

#### **Глава 4. ПОСЛЕ МОДЕРНА: В ПОИСКАХ НОВЫХ УТОПИЙ**

##### **От «общества Прогресса» к «обществу без утопий»: эволюция нормативных представлений**

После утверждения экономического строя капитализма, модернизации традиционного общества и установления автономного пространства политических ценностей (Просвещение) стало возможным утверждать о существовании особой политической морали. Секулярная политика начинает вырабатывать мораль для своего автономного поля. Отсюда – релятивизм и автономия политической морали. Ценности политического поля, отпавшего от трансцендентного пространства всеобщей морали, которое в традиционном обществе формирует религия, стали самолегитимирующимися. Однако политика не может обойтись без трансцендентных ценностей, легитимирующих политическую практику. Ее конечная цель по-своему религиозна. В силу этого, например, политология не может быть позитивной наукой, то есть наукой, меняющей мораль на объективность.

Если Просвещение обнаружило, что секулярная политическая мораль возможна, то модернистский «век идеологий» доказал, что возможны различные релятивистские основания у самой политической морали. Мораль политическая не только ценностно-, но и целерациональна. Политика – коллективное действие, моральные критерии которого зависят и от ценностного содержания, и от целей (результатов) этого коллективного действия. Поэтому равновеликим критерием политической морали, помимо ценностных императивов, выступает также и сама политическая практика – успешность и эффективность конкретных действий, целей, результатов.

Может ли политика выработать собственную политическую мораль в условиях автономии своего интеллектуального поля? Предпринятая Просвещением и Модерном де-морализация (рационализация) отношений власти, подчинила ее обыденным порядкам представлений. Но политика не может быть полностью свободна от господствующей в данном обществе культурной традиции и норм, оформляющих ту или иную модель ценностно-рационального поведения. Законы и политические решения эффективны только в том случае, если они вписываются в морально-религиозную традицию и представленные в ней ценности, если они представляют не что иное, как продолжение морали, нравов и традиций. Отрицание такой постановки проблемы в пользу автономии политического поля, независимости и самодостаточности продуцируемых в нем ценностей в значительной степени является уловкой. Трансцендентные ценности все равно будут значимы в политике, но их значение будет оцениваться как «проклятая сторона вещей», то есть моральное зло, от которого необходимо избавиться. Однако дискредитация этих глубинных ценностей оборачивается делегитимацией политической морали, на которую опирается власть, и в конечном счете ведет к кризису политического порядка Просвещения и Модерна, отказавшегося от своей сакральности.

Основания любой нормативной политической теории определяются на пересечении следующих аксиоматических оппозиций: холизм/номинализм, человек добр – человек зол, политика есть конфликт/консенсус. Рассмотрим их подробнее.

*Человек добр – человек зол*

К. Шмитт писал в своей знаменитой работе: «Каждая политическая идея тем или иным образом определяет свое отношение к “природе” человека и предполагает, что он

либо “от природы добр”, либо “от природы зол”. С помощью педагогических или экономических объяснений можно только по видимости уклониться от ответа на этот вопрос<sup>1</sup>. Первая группа теорий исходит из императива «человек от природы добр» Ж.-Ж. Руссо<sup>2</sup>. Это значит, что природа человека изначально естественна, а все социальные, политические и экономические институты чужды природе человека и есть хоть и необходимое, но тем не менее зло. Соответственно политический Другой, в отношениях с которым устанавливается политическое взаимодействие и диалог, есть друг, то есть такой же, как я, – цель, а не средство. Такова политическая теория либерализма и отчасти анархизма, заключающаяся в процессе «деполитизации политики», переводе ее из публичной сферы в сферу приватную и минимизации общественных регуляторов жизни индивидов. Здесь, по И. Канту, политическая мораль реализуется в первую очередь как свобода индивида выбирать свои цели и не быть средством для целей других<sup>3</sup>.

Для альтернативных теорий человек по своей природе в лучшем случае «может быть» как добрым, так и злым. Человек опасен, греховен, ненадежен – это нормальное, реальное состояние человека. Поэтому политика и государство, власть и законы общества есть по сути своей «благо» для человека, так как они ограждают его от самого себя, своей «проклятой стороны», пагубной и для других людей, и для него самого. Здесь Другой – есть потенциальное зло, враг. Этих аксиом придерживались Т. Гоббс и К. Шмитт. Если злое в человеческой природе не будет искусственно

---

<sup>1</sup> Шмитт К. Политическая теология. М., 2000. С. 84, 85-98.

<sup>2</sup> Руссо Ж.-Ж. Письмо к Ф. Крамеру от 13 октября 1764 г. // Ж.-Ж. Руссо. Об искусстве. М., 1959. С. 108.

<sup>3</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 268-269.

обуздено, человеческое общество и человек деградируют. Соответственно право, закон, политика, государство есть благо, так как вырастают из стремления контролировать в человеке «спонтанное зло». Дефектность же тех или иных политических институтов, режимов, систем и практик легального насилия не дает права критики целого через частное, закона через исключение.

#### *Холизм/номинализм*

Второе фундаментальное противоречие связано с оппозицией холизма и номинализма. Это проблема выбора приоритетного субъекта, в интересах которого устанавливаются правила политики и моральные императивы. Все политические теории имеют либо холистский (Платон, Гегель, Маркс), либо индивидуалистский характер (Гоббс, Локк, Бентам, Кант, Ролс). В первом случае политическая мораль рассматривается с точки зрения общего блага, ассоциируемого с некой коллективной общностью – полисом, народом, прогрессивным классом, государством, человечеством, абсолютной идеей и т.д. Здесь моральная политика определяется прежде всего как деятельность, ориентированная на общее благо, приоритет коллективных общностей (корпораций) над индивидом.

Во втором случае, основания морали выясняются путем рефлексии с точки зрения абстрактного индивида, результаты которой транслируются затем на всех остальных людей. Мерилом морали выступает индивид-гражданин, его права, обязанности, потребности и блага, которые считаются естественными и очевидными в данных исторических условиях. Следовательно, все общественные институты и формы социального регулирования выступают как производные свободной воли индивидов, их роль сводится к удовлетворению этой воли. Поскольку все общественные институты являются надстройкой над свободной волей ин-

дивидов, они вторичны, в том числе и политика. Не имея сами по себе ценности, они могут быть оценены только негативно. Поэтому с позиции индивидуализма, справедливость есть просто «меньшее зло», невмешательство, толерантность и т.п. Наиболее последовательно данная позиция аргументируется в политике анархистами, когда они не борются с репрессивным государством, но предоставлены сами себе<sup>1</sup>.

Соответственно государство и политика есть лишь следствия общественного договора, закрепившего согласие индивидов по поводу условий и правил их совместного жизнеустройства. В Новое время в рамках данного идейного выбора основы политической справедливости все более связываются с универсальностью прав человека как естественным метаправом, на котором должно быть основано любое другое право. Впервые права человека были положены в основу политической морали в рамках теории общественного договора (Локк, Гоббс, Руссо), предполагающего равенство людей в качестве равноправных участников этого договора, а затем в качестве граждан государства. В XX в. эти принципы в основании справедливости получили развитие в основополагающих документах международного права: Устав ООН (1945 г.), Хельсинский Заключительный акт (1975 г.) и т.д.

Номинализм как индивидуализм связан с секуляризацией политики и Просвещением. Он ориентирован на такие

---

<sup>1</sup> Обратной стороной методологической установки на максимизацию свободы индивидов является их неспособность организовать функционирование эффективных коллективных институтов и практик (самоуправление, защита от внешних угроз и преступности, согласование конфликтов интересов и т.п.), которые не рассыпались бы с течением времени или в случае форс-мажора. Такова судьба всех коммун и поселений анархистов, экологистов, хиппи и т.п.

регулятивы морали как право, рациональность и субъект-индивид. Холизм связан с приоритетом традиционной морали и обществом как «миром», общиной, «большой семьей». Методологически индивидуализм связан с психологическими стремлениями индивида, которые и выступают как критерии его морали: слава, нажива, угроза смерти, стремление к удовольствию, честь и т.п. Здесь власть не может требовать от индивида отдать свою жизнь во имя превосходящих ее целей и ценностей, поскольку таковые просто отсутствуют.

Если в традиционном обществе основания морали связаны с Богом, который есть нечто субъективно превосходящее человека в его внутреннем мире, то в гуманистической морали ничто не превосходит индивида, но все ему соразмерно. На место «умершего Бога» встает сам человек. Его социальная природа, как социум и политика вообще, начинают выводиться не из сакрально-религиозного, а из природного, «падшего» состояния. Такие «универсалии» как общество, государство, политика делегитимируются: ничто не способно превзойти примат частных интересов индивида.

Так рождается гражданское общество как «холодная война всех против всех». Потенциал выживания такого общества в случае внешней или внутренней угрозы чрезвычайно мал, ввиду того, что политическая мораль не способна сохранить целое, жертвуя частным. Когда предельной политической ценностью становится жизнь человека, возникает ситуация, в которой политическое сообщество не способно защитить себя ценой жизни отдельных своих членов, так как с «гуманной» точки зрения – это не легитимно.

Принцип индивидуализма в основе политической справедливости методологически наиболее последовательно разработан в известной работе Дж. Ролса<sup>1</sup>. В рамках раз-

---

<sup>1</sup> Ролс Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.

вития идей классического либерализма и утилитаризма Дж. Ролс предложил при определении политической справедливости руководствоваться принципом «завесы незнания», согласно которому справедливые принципы общественного устройства могут быть установлены, если человек мысленно «забудет» о своем положении внутри общества, обусловленном образованием, собственностью, происхождением, полом, способностями и т.д. Написанные в таком состоянии «с чистого листа» принципы и будут максимально справедливыми как для подобного «человека без свойств», так и для любого другого человека, а следовательно и общества в целом. Очевидно, что в данном случае «завеса незнания» является разработкой утилитарного принципа наибольшей возможной выгоды индивида, которой он будет рационально руководствоваться при отсутствии известных переменных.

Однако основная проблема заключается в другом – возможно ли в принципе предложенное Дж. Ролсом «беспристрастное» мышление о политике, и не складывается ли суть политики именно из таких нивелируемых различий, с исчезновением которых исчезает и политика как таковая, а с ней и нормативные представления о политической справедливости. Поэтому фундаментальное исследование Дж. Ролса является последним сочинением в просвещенческом духе, исходящим из возможности наличия «всеобщего» (универсального) политического субъекта в лице «человека без свойств».

Но воплощение этого человека в политике «в плоть и кровь» тут же превращает его в субъект, руководимый частной, заведомо неуниверсализируемой выгодой, а универсальная версия политической морали остается лишь благим, но нереалистичным пожеланием, реализация которого собственно и означает конец политики в ее нынешнем виде как борьбы частных интересов за «социальное универсаль-

ное». Кроме того, политика как коллективная игра творится не столько индивидами, сколько их организациями, коллективными субъектами (корпорации, партии, профсоюзы, иные объединения). И здесь политическая справедливость, выводимая из частной морали, является скорее исключением, чем правилом. Соответственно воззрение на политику глазами абстрактно-анонимного индивида не позволяет увидеть реальные интересы тех коллективных субъектов, которые устанавливают в политике свои правила игры.

Холистская политической мораль, связанная с традиционным обществом, наоборот, предполагает, что интересы индивида моральны и легальны, только когда он «причащается» к обществу, путем участия в делах, направленных к «всеобщему благу» (Аристотель). В холистской традиции человек есть часть коллективного социального тела: церкви, народа, партии, государства, класса. Поэтому политическая этика, основанная на религиозной морали, государственных ценностях, «классовом чутье», приоритетна над «правами человека».

Соответственно, индивид здесь никогда не осмысляется в качестве исходного атома, из которых собираются такие «искусственные» политические конструкции, как рынок, гражданское общество, классы. Отсюда – очевидная власть авторитета коллективного политического тела над его частями-атомами, выраженный политический холизм, реализуемый как в идее православной соборности, так и в социалистической идее народности государства, которое не противопоставлялось, но наоборот, отождествлялось с обществом (народом), описывалось как неделимая духовная целостность. Поэтому индивид и не нуждается в своей защите «добрым гражданским обществом» от «злого государства», поскольку они для него суть одно и то же.

С позиций холизма (общество создает индивида, а не наоборот), индивидуальная политическая мораль устанав-



ливается как «частный случай», производное от интересов и морали политического сообщества в целом. Таким образом, холизм решает неразрешимую в рамках индивидуализма проблему: аморальное поведение индивида может вести к политически сверхморальным результатам, и наоборот, следование «категорическим императивам» может вести к негативным последствиям. Холистской политической моралью утверждается, что любая историческая социокультурная реальность интерсубъективна и надиндивидуальна. Соответственно критерии морали здесь не соразмерны индивиду, выводятся с позиции надиндивидуального всеобщего блага (общество в целом) или интересов политически значимого субъекта, к которому принадлежит индивид (гегемонизм). Но индивидуализм, оценивающий политику только сквозь призму интересов и прав индивида, увидеть подобные противоречия просто не способен. Поэтому публичный политик может искренне не понимать, что моральность в частной жизни не тождественна политической моральности.

Холистская политическая мораль устанавливается в традиционном обществе церковью. В секулярном обществе эта роль переходит к инстанции права. В традиционном Модерне СССР такую роль сыграла квазигосударственная идеологическая структура ВКП(б)–КПСС. Позитивное право отказалось от трансцендентных ценностей, базируясь только на секулярных, земных, имманентных ценностях. Можно заметить, что приоритет правовых норм в публичных политических делах над нормами моральными ведет к «профанизации политики» в целом. В традиционном обществе права индивида заключаются лишь в субъективном согласии/несогласии с аксиомами вывода «этики индивидуальной» из «этики всеобщей». Теоретическая проблема, возникающая при этом, заключается в поиске такого политически значимого субъекта, интересы которого более все-

го совпадают с интересами общества в целом, «всеобщим благом», будь в этой роли народ, буржуазия, рабочий класс, средний класс и т.п.

То есть индивид должен соотносить свои интересы с интересами общества/государства, а не наоборот, когда с индивидуалистических позиций политическая власть, действующая от имени социальных универсалий, оценивается как зло. Однако здоровое общество с помощью власти должно каким-то образом выводить за пределы политической нормы (закона) свои патологические элементы, грозящие его существованию – преступников, больных, сумасшедших, экстремистов. Именно на процедуре вывода «социального зла» за пределы моральной нормы и «ловит» разоблачающий репрессивную власть номиналист М. Фуко, занимаясь апологией «проклятой стороны вещей», то есть «освобождением» всевозможной социально-политической патологии. Проблема заключается в том, что подобное «освобождение» и «разоблачение» сохраняет неизменным дискурс власти, не предлагая ей какой-либо *действительной нравственной противоположности*, помимо вторичного и технического изменения ряда ее кодов<sup>1</sup>.

Представляется, что для российской культуры Модерна исторически характерен политический холизм, то есть вывод социально-политического порядка именно из сакрального, божественного, а не из природного. Отсюда – сопротивление переносу естественных законов природы на человеческие отношения, на общество, где они становятся уже неестественными. Поэтому политическая мораль, вытекающая из «естественно-природного» человеческого состояния, характеризуется негативно. Предполагается, что этическое понятие свободы возникает не из абстрактно-естественного договора индивидов, «делай, что хочешь,

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. СПб., 2000. С. 63-65.

только не мешай другим» (Гоббс, Руссо, Бентам) и не из «природного» стремления к ней. Свобода изначально мыслится как социальная категория, подразумевающая внутренние ограничительные условия. Ограничения свободы здесь имеют этический, а не внешне-правовой характер. Человек ограничивает себя сам, а не вследствие страха перед наказанием.

Фундаментальной русской политической идеей всегда была моральная идея социальной справедливости, то есть то, что затрагивает общество в целом и разрешимо только силами всего общества. Главная индивидуально-политическая категория свободы, напротив, осуществима для отдельно взятого человека даже тогда, когда общество в целом или большинство его членов не свободны.

Традиционалистский православно-коммунистический архетип коллективного спасения души, спасения «всем миром», все более уступает экспансии экономикоцентричных моделей личного успеха, предопределенности и избранности, оправдывающих ценностный приоритет конкурентных моделей политической этики над солидарными. Происходит общая дискредитация традиционных политических символов, изначально размечающих координаты политического пространства в абсолютных категориях: добро – зло, жизнь – смерть, справедливость – несправедливость. И благими здесь для человека становятся те качества, которые позволяют ему результативно адаптироваться к данной социополитической системе. Идеология гуманизма, особенно во властно-политической сфере, актуализируется именно тогда, когда возникает потребность дискредитировать некий антигуманизм. Приобретая нормативный характер, гуманизм как идеология индивидуализма начинает имплицитно присутствовать в любом ряду дуальностей, с помощью которых и оформляется собственно идеологическое мышление, например демократия – тоталитаризм, порядок –

анархия, свобода – принуждение, дискредитируя одну из сторон бинарной оппозиции и утверждая универсально-всеобщий характер другой.

*Политика есть конфликт/консенсус*

Наконец третья дилемма, встающая перед каждым политическим мыслителем, заключается в его понимании имманентного характера политики, который обуславливает всю последующую социальную рациональность теоретического мышления. Согласно первой аксиоме, в основе политике лежит конфликт, неразрешимый неполитическими способами. Иными словами, политика есть способность субъекта к властному разрешению споров, антагонизмов и противоречий не устранимых иным, то есть неполитическим путем<sup>1</sup>. Непредсказуемость этой игры, которая решается «здесь и сейчас», является следствием действительной свободы политических субъектов. Политика собственно и представляется реализацией их свободы как воли к власти. Это момент прерывания истории, создания новых правил, нового властного пространства, нового жизненного мира политики и свободы от традиций, законов исторической необходимости.

Здесь сущность справедливости прорывается лишь в процессе конфликтов, разрывов, войн, в ходе которых осуществляется переход от одного стабильного состояния политики к другому. Только в ходе таких разрывов политика являет себя как осуществление свободы, как преломление хода истории, в котором устанавливается новая граница политики и неполитики, граница нормы и исключения, рациональности и безумия, очевидного и парадоксального. Поэтому бесконфликтная политика, целью ко-

---

<sup>1</sup> Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. М., 2004. С. 211-212.

торой является достижение консенсуса в рамках сложившегося статус-кво, является лишь суррогатом реальной политики. Вместе с тем подобная стратегия деполитизации политики типична для общества и его институтов на подавляющем отрезке его существования. Чем мощнее вертикаль власти и ресурсы действующей элиты, тем меньше публичное пространство политики. И наоборот, чем слабее власть, тем больше ее возможных альтернатив в поле политики, которые она не может подавить, тем весомей общепубличная сфера в политической регуляции жизни общества.

Согласно противоположной аксиоме, в основе политики лежит стремление к согласию и доверию, а ее целью является консенсус. Такая теоретическая позиция имеет неявно подразумеваемую аксиому – политика не существует как самостоятельное автономное поле, как особая реальность с присущими ей особыми феноменами и закономерностями. Если продолжить данное рассуждение до логического завершения, само использование понятий «политика» и «политическое» есть лишь умножение сущностей, если политика есть лишь частный случай других, более широких автономных полей. Таким образом, рассуждая о политике не в имманентных ей категориях, мы противоречим сами себе, так как пытаемся выразить некую уникальную сущность через призму других сущностей.

***Принципиальная «незавершенность»  
политической морали***

Историческая неоднозначность, амбивалентность политической морали того или иного общества связана не только с точками отсчета (изнутри, снаружи), историчностью критериев, вовлеченностью/нейтральностью морального оценщика. Политическая мораль связана, помимо конфликта ценностей политически значимых субъектов, с

практическим конфликтом их носителей<sup>1</sup>. Отсюда – утилитарность политической морали и ее идеологичность, состоящая в том, что различные субъекты, вырабатывают разные системы ценностей (идеологии), из которых вырастает их политическая мораль. При этом морально должное обретает характеристики утопического жеста, то есть понимается как потенциальная возможность, вырастающая из актуальной действительности и реализующаяся в перспективе интересов политически значимого субъекта с помощью политической воли<sup>2</sup>.

У политической морали всегда есть реальный исторический субъект, с судьбой которого она тесно связана, поэтому это всегда «мораль для». Политическая мораль оправдана, если имеет целью всеобщее благо. В то же время политическая мораль партийна и субъективна, поскольку каждая социальная группа, класс, цивилизация имеет свою интерпретацию всеобщего блага. Политическая мораль детерминирована интересами политического субъекта и подчинена власти. Мораль и интересы власти могут быть отождествлены тогда, когда имеют субъективной целью всеобщее благо. Политическая (общественная) мораль имеет принципиальные отличия от индивидуальной и христианской морали. Аморальность власти с точки зрения отдельного человека не отменяет ее моральности с точки зрения государства, исторического общества или класса, благодаря которому она существует. То есть действительно политически моральным может быть только холизм, конкретизируемый в таких субъектах как социальная группа, класс, государство, цивилизация, миросистема.

Власть моральна, если действует и берет ответственность от имени коллективного социального субъекта, в де-

---

<sup>1</sup> Капустин Б.Г. Различия и связь между политической и частной моралью // Вопросы философии, 2001. № 9. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

мократическом варианте – большинства. Вместе с тем нельзя не отметить, что морализация политики – это все-таки политическая игра низших классов, способ символически отыграть нравственное преимущество в политической игре<sup>1</sup>. Справедливость в основании политической морали, несомненно, связана с чувством униженности, недовольством подчиненным положением, из которого вытекает стремление изменить сложившийся властно-политический порядок как естественно-природное состояние. Соответственно свобода как опора политической морали отражает мораль победителей. Если индивиды, принадлежащие к элите, свободу уже имеют, то справедливость еще требуется установить для всего общества. Справедливость слабых взывает к силе, поскольку в настоящем силы для изменения своей участи им как раз и не хватает.

Контролировать власть только через право и законы, все равно что предоставить власти и элитам контролировать самих себя. Поэтому соблюдение в политике норм права является необходимым, но недостаточным для ее моральности. Тем более, что в основании политики как отношений по поводу власти лежит не только право и мораль, но и сила, и воля. Право в данном случае лишь регламентирует эти отношения. Кроме того, право может прямо противоречить всеобщему благу и интересам большинства. Поэтому подчинение политики праву в ходе построения «правового государства» является ложной теоретической перспективой, озвучивающей прежде всего интересы действующего субъекта права, которая вовсе не обязательно совпадает с интересами большинства, народа, будущих поколений и т.п. Политика, подчиненная только праву, играет на руку сложившимся институтам и тем, кто в них домини-

---

<sup>1</sup> См.: Бикбов А.Т. Мораль в политике: насилие над господствующими // ПОЛИС, 2002. № 4. С. 119-120.

рует. Такое подчинение в интересах действующей власти, но говорить о его универсальном характере не приходится.

У Хайдеггера есть наблюдение о том, что само присутствие человека никогда не ставится под вопрос в Новое время<sup>1</sup>. Не обращаясь к вопросу о сути человека, спор ведется о тех или иных типах и моделях гуманизма так, как будто он с некоторых пор является предметом устойчивого консенсуса. Однако согласие большинства по поводу природы человека и общества, достаточное для принятия властных решений и формирования системы ценностей в области политического, не может служить само по себе основанием научной истины. Постмодернисты идут еще дальше, утверждая невозможность обосновать и вывести природу человека из любого абсолюта, лишая его существенных свойств. Человечность становится определяемой тем контекстом (политическим, экономическим, религиозным), в который мы помещаем и рассматриваем человека в каждом случае. Истина о человеке превращается таким образом в истину той или иной интерпретации человека, то есть приобретает идеологический характер с санкции самой науки. Весь возможный дискурс высказываний сводится к поиску оптимального гуманизма для данного культурному типу, отождествляющего истину с эффективностью и подменяющего субстанциональные качества человека атрибутивными.

Для того чтобы политические законы были справедливы и эффективны, они должны следовать легитимирующим их традициям, нравам и морали данного общества. Но последние историчны и время от времени пересматриваются как конкретным обществом, так и меняющимся человечеством в целом. Представляется, что стержневыми и следовательно эффективными категориями политической мо-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 114-117.



рали для России могут быть превосходящие человека в его субъективном жизненном мире, причащающие к политике как реализации всеобщего блага традиционные смыслы справедливости, долга, служения, солидарности, ответственности, государства. *Это холистская мораль, ориентированная на «доброто человека», тем не менее, способного на конфликт во имя своих политических интересов.*

Выход из морального коллапса Модерна видится в отказе от поиска неизменных метафизических моральных универсалий и императивов. Общественная мораль должна быть не воспроизводством неких моральных канонов, которым приписывается вневременная универсальность, а трансценденцией партикулярных социальных позиций, которые *могут быть* универсальны «здесь и сейчас». Основания морали могут быть выведены только из самого общества, а не приписаны ему с неких универсальных позиций, сама претензия на которые свидетельствует лишь о попытке гегемонии, сокрытии неких ограниченных интересов.

#### **Идентичность вместо сущности: фрагментация привычных универсалий**

Популярное понятие «идентичность», введенное в активный оборот общественных наук в последние десятилетия, совсем не случайно не имеет категориальной ясности. Находясь в новомодном ряду терминов, таких, например, как «дискурс» и «менталитет», оно может обозначать в различных контекстах практически все что угодно. Содержание понятия идентичность пересекается с таким смысловым рядом как аутентичность, подлинность, самость, (само-)удостоверяемость, самоопределение, тождественность самому себе. Собственно, на латыни исходное понятие «*identitas*» и означало «тождественность».