

# АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ МОДЕРНОЇ ФІЛОСОФІЇ

---

*Спасенко Н. (Київ)*

## МЕТАМОРФОЗЫ ИНДИВИДУАЛИЗМА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ МОДЕРНА

Оппозицию индивид-общество Никлас Луман называет принципиальным различием в самоописании социума Модерна, одним из тех каркасов, к которым крепится его идеологическое содержание. То же можно сказать и о политической философии в частности. Как бы ни понимался второй термин оппозиции — как коллективизм, коммунализм, холизм — индивидуализм мыслится как нечто онтологически укорененное, как конституирующий фактор политического пространства. Почти всерьез можно говорить о том, что политическая философия и индивидуализм — близнецы-братья.

Наиболее откровенно и неудержимо индивидуализм проявился в политических философиях, исповедующих принцип с громоздким, неудобопроизносимым названием «методологический индивидуализм» (далее в тексте — МИ). В последние десятилетия его и опровергали, и защищали особенно яростно.

В первую очередь ему досталось в социально-философских доктринах коммуналистского типа, начиная от структуралистски ориентированных социологий с их позиционной систематикой, и заканчивая критикой почти мифического для нас Чарльза Тейлора. Несмотря на наличие столь мощных противников, МИ не превратился ни в исторический реликт, ни в синоним профессиональной некомпетентности. Обретя в начале столетия такого солидного адепта, как Макс Вебер, поддержав свой престиж устами distinguished сэра Карла Поппера, и в последней четверти века МИ не утратил своей привлекательности как для последних из утилитаристов, так и для некоторых их противников, в том числе настроенных прогерменевтически.

Я хотела бы выделить три, на мой взгляд, существенных момента.

1. Приобретая эпистемологический статус принцип МИ трансформируется в Модерне в психологизм и в качестве такового критикуется (отрицается).

2. В контексте эмпирико-номиналистской эпистемологии принципу МИ соответствует онтология социального атомизма и антропология рационального индивида.

Нейтрализация указанной эпистемологической программы может быть последовательной и окончательной только в измерении практической философии, где МИ сохранится как принцип рациональной автономии личности.

## I

Итак, МИ не тождествен психологизму, хотя в качестве такового, как правило, и используется, и критикуется.

Чтобы убедиться в этом, сопоставим два толкования принципа МИ с одной стороны Карлом Поппером, с другой — Роем Бхаскаром, оказавшим сильное влияние на формирование трансцендентального реализма У. Аутвейта. Сразу оговорюсь, что только в силу моего произвола они становятся, так сказать, виртуальными оппонентами. Понимание МИ сформировалось у Поппера в 40-х годах, тогда как критика МИ Р. Бхаскара разворачивалась в 80-х. По сути, я пытаюсь использовать приём самого Поппера, в 14 главе *Открытого общества* «заставившего» спорить К. Маркса с Дж.Ст. Миллем. Тем более, что спор этот — в том числе о МИ, его нетождественности психологизму и его оправданности в отличие от последнего.

Еще одно предварительное замечание: контекстом критики Р. Бхаскара, устранившего МИ, служит разворачиваемая им программа умеренного нередукционистского натурализма. Под натурализмом он, вообще говоря, понимает то же, что и К. Поппер — установку на принципиальную непротивопоставляемость методов естественных и социальных наук (скажем, в виде дилеммы *Naturwissenschaften — Geisteswissenschaften*). Однако К. Поппер эту установку в положительном смысле реализует как критический рационализм, противопоставляя его натурализму («неудачливому натурализму»), покоящемуся на ложном мифе об индуктивном характере естественнонаучного метода и естественнонаучной объективности. Такой натурализм посягает на обществознание, стремясь привить индуктивность и ему. Психология стала его первой жертвой. Отсюда — попперовская критика психологизма как наиболее агрессивной версии натурализма.

Таким образом, оба автора противостоят позитивистской версии методологического единства науки, хотя и формируют собственные, отличные друг от друга альтернативы.

Различие этих альтернатив проявляется и в том, как по-разному определяется в них МИ. Для Р. Бхаскара «методологический индивидуализм — это доктрина, утверждающая, что факты, относящиеся к обществам, и социальные явления вообще следует объяснять исключительно на базе фактов об индивидах» [4, с. 221]. К. Поппер же говорит не об «объяснении фактов», но о «построении и тщательном анализе социальных моделей».

Позволю себе сформулировать в виде тезисов те следствия

МИ, которые, по мнению Р. Бхаскара, выказывают его неприемлемость.

1. Коль скоро социальное лишь моделируется, а не присутствует, то познание фактически лишается какого-либо другого объекта, кроме индивидуального опыта.

2. Последовательное индивидуалистическое объяснение человеческого действия оказывается невозможным, поскольку:

а) некоторые его составляющие (например, мотивы) не подлежат непосредственной эмпирической регистрации;

б) только часть характеристик поведения может быть описана предикатами, не требующими социального контекста (например, нейрофизиологическими);

3. В силу уничтожения онтологического разрыва между обществом и индивидами межиндивидуальные связи оказываются в максимальной степени контролируемыми и легко модифицируются в рациональном, целенаправленном действии.

4. Волонтаристское истолкование социального действия исключает действенность каких бы то ни было предварительных ограничивающих условий, тогда как «в любом деянии они аналитически не устранимы и фактически необходимы» [См. также 4, с. 219–240].

Вероятно, Карла Поппера Р. Бхаскар оценил бы как относящегося к тем «более умудренным индивидуалистам», которые формально допускают роль отношений (в Марксовом понимании) в объяснении. Это, однако же, не делает сам индивидуалистический подход оправданным.

Каковы же аргументы К. Поппера? Достаточно обратиться к вышеупомянутой 14 главе *Открытого общества*, чтобы убедиться, что большая часть этих действительно неприемлемых следствий вызвана, по словам автора, «тупиковым методологическим мифом», который «вряд ли можно обсуждать всерьез» — психологизмом.

Следствие 3 в вышеприведенном перечне создает иллюзию сознательной спроектированности социальных форм. Однако, «даже те институты, которые возникают как результат сознательных и преднамеренных человеческих действий, оказываются, как правило, *непрямыми, непреднамеренными и часто нежелательными побочными следствиями таких действий*». [курсив К. Поппера — Н.С.] [13, с. 111]. Четвертое следствие прямо ведет к «заговорщицкой теории общества», в котором волонтаристские намерения порождают широкомасштабные социальные изменения, не встречая сопротивления.

Но «заговорщики редко пожинают плоды своих заговоров», ибо «жизнь общества — это деятельность в рамках структуры институтов и традиций», определенных социальных ситуаций с де-

терминирующей логикой. Именно потому что «психологическая часть объяснения чаще всего тривиальна», возникает следствие 2б, делающее психологистское истолкование совершенно непродуктивным. «Поэтому если уж заниматься проблемой редукции, то значительно более обнадеживающей представляется редукция или интерпретация психологии в терминах социологии, а не наоборот» [13, с. 111]. Возражение следствию 2а сформулировано более обширно, в контексте общего понимания Поппером логики научного исследования как «дедуктивного, гипотетического, избирательного». «Не существует наук, опирающихся на чистое наблюдение, но лишь науки, более или менее теоретизирующие. Это относится и к социальным наукам» [11, с. 73].

Последовательная реализация установки на объяснение с помощью дедукции из гипотез (а не индуктивных обобщений) делает «построение и тщательный анализ социологических моделей в дескриптивных или номиналистских терминах, так сказать, в терминах индивидов, их установок, ожиданий, отношений и т.д. — *этот постулат можно назвать «методологическим индивидуализмом»* [курсив мой — Н.С.] [12, с. 45]. Именно таким образом переформулируется и сохраняется первое следствие.

Приношу читателю извинения за обилие попперовских цитат. Они необходимы, чтобы показать неоправданность предположения Р. Бхаскара: мол, только приверженность политическому либерализму и желание возвести его в ранг научной теории побуждает прибегать к столь сомнительному методологическому приему, как МИ.

Во всяком случае это неоправданно по отношению к К. Попперу. Его цель — не протащить в науку свои политические симпатии, а отстоять ту единственную политическую практику, которая делает плодотворным познание. «Научная объективность не есть индивидуальное дело тех или иных ученых, но общественное дело взаимной критики, дружески-враждебного разделения труда между учеными, их совместной работы и работы друг против друга. Тем сам научная объективность зависит от целого ряда общественных и политических отношений, которые способствуют критической традиции» [11, с. 70].

Нет необходимости далее продолжать экскурс в «критический рационализм». Разделение МИ и психологизма, осуществленное К. Поппером, подвело нас к самой сути проблемы. Именно психологизмом называет он признание досоциальной человеческой природы и сведение всяких социальных феноменов к «действиям и страстям людей» (выражение Дж. Ст. Милля). Что влекут за собой эти «признание» и «сведение», особенно ясно демонстрируют нам следствия 2а и 2б. Их элиминация означает свертывание целой эпистемологической программы, пронизывающей — в качестве приемлемой ли, критикуемой ли — социальное познание Модерна.

## II

Суть этой программы — в стойком сплаве номинализма и эмпиризма, берущего начало в схоластическом *Nihil in intellectus quad nisi prius in sensu*<sup>1</sup> закрепленном берклианским *esse est percipi*.

Перед нами достаточно живучее отождествление конкретного и эмпирически наличного. Вопрос «почему именно психологизм стал первой и, казалось бы, непобедимой реализацией этой интенции?» становится чисто риторическим. «Элементарными событиями», чье постоянство в опыте наблюдаемо и неустранимо, выступают отдельные (атомарные) индивиды и их поведение.

Таким образом, эмпиристская реализация принципа *esse-percipi*, направленная на заполнение бреши между *кажется* и *есть*, превращает каждого чувствующего субъекта, по словам А. Макинтайра, «в замкнутую изолированную реальность: для меня не должно существовать ничего за пределами моего опыта, с чем этим опытом можно было бы сравнить, дабы противопоставление *мне кажется* — *на самом деле* стало невозможным сформулировать. Для этого субъективный опыт должен обладать радикальной приватностью [10, с. 118]. Результатом и становится онтология «социального атомизма», которая может быть востребована в социальном познании лишь частично<sup>2</sup>.

Ее достаточно легко обнаружить в классических политико-философских доктринах, скажем, у Гоббса или Локка. Можна вслед за К. Поппером уверенно утверждать, что первые контрактористские модели общества были именно психологистскими.

Именно так, в соответствии с атомистической онтологией — онтологией индивидуальных лиц и их действий — понимается исходная ситуация «естественного состояния». Проблема социального здесь — это проблема эффективного соединения частей. При этом «неотчуждаемость» социального как власти не является неизбежным следствием.

Под оболочкой радикальной приватности каждый атом скрывает внесоциальное единство качеств, ценностей и намерений, соотнося свою себестоимость только с этой приватностью. Социальный же мир предстает лишь как битва, нейтральная среда, в которой надо отвоевать, утвердить, создать желаемое.

Среда по определению не в состоянии выдвинуть никаких сколь-нибудь серьезных встречных требований; единственным источником препятствий и угроз являются другие атомы, также идентифицирующие себя лишь через соотнесение с собственной индивидуальностью. Такие себе серьезные хорошие парни со светлыми головами, твердыми принципами и весьма определенными целями. Каждого такого индивида легко представить как атом, материальную точку, твердое тело, сжать, сконденсировать до минимума, ведь внутри, под жесткой оболочкой приватности сплошная

для-себя-ясность и непротиворечивость. И никакой суматохи сердца, никакой «достоевщины». Так или с небольшими вариациями выглядит конечный продукт эпистемологической программы — антропология рационально действующего индивида, сознающего свои цели, минимизирующего затраты и максимизирующего благо.

Не стоит изощряться в сарказме. Концепт рационально действующего индивида давно разоблачен поруган и... сохранен за счет некоторого усовершенствования: устранения простоты и ясности внутри самой приватности. «Достаточно задуматься, — напоминает Никлас Луман, — хотя бы о начинающейся тут семантической карьере «бессознательного» как референции индивидуальности или теории двойственных или множественных (например, персональных и социальных) идентичностей» [9, с. 201].

Собственно, критика «рационального индивида» происходила не только вне теорий, эксплуатирующих этот концепт, но и внутри них. Примером могут служить *Этические эссе* Ф. Г. Бредли 1876 г., направленные на развенчание утилитаристского индивидуализма (в исполнении, снова-таки, Дж. Ст. Милля).

Однако и во второй половине XX века тема приватности еще активно тематизируется в дискуссиях о политике нейтрального отношения, принципе беспристрастности, процедурной демократии, социальной экспертизе. Сохраненной оказывается установка на рациональную корреляцию приватностей, прозрачность и податливость (изучению, управлению, коммуникации) интенционального действия, которое интенционально постольку, поскольку оно целерационально и содержит лишь осознанные мотивы. Это дает возможность возобновить стратегию «формализации принципов разума и придания им характера процедуры» [9, с. 197]<sup>3</sup>.

Влияние нарциссически раздутой автономии целерационального самоутверждения (Ю. Хабермас) не может быть элиминировано простым возобновлением процедурной рациональности в рамках контрактористских моделей. Сама по себе такая элиминация еще не разрушает атомистическую онтологию. Происхождение последней — именно психологистское. Оно возможно только тогда, когда критерии личной идентичности непроблематично задаются телами индивидов. Тело как совокупность наблюдаемых реакций (такой вот подспудный бихевиоризм) становится гарантом наличия социального субъекта, действующего (актора).

И если Беркли спасается от эмпирико-номиналистской угрозы в лоне имманентизма, гарантирует «бытие» не только «восприятием», но и «возможностью быть воспринятым», то для Локка проблема описания контрфактичности договора все равно воспроизводится как проблема наблюдения наличного, а стало быть, и зависимости от наличного. Этим объясняется его особая экспрес-

сивность в ниспровержении своих оппонентов относительно отсутствия исторических свидетельств существования «естественного состояния». Гражданское сообщество, мол, есть событие, имеющее точные пространственно-временные координаты, договор заключается конкретным числом конкретных (наличных, присутствующих, поддающихся исчислению) людей. Тот же, кто требует подтверждающих документов, забывает, что «государственный строй повсюду предшествует летописям», тот, кто *не допускает* реальности подобного договора, «должен обладать странной склонностью к отрицанию *очевидных фактов*» [курсив мой — Н.С.] [7, с. 318].

Ранее Гоббс организмически обосновал не только возможность познания и свободы, но и простер телесную метафору на итог договорного установления — политическое сообщество. Конвергентный подход, который практикует Гоббс, опирается на предположение некой соизмеримости замкнутых на себе начальных позиций индивидов, соизмеримости мотивов (сходстве «страстей», а не «объектов самих страстей»).

Наличие одного и того же мотива заботы о самосохранении — вызывает одинаковые действия в одинаковых условиях (угрозы жизни), т.е. приводит к установлению государства множественном анонимных *ratio*. В результате «при тотализации государства в лице суверена возникает однородная масса подданных, одинаково бессильных перед лицом власти, а потому равных». Формула власти, господства над обществом, доведенная до своего логического завершения, превращается в свою противоположность — в доктрину индивидуализма и равенства подданных» [6, с. 157].

Таким образом, бесконечная вариативность замкнутой на себе приватности дополняется унифицирующей анонимностью в сфере публичного, могущей выступать и как утилитаристский «неограниченный альтруизм» (Дж. Роулз).

Становится понятной популярность правила большинства при принятии социально значимых решений. Это — в сегодняшнем мире не самое эффективное и не самое популярное правило [6, с. 253]<sup>4</sup> — вытекает из трактовки социальности как масштабности, массовости группы, понимаемой как дискретный ряд. Меньшинство в таком случае неудачливо разрушает желающую консолидироваться анонимность и поэтому становится жертвой «большого блага для большего количества людей». «Принцип жертвы (как его называет П. Рикер) свидетельствует об окончательном превращении психологизированного индивидуализма в свою противоположность — телеологический коллективизм.

### III

Критика МИ как *психологизма* вскрывает невозможность противоречивого разворачивания указанной эпистемологической



программы, т. е. ситуацию неспособности соответствовать требованиям исходных постулатов, в которой оказываются ее «пользователи». Но, как мы уже убедились, в пылу праведного гнева предположение «принцип методологического индивидуализма не требует принятия психологического метода» [12, с. 48] просто не обсуждается. Не даром же Рональд Дворкин предупреждает о «неправильно понятом методологическом индивидуализме».

Критиков МИ можно понять, ведь на таком смешении упорно настаивали сами индивидуалисты. Наиболее последовательными в этом были теоретики бихевиоризма Дж. Б. Уотсон и Б. Ф. Skinner, авторы концепции социального обмена Дж. К. Хоманс и П. Блау. По словам У. Рансимена, психология служит источником законоподобных обобщений, которые потребляются социологией.

Не случайно и К. Попперу приписывается подобный взгляд. Так, Ч. Тейлор объявляет его защитником следующего тезиса: в процессе объяснения вы можете и должны давать пояснения общественным действиям, структурам и условиям на основе свойств индивидов [14, с. 544]. Но давать пояснения на основе свойств и «понимать как результат решений», «действий отдельных людей» не есть одно и то же. Карл Поппер, как ранее и Макс Вебер, настаивал на том, что объяснения рационального действия не несут в себе ничего специфически психологического.

Индивидуализм отнюдь не везде и не всегда ведет к абсурдному предположению об обществе, «состоящем из анонимных эксцентриков, отскакивающих друг от друга наподобие бильярдных мячей» (Клиффорд Гиртц) [5, с. 101]. Однако его принятие не дает применить и узаконить столь же абсурдную абстракцию гиперструктурализма, отказывающегося учитывать зависимость структур от деятелей, т. е. абстракцию эмпирического реализма, гипостазирующего теоретические модели. Последнее, как оказалось, имеет далеко идущие практические последствия, «классовые чистки», например.

Достаточно ли скорректировать теоретико-познавательные принципы, чтобы исключить эмпирико-номиналистские последствия индивидуализма? Существовать, безусловно не значит быть восприимчивым. Ненаблюдаемость еще не является достаточным основанием для вывода о транзитивности объекта. Но и понимание нетранзитивности (независимости от описаний) тоже нуждается в модификации: «понятия (conceptions) действующего не суть нечто внешнее описываемым фактам, но составляют по меньшей мере часть реальности этих фактов» [3, с. 142]. Таким образом, предполагается совмещение принципов натурализма и герменевтических принципов (У. Аутвейт), дуализм структуры (Э. Гидденс), позиционно-практическая систематика (Р. Бхаскар), структурная история



(П. Бурдые).

Отличительной чертой указанных проектов является попытка преодолевать оппозицию «индивид» — «общество» именно как оппозицию методологическую, т.е. попытка осуществляемая в рамках объяснительных теорий, пусть даже и приправленная солидной дозой «понимания». В конечном счете, речь идет о реализации спекулятивной тенденции — самоописания, которое, по утверждению Н. Лумана, неизбежно есть идеология. Индивидуализм же в Модерне заявил о себе отнюдь не как стратегия того или иного рода «логий».

Это — стратегия несозерцательная, практическая стратегия политической философии. На этот существенный нюанс указывает Лео Штраусс: «Классическая политическая философия характеризуется тем, что она прямо связана с политической жизнью. Основные вопросы классической политической философии и то, как она их ставила, не были специфически философскими или научными; это были вопросы, поднимаемые в собраниях, советах, клубах и кабинетах, в понятной и знакомой форме, — по крайней мере для разумных взрослых людей — и проистекали они из каждодневного опыта и употребления» [Цит. по 1, с. 54].

Без сомнения и Гоббс, и Локк, и меркантилисты вступили в идеологическое пространство со своими текстами, которые можно и нужно рассматривать как самоописания Модерного общества. Но эти самоописания сопровождал тот эффект, на который указывает У. Аутвейт — близость к мышлению на основе здравого смысла [3, с. 150]. Индивидуализм привносится в познание как осмысление совершающегося на глазах разделения государства и общества (т.е. различных типов организации).

Индивидуализм как познавательный принцип возникает как репрезентация индивидуализма-факта, исторической определенности, соответствующей разделению, отделению друг от друга различных типов организаций — государства и общества [6, с. 14]. То, что оппозиция индивид-социум стала в социологии более востребованной, чем оппозиция государство-общество [9, с. 200–201], есть лишь следствие и симптом эмансипации от государства — силы общества-собственников или экономического сообщества. Такое сообщество существует как координация целеполаганий и оперирует исключительно целерациональностью (стратегической рациональностью).

Однако это — лишь этап в реализации характерного для европейской цивилизации раздвоения индивидуального и социального бытия человека, влекущего за собой «неизбежный дуализм» (П. Козловски) государства и общества. На вопрос о природе этого раздвоения может быть дан чисто гипотетический ответ. Как указывает Петер Козловски, возможны по крайней мере

ре три варианта. Указанное раздвоение является 1) продуктом исторического процесса индивидуации; 2) результатом развития общественного производства, перехода к частной собственности; 3) изначальным свойством *conditio humana* [6, с. 15]. Все три ответа не подлежат фальсификации. Но любой из них не допускает, что индивидуализм есть порождение самого Модерна, либо более раннего этапа — Реформации. Известен индивидуализм средневековых мистиков. Практическая философия античности предлагает нам понимать добродетельный поступок как интенцию личного опыта и личных усилий. Однако только Модерн предлагает исключить из индивидуальных мотиваций волю ко всеобщему, монистически представить индивидуальную концепцию блага только как стремление к личной выгоде.

В этом отношении даже Реформация разительно контрастирует с Модерном. Как отмечает Эрих Соловьев, Реформации чужд индивидуализм как свобода эгоизма, как игривый гедонизм. Неприкосновенность отдельной жизни — лишь продолжение неприкосновенности веры, которая обязывает определяет, объединяет. Для Модерна святость жизни (чуть ли не безопасность тела) — дело публичное, стоящее, (и потому, кажется — объединяющее) тогда как святость веры безнадежно глубоко упрятана в приватность. Гоббс манипулирует верой, как и страхом, Локк называет веру «чисто спекулятивным мнением, не касающимся государства и общества» [8, с. 67]. Рынок лишь координирует, а демократический процесс лишь усредняет уже сформированные (уже избранные) личностные приоритеты [6, с. 284–288], тогда как процесс их формирования по определению находится вне сферы какого-либо надличностного контроля. Отсюда — характерные попытки минимизировать государство (господство) в англо-американском Модерне, уравниваемые континентальными спекулятивно-проективными намерениями иерархизировать социальность на основе идеально-духовного единства как источника нормативности (например, у Гегеля).

Обе перспективы игнорируют характер государства как господства, суверенности и принуждения, либо отводя ему место правового арбитра, либо организуя государство и индивидов в некую предзаданную систему. Обе перспективы парадоксальным образом усиливают прессинг коллективности («Восстания масс», принуждение к «добродетелям с проявлением лояльности» либо непредсказуемость «контингентного согласия»). В любом случае между «для каждого» и «для всех» имеем непреодолимый разрыв: из «для каждого» не следует «для всех» и наоборот.

Не-трансцендентальный комунитаризм (К.-О. Апель) неизбежно оборачивается организмическим холизмом, репрессивно реагирующим на любые отклонения от «нормального». В такой

постановке вопрос выходит далеко за границы «чисто познавательного интереса». Он может быть решен и действительно решается (в разных вариантах) только в плоскости практической философии. Всеобщее не может быть инициировано вне автономного воления, без обращения к индивидуальному целеполаганию и оценкам [2, с. 43—74]. Политико-философская тематизация принуждения и господства позволяет актуализировать кантианские интуиции<sup>5</sup> личной ответственности как самоценности, превозмочь «глубоко укорененную полисемию» (П. Рикер) справедливого, равного и свободного.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> — С подтверждения этого тезиса начинается Гоббсов *Левифан*.

<sup>2</sup> — Даже яростные противники МИ признают, что эта онтология оказалась продуктивной в неоклассических экономических теориях, теории игр, теории принятия решений.

<sup>3</sup> — Луман достаточно иронично оценивает эти попытки, имея в виду прежде всего процедурное понимание рациональности Ю. Хабермасом.

<sup>4</sup> — П. Козловски ссылается здесь на Дж. Бьюкенена.

<sup>5</sup> — Именно эти интуиции объединяют таких разных авторов как К. Поппер, К.-О. Апель, П. Рикер, Дж. Роулз в их принципиальной приверженности индивидуализму как рациональной автономии личности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. **Алексеева Т.** *Справедливость. Морально-политическая философия Дж. Роулса.* — М., 1992.
2. **Апель К.-О.** *Спрямування англо-американського «комунітаризму» в світлі дискурсивної етики* // К.-О.Апель. *Дискурсивна етика: політика і право.* — Київ, 1999.
3. **Аутвейт У.** *Реализм и социальная наука* // *Социологос.* — М.:Прогресс, 1991.
4. **Бхаскар Р.** *Общества* // *Социологос,* 1997.
5. **Гирц К.** *С точки зрения туземца о природе понимания в культурной антропологии* // *Девятко И. Модели объяснения и логика социологического исследования.* — М., 1996.
6. **Козловски П.** *Общество и государство: неизбежный дуализм.* — М.: Республика, 1998.
7. **Локк Дж.** *Два трактата о правлении* // Дж. Локк. *Сочинения.* Т. 3 — М.: Мысль, 1988.
8. **Локк Дж.** *Опыт о веротерпимости* // Дж.Локк. *Соч.,* Т.3, 1988.
9. **Луман Н.** *Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества* // *Социологос,* 1991.
10. **Макинтайр А.** *«Факт», объяснение и компетенция* // *Девятко Модели объяснения....,* 1996.
11. **Поппер К.** *Логика социальных наук* // *Вопросы философии,* 1992, № 10.
12. **Поппер К.** *Нищета историцизма* // Там же.
13. **Поппер К.** *Открытое общество и его враги:* в 2-х т. — М., Т. 2 , 1992.
14. **Тейлор Ч.** *Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами* // *Сучасна політична філософія. Антологія.* — К.: Основи, 1998.