории. Позднее представители критической теории, поддержав его метод, призвали к постоянной исторической переоценке теории и к критике неисторических аспектов работы самого Маркса, так же, как он поступил с теорией Гегеля (напр., Benhabib 1986; Antonio 1981, 1989, 1990).

Ограниченность историзма в социальной теории Маркса объясняется напряжением между его «псевдоисторизмом», предоставляющим эволюционные гарантии будущего, которые делают ненужными исследование и дискуссию и т. о. сохраняют связь с прежним абсолютизмом, и его «радикальным историзмом», который открывает нормативные утверждения для исследования и дискуссии, основываясь на их социокультурных последствиях. Псевдоисторическая сторона творчества Маркса проявляется в указании на железные законы капитализма, неизбежную пролетарскую революцию и освобождение пролетариата и в убежденности насчет превосходства материализма в науке. Наоборот, в его эмпирических исследованиях капитализма, в анализе классовой фрагментации и внутриклассовых конфликтов, а также в несовершенстве его теории кризисов заметен радикальный историзм\*. Противоречивость позиции Маркса отражается на переходе от одной стадии просвещения к другой — от монистической гражданской религии к плюралистичной социальной теории. Разочарование в современности, особенно в ее нормативном содержании, происходило гораздо более медленно и неровно, чем это мог представить Маркс. <...>

С разных точек зрения остальные представители первого поколения теоретиков модерна защищали нормативные идеи, отражающие, по их мнению, прогрессивные стороны модернизации — хотя иногда не так утвердительно и явно, как Маркс. Их теории, увидевшие свет еще до интенсивной специализации наук и до мировых войн, были построены на вере в науку и современность, особенно в обещание возросшей рефлексивности и рациональной деятельности, и, следовательно, стремились расширить возможности просвещенного социально-политического вмешательства. После угасания сверкнувших было надежд, возраждающиеся после второй мировой войны «великие теории» выразили последние версии эволюционного историзма, который ранее одолевал Маркса. Оптимизм по поводу прогрессивной модернизации и важной роли социальной науки в этом процессе был настолько велик, что многие эмпирически ориентированные теоретики посчитали, что в социальной теории нет необходимости. Они возвестили о начале постидеологической эпохи, где единодушие в вопросе либеральных демократических ценностей и институтов свело обсуждение социальных проблем к простому

---

\* Письма Энгельса к Конраду Шмидту и Йозефу Блоху (Engels 1959a: 396; 1959b: 399–400) показывают, что Маркс и Энгельс осознавали контрастирующие темы историзма в своем творчестве. Энгельс утверждает, что они с Марксом приняли наиболее радикальную форму историзма. Однако он соглашается, что они иногда говорили слишком детерминистически и должны «частично разделить вину» за новые формы «марксизма» («удивительная чепуха»), которые использовали материализм «как извинение за незнание истории» и как «рычаг для конструкции в гегельянском духе».

поиску технических средств для их решения. Несмотря на то, что они приветствовали попытки подорвать ранние теории модерна в области исследовательских проблем, концепций и гипотез, они рассматривали подходы, свойственные первому поколению в качестве донаучных спекулятивных построений, слишком нормативных и широких для их «проверки». Полагая, что социальная теория нуждается в преодолении, они приветствовали ее закат и замену на «социологическую теорию» как символ дисциплинарной модернизации и прогресса (напр., Catton 1966; Homans 1967; Merton 1967; Ross 1991). <...>

По мнению постмодернистов, квазиэволюционные гарантии теории модерна относительно социально-культурного прогресса, либо непосредственно в виде большой теории, либо неявно как «свободный от ценностей» сциентизм, просто облачают идею абсолюта в научное одеяние и таким образом подрывают диалог о конфликте ценностей, кризисных тенденциях и репрессивных свойствах модерна. Они думают, что теория модерна изобилует частными искажениями (напр., расовыми, этническими, религиозными, гендерными, колониальными слепыми пятнами) и не может на практике достичь этического универсализма или хотя бы этической нейтральности, которые она отстаивает в абстракции. Они утверждают, что она часто «обобщает» господствующие культурные взгляды, помогая подавить различия и усилить господство. Хотя такая критика порой преувеличена, она нацелена на действительные проблемы в современной традиции. Как я уже показывал, «рефлексивные» теоретики модерна сливаются с рефлексивными постмодернистами. Их атаки на псевдоисторический прогрессизм, научность и теорию абсолюта не влекут за собой полного отказа от историзма или социальной теории, а скорее ограничивают и историзируют нормативные притязания теории модерна, продолжая развивать критическую сторону мысли Просвещения. К теории модерна лучше всего подходить с постмодернистских позиций, признавая ее двойственные противоречивые аспекты. Но обнаружение ее слепых пятен и изъянов должно способствовать ее реконструкции, а не устранению. <...>

Формально поддерживая мультикультурализм, эссенциалистская политика идентичности и перспективистская философская позиция отвергают коммуникативную модель, на которую опирается подобный культурный плюрализм. Оказываясь от исторического акцента на «фактической» и влекущей последствия стороне нормативных дискурсов, жесткий текстуализм не имеет ограничений, обеспечиваемых систематическим «социологическим» исследованием твердой «реальности». Следующая из этого позиция радикального релятивизма указывает на социальное размещение избранных точек зрения, но не имеет прагматических основ для ранжирования конфликтующих перспектив. Защищая разнообразные плюралистичные дискурсы, эта стратегия просто утверждает нормативные точки зрения и, таким образом, стремится к монологу. Ее скрытая опора на авторитет прокладывает дорогу для еще более крайних форм антиуниверсализма, перспективизма и культурализма. Абсолютная критика радикальных консерваторов гораздо более радикально и последовательно опровергает социологические предпосылки теории модерна и социально-политических порядков, основанных на демосе. Обещая вернуть очарованность и преодолеть нигилизм, реакционная

клановость предлагает антидемократические альтернативы неустойчивой гетеротопии постмодернизма, а также глобальному рынку неолиберализма и потерявшему силу проекту модернизации социальной демократии.

Первые теории модерна выразили этическое измерение, которое усиливает отдаление науки от политики и религии, и которое передавалось со ссылкой на показательные события, борьбу и людей (напр., суд над Галилеем). Этот же мотив проявился в убеждениях насчет поиска истины, которые по современным конструктивистским стандартам представляются эксцентричными и наивными, но что мотивировало таких теоретиков, как Маркс, Вебер и Мид, бороться с «проблематикой» и оставлять массу неопубликованных трудов. Ницше связывал эту научную «волю к истине» с секуляризованным отвлечением иудейско-христианской религии и вопреки своим сомнениям допускал ее интегрированность в позднюю современность. В послевоенную эпоху эта этическая сторона превратилась в оптимистический ореол экономического роста и технократии, и, после крушения теории модернизации, она стала рассматриваться как чистая фабрикация восходящим постмодернизмом. Уверенность по поводу прогрессивной современности и науки теряет силу, когда подобная вера тускнеет почти повсеместно за пределами дисциплинарных кругов и в свете вызова демократической культуре со стороны антимодерна. Но в условиях современной какофонии конфликтующих ценностей и междоусобной клановой войны, чисто разрушительные стратегии и радикальный релятивизм вряд ли кажутся критическими. Реализм в отношении двойственных научных значений, расходящихся влияний и пределов не должен исключать попыток воссоздания ее этической стороны или поддержания ее потенциальных ресурсов для общественности. Переосмысление социальной теории как нормативного языка и посредника между наукой и многогранной, сегментированной общественностью есть проект, которому стоит следовать в современной ситуации.

Первые теории модерна выросли из широкого культурного сдвига от абсолютистских позиций, основанных на теологических и метафизических предпосылках, к нормативным утверждениям историзма. Социальная теория — это не замена специализированному знанию или эмпирической работе, но она обеспечивает средства для обсуждения целей, направлений и роли науки — нормативных вопросов, находящихся вне кругозора науки как таковой. В отличие от эмпирической, герменевтической или аналитической направленности социологической теории и среднего дисциплинарного фокуса, социальная теория обладает сильным нормативным зарядом. Она ставит широкие вопросы по поводу ценности разных направлений социально-культурного развития, знания и политики. Ее граница с философией часто неопределенна, но социальная теория является историзирующей альтернативой религиозному или метафизическому абсолютизму и трансцендентальным или деонтологическим теориям. Она имеет философские предпосылки, но обсуждает нормативные вопросы преимущественно на основе существующих, возникающих или возможных социально-культурных условий и, таким образом, опирается на социально-научные теории, концепции и исследования. Социальная теория также отличается от более ограниченной и часто

неисторической нормативной политической теории. В расколдованную эпоху с многообразием групп и ценностей социальная теория действует наиболее эффективно в плюралистичных дискурсивных областях соперничающих подходов, которые служат параллелью разнообразия гражданского общества и обеспечивают не догматические, но систематические средства обращения к социально-культурным различиям. Социальные теории предлагают социологические «основания» для защиты реформирования или смены социокультурного режима и, в принципе, открыты для исследования и пересмотра (дискуссии сосредотачиваются на его адекватности социокультурным условиям и особенно на его последствиях для коллективной жизни). С моей точки зрения, социальная теория является определенно современной практикой, которая началась с теоретиками модерна первого поколения и неотделима от роста социальной науки. Как считал Вебер, новые социальные теории появляются во время «перелома», когда специализированные знания и практики охвачены кризисом и должны быть переосмыслены, чтобы соответствовать новым условиям, но они также предлагают средства для обсуждения альтернативных направлений науки и политики. Социальная теория не в состоянии заменить социологическую теорию или науку, но она является средством для размышления об их отношении к общественной жизни. Несмотря на пронизываемость границ, объединение социальной теории и социологической теории искажает социальное знание. Понимание социальной теории как специфической практики уменьшило бы тенденцию нормативных и эмпирических теоретиков дискредитировать друг друга (напр., автоматический отказ от социальной теории из-за того, что она «слишком широкая», «слишком далекая от проверяемых проблем» или «слишком философская», или, напротив, отказ от специализированной социологической работы из-за того, что она «слишком узкая, количественная» или «слишком техническая»). Противопоставление двух типов теории друг другу усиливает путаницу относительно их роли, значения, использования и границ.<...>

Наследие ранней теории модерна, сохраняющаяся у специалистов вера в неотъемлемую культурную ценность их труда и в роль социальной науки как ориентира для рефлексивного действия поздней современности, вырисовывается над культурным ландшафтом постмодерна — призрак прогресса в конце истории. И Ницше, и Вебер считали, что нормативные вопросы о том, «как нам следует жить» или «что нам лучше знать», не могут быть выяснены с помощью науки, но необходимы для рефлексии о ее практиках. Дискурс неизбежного конца и новая абсолютная критика отражают как истощение теоретического воображения, так и социальный стопор.<...> Позиция Джона Дьюи накануне депрессии все еще сохраняет свое значение: «Потребность в больших и плодотворных идеях для руководства жизнью никогда не была столь неотложной, как в ситуации смешения языков, верований и целей, которое характеризует сегодняшнюю жизнь» (Dewey 1988b: 248).

*Сокращенный перевод с английского  
М. Синютина, А. Тавровского*

## **Литература**

Antonio R.J. Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought // *British Journal of Sociology*. 1981. Vol. 32. Pp. 330–345.

Antonio R.J. The Normative Foundations of Emancipatory Theory: Evolutionary versus Pragmatic Perspectives // *American Journal of Sociology*. 1989. Vol. 94. Pp 721–748.

Antonio R.J. The Decline of the Grand Narrative of Emancipatory Modernity: Crisis or Renewal in Neo-Marxian Theory? // *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses* / Ed. by George Ritzer. New York: Columbia University Press, 1990. Pp. 88–116.

Antonio R.J. Postmodern Storytelling versus Pragmatic Truth-Seeking: The Discursive Bases of Social Theory // *Sociological Theory*. 1991. Vol. 9. Pp. 154–163.

Antonio R.J., Kellner D. Communication, Modernity, and Democracy in Habermas and Dewey // *Symbolic Interaction*. 1992a. Vol. 15. Pp. 277–297.

Antonio R.J. Metatheorizing Historical Rupture: Classical Theory and Modernity // *Metatheorizing* / Ed. by George Ritzer. Newbury Park, Calif.: Sage, 1992b. Pp. 88–106.

Antonio R.J. Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History // *American Journal of Sociology*. 1995. Vol. 101. Pp. 1–43.

Antonio R.J., Bonanno A. Post-Fordism in the United States: The Poverty of Market-Centered Democracy // *Current Perspectives in Social Theory*. 1996. Vol. 16. Pp. 3–32.

Antonio R.J. Mapping Postmodern Social Theory // *What Is Social Theory? The Philosophical Debates* / Ed. by A. Sica. Oxford: Blackwell, 1998.

Antonio R.J. Nietzsche: Social Theory in the Twilight of the Millennium // *The Handbook of Social Theory* / Ed. by G. Ritzer and B. Smart. London: Sage, 2001. in press.

Ashley D. History without a Subject: The Postmodern Condition. Boulder, Colo.: Westview Press, 1997.

Barber B.R. Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World. New York: Ballantine Books, 1996.

Baudrillard J. In the Shadow of the Silent Majorities or, The End of the Social and Other Essays / Transl. by P. Foss, J. Johnston, and P. Patton. New York: Semiotext(e), 1983a.

Baudrillard J. Simulations / Transl. by P. Foss, P. Patton, and Ph. Beitchman. New York: Semiotext(e), 1983b.

Bauman Z. Intimations of Postmodernity. New York: Routledge, 1992.

Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford: Blackwell, 1993.

Beck U. From Industrial Society to the Risk Society: Questions of Survival, Social Structure and Ecological Enlightenment // *Theory, Culture and Society*. 1992a. Vol. 9 (1). Pp. 97–123.

Beck U. Risk Society: Towards a New Modernity / Transl. by M. Ritter. Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1992b.

Beck U. The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization // *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* / Ed. by U. Beck, A. Giddens, S. Lasch. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994. Pp. 1–55.

Beck U. World Risk Society as Cosmopolitan Society? Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertainties // *Theory, Culture and Society*. 1996. Vol. 13 (4). Pp. 1–32.

Beck U. The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order / Transl. by Mark Ritter. Cambridge: Polity Press, 1997.

Beck U., Giddens A., Lash S. Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994.

Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism, rev. ed. New York: Basic Books, 1996.

Benhabib S. Critique, Norm, and Utopia: A Study in the Foundations of Critical Theory. New York: Columbia University Press, 1986.

Benhabib S. (ed.) Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.

Bennett, David H. 1995. The Party of Fear: From Nativist Movements to the New Right in American History. New York: Vintage Books.

- Benoist A. de. Democracy: Ancient and Modern // *Conservative Review*. 1991. Vol. 2 No 6. Pp. 26–30.
- Benoist A. de. The Idea of Empire // *Telos*. 1993–94a. No 98/99. Pp. 81–98.
- Benoist A. de. Three Interviews with Alain de Benoist // *Telos*. 1993–94b. No 98/99. Pp. 173–207.
- Benoist A. de. End of the Left-Right Dichotomy: The French Case // *Telos*. 1995. No 102. Pp. 73–89.
- Benoist A. de. Confronting Globalization // *Telos*. 1996a. No 108. Pp. 117–37.
- Benoist A. de. Europe, Tiers monde meme combat. Laffont: Paris, 1996b.
- Benoist A. de. The Time of the Nets (in Italian) // *Diorama Letterario*. 1997. No 208 (<http://www.diorama.it>).
- Benoist A. de. Hayek: A Critique // *Telos*. 1998a. No 110. Pp. 71–104.
- Benoist A. de. Between the Gods and the Titans, pt. 1. The Scorpion. 1998b. Issue 15.
- Benoist A. de. Between the Gods and the Titans, pt. 2. The Scorpion. 1998c. Issue 17.
- Benoist A. de. What Is Racism? // *Telos*. 1999. No 114. Pp. 11–48.
- Betz H.-G. Radical Right-Wing Populism in Western Europe. New York: St. Martin's Press, 1994.
- Betz H.-G. Introduction // *The New Politics of the Right: Neo-Populist Parties and Movements in Established Democracies* / Ed. by H.-G. Betz and S. Immerfall. New York: St. Martin's Press, 1998.
- Betz H.-G., Immerfall S. (eds.) *The New Politics of the Right: Neo-Populist Parties and Movements in Established Democracies*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- Butler J. Merely Cultural // *New Left Review*. 1998. No 227. Pp. 33–44.
- Castells M. *The Information Age: Economy, Society and Culture: The Rise of Network Society*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Castells M. *The Information Age: Economy, Society and Culture: The Power of Identity*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Castells M. *The Information Age: Economy, Society and Culture: End of Millennium*. Oxford: Blackwell, 1998.
- Catton W.B. *From Animistic to Naturalistic Sociology*. New York: McGraw-Hill, 1966.
- Coppola V. *Dragons of God: A Journey through Far-Right America*. Marietta, Ga.: Longstreet Press, 1996
- Delfini A., Piccone P. Modernity, Libertarianism and Critical Theory: Reply to Pellicani // *Telos*. 1998. No 112. Pp. 23–46.
- Dewey J. Logik: The Theory of Inquiry // Dewey J. *The Later Works, 1925–1953*. Vol. 12 / Ed. by J.A. Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, (1938) 1986.
- Dewey J. Experience and Nature // Dewey J. *The Later Works, 1925–1953*. Vol. 1 / Ed. by J.A. Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, (1925) 1988a.
- Dewey J. The Quest for Certainty // Dewey J. *The Later Works, 1925–1953*. Vol. 4 / Ed. by J.A. Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, (1929) 1988b.
- Drury S.B. *Leo Strauss and the American Right*. New York: St. Martin's Press, 1997.
- Eagleton T. *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Eatwell R. *Fascism: A History*. New York: Penguin Books, 1997.
- Engels F. Engels to Conrad Schmidt // *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* / Ed. by L.S. Feuer. Garden City, N.Y.: Anchor Books, (1890a) 1959a. Pp. 395–97.
- Engels F. Engels to Joseph Bloch // *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* / Ed. by L.S. Feuer. Garden City, N.Y.: Anchor Books, (1890b) 1959b. Pp. 397–400.
- Fraser N. From Redistribution to Recognition, Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age // *New Left Review*. 1995. No 212. Pp. 68–93.

- Fraser N. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. Routledge: New York, 1997.
- Fraser N. *Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler* // *New Left Review*. 1998. No 228. Pp. 140–49.
- Fukuyama F. *The End of History?* // *National Interest*. 1989. No 16. Pp. 3–18.
- Fukuyama F. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books, 1992.
- Fukuyama F. *Second Thoughts: The Last Man in a Bottle* // *National Interest*. 1999. No 56. Pp. 16–33.
- Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.
- Giddens A. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992.
- Giddens A. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994a.
- Giddens A. 1994b. *Living in a Post-Traditional Society* // *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* / Ed. by U. Beck, A. Giddens, S. Lash. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994b. Pp. 56–109
- Gitlin T. *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars*. New York: Metropolitan Books, 1995.
- Gutmann A. (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.
- Habermas J. *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1. / Transl. by Th. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
- Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* / Transl. by F. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987a.
- Habermas J. *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, vol. 2. / Transl. by Th. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987b.
- Haraway D. *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* // *Feminist Studies*, 1988. Vol. 14. Pp. 575–99.
- Harvey D. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1989.
- Heidegger M. *An Introduction to Metaphysics* / Transl. by R. Manheim. Garden City, N.Y.: Anchor Books, (1953) 1961.
- Homans G.C. *The Nature of Social Science*. New York: Harbinger Books, 1967.
- Hughes H.S. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Theory, 1890–1930*. New York: Vintage Books, 1977.
- Immerfall S. *The Neo-Populist Agenda* // *The New Politics of the Right: Neo-Populist Parties and Movements in Established Democracies* // Ed. by H.G. Betz and S. Immerfall. New York: St. Martin's Press, 1998. Pp. 249–61.
- Jameson F. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* // *New Left Review*. 1984. No 146. Pp. 53–92.
- Jameson F. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1991.
- Kalb J. *The Amish, David Koresh, and a Newer World Order* // *The Scorpion*. 1998. Issue 19.
- Kloppenber J.T. *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870–1920*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Kumar K. *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Lasch C. *The Revolt of the Masses and the Betrayal of Democracy*. New York: Norton, 1995.
- Lee M.A. *The Beast Reawakens*. Boston: Little, Brown, 1997.

- Lefebvre H. *Introduction to Modernity: Twelve Preludes, September 1959 – May 1961* // Transl. by John Moore. New York: Verso, (1962) 1995.
- Leinberger P., Tucker B. *The New Individualists: The Generation after the Organization Man*. New York: HarperCollins, 1991.
- Lepenies W. *Between Literature and Science: The Rise of Sociology* // Transl. by R.J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Levine D.N. *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Levine D.N. *Social Theory as a Vocation: Engaging with Future Challenges* // Perspectives: The ASA Theory Section Newsletter. 1997. No 19. Pp. 1–8.
- Lyotard J.-F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* // Transl. by G. Bennington and B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Mannheim K. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* // Transl. by L. Wirth and E. Shills. New York: Harvest Books, (1936) 1955.
- Mellucci A. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Merton R. *On Theoretical Sociology: Five Essays, Old and New*. New York: Free Press, 1967.
- Parsons T. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.
- Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Richardson L. *Postmodern Social Theory: Representational Practices* // *Sociological Theory*. 1991. Vol. 9. Pp. 173–79.
- Ross D. *The Origins of American Social Science*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Schlesinger A.M., Jr. *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. New York: Norton, 1992.
- Schmitt C. *The Concept of the Political* / Notes and translation by George Schwab [with Leo Strauss's notes on Schmitt's essay, translated by J.H. Lomax]. Chicago: University of Chicago Press, (1932) 1996.
- Schmitt C. *The Crisis of Parliamentary Democracy* / Transl. by E. Kennedy. Cambridge, Mass.: MIT Press. (1926) 1988.
- Seidman S. *The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope* // *Sociological Theory*. 1991a. Vol. 9. Pp. 131–46.
- Seidman S. *Postmodern Anxiety: The Politics of Epistemology* // *Sociological Theory* 1991b. Vol. 9. Pp. 180–90.
- Seidman S. *Word Power: Is Rhetoric All There Is?* // *Sociological Theory*. 1992. Vol. 10. Pp. 255–58.
- Seidman S. *The Political Unconscious of the Human Sciences* // *Sociological Quarterly*. 1996a. Vol. 37. Pp. 699–719.
- Seidman S. *Pragmatism and Sociology: A Response to Clough, Denzin and Richardson* // *Sociological Quarterly*. 1996b. Vol. 37. Pp. 753–759.
- Smart B. *Modern Conditions, Postmodern Controversies*. New York: Routledge, 1992.
- Strauss L. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, (1950) 1965.
- Strauss L. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press, (1952) 1980.
- Strauss L. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss* // Ed. by H. Giddin. Detroit: Wayne State University Press. Press, 1989a.
- Strauss L. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss (Essays and Lectures by Leo Strauss)* // Selected by Th.L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press, 1989b.
- Strauss L. *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: University of Chicago Press, (1968) 1995.

Sunic T. *Against Democracy and Equality: The European New Right*. New York: Peter Lang, 1990.

Taguieff P.-A. *From Race to Culture: The New Right's View of European Identity* // *Telos*. 1993–94a. 98–99: 99–125.

Taguieff P.-A. *Origins and Metamorphoses of the New Right: An Interview with Pierre-André Taguieff* // *Telos*. 1993–94b. 98–99: 159–72.

Walzer M. *On Toleration*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997.

Weber M. *Objectivity in Social Science and Social Policy* // *The Methodology of the Social Sciences* / Translated and edited by E.A. Shils and H.A. Finch. New York: Free Press, (1904) 1949a. Pp. 49–112.

Weber M. *The Meaning of «Ethical Neutrality» in Sociology and Economics* // *The Methodology of the Social Sciences* // Translated and edited by E.A. Shils, H.A. Finch. New York: Free Press, (1917) 1949b. Pp. 1–47.

Weber M. *Science as a Vocation* // *From Max Weber: Essays in Sociology* / Edited and translated by H.H. Gerth and C.W. Mills. New York: Oxford University Press, (1918) 1958a. Pp. 129–56.

Weber M. *National Character and the Junkers* // *From Max Weber: Essays in Sociology* / Edited and translated by H.H. Gerth, C.W. Mills. New York: Oxford University Press, (1921) 1958b. Pp. 386–95.

West C. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

West C. *Beyond Eurocentrism and Multiculturalism: Prophetic Thought in Postmodern Times*, vol. 1: Monroe, Maine: Common Courage Press, 1993.

Woltermann C. *What Is Paleoconservatism?* // *Telos*. 1993. Vol. 97. Pp. 9–31.

Wood E.M. *The Retreat from Class: A New «True» Socialism*. London: Verso, 1986.

Wood E.M. *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*. New York: Cambridge University Press, 1995.

Žižek S. *Multiculturalism or the Cultural Logic of Multinational Capitalism* // *New Left Review*. 1997. No 225. Pp. 28–51.