УДК 304.2 + 316.62

DOI: 10.17223/1998863X/44/8

В.В. Петренко

**СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ АПРИОРИ
СОЦИАЛЬНОСТИ: ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ
СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ
(НА ПРИМЕРЕ «ФИЛОСОФСКОЙ» СОЦИОЛОГИИ
МОДЫ Г. ЗИММЕЛЯ)**

На примере социально-философской рецепции моды Г. Зиммеля ставится вопрос о возможности фундаментальных тематизаций социальности новейшего образца путем сближения дискурсивного инструментария экономики и современной социальной теории. Обсуждаются перспективы трактовки моды как культурной формы, устанавливающей общественную справедливость, как формы социального «всеобщего», ответственной за налаживание общественных связей универсального порядка.

Ключевые слова: мода, Г. Зиммель, обмен, социальность, справедливость.

К настоящему времени экономическая теория является устойчивым академическим трендом: она осознается как законный ресурс социальной аналитики вообще. Современное социологическое и социально-философское исследование задействует язык описания, заимствованный из экономического — главным образом политэкономического — дискурса: «производство», «обмен», «потребление», «капитал», «спрос», «предложение», «конъюнктура», «прибавочная» и «меновая стоимость», «источник дохода», «трата», «издержки», «накопления» и производные от них языковые конструкты и фигуры речи, не говоря уже о таких социально-экономических категориях и, соответственно, институтах, как «труд», «товар», «социально-экономическая формация» и, наконец, «деньги».

Весь этот понятийный инструментарий, которым мы обязаны экономике, легко вошел в горизонт нынешнего представления о том, *как и с каких позиций* можно и следует говорить об общественно важных проявлениях социальной активности и о субъектах, ответственных за ее реализацию. В том же направлении выразительно работает концепт позднего капитализма с его культурными шифрами и языковыми маркерами, прочно вошедший в арсенал структуралистской и постструктуралистской критики. Последняя имеет дело как с фундаментальными тематизациями социальности новейшего образца, так и с конкретными проявлениями общественно-значимой динамики, что заставляет исследователей быть особенно чуткими к складыванию и продвижению новых социальных практик и к институализации социальных общностей, выступающих их агентами.

Сама по себе мода на сближение языка социально-философской аналитики с социально-экономической теорией не случайна: она эксплуатирует открытую уже давно *экономическую составляющую* социальности, когда последняя предстает совокупностью институтов, поддающихся расшифровке как *коммерческий продукт, облеченный в товарную форму*. При этом соци-

альные теоретики отстаивают ту мысль, что экономический способ описания социальной реальности открывает доступ к внеэкономическим по своей природе сущностям. (Справедливости ради стоит указать, что имеет место и встречное движение, когда представители экономической теории неявно используют дискурсивный инструментарий других гуманитарных дисциплин – лингвистики, риторики, собственно философии – лишь в редких случаях делая такого рода заимствования объектом внутридисциплинарной критики, как это случилось с Д. Макклоски (см., напр.: [1]).)

Здесь стоит подчеркнуть, что философия в ее постметафизической версии более не задается исконным онтологическим вопрошанием «что есть все?». Истощение онтологии в привычном смысле ознаменовалось утратой трансцендентного и универсально-телеологического обоснования. «Все» начинает трактоваться откровенно прагматическим образом. «Все» – поочередно – оказывается подведомственной структурой то *мифологического*, то *политического*, то *исторического*, то *психоаналитического*, то *семиотического* (и т.д., и т.п.) способов неклассической философской артикуляции: «все» – это «*миф*», или «все» – это «*власть*», или «все» – это «*бессознательное*», или «все» – это «*текст*». Другими словами, «все» – с известного момента – встроено в конкретно-исторический горизонт теоретического представления.

В рамках обсуждаемой проблематики это означает, что возможности актуальных тематизаций в области социального включают труднообозримый перечень разновидностей праксиса. Выразительное место среди них отводится *модe*. Социологический интерес к ней носит характер устойчивого, но зачастую узкосфокусированного. Общим местом для социологов выглядят заявления следующего порядка: «Социологическое изучение моды, на наш взгляд, должно сводиться к построению моделей ценностной динамики модных образцов и моделей связи моды и стратификации» [2. С. 6].

Между тем общая теоретическая рецепция моды как социальной практики демонстрирует особый – *гибридный* – статус данной институции, благодаря которому мода имеет выходы в самые разные поля дискурса, отвечающие за многообразие представлений социального. Многоаспектность моды как события культурной и социальной истории подчеркивают все, так или иначе пишущие о моде (см., напр.: [3. С. 288]). Мода существует в фокусе пересечения множества культурных и общественно значимых индустрий: высокого искусства, бизнеса, потребления, досуговых практик, индустрии развлечений. Она вовлечена в коллаборации со всеми более или менее заметными институтами экономической, политической и художественной сфер общественного влияния и, соответственно, теоретической репрезентации современной социальной формы: будь то кино, или спорт, или реклама, или медиа, или туризм, или индустриальный дизайн, или актуальная журналистика и т.д. По этой причине подчеркнутая междисциплинарность в изучении моды отталкивается от общей позитивистской оптики как естественного горизонта в представлении вопросов генезиса моды в качестве особой социальной практики, ее морфологической спецификации, ее структурных типологизаций. В русле похожей логики движется теоретизирование по поводу институализации моды и ее функционирования в этом качестве. Другими словами, мода оказалась предметом не только локальных исторических, историко-культурных,

социально-психологических, политологических, собственно *экономических* описаний, но и социологического представления, имеющего выход в *общую теорию общественного бытия*. Всему этому когда-то было положено начало.

Уже позитивистская социология в XIX в. сделала *экономический* в своей основе принцип утилитаризма ответственным за успех как поступательного социального движения вообще, так и любого конечного социального действия. Последнее рассматривается в качестве некоего предприятия и начинания в предлагаемых обстоятельствах. К ним мы относим игру возможных «трат», «издержек» и «вложений» *в обмен* на приобретения в виде различных «бонусов» и форм той или иной «выгоды». Экономическая терминология здесь вполне ожидаема. Рационализации, которым был уже подвергнут традиционный философский субъект – новоизобретенный *homo economicus* – легли в основу собственно позитивистских концептуализаций и социума, и индивида. Они смело черпали из таких разных авторов, как А. Смит и Т. Мальтус, а также И. Бентам, Дж.С. Милль и, наконец, К. Маркс. Последний, как известно, не проявлял особого интереса к этической стороне дела, зато утвердил принцип «экономии сил и мышления» в качестве основного в понимании устройства рынка и отношений рыночного образца. Операции обмена в такой трактовке выступили своеобразным трансцендентальным априори структурного устройства и успешного функционирования как рыночной экономики, так и соответствующего ей типа социальности. Позже – уже в XX в. – эти идеи были подхвачены в теориях «социального обмена», связанных с именами П. Блау, Дж. Хоманса, Р. Эмерсона. Здесь также фигурирует своеобразная диалектика «вложений» и «приобретений». Социальные акторы задействуют собственный аналитический потенциал для оценки рисков и соображений «профита». Ресурс, который появляется в дополнение привычной социологической трактовки поведенческого выбора, – это психологическая и *бихевиористская* перспективы в понимании социальной активности, направленной на реализацию собственного намерения в той или иной ситуации. Последняя истолковывается как ситуация *экономического порядка* [4. Р. 336].

В американской социологии подобные идеи обнаруживают отчетливо выраженный прагматистский след и восходят к Дж.Г. Миду, работы которого «Разум, Я и общество» и «Философия настоящего» имеют целью прояснить понятия «опыт» и «поведение», сделав их ответственными за успех тех предприятий социального порядка, что гарантируют агенту, действующему в предлагаемых обстоятельствах, *экономию пущенных в ход средств и конечную выгоду*: «В соответствии с общими посылками прагматизма, мир, в котором мы живем и действуем, который мы каким-то образом знаем, о котором мы можем думать и говорить, который мы можем при каких-то обстоятельствах делать предметом своих исследований, – это мир, данный нам в опыте... Позиция Мида в этом отношении не просто антиметафизична, а подчеркнута антиметафизична» [5. С. 250–251]. Оценки исследовательской оптики Дж.Г. Мида как однозначно «антиметафизической» мы коснемся ниже.

Возвращаясь к социологической рецепции *моды* как социокультурной практики, следует признать, что она достаточно рано попадает в фокус исследовательского интереса. Так, автор «Философии денег» и «Социологии. Исследований форм обобществления» Георг Зиммель делает моду объектом

изучения на рубеже XIX и XX вв. К этому времени Г. Зиммель успел пережить увлечение и первым позитивизмом, и романтиками, и философией жизни. Такая пестрая картина влияний способствовала складыванию очень своеобразного взгляда на происхождение и характер функционирования культурных институций, повлиявших на порядок существования западного мира. Так, оригинальная философия культуры Г. Зиммеля имеет много точек пересечения с неокантианским противопоставлением культурной (ценностной) и природной каузальности, однако как социолог Зиммель предпочитает иметь дело с генерализирующей «логикой» и «грамматикой» социального. Его «культурные формы» сродни всеобщим культурным и социальным универсалиям, рассуждать о которых можно в отрыве от конкретного исторического наполнения. Г. Зиммель выстраивает классификацию культурных форм (или, как он их именует, «форм обобществления») от самых понятных с точки зрения человеческой вовлеченности и интенсивности переживания до абстрактных, лишенных какого-либо опыта непосредственности, сохраняющих значение как пустые – часто исторически изжитые и стремящиеся к полной автономии – способы сковывания человеческой свободы.

Наблюдая рост капиталистических отношений, Г. Зиммель вполне ожидаемо обращается к роли такого социального института, как *деньги*. Деньги – не просто универсальный рыночный эквивалент и рычаг, приводящий в действие механизмы купли-продажи. Это то самое новое постметафизически представленное «все», в чем отразился высший смысл и высшее напряжение абстрактной сущности всеобщего обмена как уравнивания всего со всем, как отчуждающего в своей основе механизма «социализации» и «окультуривания». Парадоксальным образом выхолощенность меновой сущности денег как понятного эквивалента обмена оказалась у Зиммеля сродни выхолощенности способности интеллектуального созерцания. Деньги и развитая рефлексивная способность – суть признаки кризиса культуры, как его понимает Зиммель, так как то и другое работают в режиме накопления и своеобразного «опредмечивания человека» – в формах результатов его труда или результатов познания.

Примечательно, что привлекая марксистский (т.е. что важно в нашем случае, *экономический*) анализ объективаций в поле социального, Г. Зиммель подчеркивает мысль, что такого рода концептуализации затрагивают предметы, не входящие в сферу компетенции политэкономии или «строгой» социологии: «Марксова схема экономического развития, согласно которой в каждый исторический период экономические силы создают соразмерную им форму производства, в рамках которой они, однако, разрастаются до такой степени, что в ней уже не умещаются, но взрывают ее и созидают новую форму, – эта схема далеко выходит за пределы одной лишь хозяйственной области (здесь и далее курсив мой. – В.П.). Между текущей вперед, распространяющейся со все большей энергией *жизнью* и застывшими в тождестве формами ее исторического выражения неизбежен конфликт... по своей сущности наша внутренняя жизнь всегда выражается только в формах, всегда обособленных и в какой-то мере самостоятельных по отношению к создавшей их душевной динамике. Творческая жизнь надолго созидает нечто, уже не являющееся жизнью, в чем она замирает, что противостоит ей по собственному праву. Она не может выразиться иначе, чем в формах, сущих и

нечто для себя значащих, независимо от жизни. Это противоречие является подлинной трагедией культуры» [6. С. 302–303]. Характерно, что Г. Зиммель не выбирает между «трагедией жизни» и «трагедией культуры»: то и другое в равной степени отражают суть современного ему устройства, во многом генезиса и способа продвижения вперед западного сообщества.

Любопытно также, что понимание «жизни» у Г. Зиммеля в чем-то пересекается с концептом «природы» в социологии Дж.Г. Мида, по словам последнего, заимствованным им у А. Уайтхеда. Это концепция природы «...как организации присутствующих в ней перспектив... Это не искаженные перспективы каких-то идеальных паттернов; не заключены они и в сознании как выборке из вещей, реальность коих обнаруживается в ноуменальном мире. В своей взаимосвязи они составляют природу, которая известна науке» [7. С. 205]. Еще более примечательной выглядит позиция Дж.Г. Мида, когда он обращается к анализу и предназначению «целостного акта человеческого социального организма». Дж.Г. Мид пишет, что «...индицируемые им значения обладают универсальностью всего сообщества, к которому организм принадлежит. *Они конституируют универсум дискурса* (курсив мой. – В.П.)» [Там же. С. 216]. И далее: «Паттерн всего социального акта может находиться в социальном организме, потому что он осуществляется через инструментальные вещи, на которые любой организм может реагировать, и потому что индициации этих реакций другим и самому организму могут делаться с помощью значимых символов. Реконструкция паттерна может иметь место в организме и действительно происходит в так называемом сознательном процессе разума» [Там же. С. 217].

Думается, в цитированных фрагментах «метафизическое» обоснование уступает место пост-метафизическому в том же смысле, в каком в конечном итоге сдал свои позиции раннепозитивистский антифилософский пафос изучения «социального», в каком Г. Зиммель переходит от «строгой» социологии к социологии «философской». Поиск социального априори, трансцендентального основания социальности неизбежен при попытке найти скрепляющее социальный порядок «начало» (что выступит его аналогом: общее устройство «природы», или «жизни», или прагматистски действующего «социального разума», или всеобщего эквивалента социальной материи – «производства» / «роста производительных сил» / «денег» – направление такого поиска однажды было задано). Эта же зиммелевская интуиция фигурирует в оценке его заслуг Ю. Хабермасом, когда последний рассуждает о Г. Зиммеле как диагносте собственного времени: «В формах общения, сложившихся в больших городах, Зиммель обнаруживает, *как и в природе* (здесь и далее курсив мой. – В.П.), структурно сходные... сдвиги... Культурные и социальные объекты превращаются в отчужденные и одновременно автономные силы. *Деньги* могут служить примером этого; они представляют в чистой абстракции объективность действий, связанных с *обменом* и одновременно служат основой для формирования субъективности, которая дифференцируется по своим способностям к расчетам и по своим меняющимся импульсам» [8. С. 363]. Ю. Хабермас прослеживает связь зиммелевской социологии и его «абстракции отчуждения» с идеями более позднего авторства: в конечном итоге, он оценивает взгляды Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Г. Фрейера, Й. Рит-

тера, Г. Лукача и Н. Лумана как «вариации на зиммелевскую тему» [8. С. 363].

Итак, с философией жизни Г. Зиммеля роднит общее понимание конфликта между непосредственностью жизненных проявлений и нарастающей «формализацией» их культурной артикуляции. Такой конфликт (или дуализм, как его называет Зиммель), становится «формообразующим фактором» самой жизни [9. С. 236]. Отсюда – общая с философами жизни ставка на крайний индивидуализм личностных жизненных демаршей, что Зиммелю как теоретику социального дает право описать отдельные культурные формы как исторически преходящие и изменчивые, заявляющие о себе в определенный исторический момент, обнаруживающие собственные причины для появления и собственную историю «культурного обобществления», но лишь для того, чтобы указать генеральное направление в движении общественной формации. В такой постановке вопроса Г. Зиммелю наследует вышеупомянутый Г. Лукач – его самая известная из ранних работ «Душа и формы». Он сам охарактеризовал ее совершенно в духе позднего Г. Зиммеля: «...стремление к конкретности проявилось в том, что я попытался понять внутреннюю структуру, общую природу известных типических форм человеческого поведения и поставить их во взаимосвязь с литературными формами путем изображения и анализа жизненных конфликтов» (цит. по: [10. С. 11]).

Когда Г. Зиммель выбирает *моду* в качестве одной из актуальных культурных практик, его рассуждения о ней полны разнообразных, пронизательных, но трудно сводимых воедино интуиций. Мы сознательно ограничимся описанием того феномена, который сам он называет «*социальной*» *модой*, противопоставляя ему *моду «личную»*. Г. Зиммель указывает на присущую социальной моде диалектику подражания образцу (в этом пункте он прямо наследует А. Смиту и Г. Спенсеру) и стремление к дифференциации, видя в такого рода диалектике исключительную жизнеспособность моды как «формы общественного процесса» [9. С. 238]. Далее Г. Зиммель привлекает в качестве своеобразных *критериев обмена* «формально психологические» и «социальные», выражаясь его языком, мотивы: например, соображение чести, в котором удерживается содержание сословной принадлежности (новая мода всегда исходит из привилегированных классов; низшее же сословие пускает в ход механизм подражания, и как только он дает свои плоды в виде сокращения классовой дистанции, мода меняется).

Г. Зиммель настойчиво подчеркивает выхолощенность моды как культурной и социальной матрицы: «Связь между абстрактностью вообще и объективной общественной организацией проявляется в безразличии моды как формы к каждому значению ее особых содержаний – и в ее все более решительном переходе к социально продуктивным хозяйственным образованиям (курсив мой. – В.П.)» [Там же. С. 239]. У Г. Зиммеля явственно звучит мотив придания моде товарной формы: «...чем быстрее меняется мода, тем дешевле должны становиться вещи; а чем дешевле они становятся, тем к более быстрому изменению моды они приглашают потребителей и принуждают производителей» [Там же. С. 256]. Вообще рассуждения Г. Зиммеля о привлекательности того или иного стиля, одежды, даже образа мысли, то, как он описывает гонку за модным образцом, живо напоминает рыночную конъюнктуру, соревновательность и взаимную «пред-расположенность» спроса и

предложения. Делясь наблюдением, что мода всегда приходит как бы со стороны, Г. Зиммель приводит в пример «завезенные извне предметы», которые у примитивных народов исполняли роль *денег* [9. С. 241].

Еще одним доводом в пользу *экономической* трактовки модной истории служит настойчивое педалирование Г. Зиммелем высокого уровня цивилизованности тех социальных общностей, которые заинтересованы как в производстве, так и в консервации модных различий. Для современной Зиммелю стадии развития западного общества речь может идти только об упрочивающей свои позиции *капиталистической форме хозяйственного уклада* и соответствующем ей порядке социального мира: «Прежде всего быстрому изменению моды должен содействовать экономический подъем низших слоев в том темпе, в котором он происходит в больших городах...» [Там же. С. 255]. Дифференцированность в поведении, вкусах, жестикуляции и в конечном счете образе мыслей облегчает либо затрудняет процессы общественного обмена в актах социальной коммуникации. Исключительно пронизательным наблюдением представляется тот факт, что, например, *новая одежда* не просто повышает имущественный (финансовый) статус ее приобретателя, но приближает его к желанному «всеобщему», так как в «новом платье» в большей степени воплощен идеал должного (*comme il faut*), оно как бы говорит от лица своего владельца, что тому доступно понятие о «моде вообще» как значимой форме социального позиционирования [Там же. С. 242].

Точно так же как коммерческая продуктивность и коммерческая привлекательность чего бы то ни было выходят за рамки простого экономического отношения купли-продажи, производство, потребление и обмен «модного имиджа» у Г. Зиммеля осваивают новые территории в виде чувства удовольствия и неудовольствия, ценностного отношения к модному самовыражению как одному из способов проявить себя как исторический и общественный субъект, который формирует, упорядочивает и нормирует социальный уклад. Именно такую трактовку «ценности» и индивидуальной «саморегуляции» мы обнаруживаем в современных интерпретациях Г. Зиммеля этапа «Философии культуры» и «Философии моды».

Так, А. Марков в работе «Георг Зиммель: оживающая мода» пишет: «...понимание ценности как критерия, как суждения, как своеобразной сноровки, позволяющей выгодно общаться с фактом жизни и получать эмоциональную *«прибыль»* (здесь и далее курсив мой. – В.П.) от любых открытий и рациональную *«прибыль»* от любого захватывающего опыта, – было неожиданным» [11. С. 267]. Нетрудно убедиться, что экономическая терминология вполне органична порядку дискурса совсем не экономического представления. По мнению автора, «философская» социология Г. Зиммеля (в противоположность его «чистой» социологии), получившая прививку философии жизни, спровоцировала такой взгляд на моду, благодаря которому Г. Зиммель «... перестал видеть в моде мелодраму соперничества и раскрыл ее важнейший потенциал для прогресса – потенциал «социализации», вводящей человека в общество» [Там же. С. 269]. Так мода оказывается в одном ряду с другими «обобществленными формами», ответственными за поступательное и упорядоченное движение социальной материи. Точно так же, как «религия», «государственность», «наука», «искусство», *мода* участвует в устройении общественного бытия, в придании ему вполне определенной организации.

Кроме того, А. Марков обнаруживает у Г. Зиммеля нечто, что при желании можно рассматривать как трансцендентальное априори социальности вообще, к которому мода, как оказалось, имеет самое непосредственное отношение. Предложенная интерпретация мысли Г. Зиммеля удерживает позитивистскую логику и в то же время снимает ее: «...именно мода, – пишет А. Марков, – является тем механизмом, который превращает частные стремления и желания граждан в общественный идеал... Зиммель действительно верил, что мода в XX в. перестанет быть выражением имущественного неравенства, а, напротив, превратится в механизм порождения социальной справедливости» [11. С. 272]. Такое нетривиальное истолкование выводит моду на совершенно иной уровень дискуссии относительно участия в «*общем хозяйстве*» и привилегированных, и низших сословий. И те и другие – равным образом – участники в деле «*распределения благ*»: «...в современном обществе, обществе сбывшейся современности (модернити), – считал Зиммель, – власть – переменная функция, а не постоянная: тот, кто оказался в русле моды, кто умеет предвидеть новые тенденции, тот близок к тому, чтобы повлиять и на отдельные политические решения власти: он не просто предугадывает возможные повороты внутренней и внешней политики... но активно программирует эти повороты, вводя новые стили ведения политики» [Там же. С. 273].

Фактически подобная интерпретация «философской» социологии моды, предложенной Г. Зиммелем, ставит ее в зависимость от аристотелевской идеи миметического подражания формотворчеству самой природы – или «жизни», как предпочитает выражаться Г. Зиммель, – в трактовке творческой деятельности человека по созиданию новых форм (где уместной выглядит параллель с «природой» Дж.Г. Мида). Уподобление же *моды* механизмам, устанавливающим общественную справедливость, позволяет вписать ее как обязательную форму социального «всеобщего» в конфигурацию идей, ответственных за налаживание общественных связей универсального порядка. Такого рода идеологический императив коррелирует с требованиями последовательного и поступательного прогрессизма в духе модернити, где идеал социальной справедливости артикулирован посредством совершенствования социальной нормативности.

В этом горизонте Г. Зиммель предстает ранней версией социальных «теоретиков справедливости» и оказывается в одном ряду с Дж. Ролзом. Их роднят увлечение Г. Зиммеля неокантианством и прямая апелляция, собственно, Роулза к кантовской идее «должного», содержащего цель в себе самом. Правда, Дж. Роулза интересует собственно «общество», точнее – его «*базисная структура*», которую он дефинирует как «...способы, которыми основные социальные институты распределяют фундаментальные права и обязанности и определяют разделение преимуществ социальной кооперации» [12. С. 22]. Дж. Ролз именует «базисной структурой» совокупность экономических, политических и правовых институтов, как то государство, конституция, частная собственность, семья, свобода слова и пр. Именно они очерчивают любые жизненные перспективы и способы реализации жизненных проектов как отдельных индивидов, так и социального субъекта вообще.

Поскольку – как было сказано выше – человек-субъект в современном его философском представлении далек от метафизического сущностного

схватывания, поскольку он вовлечен в различные институциональные практики, выступает субъектом коммуникации и разного рода интерессубъективных взаимодействий, сами эти социальные институты выстраиваются в некую единую перспективу, которую мы вправе оценивать с точки зрения воплощенности в ней идеала *справедливого распределения* наличествующего и планируемого *общественного блага* (последнее может быть трактуемо и как материальное, и как символическое). Так, требование социальной кооперации, созвучное аристотелевской идее «распределительной справедливости», у Г. Зиммеля находит выражение в том, как, например, *мода* действует в обстоятельствах начального неравенства стартовых возможностей и капиталов, в каком направлении движется следование модному образцу, чтобы положение дел в социальном поле складывалось «ко всеобщей выгоде» и «ко всеобщему удовольствию».

В случае Дж. Ролза социальную нормативность порождает справедливость, коррелирующая с рефлексивной способностью общественного субъекта. На деле – это способность сформулировать частное представление о благе и менять его по мере необходимости (чем не следование *моде*?); в идеале же – рационально ему следовать. В демократическом сообществе субъекты вынуждены приходить к согласию. В сущности, они вырабатывают своеобразные «постулаты договоренности».

В этом горизонте исключительно важным представляется тезис Г. Зиммеля о том, что мода может существовать только в обществах, покончивших с непреодолимыми сословными барьерами, т.е. в таких, где пропасть между неравноценными в классовом, экономическом, финансовом и политическом отношении социальными группами и общностями не носит характера радикального социального размежевания, где уже созданы и работают социальные лифты, где затраченное усилие действительно *обменивается* на приобретение в виде более высокого общественного статуса в собственных глазах и в глазах окружающих. Вторым условием служит обстоятельство того рода, что рефлексивная способность субъектов как залог их успешного продвижения по социальной лестнице должна быть уже сформирована и апробирована. Причем в масштабе, убедительном для того, чтобы признать эту способность определяющей характеристикой самого типа общественного устройства. Когда и в связи с чем это происходит?

Думается, речь идет о преобразовании исторически отжившего типа мышления «допросвещенческой эпохи» и приращении рефлексивности на всех этажах социальной иерархии. Просвещение формирует серьезные предпосылки для возрастания самосознания индивидов: субъект все в большей степени становится носителем выгодных представлений о себе самом и претензии по адресу окружающего мира. С известного момента перед нами – прямая конкуренция способов интерпретации, реинтерпретации и «присвоения» социальной реальности. И настоящий – «телесный» – субъект это отчетливо почувствовал. Борьба аффектов и «возгонка» естественной рефлексивности взаимно стимулировали друг друга: ассимиляция рефлексивных приемов просветительской критики запустила механизмы откровенной состязательности в поле социальности. Для отражения рефлексивных атак обе стороны – привилегированный класс и низшие слои – вынуждены были использовать все новые техники и средства. Сама же практика взаимного

рефлексивного разоблачения усиливала ответные реакции сопротивления и, например, в высших слоях порождала «практики ускользания» (в нашем случае – практику резкого обновления модного образца).

Характеризуя моду, Г. Зиммель всячески подчеркивает: «Как только моду начинают перенимать низшие сословия, тем самым переходя поставленную высшими сословиями границу, прорывают единство их символизированной таким образом сопричастности друг другу, высшие сословия сразу же отказываются от данной моды и принимают новую, которая позволяет им вновь дифференцироваться от широких масс, и игра начинается вновь» [9. С. 240]. Существенно, что наряду с демократическим «уравниванием во мнении», Просвещение *экономически* освобождает европейского субъекта от феодалной связанности и создает единый рынок труда и капитала с пресловутым «всеобщим эквивалентом» в виде денежного обеспечения. Г. Зиммель – помимо прочего, автор «Философии денег» – описывая модную «гонку на опережение», прямо пишет: «...всепроникающее денежное хозяйство заметно ускоряет этот процесс и делает его зримым, ибо предметы моды, как внешняя сторона жизни, в первую очередь доступны при наличии денег, поэтому в обладании ими легче установить равенство с высшим слоем, чем в других областях, требующих индивидуального, не покупаемого за деньги подтверждения» [Там же].

Подобное видение способно скорректировать более позднюю – и более жесткую – схему Дж. Ролза, который действительно апплицирует классическую либеральную теорию общественного договора и рационального выбора на проблематику социальной справедливости, однако осуществляет такую процедуру аппликации с позиций, оставляющих за скобками *фактичность* самих субъектов: у Дж. Ролза они мыслятся как лишенные начального предрассудка и исторического желания стать еще кем-то. В противоположность Дж. Ролзу Г. Зиммель толкует отношение уравнивания в правах и обязанностях *как процесс* в достижении взаимности и справедливого общественного взаимодействия. Именно *историчность* социального агента – на примере персонажа модной истории – постепенно делает его действующим лицом неких «идеальных общностей», формирование которых в конечном итоге дает новую конфигурацию социального поля и тем самым создает условия для нового – подлинно справедливого – перераспределения социальных ролей в отношении равного доступа к общественному благу и специфическому чувству социальной удовлетворенности. Заканчивая свой социологический обзор, Г. Зиммель пишет: «...мода предстает как лишь одно, особенно характерное из тех многочисленных образований, социальная и индивидуальная целесообразность которых объективирует противоположные течения жизни, придавая им *равные права* (курсив мой. – В.П.)» [9. С. 259].

Таким образом, усиление вектора социализации – на примере «философской» социологии Г. Зиммеля – в пользу справедливого функционирования общества посредством *моды* (как институции, значимой социокультурной практики и «культурной формы») фактически учреждает новое априори современного общественного порядка. Мы вправе обозначить его *как справедливость в ее историческом становлении-развертывании*, где сами принципы справедливого общежития увязаны с определенной, но исторически изменчивой конфигурацией социального. Основанием ему служит демократиче-

ское устройство европейского коммьюнити, а практически востребованной «формой обобществления» – экономический институт *всеобщего обмена*, на складывание которого уже в XIX в. работала *мода* как поставщик символически значимого и социально привлекательного способа самопроявления, как прообраз тех социальных лифтов, что в будущем станут восприниматься в качестве «подручного» социального праксиса и естественного механизма экспроприации и освоения «чужого» по превращению в «свое».

Литература

1. Макклоски Д. Риторика экономической науки / пер. с англ. О. Якименко ; научн. ред. перевода Д. Расков : 2-е изд. М. ; СПб. : Изд-во Института Гайдара ; Международные отношения, 2015. 328 с.
2. Яхтина Л.И. Мода глазами социолога. СПб. : Элексис Принт, 2006. 176 с.
3. Гофман А.Б. Мода // Культурология. XX век : словарь. СПб. : Университетская книга, 1997. С. 288–290. (Культурология. XX век).
4. Emerson R.M. Social Exchange Theory // Annual Review of Sociology. 1976. Vol. 2. P. 335–362.
5. Николаев В. Джордж Герберт Мид и его «Философия настоящего» // Мид Дж.Г. Философия настоящего / под ред. А.И. Мерфи ; пер. с англ. В.Г. Николаева, В.Я. Кузьминова. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. С. 237–271. (Социальная теория).
6. Зиммель Г. Изменение форм культуры // Избранное. Созерцание жизни. М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив ; Университетская книга, 2014. С. 302–307.
7. Мид Дж.Г. Объективная реальность перспектив // Философия настоящего / под ред. А.И. Мерфи ; пер. с англ. В.Г. Николаева, В.Я. Кузьминова. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. С. 203–218.
8. Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени / пер. М.И. Левиной // Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив ; Университетская книга, 2014. С. 357–367.
9. Зиммель Г. Мода // Избранное. Созерцание жизни. М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив ; Университетская книга, 2014. С. 236–260.
10. Лукач Г. фон. Душа и формы. Эссе / пер. с нем. и предисл. С.Н. Землянова ; послесл. А.С. Стыкалина. М. : Логос – Альтера ; Есеһомо, 2006. 264 с.
11. Марков А. Георг Зиммель : оживающая мода // Теория моды. Одежда. Тело. Культура. М. : Новое литературное обозрение, 2011. № 21 (3/2011). Осень. С. 265–274.
12. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во НГТУ, 1995. 535 с.

Valeriya V. Petrenko, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation); West Siberian Branch of the Russian University of Justice (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: vptomsk@mail.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 44. pp. 82–93.

DOI: 10.17223/1998863X/44/8

JUSTICE AS A TRANSCENDENTAL A PRIORI OF SOCIALITY: THE ECONOMIC COMPONENT OF MODERN SOCIAL THEORY (ON THE EXAMPLE OF GEORG SIMMEL'S "PHILOSOPHICAL" SOCIOLOGY OF FASHION)

Keywords: fashion; sociality; G. Simmel; justice.

The article reveals the methodological importance of the principles of economy and modern social theory. The question of the possibility of thorough thematisation of the newest type of sociality by converging the discursive tools of economy and modern social theory is posed on the example of Georg Simmel's philosophical position on fashion. The prospects for interpretations of fashion as a cultural form that establishes social justice, as a form of the social "universal" responsible for the establishment of a universal public order are discussed. It is shown that the general theoretical reception of fashion as a social practice demonstrates its special hybrid status due to which fashion is in contact with diverse discourse fields responsible for the variety of representations of sociality. The subject of the discussion is Simmel's philosophical sociology. His concept of "forms of socialisation" treats the latter in the spirit of the universal cultural and social universals. One can talk about them in isolation

from a specific historical content. But this does not prevent Simmel as a theorist from describing separate cultural forms as historically transitory and changeable. They declare themselves at a certain historical moment, have their own reasons for the emergence and their own history of “cultural socialisation”. All this is only to indicate the general direction in the movement of a social formation as such. Simmel names fashion among similar forms. The article reveals the methodological significance of the economic horizon of representation, the mechanisms of the accumulation and exchange for the adoption of fashion as a significant cultural social practice that contributes to the establishment of a more equitable redistribution of public goods.

References

1. McCloskey, D. (2015) *Ritorika ekonomicheskoy nauki* [The Rhetoric of Economics]. 2nd ed. Translated from English by O. Yakimenko. Moscow; St. Petersburg: The Gaidar Institute.
2. Yakhtina, L.I. (2006) *Moda glazami sotsiologa* [Fashion Through the Eyes of a Sociologist]. St. Petersburg: Eleksis Print.
3. Gofman, A.B. (1997) Moda [Fashion]. In: Levit, S.Ya. (ed.) *Kul'turologiya. XX vek: slovar'* [Culturology. The Twentieth Century: A Dictionary]. St. Petersburg: Universitetskaya kniga. pp. 288–290.
4. Emerson, R.M. (1976) Social Exchange Theory. *Annual Review of Sociology*. 2. pp. 335–362. DOI: 10.1146/annurev.so.02.080176
5. Nikolayev, V. (2014) Dzhordzh Gerbert Mid i yego “Filosofiya nastoyashchego” [George Herbert Meade and his “Philosophy of the Present”]. In: Meade, G.H. *Filosofiya nastoyashchego* [Philosophy of the Present]. Translated from English by V.G. Nikolayev, V.Ya. Kuzminov. Moscow: HSE. pp. 237–271.
6. Simmel, G. (2014a) *Izbrannoye. Sozertsaniye zhizni* [Selected Works. Contemplation of Life]. Translated from German. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga. pp. 302–307.
7. Meade, G.H. (2014) *Filosofiya nastoyashchego* [Philosophy of the Present]. Translated from English by V.G. Nikolayev, V.Ya. Kuzminov. Moscow: HSE. pp. 203–218.
8. Habermas, J. (2014) Zimmel' kak diagnost vremeni [Simmel as a Diagnostician of Time]. In: Simmel, G. (2014) *Izbrannoye. Sozertsaniye zhizni* [Selected Works. Contemplation of Life]. Translated from German. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga. pp. 357–367.
9. Simmel, G. (2014b) *Izbrannoye. Sozertsaniye zhizni* [Selected Works. Contemplation of Life]. Translated from German. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga. pp. 236–260.
10. Lukács, G. von (2006) *Dusha i formy. Esse* [Soul and Forms. Essays]. Translated from German by S.N. Zemlyanov. Moscow: Logos–Al'tera: Eccehomo.
11. Markov, A. (2011) Georg Zimmel': Ozhivayushchaya moda [Georg Simmel: Reviving Fashion]. *Teoriya mody. Odezhda. Telo. Kul'tura*. 21. pp. 265–274.
12. Rawls, J. (1995) *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Translated from English by V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirsk State University.