

УДК 008:1

Проблема человекоразмерности модернизационных процессов

Игнатьева Саргылана Семеновна

Кандидат педагогических наук,
доцент, ректор,

Арктический государственный институт культуры и искусств,
677027, Российская Федерация, Якутск, ул. Орджоникидзе, 4;
e-mail: ss-ignatieva@mail.ru

Аннотация

Целью статьи является выработка методологических принципов постнеклассического социально-гуманитарного знания. Формирование принципов антропоцентризма рассматривается на примере кантовского антропологического проекта, исключившего всякое представление об «общественном» Я, сопряженном с историей социальных структур и отражающем опыт социальной принадлежности. В статье показано, что антропоцентризм, как теоретический конструкт, является совокупностью тем, периодически возникающих в истории европейской мысли, приобретающих на разных этапах различные формы, специфическое содержание и обоснование. Сущность антропоцентризма эпохи модерна, сложившегося под влиянием кантовской философии, связана с признанием приоритета личности перед социальными структурами и «законами исторической необходимости», с равнодушием к социальному аспекту существования индивида. Такое понимание делает вопрос о природе социального мира и внешних условий жизнедеятельности человека вторичным относительно вопросов, касающихся внутреннего мира, детерминированного свободной волей, объективированной культурой. Методологически антропоцентризм противостоит натуралистическому детерминизму и является альтернативой социологизму. Теоретико-методологическое содержание принципа человекоразмерности, актуализировавшегося в социально-гуманитарном знании конца XX – начала XXI веков, дает возможность зафиксировать процессы, раскрывающие человеческое измерение модернизации, в нем впервые. Общество и индивид оказываются связанными между собой в глобальном масштабе.

Для цитирования в научных исследованиях

Игнатьева С.С. Проблема человекоразмерности модернизационных процессов // Культура и цивилизация. 2017. Том 7. № 5А. С. 415-434.

Ключевые слова

Человекоразмерность, антропологический проект модерна, модернизационные процессы, личность – условие экономического старта, человеческое измерение модернизации.

Введение

Актуальность исследования проблемы человекообразности модернизационных процессов обусловлена внутренними потребностями развития социально-гуманитарной мысли, осваивающей онтологические и эпистемологические принципы постнеклассической рациональности, характеризующей направленность развития культурфилософского и социального дискурса конца XX – начала XXI веков, отказывающегося от универсализма и редукционизма классических моделей познания и ориентирующегося на разработку теоретико-методологических подходов, обогащенных «антропологическим» содержанием.

Формирующиеся новые исследовательские программы [Медведев, 2005, 5-6] претендуют на пересмотр парадигмы, ориентированной на репрезентацию, осваивают новые способы интерпретации социальной реальности, например, с точки зрения перформативности. Принцип перформативности, порывающий с «зеркальной метафорой» познания, коренным образом меняет представление о субъекте познания, приобретающем в рамках этой эпистемологической программы диффузный, распределенный в социальном и материальном мире характер, позволяющий ему не отражать социальную реальность, а соучаствовать в ее создании [Дудина, 2012, 35-50].

Основным трендом современного социального познания является активное освоение постнеклассической методологии, формирование исследовательских методов на антропологической основе, фокусирующих теоретический интерес на человеке и условиях его жизни, способствующих интерпретации общества как антропосоциетальной системы, соединяющей субъективное и объективное, существующей благодаря взаимодействиям людей и способной изменяться в ответ на угрозы рисков [Лапин, 2006, 35-42].

Возросшая теоретическая актуальность проблемы человекообразности обусловлена также онтологически, так как социальное развитие постсовременной эпохи зависит от деятельности социального субъекта, что требует осмысления антропологической составляющей теорий модернизации, без которого невозможны ни правильное понимание тенденций общественного развития, ни разработка конкретных методов и форм управления этим процессом. Методология исследования проблемы человекообразности формируется на уровне культурфилософской рефлексии, актуализирующей поиск антропологических оснований тех или иных сфер бытия. В исследованиях закономерностей и перспектив развития «общества риска» проблема субъектности также становится центральной, придавая ему антропологическое измерение, заставляющее просчитывать риски, угрозы и негативные последствия социальных трансформаций.

Формирование концепции человекообразности в философии модерна

В развитии современных обществ необходимо учитывать глобальный контекст и перспективы, связанные с процессами перехода к «рефлексивной модернизации» (Э. Гидденс), или «второй модерности» (У. Бек), или «текущей современности» (З. Бауман), являющейся доминирующей моделью развития современного общества и общим социетальным фоном, акцентирующим особую роль субъектности, интеллектуального потенциала и инициативы социального актора.

Системообразующее значение концепта «субъектности» при изучении «второй модерности» обусловило существенные структурные изменения в социальных науках и

философском дискурсе, в которых утвержденная классической философией субъектная, трансценденталистская репрезентация человека в форме когитарной сущности, потерпела кризис, что констатируется тезисом «смерти субъекта». Осмысление содержания постсовременного социального дискурса позволяет утверждать, что в нем вновь возникает как вопросительная антропологическая проблематика, что заставляет Ю. Хабермаса настаивать на необходимости преодоления не философии модерна в целом, но лишь ее индивидуалистского проекта.

Следует пояснить наше представление о модерне и модернизме, сложившееся под влиянием концепции М.М. Федоровой [Федорова, 1997]. Мы рассматриваем модернизм как мировоззрение, ориентирующееся на индивидуальность и научное познание, и полагаем, что исторические границы эпохи модерна совпадают с границами Нового времени. Модернизм в данном исследовании рассматривается через призму идеи свободы, независимости и активности субъекта, обусловленных переходом от традиционного общества к индустриальному.

В классической концепции модерна можно выделить три основных измерения: во-первых, принцип рациональности, противопоставляющий универалистский разум «предрассудкам», осуществляющий нормативный контроль над силами природы и общественными процессами; во-вторых, субъективность в форме автономной индивидуальности, и, в-третьих, телеологию прогресса [Фурс, 2004, 42-71].

Центральной идеей антропологического измерения классической концепции модерна было «понятие личного душевного «Я», являвшееся, по мнению Г. Зиммеля, «властителем дум» этой эпохи, определившее «все ее духовные движения», являясь их конечной целью. Г. Зиммель писал о том, что каждая большая культурная эпоха содержит одну центральную идею, из которой проистекают все ее духовные движения и которая является их конечной целью. Каждая такая центральная идея, разбиваясь на бесконечные варианты, встречая сопротивление и противоположные толкования, тем не менее, остается «властителем дум» для данной эпохи. Он писал: «ее легко открыть там, где высшее бытие, абсолют и метафизика действительности сливаются с абсолютными требованиями к нам самим и к миру, <...> там, где встречаются обычно чуждые друг другу бытие и долженствование, можно с уверенностью сказать, что именно здесь – центральная точка всей системы мира. Я только вкратце укажу, что именно для крупнейших эпох является такой центральной идеей. Для классического греческого мира это была идея бытия, единого субстанционального, божественного, отнюдь не пантеистического бесформенного, но данного и воплощенного в пластические формы. На ее место христианское средневековье поставило понятие божества, источника всей действительности, неограниченного властелина человеческого существования, однако требовавшего свободного повиновения себе и преданности. С эпохи Возрождения это высшее место в интеллектуальной жизни стало постепенно занимать понятие природы. <...> Она представлялась, с одной стороны, безусловным, единственным сущим и истинным, а с другой – идеалом, который необходимо предварительно создать и осуществить...» [Зиммель, 1995, 381-382]. Если для XVII века, на его взгляд, центром интеллектуальной жизни являлась «идея природы», то для эпохи Просвещения, такой центральной идеей является понятие человеческого «Я», и, с одной стороны, все бытие выступает как творческое представление сознательного «Я», а с другой стороны, утверждение этого «Я» представляется абсолютно нравственным постулатом, и даже больше того, – метафизической целью мира» [Там же, 382].

Как бы возражая Г. Зиммелю, Э. Кассирер утверждал, что еще накануне эпохи Просвещения

– в XVII веке – все важнейшие метафизические системы также стремились создать антропологическую философию, связав человека и универсум посредством математического разума, позволяющего понять космический и моральный порядок [Кассирер, 1988, 3-30]. Очевидно, это утверждение Э. Кассирера соответствует реальности, например, Спиноза считал, что его этика способствует созданию такой «философии человека», которая будет свободна от ошибок и предрассудков узко антропоцентрических систем.

Из этих представлений о том, что философия Нового времени генетически закодирована интересом к человеку, следует вопрос, что собой представлял просвещенческий антропологический проект, какова его история и поддается ли он идентификации? Опираясь на содержание диспута о сущности проекта Просвещения как проекта модерна, можно сделать предварительный вывод о реальности существования в нем антропологической составляющей, смысл которой выражается идеей «самопознания человеческой сущности» в процессе работы, направленной на критическое разрушение наивной картины мира и наивного представления человека о себе самом и освоения разумом своих собственных возможностей и границ.

Учитывая, что практически все участники философского дискурса о модерне единодушно уверены в том, что век Просвещения нашел свое истолкование в кантовской философии, в которой, по мнению Гегеля, сфокусирована сущность мира модерна, самоистолкованием которого она является, обратимся к анализу кантовских представлений о человеке модерна. Размышляя о том, что есть тема Просвещения для Канта, М.К. Мамардашвили полагал, что он понимал ее «точно» и «грамотно», связывая суть этой эпохи с принципом «только Я сам», «мыслить самому – вот принцип просвещения. Это только установка, а не система знания. Просвещаться – значит мыслить самому и ставить на место всего другого, на место всех других возможностей, всех других возможных опытов свой опыт. Замещать. Если я нашел себе место в том, о чем говорится, чем живет и т.д., то я просветился. Это есть «просвещение» по Канту» [Мамардашвили, 1992, 140]. «Мыслить самому» – это значит выйти из состояния «незрелости», которое Кант характеризовал, цитируя выражение: «повинуйтесь и не рассуждайте», но человечество станет совершеннолетним не тогда, когда ему не придется больше повиноваться, а тогда, когда ему скажут: «повинуйтесь, и можете рассуждать, сколько угодно», то есть право мыслить, как хочешь, должно быть обусловлено умением повиноваться. «Незрелость» для Канта, – это также «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Незрелость по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого» [Фуко, 1989, 83].

Обязательным условием освобождения разума от незрелости И. Кант считал достижение свободы разума в его публичном применении и ограничение в частном. Частное употребление разума означает, согласно Канту, рассмотрение человека как части механизма, выполняющего определенную роль и функции в обществе. Здесь несвобода разума обусловлена его зависимостью от определенных условий и подчинением определенным целям. И только тогда, когда применение разума «есть единственная цель рассуждения, когда человек рассуждает потому, что он разумное существо (а не потому, что он часть механизма), потому, что он принадлежит к разумному человечеству – тогда применение разума становится свободным и публичным. Aufklärung – не только процесс, гарантирующий индивидам их личную свободу мысли. Aufklärung есть совмещение [superposition] всеобщего, свободного и публичного применения разума» – так интерпретировал М. Фуко представление Канта о всеобщих

свойствах разума [Там же, 85]. Это определение разума, как «самопросвещающегося» исключает следование любому ложному авторитету и призывает субъекта ориентироваться посредством собственного мышления, избегая чужого мнения.

Традиция рассмотрения субъекта, заложенная программой Просвещения, требует от него ясности о себе и мире, и не предполагает его рассмотрение как окончательно сформировавшегося – «субъекты не есть, субъекты становятся», а само просвещение «есть процесс, в ходе которого должен формироваться разумный субъект, то есть нечто глубинное, сложное, отнюдь не поверхностное и не простое» [Миттельштрасс, 1995, 32]. Становление человека как конечной цели и высшей ценности, согласно Канту, является проблемой, зависящей от свободного выбора человека, помощь которому в преодолении иллюзий, заблуждений и критическом переосмыслении своей сущности и своего места в мире способна оказать философия [Кант, 1966, 10]. Таким образом, личность мыслится в эпоху модерна не как онтологическая данность, но как нечто, становящееся в процессе коммуникации с символическими системами данной культуры, способное реализовать себя в ней.

Разумный субъект рассматривался Кантом как высшая цель природы и «не только как цель природы, подобно всем организмам, но здесь на земле так же как *последнюю* цель природы, по отношению к которой все остальные вещи в природе составляют систему целей» [Там же, 462]. Высшей целью природы человек является как «единственное существо на земле, которое обладает рассудком, стало быть, способностью произвольно ставить самому себе цели» [Там же, 463].

Таким образом, безусловной конечной целью природы человек становится не тогда, когда мы рассматриваем его как природное существо – природный феномен вообще не может быть конечной целью, поскольку его существование само обусловлено, но тогда, когда мы рассматриваем его как свободное, нравственное существо – именно в этом качестве он является целью творения и последней целью природы. Природа должна «подготовить его к тому, что он сам должен сделать, дабы стать конечной целью» [Там же, 463] – дать ему возможность самому ставить себе цели. Понимание субъекта как практического посредством идеи автономии, как активности самооснования, «самополагающей себе закон своих действий» [Рено, 2002, 358], является центром индивидуалистического проекта философии модерна, в котором «субъективность практического субъекта» (А. Рено) предполагает наличие нормативного содержания и нормативное предвосхищение самосознательной практики.

Средством, позволяющим приобрести способность к свободе целеполагания посредством развития умения и воспитания, является культура: «только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода» – утверждал Кант [Рено, 2002, 358]. Резюмируя это положение кантовской концепции культуры как средства для развития способности свободы, П. Козловски пишет: «Свобода есть конечная цель творения; но предпосылка свободы – способность человека к целеполаганию. Культура – средство для развития этой способности как конечной цели природы» [Козловски, 1998, 202].

Таким образом, И. Кант создал предпосылки для включения рефлектирующей способности суждения, ценностного сознания и деятельности в состав более широкой концепции человека как субъекта культуры, объединив их в рамках всеобщей и целостной системы мировоззрения. В рамках учения о культуре, обобщающей и завершающей критическую философию Канта, осуществлено расширение понятия свободы и его функции: из основания чисто формального нравственного закона оно превращается в способность разума и воли к «телеологической

каузальности» или целеполагающей активности, присущей любым формам человеческой деятельности, имеющей не только свободный, но и результативный, творчески-продуктивный характер, реализующей свои цели в чувственном мире.

Однако кантовская антропология «забывает» или пренебрегает конкретной деятельностью человека не как абстрактного разумного существа, трансцендентального субъекта, а как эмпирически действующего, существующего исторически субъекта познания, нравственности и всех других форм общественно-исторической практики, культурной деятельности. В своей философской «чистоте», безусловной всеобщности и необходимости оно оказалось слишком «выше» и «по ту сторону» реального человека и его деятельности, его способности к нравственному поведению, ведь согласно Канту, никакой конкретный поступок не может быть образцом или примером «чисто нравственного» поведения, до конца исполненного долга и т.п. Идея нравственного закона, полагал Кант, существует только в сознании человека – в установке его воли, она выходит за пределы биологического, психологического и социологического масштабов ее измерения – и это, на его взгляд, свидетельство высшей природы человека как свободного существа.

Кант в своих индивидуалистических метафизических абстракциях не рассматривал связь бытия человека с сообществом, в связи с чем Д. Кемптер справедливо, на наш взгляд, утверждает, что «Канта, безусловно, не волновала проблема общественного прогресса, понимаемого как создание предпосылок для физического и социального существования человека, поскольку цель его бытия в мире – он сам в качестве ноуменального субъекта или свободного существа, а не результаты его деятельности и не его способность подчинять себе природу в соответствии со своими целями» [Кемпер, 2009, 68].

Отдавая предпочтение эпистемологической объективности перед социальной полезностью, Кант не оставил места для «логики человеческих интересов», также, как и для «логики общественных институтов». Однако, сфера социального, безусловно, все-таки интересовала Канта, свидетельством такого интереса является отмечаемое исследователями соответствие нормативной этики Канта и ее центральных идей свободного согласия и универсальной значимости стремлению к открытости рыночным правилам нового буржуазного общества. Например, П. Козловски отмечает наличие связи и взаимоотношений деонтологической нормативной этики и рыночной организации экономики, при которой «рядоположенность абстрактных правил рынка и формальной всеобщей этики Канта выводится концептуально из постулатов основанного на свободе и обмене буржуазного общественного строя; исторически – из эволюции сословного этоса и меркантилистского государства всеобщего блага к формальной этике и рыночному экономическому порядку» [Козловски, 1998, 228].

Таким образом, реконструкция основных концептов кантовской антропологии, имеющей фундаментальное значение для дальнейшего развития антропологических доктрин, показывает, что смысл кантовского учения о человеке, как конечной цели всего сущего, заключается в обосновании принципа автономии индивида, высшим проявлением и наиболее адекватным выражением которой является свобода в качестве всеобщей и безусловной ценности [Бауман, 2005, 78].

Свободу Кант, по мнению В. Виндельбанда, связывал с миром ноуменов, избавленным от рабской подчиненности каузальным зависимостям, а не с миром феноменов, лишь с «вещами самими по себе», но ни в коем случае не с явлениями [Виндельбанд, 1998, 130]. Поэтому в компетенцию реального, конкретно познающего и нравственно действующего человека входят

исключительно вопросы его свободы и выбора, таланта и ответственности, безотносительно к конкретным формам деятельности, связанным с эмпирическим содержанием применения реальным субъектом своих теоретических и практических способностей. Кантовский трансцендентальный анализ «чистых» форм, условий возможности познания и нравственности сопряжен с их противопоставлением формам применения в конкретной деятельности человека. Ноуменальный субъект не обнаруживает реальности своего существования в деятельности эмпирического субъекта, не навязывает ему свою волю, представляя ему лишь представления о сущем и должном [Ашкерев, 2016].

Развитие науки, техники, совершенствование социальных отношений и самого человека, прогресс в области цивилизации и другие формы объективации человеческого «Я», являющиеся, согласно Канту, результатом свободной целеполагающей, творчески-продуктивной деятельности, не являются целью культуры. Такой целью для Канта «может быть только сам человек, рассматриваемый не с точки зрения результатов его деятельности и даже не его способности подчинять себе природу, сообразовывать со своими целями, а с точки зрения <...> своего бытия в качестве ноуменального субъекта или свободного существа. Именно эта сверхчувственная сущность человека является не только предпосылкой любой его культуросозидающей деятельности, но и должна оставаться ее высшей и конечной целью, с которой он должен сообразовывать все другие цели, и которая одна только определяет подлинную сущность культуры и ее гуманистический смысл» [Кемпер, 2009, 263].

В кантовском антропологическом проекте, как парадигме самоопределения человека модерна, основополагающей является проблема самопознания личности, ее свободы и суверенитета, ставшая идейным центром, как просветительской антропологии, так и антропоцентрической философии, осуществившей характерный для эпохи модерна поворот к внутреннему миру. В этом смысле модерн можно рассматривать как личный опыт построения образа своего Я, осуществляемый под личную ответственность, не предполагающий ориентации на ценности домодернистской метафизической традиции и отказывающийся видеть в ней общезначимую идеологию, претендующую на абсолютную истинность. Однако кантовский антропоцентрический проект не предполагал полную замкнутость внутреннего мира личности на себя, это не автореференциальный, одноосновной концепт, поскольку конституирование личности предполагало ее семиотическую транспозицию в пространство культурных символов – ведь именно так личность становится предметом самовосприятия и восприятия другими. Тем не менее, саморазвитие и самовосприятие личности рассматривается Кантом вне их обусловленности духовно-практической деятельностью в рамках социального бытия.

Из кантовского проекта антропологии было исключено всякое представление об «общественном» Я, сопряженном с историей социальных структур и отражающем опыт социальной принадлежности. М. Хайдеггер, оценивая скептически интерпретативные и эвристические возможности философского антропологического проекта, писал: «Сколь бы естественной и, несмотря на свою многозначность, само собой разумеющейся ни была идея философской антропологии, с какой бы непреодолимой силой ни утверждала она свои права все снова и снова, тем не менее, столь же неизбежно в философии будет вновь и вновь возобновляется борьба с «антропологизмом». Идея философской антропологии не только не является достаточно определенной, но и ее функция в целом философии остается непроясненной и нерешенной» [Хайдеггер, 1997, 123].

В целом, модернистский антропологический проект основывался на концепте «посессивного индивидуализма», определяющем сущность индивида его качеством естественного собственника своей личности, способностей и свобод. Д. Кемпер, представивший развернутую характеристику генезиса и развития данной концепции, показал, что ее формирование в антропологии и теории государства связано с именами Т. Гоббса и Дж. Локка, утверждавшими, что право собственности на свою личность предполагает также неограниченное право распоряжаться собственной жизнью и изначальную, неприкосновенную свободу. Свобода, полагали они, как и жизнь, не обязана своим существованием обществу – она является изначальной собственностью личности, что принципиально противоположно понятию свободы, принятому культурой Средневековья, в которой свобода понималась как добровольное подчинение воле Божией, служение под знаком божественного руководства, а отнюдь не абсолютная свобода личной воли [Кемпер, 2009, 27].

Несущим фундаментом этой теории, сформировавшейся в начале эпохи модерна – в XVIII веке, «служит антропологический постулат, согласно которому человек становится человеком лишь в силу своей первоначальной свободы и независимости. В отношении зависимости он вступает добровольно и признает их лишь постольку, поскольку они отвечают его личным внутренним интересам. <...> Заряд посессионного индивидуализма неизменно сохранял свою действенность. В последней трети столетия он приобретает все большее значение в связи с дискуссией о понятии прав человека. Так, положение о том, что каждый индивид есть «собственник самого себя», находит отражение и у Канта, в его философии государства» [Там же, 28].

В социальной теории антропологически фундированная посессионная концепция стала основанием представлений о свободе личности от социальных связей, саму же свободу, понимаемую как высшее благо, как уже было показано выше, человек получает не в обществе. «Согласно этому взгляду, индивид обладает первичным правом собственности на свою личность, он существует сам по себе, сохраняет, несмотря на все связи, в которые он, преследуя свои интересы, вступает, свою атомарную сущность, и это состояние не подлежит никакому пересмотру» – так интерпретирует Д. Кемпер соответствующие положения посессивной концепции, полагающей общественные отношения в качестве следствия обмена способностей индивида «на социальном рынке собственности» [Там же, 43].

Каким образом, в таком случае, возможно общество, т.е. как множество атомизированных, обладающих естественной свободой индивидов, образуют общество? В этом отношении учение об общественном договоре в максимальной степени соответствует концепции свободы, основанной на принципе посессивного индивидуализма, поскольку показывает, как изначальная свобода и естественное равенство индивидов сохраняются в «*status civilis*». Являясь классической темой философии и социальной теории, теория общественного договора, или социального контракта, по-прежнему находит своих сторонников [Луман, 2009, 170].

Т. Гоббс, Дж. Локк и другие философы, писавшие об общественном договоре, использовали это понятие как теоретическую абстракцию, не означающую непосредственно процедуру договаривания, а характеризующую переход общества к гражданскому состоянию и общим ценностям. В теории общественного договора ясно очерчен абрис основной идеи эпохи модерна – идеи формирования свободной личности, воспринимаемой как абсолютная ценность, но не как средство интеграции в социальную систему. Исторический контекст формирования свободной личности в эпоху модерна Н. Луман характеризует ситуацией перехода от

инклюзионной к эксклюзионной индивидуальности [Кемпер, 2009, 53].

Данные типы индивидуальности являются характеристиками основных видов социальной дифференциации общества, рассматриваемой в контексте социальной динамики. Н. Луман понимал эволюцию общества как развитие в направлении постепенного приобретения подсистемами общества характеристик самостоятельных систем, происходящее при переходе от исторически первой сегментарной дифференциации к стратификационной и от нее – к наиболее сложной, присущей эпохе модерна, – функциональной дифференциации. Конститутивным принципом отношения между индивидом и обществом в рамках стратификационной дифференциации является инклюзия – полная включенность индивида в ту или иную подсистему общества, обуславливающая формирование домодернистской индивидуальности, которую Н. Луман определяет, как инклюзионную индивидуальность.

Стратификационная дифференциация происходила на основе разделения общества на слои, касты и сословия, определяющие принципы связи индивида с его социальным окружением, регулирующим его права и обязанности, предопределяющим систему оказываемых обществу и получаемых от него услуг и гарантирующих, тем самым, интеграцию в ту или иную частную подсистему. Осуществлялась такая интеграция в семье или в доме, причем отдельный человек чувствовал себя принадлежащим только к одной определенной подсистеме, то есть к своему социальному слою или сословию [Луман, 2006, 28-41]. Социализация индивида в таких обществах предполагала профессионально-кастовый тип трансляции исторического и социального опыта, а генетически заданная принадлежность к группе определяла статус человека внутри общины.

В современной социальной теории представление о процессе формирования личности в эпоху модерна, происходящем посредством деформации практик социализации индивида, сложившихся в традиционных обществах, обусловленных его вхождением в общины семейного типа и регулируемых интенциями неписаного права, является общепризнанным и в той или иной форме встречается во всех значимых теоретических концепциях. Условием такой деформации и «решающей чертой модерна» в осевой период около 1800 года Н. Луман считает динамику социальной дифференциации, изменяющую тип общества. Общество, освобождаясь от стратификационной дифференциации, начинает дифференцировать себя функционально – «возникают подсистемы общества, которые дифференцируются посредством собственной функции: экономика, наука, право, религия, политика, искусство и т.д. <...> они обретают системный характер, становятся во все большей мере самостоятельными и автопоэтическими. Каждая система отделяется как от всего общества, так и от других систем; каждая система специфицируется, замыкается в своих операциях и может ссылаться на саму себя» [Назарчук, 2006, 54]. На фоне разложения стратификационных структур и утверждения функциональной дифференциации, возникает новый тип индивидуальности, которую Н. Луман определяет, как «эксклюзионную», т.е. уникальную, независимую от социальной структуры, являющуюся не следствием включенности в общество, а его предпосылкой.

Так формируется новое чувство свободы, новое представление о внесословных правах человека, свобода выбора жизненного пути, широкие возможности для социальной мобильности, однако происходит все это только в том случае, если личность способна оберегать себя от требований общества. «Конститутивный принцип такой позиции - эксклюзия, которая <...> именно и позволяет индивиду включаться в более дифференцированные, более разнообразные отношения с обществом, выступая по отношению к нему в различных

функциях» [Кемпер, 2009, 62].

В отличие от общества, основанного на стратификационной дифференциации, допускающего личность лишь к одной социальной подсистеме, в обществе модерна личность имеет функциональные связи с различными подсистемами одновременно, при этом связь с одной из них не исключает связи с другими. Д. Кемпер так комментирует это положение теории Н. Лумана: «характер и степень причастности к системе общественного труда не детерминирует более характер и степень причастности к системе распределения политической власти (всеобщее избирательное право), не предопределяет с железной необходимостью степень причастности к системе культуры (опыты компенсации социального неравенства на пути организации общеобразовательной школы, образовательных учреждений для рабочих) и т.д.» [Кемпер, 2009, 58].

Следствием этого является формирование в функционально дифференцированном обществе разветвленной системы социальных ролей, которые личность должна уметь реализовывать, каждый раз заново определяя себя в этих социальных функциях, изменяя в соответствии с ними свой личностный проект.

Концепция личности, разработанная в эпоху модерна, содержит в себе все основные постулаты антропоцентризма. Как теоретический конструкт, антропоцентризм – это совокупность тем, периодически возникающих в истории европейской мысли, приобретающая на разных этапах истории различные формы, специфическое содержание и обоснование. Сущность антропоцентризма эпохи модерна, сложившегося под влиянием кантовской философии, связана с признанием приоритета личности перед социальными структурами и «законами исторической необходимости», с равнодушием к социальному аспекту существования индивида.

Такое понимание делает вопрос о природе социального мира и внешних условий жизнедеятельности человека вторичным относительно вопросов, касающихся внутреннего мира, детерминированного свободной волей, объективированной в культуре. Методологически антропоцентризм противостоит натуралистическому детерминизму и является альтернативой социологизму. Являясь «анатомией западной рациональности» (Р. Мюнх), антропоцентристские модели эпохи модерна рассматривали процесс формирования личности в терминах трансформированной мировоззренческой перспективы, отстранившейся от образа социального бытия, утратившего «человеческое измерение».

Каноническая формулировка принципов социологизма

Возникновение социологизма в социальном дискурсе эпохи модерна, оказавшемся также не способным выработать удовлетворительный язык описания социальной активности личности, методологически обусловлено сформировавшимся принципом дихотомии индивида и общества и принципиальным отказом просвещенческой антропологии рассматривать «внутреннее Я» индивида как источник побуждения к действию.

Например, Э. Дюркгейм, подчеркивая статус общества как особого рода реальности, не сводимой к другим ее видам, и утверждая ее автономию по отношению к индивидуальной, писал: «Общество – не простая сумма индивидов, но система, образованная их ассоциацией и представляющая собой реальность *sui generis*, наделенную своими особыми свойствами. Конечно, коллективная жизнь предполагает существование индивидуальных сознаний, но этого необходимого условия недостаточно. Нужно еще, чтобы эти сознания были ассоциированы,

скомбинированы, причем скомбинированы определенным образом» [Дюркгейм, 1991, 493]. Э. Дюркгейм одним из первых в социологическом интеллектуальном контексте явным образом сформулировал основные принципы социологизма и дал им однозначное и аргументированное обоснование.

В интерпретации Э. Дюркгейма, социологизм, в онтологическом модусе его измерения, означает утверждение примата социальной реальности по отношению к индивидуальной, признание ее исключительного значения в детерминации человеческого сознания и поведения. Индивидуальная реальность признается вторичной, что выразилось в социологии Э. Дюркгейма в подчеркивании превосходства характеристик социальной реальности – «коллективных представлений» и «коллективного сознания» по отношению к индивидуальным. Общество в его интерпретации выступает как независимая от индивидов, надиндивидуальная реальность, доминирующая над ними, это реальность «*suigeneris*» – особого рода, несводимая к другим типам реальности и, следовательно, требующая объяснения из себя самой. Поэтому, рассмотренный в методологическом аспекте, социологизм требует исключения всего «несоциального» из социологического рассмотрения, осуществляемого специально созданной дисциплиной – социологией, предназначенной рассчитать контуры «правильного» общества и направить его по пути прогресса.

Каноническая формулировка принципов социологизма принадлежит Э. Дюркгейму, однако не является преувеличением утверждение о том, что М. Веберу не всегда был чужд социологизм в самом прямом смысле слова. Хотя и принято считать, что «Дюркгейм – это социологизм», однако, когда М. Вебер выводит характер ценностей и целей из социальных обстоятельств он, по справедливому замечанию А.Ф. Филиппова, «оказывается неожиданно близок к Г. Зиммелю и особенно к Э. Дюркгейму» [Филлипов, 1998, 62].

Таким образом, ориентируясь на принцип социологизма, классическая социальная теория сформировала образ общества как самостоятельного объекта исследования, сконструированного по лекалам разума и законам науки. Подчеркивая это обстоятельство, Н. Луман писал о том, что теории Маркса и Дюркгейма были прямо нацелены на объект «общество» [Луман, 2009, 178].

Не оспаривая мнения Н. Лумана по поводу социологии Э. Дюркгейма, П. Штомпка несколько иначе оценивает учение К. Маркса и утверждает, что «было бы ошибкой считать, будто Маркс пренебрегал изучением индивида» [Штомпка, 1996, 211]. На его взгляд, марксистская теория является образцом социологического подхода к анализу личности, понимаемой как совокупность общественных отношений, ведь для социологии индивид является предметом анализа в контексте его включенности в сферу социальных связей, действий и отношений. Следовательно, в социологии человеческая природа ограничивается его качествами социального деятеля. Социологический подход К. Маркса к изучению индивидов реализован в его представлениях о том, что люди – это, в первую очередь, представители социальных классов, рассматриваемых в экономических категориях, и носители исторических тенденций. Маркс многократно подчеркивал связь человека с обществом, усматривая суть природы человека в его социальных связях, реализуемых в процессе совместной деятельности.

Как отмечает П. Штомпка, «Маркс отчетливо сознавал, что именно свойства человеческой деятельности могут быть ключом к разгадке природы человека» [Штомпка, 1996, 213]. Фундаментальной человеческой деятельностью, необходимой для выживания, воспроизводства и эволюции человеческого общества К. Маркс считал трудовую деятельность, предполагающую, с одной стороны, объективацию способностей человека в продукте труда, с

другой, включенность трудовой деятельности в социальный контекст.

Сформулировав основные принципы социологического подхода к анализу личности, марксизм актуализировал в анализе ее структуры лишь социальные качества, поэтому можно утверждать, что при всей обоснованности социально-экономической схемы, марксизм, тем не менее, не представлен реальным антропологическим проектом. Представляя капиталистическое общество как поле битвы между буржуазией и пролетариатом, а их противостояние в качестве движущей силы, сформировавшей современное общество, К. Маркс представлял сущность общества только в экономических аспектах его существования, игнорируя культурные формы. При общей склонности марксизма к масштабному социальному проектированию и социальным технологиям, подчинению интересов личности логике развития общества, ценность личности неизбежно должна быть зависима от эффективности ее социального функционирования. П. Штомпка, возможно, прав, когда он утверждает, что для К. Маркса равную ценность имеют и человек, и общество, хотя приводимая им в доказательство этого тезиса цитата из работ К. Маркса, на наш взгляд, лишь подчеркивает доминирование общества, его первичность по отношению к индивиду: «Человек..., – писал Маркс, – не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться. Производство обособленного одиночки вне общества... – такая же бессмыслица, как развитие языка совместно живущих и разговаривающих между собой индивидов» [Штомпка, 1996, 212]. Несмотря на особое мнение П. Штомпки, полагаем, что марксизм, определяя сущность личности как ансамбль социальных отношений, оставался, в целом, в рамках социологизма.

При всем различии классических традиций социального теоретизирования и интерпретаций общества, социологизм, «как подчинение железным законам общества» [Може, 1999, 312], является исходной методологической и метатеоретической позицией, позволяющей рассматривать эти теории как варианты общего – современного видения общества, как особую модель репрезентации социальной жизни, доминировавшую в социальном познании до второй половины XX века.

Эпистемологический сдвиг конца XX века

Современная (постнеклассическая, постсовременная) социальная теория, формирующая концептуальные основания анализа объектов постклассической реальности, стремится к преодолению дуализма индивида и общества и устранению дихотомии «антропоцентризм – социологизм». Начавшаяся в последней трети XX века смена методологической парадигмы означает отказ от антропологического и социологического детерминизма, стремление к анализу социальных объектов не с точки зрения выявления причинно-следственных связей, а с позиции их взаимодействия и взаимовлияния. В целом, эти принципиальные трансформации обусловлены существенными изменениями, происходящими в современной эпистемологии, предпринимающей целенаправленные усилия по формированию принципов постнеклассической научности, смещающей «познавательные установки с объектно-ориентированного познания на проектно-конструктивную деятельность с человекоразмерными комплексами» [Черникова, 2011, 73].

Эпистемологический сдвиг последней трети XX века характеризуется переходом к изучению сложных нелинейных процессов, неустойчивых саморазвивающихся систем и «человекоразмерных» объектов, в связи с чем Я.И. Свирский полагает, что «проблема человекоразмерности, по сути дела, является зеркальным отражением проблем, связанных с

самоорганизацией и становлением» [Свирский, 2002, 155]. Человекоразмерность объектов является их онтологическим основанием, с одной стороны, «указывающим на мир, в котором центральное место отведено человеку, и все эпифеномены этого мира связаны с ориентирами, потребностями и идеалами человеческой жизнедеятельности, а, с другой, вбирает в себя императивы коэволюционной стратегии, соразмерность с допусками природы» – полагает Т.Г. Лешкевич [Лешкевич, 2012, 139-149]. На ее взгляд, образ реальности, созданный в ракурсе человекоразмерности, включает в себя в качестве важнейшей ценности человеческую жизнь.

Человекоразмерность самой науки как объективной деятельности, «обосновывается в своей объективности через человека и человеческие способности к диалогичности и целеполаганию», то есть последовательное объективное обоснование науки происходит через ее человекоразмерность, считает Т.Б. Романовская [Романовская, 1999, 209]. Проблема человекоразмерности предстает сегодня как актуальная не только для обоснования знания, она важна для теоретического обоснования сферы технологий. Примат человекоразмерности актуален для этой сферы применения науки, поскольку в зону ее компетентности входит ответственность за разумное и гуманное использование человека в мире предметной деятельности и человекоразмерность результатов деятельности.

Стремление естествознания видеть объекты реальности как «человекоразмерные» природные комплексы требует соответствующих изменений в методологии естественнонаучного познания, «не только допускающих, – по мнению В.С. Степина, – но и предполагающих включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений» [Степин, 1992, 13]. Адекватное теоретическое осмысление человекоразмерной реальности предполагает ориентацию познания на вненаучные ценности общесоциального характера, оно неотделимо от процессов коммуникации и психологии исследователя, в связи с чем, И.В. Черникова справедливо утверждает, что «мы учимся видеть мир не только через приборы, но и через человека, главное, мы учимся видеть человека... Раньше вожделием познания было знание бытия, с настоящего момента и далее радикализуется знание перспектив творения бытия, отвечающего нашим запросам. Таким образом, очевиден сдвиг с субстанциализма на креативизм, с онтологии на телеологию, который (сдвиг) оправдывается встройкой в знание новых преобладающих тенденций» [Черникова, 20011, 76].

Принцип человекоразмерности генетически связан с антропным принципом, разработанным естествоиспытателями на основе данных астрофизики, системотехники, искусственного интеллекта, биологии и других наук, конкретизировавшим условия и возможности физического существования человека во Вселенной. Этот принцип направлен на формирование представления о человеке как сознательном соучастнике мировой эволюции, ответственном за результаты своей деятельности; он фиксирует наше внимание на субъективном факторе, то есть на профессиональных, нравственных и духовных качествах личности.

Проблематизация онтологических и гносеологических атрибутов человекоразмерности открывает возможность расширения теоретико-методологического арсенала философии и методологии науки, утверждает в рамках современной методологии антропоцентристски ориентированные методы познания и принципы интерпретации реальности. Антропологическое измерение органично внедряется в исследование закономерностей развития природной реальности, в связи с этим М.К. Петров справедливо писал о «неустрашимости человекоразмерной составляющей из процессов познания заведомо нечеловекоразмерного окружения» [Петров, 2011, 54].

Понятие «человекоразмерности» как условия и ограничения любой задачи или ресурса, доступного индивиду, является одним из важнейших в исследованиях М.К. Петрова. Оно было разработано им применительно к сферам науки, образования и информации, но А.П. Огурцов справедливо утверждает, что эта идея имеет фундаментальный характер, так как «предполагает антропологическое видение человека, введение философской антропологии в качестве последнего основания философского знания, да и вообще всех когнитивных феноменов» [Огурцов, 2012, 183].

Однако следует констатировать, что проблема человекоразмерности социальной жизни остается слабо изученной и не выходит на уровень специального анализа, несмотря на множество точек зрения, затрагиваемых по тем или иным поводам. Тем не менее, социальным наукам, вслед за естественнонаучными дисциплинами, приходится опредмечивать и анализировать человекоразмерность как самостоятельную проблему. В социальных исследованиях человекоразмерность начинает рассматриваться как культурная норма, устанавливающая границы свободы разума, в том числе, и в сфере социального опыта, где разум может увлекаться проектами социального переустройства и, якобы, совершенными социальными конструктами. Человекоразмерность, в этом случае, является единственным ограничителем свободы социального творчества. Как справедливо полагают в этой связи участники «Философского клуба», «социальные проекты (новые идеологии, политические реформы, культурные и бескультурные революции, сознательная ломка традиций или целенаправленное формирование таковых) остаются разумными, не приобретая околототалитарных форм, только если удерживается рефлексия того места, из которого осуществляется данное социальное проектирование. Пренебрежительное гегельянское отношение к наличному как *видимости* (даже не случайности, через которую пробивает себе путь закономерность) как раз и преодолевается принципом человекоразмерности» [Бублик, 2013].

Утверждение принципа человекоразмерности, обусловленное не только новыми открытиями в области естественных и технических наук, но и потребностями формирования современных философско-социологических подходов, ориентирует на обращение к тезисам, изоморфным антропоцентризму в его новом измерении. Антропологический подход актуализируется не только как определенное философское направление, но и как особый способ мышления, проявляющийся в стремлении осмысливать научно-теоретические и социально-практические проблемы через феномен человека. Модернизм сегодня повсеместно ставится под сомнение в свете нового взгляда на мир, проникающего во все сферы общественной жизни и культуры, ставящего под вопрос социальные концепции эпохи модерна не только с эпистемологической, но и общетеоретической точки зрения. В понимании личности современная антропология не продолжает модернистскую концепцию личности, но обратившись к понятию человекоразмерности, предпринимает попытку рассматривать личность и социум как взаимосвязанные, устранив, тем самым, дихотомию «антропологизм – социологизм».

В теориях рефлексивной модернизации разработка теории общества означает также развитие и антропологического проекта, в них взаимосотнесенность общества и личности выражается в том, что «классическое понятие «современная личность» не рассматривается более как символ желаемого эффекта процесса модернизации, а признается, скорее, непременным условием экономического старта» [Штомпка, 1996, 182], одновременно «положение индивида в современном обществе становится центральной, в известном смысле,

ключевой проблемой» [Луман, 1999, 198].

Динамика развития постиндустриального общества, обычно характеризуемого как постсовременное, информационное или общество, основанное на «знании», обуславливается использованием достижений науки, высоким уровнем образования, причем, в первую очередь, здесь имеются в виду не технологические факторы развития, а развитие человеческого потенциала. В нем происходит переход от общества экономической детерминации к постэкономической детерминации, при которой целью общественного развития становится его человекообразность, а вложения в человека, в создание человеческого капитала становятся самыми эффективными с точки зрения перспектив общественного развития¹.

Теоретико-методологическое содержание принципа человекообразности, актуализировавшегося в социальном познании конца XX – начала XXI веков, дает возможность зафиксировать процессы, раскрывающие человеческое измерение модернизации, в нем «впервые в человеческой истории «Я» и общество оказываются связанными между собой в глобальном масштабе» [Giddens, 1990, 32].

Заключение

Итак, методологические принципы постнеклассического социально-гуманитарного знания фокусируют теоретический интерес на человеке и условиях его жизни, способствуют интерпретации культуры и общества как антропосоциентальной системы, соединяющей субъективное и объективное, существующей благодаря взаимодействиям людей и способной изменяться в ответ на угрозы рисков. Формирование теоретико-методологических подходов, обогащенных антропологическим содержанием, обусловлено изменениями, происходящими в современной эпистемологии, предпринимающей целенаправленные усилия по формированию принципов постнеклассической научности, ориентирующейся не на объективно-центрированное бессубъектное познание, а на изучение проектно-конструктивной деятельности субъекта с человекообразными комплексами.

Современная (постнеклассическая, постсовременная) социальная теория, формирующая концептуальные основания анализа объектов постклассической реальности, стремится к преодолению дуализма индивида и общества, и устранению дихотомии «антропоцентризм-социологизм», присущий классической социальной теории. Формирование принципов антропоцентризма рассматривается на примере кантовского антропологического проекта, исключившего всякое представление об «общественном» Я, сопряженном с историей социальных структур и отражающем опыт социальной принадлежности. Кантовский антропологический проект, как и модернистский антропологический проект, в целом, основывался на концепте «посессивного индивидуализма», определяющем сущность индивида его качеством естественного собственника своей личности, способностей и свобод. В связи с этим, мы рассмотрели генезис антропологически фундированной посессивной концепции в работах Т. Гоббса и Дж. Локка, а также ее дальнейшее развитие, обусловленное переходом от инклюзионной к эксклюзионной индивидуальности. Н. Луман, детально проанализировавший

¹ Возникшая в 60-х годах XX века теория человеческого капитала (Г. Беккер, Т. Шульц и Я. Минцер) фиксирует внимание на роли знаний и умений работников в процессе производства, рассматривает человеческий капитал как совокупность способностей, дающую их носителю возможность получать доход, что роднит его с другими видами капитала.

процесс формирования личности в эпоху модерна, полагает, что домодернистская инклюзионная индивидуальность формировалась на основе стратификационной дифференциации, предполагающей профессионально-кастовый тип трансляции исторического, культурного и социального опыта, а генетически заданная принадлежность к группе определяла статус человека внутри общины.

Решающей чертой модерна в осевой период (около 1800 года) Н. Луман считает динамику социальной дифференциации, изменяющую тип общества и тип индивидуальности, которую он определяет, как «эксклюзивную», т.е. уникальную, независимую от социальной структуры, являющуюся не следствием включенности в общество, а его предпосылкой. Проанализированный Н. Луманом процесс формирования эксклюзивной индивидуальности является характеристикой исследовательского поля, в рамках которого были сформулированы основные постулаты антропоцентризма.

В статье показано, что антропоцентризм, как теоретический конструкт, является совокупностью тем, периодически возникающих в истории европейской мысли, приобретающих на разных этапах различные формы, специфическое содержание и обоснование. Сущность антропоцентризма эпохи модерна, сложившегося под влиянием кантовской философии, связана с признанием приоритета личности перед социальными структурами и «законами исторической необходимости», с равнодушием к социальному аспекту существования индивида. Такое понимание делает вопрос о природе социального мира и внешних условий жизнедеятельности человека вторичным относительно вопросов, касающихся внутреннего мира, детерминированного свободной волей, объективированной культурой. Методологически антропоцентризм противостоит натуралистическому детерминизму и является альтернативой социологизму.

В статье рассматривается генезис принципов социологизма в социальном дискурсе эпохи модерна, который оказался не способным выработать удовлетворительный язык описания социальной активности личности, что методологически было обусловлено сформировавшимся принципом дихотомии индивида и общества, и принципиальным отказом просвещенческой антропологии рассматривать «внутреннее Я» индивида как источник побуждения к действию.

Стремление к преодолению дихотомии индивида и общества, присущее современному научному дискурсу, ориентирует на обращение к тезисам, изоморфным антропоцентризму и социологизму в их новом измерении. В понимании личности современная антропология не продолжает модернистскую концепцию личности, но обратившись к понятию человекоразмерности, предпринимает попытку рассматривать личность и социум как взаимосвязанные, устранив, тем самым дихотомию «антропологизм-социологизм». Понятие «человекоразмерности» как условия и ограничения любой задачи или ресурса, доступного индивиду, является одним из важнейших в исследованиях М.К. Петрова. Но согласно оценке А.П. Огурцова, эта идея имеет фундаментальный характер, поскольку предполагает введение философской антропологии в качестве последнего не только философского знания, но и всех когнитивных феноменов.

Однако следует констатировать, что проблема человекоразмерности социальной жизни остается слабо изученной и не выходит на уровень специального анализа, несмотря на множество точек зрения, затрагиваемых по тем или иным поводам. Тем не менее, социально-гуманитарным наукам, вслед за естественнонаучными дисциплинами, приходится опредмечивать и анализировать человекоразмерность как самостоятельную проблему.

В теориях рефлексивной модернизации принцип человекообразности реализуется в тезисах, подчеркивающих взаимосотнесенность общества и личности, выражающуюся в том, что личность признается условием экономического старта, а положение индивида в современном обществе становится центральной проблемой. Теоретико-методологическое содержание принципа человекообразности, актуализировавшегося в социально-гуманитарном знании конца XX – начала XXI веков, дает возможность зафиксировать процессы, раскрывающие человеческое измерение модернизации, в нем впервые, по оценке Э. Гидденса, общество и индивид оказываются связанными между собой в глобальном масштабе.

Библиография

1. Ашкеров А. Кант, Ницше, Фуко о проблеме человеческой идентичности. Кант: воля к морали. URL: <https://traditio.wiki/ashkerov/vopr.htm>
2. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005. 390 с.
3. Бублик П.И. Человекообразность как посильность социального опыта. URL: <http://netgorod.narod.ru/korzina.htm>
4. Виндельбанд В. От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. 496 с.
5. Дудина В.И. Эпистемологическая реконфигурация социального знания: от репрезентации к перформативности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. №3. С. 35-50.
6. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 575 с.
7. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Культурология. XX век. Антология. М.: Юристъ, 1995. С. 399-432.
8. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. Что такое человек? // Проблемы человека в западной философии. М.: Политиздат, 1988. С.3-30.
9. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Kant_Idea.pdf
10. Кемпер Д. Гете и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна. М.: Языки славянской культуры, 2009. – 384 с.
11. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. М.: Республика, 1998. 368 с.
12. Лапин Н.И. Антропосоциетальный подход // Журнал социологии и социальной антропологии. 2011. № 3. С.35-42.
13. Лешкевич Т.Г. Развитие современной науки сквозь призму проблемы субъектности // Историко-философские исследования М.К. Петрова в горизонте проблем современности. Ростов-на-Дону: Дониздат, 2012. 200 с.
14. Луман Н. Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999. 416 с.
15. Луман Н. Самоописания. М.: Логос, Гнозис, 2009. 320 с.
16. Луман Н. Дифференциация Мамардашвили. М.: Аграф, 2002. 320 с.
17. Медведев В.А. Концептуальное пространство социологии в формате неклассической модели рациональности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Том VIII. № 3. С.5-21.
18. Миттельштрасс Ю. Много ли просвещения нужно человеку? // Человек. 1995. № 6. С. 32.
19. Може Ж. Социологическая ангажированность // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. СПб.: Алетейя, 1999. С. 292-236.
20. Назарчук А.В. Общество как коммуникация в трудах Никласа Лумана // Вопросы философии. 2006. № 6. С.156-173.
21. Огурцов А.П. Эквивифинальность и человекообразность: опыт ретроспективного анализа // Политическая концептуалогия. 2012. № 2. С.181-188.
22. Петрова Г.Д. Петров М.К. Постулаты человекообразности, теоретическая интерпретация истории и информационное значение источника // Социология науки и технологий. 2011. Т. 2. №4. С. 73-89.
23. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Владимир Даль. 2002. 469 с.
24. Романовская Т.Б. Человекообразность и объективность научного знания: дис. ... докт. филос. наук. М., 1999. 208 с.
25. Свирский Я.И. Свидетель зияния (к вопросу о человекообразности в науке) // Философия науки. 2002. Вып. 8. С. 155-175.

26. Степин В.С. Становление идеалов и норм постнеклассической науки // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Мирь, 2009. С. 249-295.
27. Федорова М.М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. М.: ИФРАН, 1997. 185 с.
28. Филиппов А.Ф. Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности // Вопросы философии. 1998. № 8. С. 62
29. Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1999. № 2. С. 132-149.
30. Фурс В. Критическая теория «современности» (анализ формирования одной социально-философской концепции) // Логос. 2004. №1(41). С.42-71.
31. Черникова И.В. Типология науки в контексте современной философии науки // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 71-78.
32. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Канон-Пресс, 1997.
33. Штомпка П. Социология социальных изменений. М.: Аспект-Пресс, 1996. 416 с.
34. Luhmann N. Gesellschaftsstruktur. Bd., 1980. 318 p.
35. Giddens A. The Consequences of Modernity. UK: Polity Press, 1990. 186 p.

The Human Dimension of Modernization Processes

Sargylana S. Ignat'eva

PhD in Pedagogy,
Associate Professor, Rector,
Arctic State Institute of Culture and Arts,
677027, 4 Ordzhonikidze st., Yakutsk, Russian Federation;
e-mail.ru: ss-ignatieva@mail.ru

Abstract

The aim of the article is to develop methodological principles of post-non-classical social and humanitarian knowledge. The formation of theoretical and methodological approaches enriched with anthropological content is due to the changes taking place in modern epistemology. The article shows that anthropocentrism, as a theoretical construct, is a collection of topics that periodically arise in the history of European thought, acquiring at different stages different forms, specific content and justification. The article examines the genesis of the principles of sociology of the modern era, which proved unable to develop a satisfactory language for describing the social activity of the individual. This was due to the methodologically formed principle of the dichotomy of the individual and society, and the fundamental refusal of the enlightened anthropology to consider the inner self of the individual as a source of motivation for action. There is the concept of human dimension as a condition and restriction of any task or resource available to an individual. The problem of the human dimension of social life remains poorly studied and does not go to the level of special analysis, despite the many points of view of those affected for one reason or another. The theoretical and methodological content of the principle of human dimension, actualized in the social and humanitarian knowledge of the late XX – early XXI centuries, makes it possible to record the processes revealing the human dimension of modernization, for the first time. Society and the individual are interconnected on a global scale.

For citation

Ignat'eva S.S. (2017) Problema chelovekorazmernosti modernizatsionnykh protsessov [The Human Dimension of Modernization Processes]. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization], 7 (5A), pp. 415-434.

Keywords

Human dimension, anthropological modernist project, modernization processes, personality as the condition of economic start, the human dimension of modernization.

References

1. Ashkerov A. *Kant, Nitshe, Fuko o probleme chelovecheskoi identichnosti. Kant: volya k morali* [Kant, Nietzsche, Foucault on the problem of human identity. Kant: the will to morality]. Available at: <https://traditio.wiki/ashkerov/vopr.htm> [Accessed 02/02/2017]
2. Bauman Z. (2005) *Individualizirovannoe obshchestvo* [Individualized society]. Moscow: Logos Publ.
3. Bublik P.I. *Chelovekorazmernost' kak posil'nost' sotsial'nogo opyta* [Human dimension as the feasibility of social experience]. Available at: <http://netgorod.narod.ru/korzina.htm> [Accessed 02/02/2017]
4. Cassirer E. (1988) Opyt o cheloveke. Vvedenie v filosofiyu chelovecheskoi kul'tury. Chto takoe chelovek? [The experience of man. Introduction to the philosophy of human culture. What is a human?]. In: *Problemy cheloveka v zapadnoi filosofii* [Problems of man in Western philosophy]. Moscow: Politizdat Publ.
5. Chernikova I.V. (2011) Tipologiya nauki v kontekste sovremennoi filosofii nauki [Typology of science in the context of modern philosophy of science]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 11, pp. 71-78.
6. Dudina V.I. (2012) Epistemologicheskaya rekonfiguratsiya sotsial'nogo znaniya: ot reprezentatsii k performativnosti [Epistemological reconfiguration of social knowledge: from representation to performativity]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* [Journal of Sociology and Social Anthropology], 3, pp. 35-50.
7. Durkheim E. (1991) *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [On the division of social labor. Method of sociology]. Moscow: Nauka Publ.
8. Fedorova M.M. (1997) *Modernizm i antimodernizm vo frantsuzskoi politicheskoi mysli XIX veka* [Modernism and anti-modernism in the French political thought of the XIX century]. Moscow: IFRAN Publ.
9. Filippov A.F. (1998) Yasnost', bespokoistvo i refleksiya: k sotsiologicheskoi kharakteristike sovremennosti [Clarity, anxiety and reflection: to the sociological characterization of our time]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 8, p. 62
10. Foucault M. (1999) Chto takoe Prosveshchenie? [What is the Enlightenment?]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 9. Filologiya* [Bulletin of Moscow University], 2, pp. 132-149.
11. Furs V. (2004) Kriticheskaya teoriya «sovremennosti» (analiz formirovaniya odnoi sotsial'no-filosofskoi kontseptsii) [Critical theory of "modernity" (analysis of the formation of a single socio-philosophical concept)]. *Logos*, 1(41), pp. 42-71.
12. Giddens A. (1990) *The Consequences of Modernity*. UK: Polity Press.
13. Heidegger M. (1997) *Kant i problema metafiziki* [Kant and the problem of metaphysics]. Moscow: Kanon-Press Publ.
14. Kemper D. (2009) *Gete i problema individual'nosti v kul'ture epokhi moderna* [Goethe and the problem of individuality in the culture of the modern era]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ.
15. Kant I. *Ideya vseobshchei istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane* [Idea of universal history in the world-civil plan]. Available at: https://www.civisbook.ru/files/File/Kant_Idea.pdf [Accessed 02/02/2017]
16. Kozlovski P. (1998) *Obshchestvo i gosudarstvo: neizbezhnyi dualizm* [Society and state: the inevitable dualism]. Moscow: Respublika Publ.
17. Lapin N.I. (2011) Antroposotsial'nyi podkhod [Anthroposocial approach]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* [Journal of Sociology and Social Anthropology], 3, pp. 35-42.
18. Leshkevich T.G. (2012) Razvitie sovremennoi nauki skvoz' prizmu problemy sub"ektnosti [The development of modern science through the prism of the problem of subjectivity]. In: *Istoriko-filosofskie issledovaniya M.K. Petrova v gorizonte problem sovremennosti* [Historical and philosophical studies M.K. Petrova in the horizon of the problems of our time]. Rostov-na-Donu: Donizdat Publ.
19. Luhmann N. (2002) *Differentsiatsiya Mamardashvili* [Differentiation of Mamardashvili]. Moscow: Agraf Publ.

20. Luhmann N. (1980) *Gesellschaftsstruktur*. Bd.
21. Luhmann N. (2009) *Samoopisaniya* [Self-Descriptions]. Moscow: Logos, Gnozis Publ.
22. Luhmann N. (1999) *Teoriya obshchestva* [The theory of society.]. Moscow: Kanon-press-Ts, Kuchkovo pole Publ.
23. Medvedev V.A. (2005) Kontseptual'noe prostranstvo sotsiologii v formate neklassicheskoi modeli ratsional'nosti [The conceptual space of sociology in the format of a non-classical model of rationality]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* [Journal of Sociology and Social Anthropology], VIII, 3, pp. 5-21.
24. Mittelstraße J. (1995) Mnogo li prosveshcheniya nuzhno cheloveku? [Do people need a lot of enlightenment?]. *Chelovek* [Human being], 6, p. 32.
25. Mozhe J. (1999) Sotsiologicheskaya angazhirovannost' [Sociological engagement]. In: *Poetika i politika. Al'manakh Rossiisko-frantsuzskogo tsentra sotsiologii i filosofii Instituta sotsiologii Rossiiskoi Akademii nauk* [Poetics and politics. Almanac of the Russian-French Center for Sociology and Philosophy of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences]. St. Petersburg: Aleteiya Publ.
26. Nazarchuk A.V. (2006) Obshchestvo kak kommunikatsiya v trudakh Niklasa Lumana [Society as communication in the works of Niklas Luhmann]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 6, pp. 156-173.
27. Ogurtsov A.P. (2012) Ekvifinal'nost' i chelovekorazmernost': opyt retrospektivnogo analiza [Equifinality and human dimension: the experience of retrospective analysis]. *Politicheskaya kontseptualogiya* [Political concept], 2, pp. 181-188.
28. Petrova G.D. Petrov M.K. (2011) Postulaty chelovekorazmernosti, teoreticheskaya interpretatsiya istorii i informatsionnoe znachenie istochnika [Postulates of human dimension, theoretical interpretation of history and the information value of the source]. *Sotsiologiya nauki i tekhnologii* [Sociology of Science and Technology], 2, 4, pp. 73-89.
29. Renault A. (2002) *Era individa. K istorii sub"ektivnosti* [The era of the individual. To the history of subjectivity]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ.
30. Romanovskaya T.B. (1999) *Chelovekorazmernost' i ob"ektivnost' nauchnogo znaniya. Doct. Dis.* [Human dimension and objectivity of scientific knowledge. Doct. Dis.]. Moscow.
31. Stepin V.S. (2009) Stanovlenie idealov i norm postneklassicheskoi nauki [Formation of ideals and norms of post-non-classical science]. In: *Postneklassika: filosofiya, nauka, kul'tura* [Post-classics: philosophy, science, culture]. St. Petersburg: Mir Publ.
32. Svirskii Ya.I. (2002) Svidetel' ziyaniya (k voprosu o chelovekomernosti v nauke) [Witness of gaping (to the question of human dimension in science)]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 8, pp. 155-175.
33. Sztompka P. (1996) *Sotsiologiya sotsial'nykh izmenenii* [Sociology of Social Change]. Moscow: Aspekt-Press Publ.
34. Windelband V. (1998) *Ot Kanta do Nitszhe: Istoriya novoi filosofii v ee svyazi s obshchei kul'turoi i otdel'nymi naukami* [From Kant to Nietzsche: The history of the new philosophy in its connection with a common culture and individual sciences]. Moscow: KANON-press, Kuchkovo pole Publ.
35. Zimmel G. (1995) Konflikt sovremennoi kul'tury [Conflict of Contemporary Culture]. In: *Kul'turologiya. 20 vek. Antologiya* [Culturology. The twentieth century. Anthology]. Moscow: Yurist Publ.