



Т. Х. КЕРИМОВ

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Учебник





МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Т. Х. Керимов

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Учебник

Рекомендовано методическим советом  
Уральского федерального университета  
в качестве учебника для студентов вуза,  
обучающихся по направлению подготовки  
47.03.01 «Философия»

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета  
2018

ББК СОя73-1  
К361

*Серия «Учебник УрФУ» основана в 2017 году*

Редакционная коллегия серии:  
кандидат технических наук, доцент *Е. В. Вострецова*,  
доктор философских наук, профессор *Е. С. Черепанова*,  
*И. Ю. Плотникова* (ответственный секретарь серии)

Рецензенты:  
кафедра философии и политологии  
Российской академии народного хозяйства и государственной службы  
при Президенте Российской Федерации  
(заведующий кафедрой доктор философских наук,  
профессор Ю. Г. Ершов);  
Л. А. Мясникова, доктор философских наук, профессор  
(АНО ВО «Гуманитарный университет»)

**Керимов, Т. Х**  
К361 Социальная философия : учебник / Т. Х. Керимов ; М-во  
образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. — Екате-  
ринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. — 304 с. — (Учебник УрФУ).

ISBN 978-5-7996-2305-0

В учебнике дается исчерпывающий обзор современной социальной философии. Анализируется весь круг основных социально-философских проблем, рассматривается опыт социально-гуманитарного и обыденного познания. Методологическим центром является тезис об «онтологии как социальности», который используется в качестве матрицы для анализа отдельных аспектов социальности — структуры, сознания, природы и культуры, политики и этики.

Для студентов философского и других гуманитарных факультетов и всех, кто интересуется проблемами общества и тенденциями развития современной философии и социально-гуманитарных наук.

ББК СОя73-1

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие .....	6
<b>Глава 1. Предмет социальной философии</b>	
§ 1. Метафизическая и соционаучная ориентация в исследовании социальности. Социальность и внешние архетипы порядка .....	10
§ 2. Философия и социальность: онтологическая обоснованность ...	17
§ 3. Стимулы и перспективы развития современной социальной философии .....	23
<b>Глава 2. Проблема определения общества</b>	
§ 1. Традиционные определения общества (общество как механизм, общество как организм) .....	28
§ 2. Деконструкция понятия общества .....	34
§ 3. Общество как процесс. Возможность/невозможность общества .....	41
<b>Глава 3. Социальная философия и методологии построения         научной картины социальной реальности</b>	
§ 1. Социальная философия и методология социального познания .....	45
§ 2. Постпозитивизм и структура социальной теории. Формирование понятий в социальных науках .....	55
<b>Глава 4. Проблема социального бытия</b>	
§ 1. Две возможности понимания бытия и построения онтологии ...	64
§ 2. Бытие как событие .....	68
§ 3. Бытие как социация .....	71
<b>Глава 5. Онтология как социальность</b>	
§ 1. Онтология как онтоотеология .....	77
§ 2. Онтология как онтогетерология .....	81
<b>Глава 6. Социальное время и социальное пространство</b>	
§ 1. Классическая трактовка времени и пространства: субстантивизм и реляционизм .....	93

---

§ 2. Неклассическая трактовка времени и пространства: единство пространства и времени .....	98
§ 3. Со-временность и совместность: опространствование- овременение бытия .....	105
<b>Глава 7. Общество и история</b>	
§ 1. Спекулятивная философия истории: возможности и границы .....	110
§ 2. Конец истории: две трактовки.....	115
§ 3. Событие истории, или историчность истории.....	121
<b>Глава 8. Проблемы типизации социально-исторического процесса</b>	
§ 1. Классические концепции типизации социально- исторического процесса.....	127
§ 2. Неклассические концепции типизации социально- исторического процесса.....	138
<b>Глава 9. История и генеалогия</b>	
§ 1. Что такое генеалогия? История и генеалогия: противопоставление и связь .....	150
§ 2. Формы генеалогии: ниспровержение, оправдание, проблематизация .....	155
§ 3. Модусы генеалогии: истина, власть, субъект .....	164
<b>Глава 10. Проблема структурирования социальности</b>	
§ 1. Понятие структуры. Редукционизм в понимании структуры... 168	
§ 2. Деконструкция понятия структуры .....	172
§ 3. Структура как виртуальная множественность.....	178
<b>Глава 11. Проблема сознания в социальной философии</b>	
§ 1. Гносеологическая и онтологическая трактовки сознания.....	186
§ 2. Онтологическая трактовка сознания и превращенные формы сознания .....	193
§ 3. Превращенные формы сознания: товарный фетишизм, фантазмы, симуляции реальности.....	198
<b>Глава 12. Идеология, дискурс, гегемония</b>	
§ 1. Дискурс и идеология. Дискурсивное конституирование социальности .....	207
§ 2. Логика гегемонии: артикуляция, случайность, антагонизм.....	214
§ 3. Дискурс и идеология. Идеология и реальное. Как возможна критика идеологии? .....	221

**Глава 13. Природа и культура**

- § 1. Дуализм природы и культуры: естественное и искусственное .....228
- § 2. «Логика дополнительности»: гибридизация реальности .....234
- § 3. Культура и медиатизация реальности.....241

**Глава 14. Социальное и политическое**

- § 1. Политика и власть. Онтическое определение политики .....248
- § 2. Политика и политическое .....257
- § 3. Десубстантивация политики: биополитика и управленитет ...261

**Глава 15. Социальное и этическое**

- § 1. Долженствование как этический способ представления .....271
- § 2. Мораль и этика. Этическое различие.....279
- § 3. Этика события.....284

**Глава 16. Социальная философия и ее перспективы**

- § 1. Глобализация, постфундаментализм, деконструкция .....288
- § 2. Онтология после онтотеологии .....292
- § 3. Этнос постфундаментального мышления .....295

Заключение .....301

# ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый учебник методологически и концептуально ориентирован на преподавание социальной философии на философском и других гуманитарных факультетах. Более чем за двадцатилетнюю историю преподавания социальная философия заметно формализовалась, поэтому она нуждается в обновлении. Кроме того, она обладает безусловным исследовательским потенциалом, позволяющим более адекватно осмыслять и динамику общества, и тенденции развития социально-гуманитарных наук. Учебник разработан на основе обобщения имеющегося опыта преподавания социальной философии на философском факультете. В нем рассматривается весь круг основных социально-философских проблем в соответствии с государственным стандартом для высших учебных заведений. Учебник составляет основу курсов «Философские проблемы социально-гуманитарных наук», «Философия истории», «Социальная антропология», «Социальная феноменология» и методологически ориентирован на философские курсы, читаемые на других гуманитарных факультетах.

В учебнике представлены шестнадцать глав, каждая из которых достаточно автономна и в то же время имеет явные ссылки на другие главы. В совокупности они дают исчерпывающий обзор основных разделов современной социальной философии. Первые три главы носят вводный характер. В них обосновывается необходимость социальной философии: определяются возможности и границы различных моделей концептуализации общества (метафизической и соционаучной), выявляются неразрешимости, или апории, философского обоснования образа социальности и постулируется идея об исходной онтологически бесосновной социальности. Эта идея позволяет деконструировать традиционные определения общества как механизма и организма и показать одновременную возможность



и невозможность общества. Более того, эта идея вынуждает нас пересмотреть методологии познания общества (позитивизм, герменевтика, критический реализм), структуру социальной теории и механизмы ее построения, а также принципы формирования понятий в социально-гуманитарных науках.

Методологическим центром учебника является тезис об «онтологии как социальности», вокруг которого выстраивается социально-философская тематика, концентрируется обобщаемый философией опыт социально-гуманитарного и обыденного познания (главы 4–9). Тезис об «онтологии как социальности» вытекает из противопоставления двух возможностей описания бытия и, соответственно, построения онтологии — онтоотеологии и онтогетерологии. Если онтоотеология, будучи озабочена поисками причины, основания (по определению, самотождественного) сущего (по определению, различного и множественного), выносит область сущего за пределы сущего, то онтогетерология утверждает множественность, различие (бытия), благодаря которому сущее утверждается в своем бытии. В такой онтологии бытие и любое другое основание дается как различие, как множественность сущего одного-с-другим, а сама онтология раскрывается как социальность или «социация». Мы по-новому воспринимаем, насколько неразрывно связаны между собой утверждение социальности как «социации» и невозможность ее репрезентации, тотализации. На самом деле, поскольку такое множественное социальное выходит за пределы любого теоретического дискурса и любой формы репрезентации, оно сохраняет за собой в некотором критическом смысле интенсифицированную негативную избыточность, ниспровергающую любую тотальность. То есть социальное как множественность, бесконечная игра различий избыточно относительно любых форм конституирования общества.

В главах 10–16 идея онтологической относительности социального и «онтологии как социальности» используется в качестве некоторой матрицы для анализа отдельных аспектов социальности — структуры, сознания, природы и культуры, политики и этики. Прежде всего, необходимо было показать границы фундаментализма и онтического определения аспектов социальности и указать на новый горизонт постфундаментальной мысли, которая

становится возможной благодаря неспособности региональных наук (социологии, когнитологии, культурологии, политологии, этики) позиционировать определенный маркер очевидности в качестве позитивного основания социального. Онтологическая матрица обосновывает тезис о том, что концептуальное различие между структурой и структуриацией, политикой и политическим, моралью и этикой выступает в качестве симптома невозможности общества. Структурное, политическое или этическое различие представляет собой парадигматический раскол в традиционной идее политики или этики, когда новый термин, например, структуриация, политическое или этика, вводится с тем, чтобы указать на онтологическое измерение общества, а традиционные термины структуры, политики или морали сохраняют свой статус в качестве обозначений онтических практик множественных, специфических и в конечном счете безуспешных попыток обоснования общества. Таким образом, для постфундаментальной социальной философии онтологическое различие приобретает статус негативности, блокирующей закрытие и самождественного социального. На эту невозможность окончательного закрытия указывает тот факт, что понятия структуры, или политики, или этики оказываются внутренне разделенными между их онтическим определением и тем, что ускользает от этого определения и ограничения. В этом смысле обращение к идее онтико-онтологического различия не есть знак того, что мысль о политическом или этическом различии воспроизводится в логике самождественного: в постфундаментальном пространстве эта идея, наоборот, так же необходима, как и разделение онтического определения. Так же как необходимость онтико-онтологического различия продиктована неполнотой онтического, политическое или этическое различие обусловлено невозможностью дать окончательное основание общества.

Эта параллель с онтико-онтологическим различием не случайна, поскольку она свидетельствует о статусе региональных социальных теорий, идущих вразрез с традиционной концепцией. Все эти теории объединяет то, что они вынуждены покинуть пространство позитивизма, экономизма, морализма и т. д. и разработать квазитрансцендентальное различие, которое воспринимается не из онтической области наук, а только из области социальной

---

философии. Можно сказать, что онтологическое различие проявляется как радикальная несовместимость, непреодолимый разрыв, который невозможно описать эмпирическими инструментами и который не может быть «объектом» региональной социальной теории. Преимущество социальной философии состоит в том, что она способна принять необходимый статус неразрешимости, безосновности и событийности социальности.

Учебник соответствует новой программе и представляет собой систематический обзор курса социальной философии. Он адресован студентам философского и других гуманитарных факультетов и всем, кто интересуется проблемами общества и тенденциями развития современной философии и социально-гуманитарных наук.

## Глава 1

# ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

### § 1. Метафизическая и соционаучная ориентация в исследовании социальности.

#### Социальность и внешние архетипы порядка

Для того чтобы ответить на вопрос, что такое социальная философия, важно определить различные модели концептуализации общества. Мы остановимся на двух моделях и, соответственно, двух трактовках социальности — метафизической и соционаучной. Из сопоставления этих моделей и выявления возможностей и границ, присущих этим трактовкам социальности, вычленился более сложная трактовка, которую надо будет затем обосновать и обозначить стимулы и перспективы ее развития.

Первую модель концептуализации социального мы будем называть метафизической. Ее особенности предопределены характером тематизации метафизики. Античная традиция определяет первоначальное значение слова «метафизика» как то, что следует за «физикой». В последующем «метафизика» приобретает иной смысл и уже обозначает не просто то, что следует за физикой, а то, что находится по ту сторону физики. Метафизика исследует общую природу сущего как сущего. Это не наука о сущем в целом и не наука о сущем как таковом как особом регионе сущего. Наука о сущем как сущем — это наука о том, на основании чего сущее существует. Основание это метафизично, поскольку отсылает к тому, что по ту сторону сущего, по ту сторону природных вещей. В этом своем качестве метафизика противопоставляется региональным наукам, исследующим какие-то части сущего.

Философия Нового времени остается в рамках метафизической исследовательской программы, заложенной в античности. Метафизика сохраняет статус «первой философии» благодаря тому, что

обеспечивает и гарантирует онтологические основания познания природы. А «место» и основание этой гарантии отождествляется с человеческой субъективностью, или человеческой природой. Метафизика остается «первой философией», наукой об основаниях, но окончательное основание, субстрат переносится из объекта в субъект, из субстанции как единства формы и материи в Я как мыслящую субстанцию. Философия теперь обращается к человеческому разуму как к онтологическому основанию возможности познания природы. Философия как метафизика отождествляется с наукой об априорных структурах данности сущего.

В рамках метафизической традиции общество всегда было редуцировано, всегда определялось, исходя из некоего внешнего архетипа порядка (Космос, Бог, Природа), который организует, стабилизирует, гарантирует тотальность социального, сам оставаясь вне структурируемого и организуемого социального пространства. Для античности таким архетипом является Космос, для Средневековья — Бог, для Нового времени — Природа. В соответствии с этим метафизическим представлением общество рассматривается как часть, область, регион этого внешнего, трансцендентального порядка: «...последним и окончательным абсолютом для античной философии является чувственно-материальный космос... поскольку исходная интуиция всего рабовладения гласила только о телесных вещах и, самое большее, о возведении всех чувственно-материальных вещей на предельную ступень тоже чувственно-материального космоса. Совсем другое дело — средневековое мышление... абсолютом здесь оказался не чувственно-материальный космос, но личность, которая выше всякого космоса и которая является даже его творцом и создателем... И опять-таки: вся новоевропейская философия тоже исходит из личности, но только не абсолютной, а относительной, человеческой. Это была не абсолютная личность средневековья, но абсолютизированная человеческая личность, для которой чувственно-материальный космос уже меньше всего имел самостоятельное значение, а большей частью имел значение предмета научно-художественных построений»<sup>1</sup>. Совокупность

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. С. 32–33.

сущего представляется как мироустройство и миропорядок, как целесообразно структурированный космос, а не просто сплошная изменчивость или сплошное постоянство. Структурирование не могло быть делом случая или результатом стечения обстоятельств, необходимо некое внешнее архетипическое начало. Идеал социальности ищется в единении, слиянии. Предполагалось, что субъект в своем отношении к другому субъекту стремится отождествиться с ним, погружаясь в коллективную представительскую систему, в общий идеал. Это такая социальность, которая говорит «мы» и непременно устраивается вокруг третьего члена отношения, служащего посредником между субъектами. *Это социальность вокруг чего-то общего.*

Метафизика как универсальная структура не обязательно имеет форму системы, сформулированной в строгом соответствии с классическими канонами философской концептуализации и аргументации. Ее можно отнести к философии, образующей сущностную конститутивную черту онтического отношения к миру и как бы род универсального дискурса, который репрезентируется, но не ограничивается частностью региональной дисциплины. В рамках метафизической традиции философия возведена в фундаментальную онтологию, исходя из которой и ориентируясь на которую решается социально-философская проблематика. Социальная философия выступает здесь и как некоторая дисциплина, принадлежащая к корпусу философии, и как дисциплина, исследующая отдельные региональные проблемы (философия истории, философия морали, философия религии и т. д.). Именно в этом смысле у социальной философии неотъемлема ее философская, или метафизическая, сущность. «В традиционной философии более или менее четко выделялась особая область размышлений (и исследований) об обществе, о человеке, о культуре. Иногда ее прямо называли социальной философией, чаще социально-философская проблематика существовала в составе философии истории, философии права, политико-социологических рассуждений. Социальная философия как бы стояла в ряду других философских дисциплин, таких, как онтология, гносеология, этика, эстетика, антропология, философия истории; причем, как правило, она занимала в этом ряду далеко не первые позиции. На нее распространялся общий

порядок и “устав” бытия, определенные философией: социальная философия подчинялась общим философским категориям, соизмерялась с общими философскими координатами, корректировалась гносеологическими и логическими стандартами»<sup>2</sup>. Самоопределение, самоотождествление социальной философии имеет форму метафизики, которая несмотря на то, что она лучше представлена той или иной философской дисциплиной (онтологией или философией истории), тем не менее сохраняет имманентное отношение к универсальности своего построения.

Вторая, соционаучная, модель описания общества складывается с формированием индустриального общества и обособлением социально-гуманитарных наук. Общеизвестно положение о том, что познавательная установка и объяснительные идеалы естественных наук во многом определили развитие классических соционаучных представлений, в частности, позитивистской доктрины. Начиная с XIX в. — времени становления социологии как науки — анализ гносеологических и эпистемологических проблем под воздействием норм и идеалов естественно-научного мышления замещает традиционные мифологические, метафизические, религиозные представления об обществе. Огюст Кон характеризует спекулятивный дух метафизических теорий как «одновременно идеальный, абсолютный и произвольный». Он пишет: «В самом деле, метафизика пытается, как и теология, объяснить внутреннюю природу существ, первоначальное назначение всех вещей, основной способ образования всех явлений, но вместо того, чтобы прибегать к помощи сверхъестественных факторов, она их все более и более заменяет сущностями или олицетворенными абстракциями, поистине характерное для них употребление которых позволяло часто называть ее именем онтологии...»<sup>3</sup>.

Обращение к естественным наукам обусловлено, во-первых, имманентной концептуализацией общества, выделением его собственных оснований (сущности и истины), не редуцируемых к сверхъестественным метафизическим сущностям или механизмам; во-вторых, достаточной степенью объективности естественных

---

<sup>2</sup> Кемеров В. Е. Социальная философия. М. : Акад. проект, 2004. С. 13–14.

<sup>3</sup> Конт О. Дух позитивной философии. СПб. ; М. : Либроком, 2011. С. 14–15.

наук, достигнутой благодаря открытиям ньютоновской механики, которую не могло предложить формирующееся социально-гуманитарное познание.

Зависимость классических социологических представлений от норм и идеалов естественных наук задает тип теоретического сознания, который относится к вырабатываемому им объективному содержанию не как к чему-то заданному традицией, верой, авторитетами (О. Конт проектировал социологию как научную дисциплину, свободную от подобных иллюзий), а как к результату собственной деятельности, что вовсе не исключает высокую степень критической рефлексии. Однако такая критическая рефлексия в своих теоретически развитых формах (О. Конт, Э. Дюркгейм, М. Вебер) не выходит за пределы теоретического метода, самой внутрисоциологической познавательной деятельности. Кроме того, ориентация на естественно-научные методы в описании общества приводит к тому, что общество отождествляется с природой, социальность натурализуется: объектное (подобие естественно-научного) видение общества составляет главное устремление социологических представлений. В результате этого в большинстве концепций и систем классической социологии основное внимание уделяется либо собственно гносеологической проблематике (скажем, как возможна наука об обществе, т. е. каковы условия ее возможности), либо вопросам построения некоторой социологической картины общественной жизни, позитивной, но обязательно соизмеряющейся с данными относительно условий возможности научного анализа.

Без сомнения, становление и обособление социальных наук, в частности, возникновение социологии, позволяет избежать ряда упрощений и искажений, свойственных метафизическому трансцендентализму. И тем не менее выделение, простое изолирование собственно социальной субстанции, будь то «естественные законы общества» О. Конта, «социальные факты» Э. Дюркгейма или «социальные формы» Г. Зиммеля, влечет за собой еще более мощное ограничение, связанное, прежде всего, с объективацией и субстантивацией социального. Социальность должна была представлять собой объект, обладающий собственной позитивностью, который можно было бы описать и определить, что собственно и должно было гарантировать принцип интеллигибельности социального



порядка. Странным образом именно тогда, когда социальная наука выделяется в качестве независимой от метафизики дисциплины со своим предметом и соответствующими методами, она оказывается во власти метафизики. В частности, социология, ориентирующаяся на естественно-научные методы в описании общества (как природы), вынуждена следовать принципам и канонам философии как метафизики, включающим субъект-объектные отношения, превознесение гносеологизма, принцип репрезентации и единого центра репрезентации. Таким образом, в определенной точке естественная концептуализация социальности все еще совершается метафизическими средствами.

И если в рамках метафизической традиции общество всегда было редуцировано, всегда определялось исходя из некоего внешнего архетипа порядка (Космос, Бог, Природа), то теперь, с возникновением социальных наук, оно не испытывает потребности в обращении к внешнему архетипу порядка, к метауровню: общество само полагается в качестве метафизической реальности, которая господствует над людьми и подчиняет себе все иные измерения и возможности бытия-в-мире. Таким образом понимаемое общество (так же как и Космос, Бог и Природа) вмещает в себя весь мир человека. Он оказывается полностью заключенным в систему социальных координат. Человек выступает мобильной совокупностью прав и обязанностей, ролей и функций. Но они не относятся к реализации какого-то основания или цели: единственная цель — это институция самой социальности. Индивид разделяет с себе подобными функции, роли и знаки социальности, и в этом разделении полностью выражается его бытие. Человек не просто погружен в пространство, но и процессуально развернут во времени социальности. Время отождествляется с процессом социальных изменений, кодирующих сценарии повседневного поведения и метасценарии индивидуальной жизни в целом.

Если в рамках метафизической традиции философия обеспечивает региональные научные исследования необходимыми основаниями и позиционирует себя в качестве блюстителя основ и границ человеческого опыта, познания и суждения, то с формированием соционаучного познания философия становится философией науки, эпистемологией, учением о возможностях и границах

научного познания, исследованием открытий, процедур, методов, понятий и языка, с помощью которых социально-гуманитарное познание упорядочивает, организует и систематизирует собственную деятельность. Философия становится саморефлексией социально-гуманитарного познания.

На рубеже XIX и XX столетий в философии возникает проблема размежевания двух наук — естественно-научных и социально-гуманитарных (В. Дильтей, Г. Зиммель, Б. Кроче, Г. Риккерт, В. Виндельбанд). Впоследствии это различие обретает логический и методологический статус. Единство наук обосновывается тем, что как естественные, так и социально-гуманитарные науки упорядочивают явления эмпирического мира с помощью логических средств, а именно понятий, которые, в свою очередь, базируются на результатах рассудочной, разумной деятельности. Различие же между ними состоит в принципе образования понятий — посредством обобщения в естественных науках и посредством индивидуализации в гуманитарных науках. Заметим еще раз, что методологически эти науки мало чем отличаются друг от друга.

Размежевание естественно-научного и социально-гуманитарного в социальных науках дополняется противопоставлением социального и гуманитарного. Таким образом, обозначается возможность двух общественознаний: «...одно, изучающее общественную жизнь по стандартам наук о “природе”, т. е. сквозь “призму” общих законов, и другое общественознание, толкующее бытие людей по принципам наук о “культуре”, сфокусированное на понимании индивидуальных форм человеческой деятельности, целостных явлений социальной истории»<sup>4</sup>.

Итак, мы рассмотрели метафизическую и соционаучную концептуализации социальности. Метафизическая и соционаучная социальности оказываются двумя интерпретациями или конфигурациями простой схемы самодостаточности. Одна тяготеет к трансцендентальному схематизму, другая — к субстантивации социальности. Неуместно превознесение возможного срединного дискурса, промежуточного или примиряющего тот и другой: этот третий дискурс всегда будет стремиться к метафизическому или

---

<sup>4</sup> Кемеров В. Е. Социальная философия. С. 28.

социональному полюсу. Весь вопрос заключается в том, готовы ли мы мыслить социальность не в соответствии с метафизической или соционаучной моделью, а в соответствии с другой моделью или, возможно, без модели. То есть мыслить социальность не как данную или предустановленную, а как связь или даже как акт связывания одной сингулярности с другой, каждый раз не имеющих между собой ничего общего. В этом переосмыслении речь идет о социальности без каких-либо внешних и трансцендентных моделей — философских, теологических или соционаучных. Не существует модели социальности, поскольку она больше не редуцируется к представлению другого мира или к принципу происхождения.

В контексте этой возможности специфика современной социальности заключается уже не в том, что социальность не испытывает потребности в обращении к внешней системе отсчета (Космос, Бог, Природа), и не в том, что она полагает себя в качестве социальной реальности и исчерпывает таким образом все возможности бытия-в-мире (то, что мы наблюдали в разные периоды концептуализации социальности): социальность является уже не объектом или идеей, но со-бытием существований. И всякие требования ограничения социального той или иной моделью или дискурсом предполагают, что эта конкретная перспектива наделяет себя правом определять сущность человеческого и социального. Чтобы оценить содержание этой возможности, а таким образом и ее способность преодолеть метафизические и соционаучные рамки концептуализации социальности, необходимо сосредоточиться на анализе механизма философского полагания/обоснования социальности.

## **§ 2. Философия и социальность: онтологическая обоснованность**

Способность философии описывать и объяснять человеческую социальность с необходимостью связана с конкретными образами человеческой природы, которые она предлагает и из которых она исходит. Эта способность основана на том, что философия сама дает себе право построить такие образы человеческой природы и обосновать их в рамках философской системы. То есть

для того чтобы описать и объяснить человеческую социальность, философия должна построить фундаментальный образ человека, из которого она будет исходить, а затем обеспечить себя философскими основаниями, которые позволят ей обосновать такой образ человека. Каждый раз образ человека и объяснение социальности обосновываются в философском основании, которое философия устанавливает сама для себя. Так образ человека, социальность и философское понимание социальности образуют взаимосвязанное и взаимозависимое целое. Во многих отношениях философия может пониматься как серия различных образов человека и социальности и их обоснований.

Приведем два примера с целью вычленить механизм и лучше очертить пределы этого философского полагания основания, описания и объяснения человеческой природы и социальности. Так, например, для Юма, симпатия выступает основанием философского понимания социальности. Симпатия и ее отношение к социальности — это не какой-то результат чисто философского теоретизирования, она имеет эмпирическое доказательство, поскольку является фактом переживания. Способность сочувствовать другим и вступать в самые разнообразные отношения с ними является одной из фундаментальных характеристик человека, которая обуславливает все другие образцы его поведения: «Самое замечательное из всех качеств человеческой природы как само по себе, так и по своим следствиям — это присущая нам склонность симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения их наклонности и чувства»<sup>5</sup>. Итак, человеческая природа и фундаментальная ее характеристика — симпатия фундирует человеческую социальность. Обосновывается эта природа эмпирическим методом и теорией идей и впечатлений, в которой этот метод, в свою очередь, находит свое основание.

У К. Маркса мы наблюдаем другой образ человека и социальности. Для Маркса предметно-практическая деятельность людей выступает решающим основанием философского понимания общественных отношений. То, что человек есть продукт собственной практической деятельности и сущность человека представляет

---

<sup>5</sup> Юм Д. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1996. Т. 1. С. 367.

собой совокупность общественных отношений, является фундаментальной характеристикой человека, лежащей в основе всех других его свойств<sup>6</sup>. Итак, взгляд Маркса на человеческую природу фундирует его понимание человеческой социальности, и оба находят свое основание в диалектическом методе и теории исторического материализма, в которой этот метод обосновывается.

Чтобы подчеркнуть эту взаимозависимость философского понимания человека и социальности, а также основание этого понимания, которое философия устанавливает и закрепляет для себя, следует отметить, что философия строит систему мысли, которая призвана дать тотальный образ человека и условий его существования. В определенном смысле философия отождествляет себя с тотализацией. Она полагает себя как средство, благодаря которому реальное познается, репрезентируется, обосновывается и т. д. Она синтезирует реальное в систему понятий или дискурсивных операций на основе законодательных решений относительно природы реального, что неизбежно ведет к циркулярности мысли. Философия, с одной стороны, полагает реальное, а с другой — репрезентацию этого реального в понятиях или категориях, а затем конструирует или обосновывает их тождество или единство в дискурсивной системе философских истин и оснований. То есть в контексте нашего обсуждения философия начинается с определенного решения относительно природы человека и социальности, затем конструирует дискурсивную систему, которая призвана оправдать это решение.

Что же касается возможного возражения, что первоначальное решение философии относительно природы человека — это решение не произвольное, а продиктованное реальными историческими обстоятельствами, то оно никоим образом не устраняет циркулярность философской мысли. Дело в том, что решение относительно исторических обстоятельств, или истории, или времени, которое лежит в основании любого понимания истории, является философским, так что решение относительно реального оказывается в конечном счете произвольным. Можно было бы дальше возразить:

---

<sup>6</sup> *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии М.: Прогресс, 1981. С. 60.

почему бы не допустить, что это произвольное решение исторически обусловлено? Но как раз историческая обусловленность произвольности решения относительно реального и делает циркулярность философской мысли порочной. В противном случае нам надо было бы предположить одну-единственную реальность, которая вполне укладывается в одну-единственную философскую систему.

Если бы мы захотели выйти за пределы этого порочного круга философской мысли и поставить под вопрос основание, на котором философия законодательно закрепляет свою дискурсивную систему, тогда необходимо было бы подвергнуть сомнению и философский образ человеческого бытия и социальности. Тотальность философской системы мысли показывает, что без философского основания обоснование образа человека и человеческой социальности невозможно. Без возможности законодательно утверждать свою собственную и всеобщую власть философия не способна оправдать образ человека и не в состоянии предложить модель человеческой социальности. Следовательно, необходимо не просто подвергнуть критике способность философии обосновать собственные основания и предложить образ человека и социальности, но связать эту критику философского самообоснования с обновленным представлением о социальности. Для того чтобы обнажить это обновленное представление о социальности, нужно внимательнее присмотреться к акту самообоснования философии. Именно этот момент самоопределения и самообоснования философии оказывается для нее неразрешимым.

С самого начала необходимо заметить, что самообоснование философии осуществляется в инстанции неразрешимости, или апории, которая не позволяет ей закрыться в тот самый момент, когда она пытается предоставить себе собственное основание. Если философия сама для себя устанавливает свои собственные основания и, следовательно, основания тотализации мира, тогда именно этот момент самообоснования ускользает от основания и субстанции в самом акте самообоснования. Если самообоснование философии означает, что философия сама для себя устанавливает основания, тогда самообоснование философии безосновно, поскольку нет основания, согласно которому философия устанавливает свое собственное основание. Но если безосновно самообоснование

философии, тогда безосновны и философские образы человека и социальности. Этот вопрос о неразрешимости самообоснования философии и философского определения человека и социальности в силу своего содержания имеет решающее значение для социальной философии.

Если философия устанавливает свои собственные основания, тогда она свободна в акте обоснования собственных оснований в том смысле, что она не ограничена миром природы или социальности и действительно, в определенном смысле, ничем не ограничена. Поэтому когда философия сталкивается с отсутствием собственного основания, она в то же самое время сталкивается также со своей безграничностью в качестве отсутствия этого основания. Но то, что философия сталкивается со своей безосновностью, совершенно не означает ее отрицание или отмену в пользу других, более фундаментальных, дискурсов или принципов. То, что философия сталкивается с отсутствием собственного основания, является в то же время открытием самого условия ее автономии, т. е. отсутствия основания или любой другой инстанции в качестве условия ее возможности.

Поэтому когда философия подходит к пределу собственной возможности, обнаруживая тем самым безосновность своего самообоснования или самоопределения, она неизбежно сталкивается с безосновностью, случайностью существования. В отсутствие каких-либо оснований существование обнажается как безосновность, случайность, свобода. На этом пределе способность философии устанавливать себе основания прерывается. При этом также и приостанавливается ее способность определять образ человека и, следовательно, объяснить человеческую социальность, полагаясь на этот образ. На самом деле, если образ человека и социальности всегда был предопределен философскими основаниями, тогда мыслить на пределе философской дискурсивности и в отсутствие любого философского основания означает мыслить в отсутствие всякого образа или модели социального, что не исключает возможность иного определения социального в еще более «фундаментальных» понятиях. И именно в этот момент опыта безосновности и случайности существования возникает другое понимание социальности — социальности безосновной, ан-архичной. То есть

мысль о фундаментальной онтологической относительности и социальности возникает как непосредственный коррелят опыта бесосновности существования, неукорененного в какой-либо субстанции, или общей сущности, на основе которой люди могли бы вступать в отношения друг с другом. Опыт онтологической бесосновности и случайности и обнажение исходной социальности существования предопределены первоначальным решением философии относительно природы реального, которое и подводит философию к пределу ее самообоснования. Тем не менее следует дальше проработать эту связь между онтологической бесосновностью и исходной социальностью.

Это обсуждение мы начали с утверждения, что философия объясняет человеческую социальность на основе конкретных образов человека, которые она предлагает, исходя из своей способности, как философии, законодательно определить и обосновать образ человека в целом и как такового. Мысль об исходной социальности становится не только возможной, но и неизбежной из-за того, что приостанавливается законодательная власть философии и она оказывается выставленной к отсутствию собственного основания. Тем не менее возникает вопрос: каким образом эта мысль об исходной онтологической относительности и социальности далее связывается с человеческими отношениями и человеческой социальностью? Важное уточнение состоит в том, что философия, выставленная к отсутствию собственного основания, не может дать никакого образа человеческой природы. Если вместе с прерыванием законодательной власти философии приостанавливается ее способность определять образ человека и социальности, тогда то, с чем мы остаемся, это сингулярное существование, множество «некто», исключающее какую-либо общую идею об общечеловеческой сущности, субстанции или природе человека или общепринятом образе человека как такового. Более того, не только человеческое, пост-человеческое, транс- или сверхчеловеческое или античеловеческое, но и никакая другая форма репрезентации не в состоянии исчерпать это бесосновное множество сингулярностей. Строго говоря, сингулярности исключают какой-либо образ человеческой природы или сущности, образ Человека как такового. Отсутствие какого-либо образа или сущности человека можно приписать сингулярности



в качестве ее предиката, что указывает только на множество сингулярных бесосновных существований и их относительность. Более того, эта исходная социальность не ограничена только человеческим, она включает в себя любую сингулярность вне зависимости от того, воспринимается она как человеческая или нечеловеческая, органическая или неорганическая, живая или неживая. Сингулярности — это не просто люди и не только вещи, а все, что существует: камни, кошки, книги, мысли, города и т. д.

Эта исходная онтологическая социальность исключает любой фиксированный предел, поэтому она не может служить основанием какой-либо политики или этики. Более того, любая такая политика или этика должна исходить из радикального отсутствия образа человека и никоим образом не ограничивать себя темой или областью человеческого. Если онтологическая социальность предъявляет какие-то политические или этические требования, то это требования к сингулярности и во имя сингулярности и отношений между сингулярностями — «человеческими» или нечеловеческими, органическими или неорганическими, живыми или неживыми. Онтологическая социальность — это не просто мир человеческой конечности или смысла, а бесосновная социальность, пределы или критерии принадлежности которой не могут быть философски обоснованы или каким-то другим образом предписаны.

### **§ 3. Стимулы и перспективы развития современной социальной философии**

Современная социальная философия стоит перед задачей переосмысления социального. Однако это не попытка вернуться к идее, пусть даже и переработанной, социального, которая присутствовала в метафизической и соционаучной модели. В ходе этой переработки социальное подверглось основательной дисквалификации. Философская задача будет состоять не в том, чтобы умножать разные проекты «конца социального», а в том, чтобы переосмыслить, т. е. обнажить, социальное в онтологическом модусе. Именно в этом довольно уязвимом пункте социальное составляет проблему — возможно, даже единственную проблему — бытия. Именно в этом

онтологическом модусе философия возвращается к опыту социальной жизни, абстрактные онтологические вопросы оказываются напрямую связанными с конкретными, экзистенциальными, практическими вопросами совместной жизни людей, а социальное обнажает собственную конститутивную открытость, избыточность, которую никакая форма репрезентации не в состоянии исчерпать. Но важно подчеркнуть, чтобы избежать недоразумений, что этот избыток имманентен практической жизни людей.

Но не возвращает ли нас это утверждение об онтологической социальности к «основаниям», которые характеризуют предшествующие трактовки социального? Разве мы не повторяем тот же самый жест, который якобы пытаемся преодолеть? Однако недоверие к конечным основаниям не отменяет понятие «основания». Бесосновная социальность говорит не об отсутствии основания, а об изменении его онтологического статуса, т. е. об условии его возможности. Этот шаг подразумевает наличие онтических оснований в отсутствие окончательного основания. Социальное как «основание» бросает вызов теологии метафизики. Это «основание», которое всегда уже обуславливает возможность вещей, но само ускользает в тот самый момент, когда ограничивает эти вещи. Основание ускользает, но исключает любое другое основание. Открытость к трансценденции имманентна практической жизни: социальность модализируется как невозможность собственной имманентности, закрытости, тотализации.

Задача переосмысления социального обусловлена не только необходимостью преодоления метафизической или соционаучной модели его концептуализации. В немалой степени это переосмысление продиктовано потребностями и перспективами оформления нынешней социальности и современной философии. Можно выделить, по меньшей мере, три измерения необходимости этого переосмысления, которые задают определенную направленность современной социальной философии.

Во-первых, это «новая социальность». В философской и социально-гуманитарной литературе существует множество терминов для обозначения изменений социальности на рубеже XX–XXI вв.: «глобализация», «глокализация», «мондиализация», «виртуализация», «гибридизация», «сетевое общество», «информационное

общество» и т. п. Каждое из этих обозначений указывает на свой собственный уникальный процесс и сохраняет в себе огромный потенциал для создания путаницы в них. Тем не менее в этих терминах есть что-то общее. «Новая социальность» несет одновременно пространственно-временное расширение и сужение социальных связей: с одной стороны — расширение, поскольку феномен мира, совместного существования выходит далеко за пределы Земли, с другой — сужение, поскольку мир становится обыденностью, глобальное (или сетевое, или виртуальное) сосуществование в буквальном смысле относится к самым обыденным и очевидным аспектам нашего присутствия, полиморфного и гибридного опространствования существования. Из этого опространствования следует отсутствие внешнего, другого мира: существует только этот мир и он не имеет никаких потусторонних оснований. Отсюда разнообразие, множественность мира, бесконечное прохождение явлений: нечто имеет место в его локализации. Мир всегда структурирован как отношение — во всех возможных значениях слова. Мир является лишь локальным местом со-существования. «Новая социальность» требует другой онтологии бытия, для которой принципиально важной оказывается идея различия, множественности, имманентности смысла, горизонтальности отношений.

Во-вторых, обновление онтологии, обусловленное необходимостью преодоления (онто)теологической структуры онтологии. Возрождение онтологии в начале XX в. связывается с хайдеггеровской деструкцией онтологии как онтотеологии. Возрождение или повторное открытие онтологии происходит ценой «де-эссенциализации онтологии» (Ж.-Л. Нанси). То есть если традиционно онтология понималась в качестве учения о сущем как таковом, то с хайдеггеровским возрождением онтология понимается как исследование сущего не как такового, а в его отношении к Dasein или к человеческому существованию. Онтология становится исследованием сущего для-Dasein или для человека, а не сущего как такового. Странным образом «онтологический поворот» преодолевает определения бытия как субстанции, но в результате в качестве субстанции сущего оказывается человек. Онтология становится исследованием не сущего как такового, а сущего-для-нас (это «нас» трактуется как сознание, тело, язык, знаки, власть, социальные

структуры и т. п.). В результате онтология маскируется разного рода направлениями — антропологическим, лингвистическим, герменевтическим, коммуникативным и т. д. «Онтологический поворот» оказывается условием невозможности онтологии. Поскольку бытие всегда опосредовано разного рода посредниками, т. е. доступ к бытию блокируется этими опосредованиями, онтология оказывается «невозможным проектом» (Ж. Деррида). И именно по этой причине бытие — в одно и то же время и как исчезающая точка, и как граница подобного дискурса — становится острейшей проблемой.

С учетом обозначенных причин очевидно, что обновление онтологии связано прежде всего с необходимостью преодоления онтологии как онтотеологии. Ибо если онтология всегда была онтотеологией, то мы должны поставить вопрос о том, какой должна быть онтология после онтотеологии? Более того, какой должна быть онтология без онтологии? Если онтология — всегда (онто)теология как основание, причина сущего как такового, то переход к вопросу о бытии не будет означать переход к другой онтологии, пусть даже фундаментальной.

В-третьих, «новая эпистемология», основной мотив которой состоит в выходе за пределы эссенциализма и конструктивизма, противоположных позиций по вопросу об отношении знания и реальности, мысли и реального. Согласно эссенциализму, сущее обладает устойчивым, неизменным ядром, благодаря которому оно остается самостоительным при всех его превращениях и независимым от контекста и взаимодействия с другими вещами. Знание в конечном счете сводится к знанию этого ядра. Всякое сущее произрастает из этого ядра, которое находит отражение в знании. Другими словами, мир всегда предопределен из реального. Напротив, конструктивизм признает неотъемлемую связь между субъектом и объектом знания и, следовательно, проблематизирует отношение мысли и реального. Характер этой связи дает множество вариаций конструктивизма.

«Новая эпистемология» отличается своим не эссенциалистским, но реалистским объяснением мира как становления, а не статичной совокупности вещей, которую знание репрезентирует. Мир состоит из различий, и именно интенсивность различий — потоки материи и энергии — порождает геологические, биологические и социальные

формы. Материя обладает собственными имманентными ресурсами генерации форм. Морфогенез связывается с процессами самоорганизации, отвечающими за производство реального.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Ильин В. В.* Постклассическое обществознание: каким ему быть? / В. В. Ильин // Социол. исслед. 1992. № 10. С. 37–43.

*Кемеров В. Е.* Социальная философия / В. Е. Кемеров. М. : Акад. проект, 2004.

*Кемеров В. Е.* Социальное и гуманитарное / В. Е. Кемеров // Кемеров В. Е. Общество, социальность, полисубъектность. М. : Акад. проект, 2012.

*Кемеров В. Е.* Обществознание; Социальная философия / В. Е. Кемеров // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. М. : Акад. проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015.

*Кемеров В. Е.* Хрестоматия по социальной философии / В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. М. : Акад. проект, 2001.

*Керимов Т. Х.* Другая социальность / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Неразрешимости. М. : Акад. проект, 2011.

*Латур Б.* Предисловие / Б. Латур // Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2014.

*Мамардашвили М. К.* Вильнюсские лекции по социальной философии / М. К. Мамардашвили. М. : Азбука, 2012.

Социальная философия : словарь / под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. М. : Акад. проект, 2004.

*Уинч П.* Идея социальной науки и ее отношение к философии / П. Уинч. М. : Рус. феноменол. о-во, 1996.

## Глава 2

# ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ОБЩЕСТВА

### **§ 1. Традиционные определения общества (общество как механизм, общество как организм)**

Понятие общества обычно представляется настолько привычным, что оно принимается как некая интуитивно очевидная данность. В большинстве случаев эта данность укладывается в примечательную формулу: общество — это совокупность людей, связанных между собой и объединенных в некоторое целое. Даже из этого формального определения совершенно очевидно, что существуют три фундаментальные формы трактовки общества. Или общество представляет собой единство, или общество есть множество. Третья трактовка утверждает ценность такого определения общества, которое воздавало бы должное как целостности социального порядка, так и независимости и автономии индивидов. Итак, с одной стороны, мы имеем механистические, индивидуалистические, атомистические определения общества, а с другой стороны — организмические, коллективистские и холистические. Механизм преувеличивает значение индивида, независимого от других и от целого автономного существа, и пренебрегает социальным целым или же рассматривает его как зависимое от индивидуального. В обществе как механизме порядок является результатом установления ценности индивидуального, не подчиненного никому, кроме самого себя. Органицизм преувеличивает значение социального целого и пренебрегает человеческими индивидами или же подчиняет их общественной целостности, а порядок объявляет результатом установления ценности целого, индивиды же оказываются подчиненными целому или тому, что выражает или репрезентирует это целое. Эти два определения общества по своему содержанию и последствиям радикально отличаются друг от друга.

Возможное третье определение всегда будет представлять собой попытку нового уравнивания (со всеми нюансами, которые могут быть добавлены) в направлении механизма или организма. Можно легко заметить, в каком смысле и согласно какой логике деконструкция понятия общества составляет ключевой момент в современной социальной философии. Деконструкция не только указывает на границы традиционных определений общества, но и помогает установить их новые возможности. В следующем ниже обсуждении я буду опираться на гегелевские определения механизма, телеологизма и организма и их конкретные применения к изучению социальных явлений.

Механизм, согласно Гегелю, предполагает парадоксальное, противоречивое отношение части и целого. Парадоксальность механизма заключается в том, что части целого, вопреки тому, что они между собой каким-то образом связаны, остаются внешними друг к другу и к целому. «Механическое отношение в его поверхностной форме состоит вообще в том, что части выступают как самостоятельные по отношению друг к другу и к целому»<sup>1</sup>. Целое, в котором части ведут обособленное существование, а отношения между этими частями носят внешний характер, образует механическое, а не органическое единство. Именно об этом пишет Гегель: «*Механический* характер заключается в том, что, каково бы ни было соотношение соединяемых [объектов], оно *чуждо* им, не касается их природы, и хотя бы оно и было связано с видимостью чего-то единого, оно все же остается только *сложением, смесью, кучей* и т. д.»<sup>2</sup>. Это общее рассуждение далее детализируется на психологическом, интросубъективном и социально-политическом уровнях.

Категория механизма используется для описания не только машин, но и духовных явлений. В чем состоит духовная механичность? «*Духовная* механичность (*Mechanismus*) подобно *материальной* также состоит в том, что соотносящиеся в духе [моменты] остаются внешними и друг другу, и ему самому. *Механический способ представления, механическая память, привычка, механический*

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1 : Наука логики. М. : Мысль, 1975. С. 302.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 802.

*образ действия* означают, что в том, что дух воспринимает или делает, недостает присущего ему проникновения и присутствия»<sup>3</sup>. Имеется более глубинное наблюдение относительно духовной механичности: «...в ней... нет свободы индивидуальности, и так как эта свобода в ней не проявляется, то такое действие выступает как чисто внешнее»<sup>4</sup>.

Далее, на интересубъективном уровне механизм суть очевидное противоречие между взаимным безразличием соотносящихся вещей и тождеством их определенности: противоречие внешности вопреки тождеству. Единство механизма — это негативное единство. В этом единстве части отталкивают друг друга, и это взаимное отталкивание есть механический процесс.

Негативное единство механизма представляется решающим для индивидуалистических определений общества. Индивиды объединяются в единое целое не в силу собственной, внутренне им присущей природы. Множественность индивидов и единство целого исключают друг друга. Теория интересубъективности Сартра никогда не выходит за пределы механизма, т. е. за пределы этого парадоксального (не)отношения, когда люди остаются внешними друг к другу вопреки их отношению между собой. То же самое справедливо в отношении монад Лейбница, оторванных друг от друга и безразличных друг к другу. Они не зависят друг от друга и не нуждаются друг в друге. Именно по этой причине, замечает Гегель, понятие монады суть «ущербная рефлексия». Если монады — это самодостаточные целостности, тогда они не нуждаются друг в друге, а другой всегда будет рассматриваться как негатив или отрицание собственной внутренней полноты. Такой механистический взгляд исключает взаимосоотнесенность, ибо взаимность всегда предполагает со-бытие, или совместность. И вот почему обращение к предустановленной гармонии для обоснования этического сообщества оказывается саморазрушительным: «Переносить взаимодействие субстанций в какую-то *предустановленную гармонию* означает не что иное, как превращать его в *предпосылку*, т. е. в нечто такое, что понятием не охватывается. Потребность

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 802.

<sup>4</sup> Там же. С. 803.



избежать *воздействия* субстанций друг на друга покоилась [у Лейбница] на положенном в основание моменте абсолютной самостоятельности и первоначальности»<sup>5</sup>.

Гегель полагает, что на социально-политическом уровне механистическое понимание всеобщей воли лежит в основе понятия государства как общественного договора (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо). Он критикует Ж.-Ж. Руссо и И. Г. Фихте: «В области выявления этого понятия заслуга Руссо состоит в том, что он определил в качестве принципа государства тот принцип, который не только по своей форме (например, социальный инстинкт, божественный авторитет), но и по своему содержанию есть мысль, а именно само мышление, воля. Однако ввиду того что он понимал волю лишь в определенной форме единичной воли (как впоследствии и Фихте), а всеобщую волю — не как в себе и для себя разумное в воле, а только как общее, возникающее из этой единичной воли как сознательной, то объединение единичных людей в государстве превращается у него в договор, основанием которого служит, таким образом, их произвол, мнение и решительно выраженное по их желанию согласие...»<sup>6</sup>. Почему общественный договор механистичен? Договор предполагает точку зрения абстрактного атомизированного индивидуализма. Подобная точка зрения делает социальные отношения и единство общества случайными и производными от индивидуальности. Всеобщую волю не следует мыслить как объединение абсолютных индивидуальных волей. Механизм представляет собой индивидуалистическую трактовку общества, которое интегрируется благодаря внешним силам, поскольку ему не хватает имманентных связей, или отношений между частями целого.

Такой абстрактный индивидуализм преодолевается на уровне телеологии и организма. Телеология имманентна организму. Принципиальное отличие организма от механизма состоит в том, что в организме существует взаимная связь вместо асимметричной связи целого и частей. Целое и части взаимообуславливают друг друга. В организме «целое» и «части» являются в одно и то же время

---

<sup>5</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 807.

<sup>6</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 280.

и целью, и средством, или, другими словами, организм снимает в себе само различие цели и средств. Кроме того, организм снимает и сохраняет различие между бытием-для-себя и бытием-для-другого. Это различие оказывается принципиальным в гегелевской характеристике общей структуры телеологической деятельности. «О телеологической деятельности можно поэтому сказать, что в ней конец есть начало, следствие — основание, действие — причина, что она становление уже ставшего, что в ней обретает существование только уже существующее и т. д., т. е. что вообще все определения отношения, которые принадлежат к сфере рефлексии или непосредственного бытия, утратили свои различия и что то, что высказывается как то иное — например конец, следствие, действие и т. д., — в самом отношении цели уже не имеет определения иного, а скорее положено как тождественное с простым понятием»<sup>7</sup>.

Этот анализ проливает свет на логику взаимоотношений Я и другого. Эта логика предполагает, что Я и другой выступают посредниками друг для друга. В результате их взаимных признаний создается новое единство, общая воля, общий опыт — Мы. Однако это Мы, эта общая воля может быть просто производной от индивидуальной субъективной воли; если это так, то последняя остается абсолютной. Это будет означать, что точка зрения механизма еще не преодолена. В организме индивид подчиняет свою субъективную волю общей воле или отношениям. Субъективная воля, таким образом, снимается, т. е. одновременно преобразуется и сохраняется на более высоком уровне.

Этот анализ имеет непосредственное отношение к этической трансформации Я в этическое Мы. То есть «Мы» — это не просто произведение двух индивидов, которые остаются независимыми, несмотря на их отношение, а общая цель и единение, что является истинным «началом», основой отношений или самой связью. В «Мы» бытие-другого преодолевается, но это не возвращает нас к абстрактному недифференцированному всеобщему, которое подавляет все различия. Мы — общественно-духовный организм, образованный как тождеством, так и различием. Для Гегеля государство является продолжением и более широкой артикуляцией этой идеи

---

<sup>7</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 844.

духовно-этического организма. Государство — это момент возврата к единству из конкурентного индивидуализма гражданского общества. В гражданском обществе бытие-для-себя и бытие-для-других исключают друг друга. Одно является средством для другого. Государство восстанавливает текучесть и жизнеспособность других антагонистических единиц гражданского общества.

Хотя организмические определения общества известны со времен античности (Аристотель, Фома Аквинский), они приобретают особую актуальность в конце XIX в. в контексте проводимой функционализмом аналогии общества с биологическим организмом (Дж. Спенсер). Согласно функционализму, изучение структуры общества сродни изучению анатомии, а изучение функций — физиологии организма. В последующем функционализм пересматривает прямые и подробные аналогии с биологическим организмом, вводит в описания общества элементы динамики: в частности, понятие функции дополняется понятием дисфункции, и, как результат, общество анализируется не как функциональное единство, а в режиме напряжения между интеграцией и дезинтеграцией. Структурный функционализм (Т. Парсонс) подчеркивает интеграцию индивидов в общественную систему, подчинение их этой функциональной целостности с целью поддержания ее равновесного и устойчивого самосохранения. В этом структурно-функциональном варианте определения общества как организма динамизму общественной жизни противопоставляется функциональное единство, устойчивость и целостность социальной системы.

В феноменологических теориях интерсубъективности (Э. Гуссерль, А. Шюц) трансцендентность обращается в имманентность, другое редуцируется к тождественному, Я. Все коммуникативные теории в той мере, в какой в них коммуникация рассматривается как разделение общего, достижение согласия (Ю. Хабермас) или как разделение общего значения (П. Рикер), тяготеют к телеологическому определению общества.

Традиционные определения общества подразумевают некоторое число принципов, деконструкция которых подготавливает необходимые основания для разработки нового понятия общества и сопутствующих ему понятий. Тем не менее следует еще выяснить

статус и способ использования этих принципов, поэтому в следующем параграфе мы проанализируем эти принципы.

## § 2. Деконструкция понятия общества

Современная социальная наука в определении общества придерживается следующих главных принципов: социального редукционизма, эссенциализма-субстантивизма, методологического национализма.

**Социальный редукционизм** — это методологический прием, заключающийся в сведении (лат. *reductio* — сведение) множественности и гетерогенности социальной жизни к единым, объединяющим принципам объяснения или аналитическим первопричинам. Особенностью социального редукционизма является онтологический консерватизм, опора на априорные предположения о характере общества. В соответствии с социальным редукционизмом общество выполняет функцию метафизической инстанции, объясняющей все возможности бытия человека в мире. Социология превращается в социальную метафизику, обладающую метаязыком, способную объяснить социальные явления, которым нет места в других научных дисциплинах — в естественных науках, экономике или праве. Метаязык и его социальные механизмы, как правило, трансформируются в стандартизированные объяснения, которые с легкостью применяются к любым явлениям, но которые трудно проверить или оценить. Если, например, социолог называет «индивидуализацию» главной причиной роста разводов в обществе, в определенном смысле он всегда прав, поскольку выясняется, что подобное утверждение почти невозможно опровергнуть. С другой стороны, таким же образом почти невозможно доказать, в чем именно заключается влияние «индивидуализации» на рост разводов, так же как и невозможно доказать, что существует ли в действительности такое явление, как «индивидуализация».

Социальный редукционизм подменяет объект объяснения какой-то внешней социальной силой, которая наделяется статусом объяснительного принципа или аналитической первопричины. В роли такого принципа или причины могут выступать нормы,

власть и интересы или «большие» феномены типа капитализма, индустриализации и глобализации. Каждый раз то или иное исследуемое явление помещается в контекст общества, которое в конечном счете и выступает объяснением того, как функционирует это явление. Получается, что социальные ученые лучше понимают движущие силы, например, экономики, искусства или моды, чем экономисты или деятели искусства или повседневные акторы. Социальный редукционизм, таким образом, отказывает в доверии акторам и их пониманию реальности. В качестве примера социального редукционизма можно привести «генетический структурализм» П. Бурдьё, который часто подменяет и объект изучения (например, телевидение), и его традиционных акторов (например, режиссеров или продюсеров) более реальными и фундаментальными силами, т. е. «обществом» или «социальным». С социальным редукционизмом связан эссенциализм-субстантивизм.

**Эссенциализм-субстантивизм.** Эссенциализм — это форма теоретизирования, заключающаяся в априорном предположении единства, целостности, однородности общества или таксономических коллективов («студенты», «рабочий класс» и т. д.). Эссенциализм рассматривает степени однородности или разнородности социальных явлений в качестве не эмпирических переменных исследования, а теоретического или политического основания «необходимой» унитарности рассматриваемых явлений.

С эссенциализмом связано отождествление общества со строго определенными пространственными и географическими границами. Но в ситуации глобализации, господства информации и коммуникативных технологий общества не имеют четких и неизменных географических границ. В этом отношении термин «общество» странным образом вводит в заблуждение.

Эссенциализм предполагает субстантивизм. Принципиальным условием такой трактовки общества становится выделение особого элемента и наделение его трансцендентальным статусом. В результате социальное редуцируется к неким самореферентным субстанциям, будь то «социальные факты» Э. Дюркгейма, «социальные формы» Г. Зиммеля, «социальные практики» Э. Гидденса или «социальные системы» Н. Лумана. Эти субстанции соизмеримы, т. е. предполагают некую общую меру — сущность,

к которой в конечном счете и сводятся субстанции. Так, например, для К. Маркса производственная сфера предопределяла единство капиталистического общества, для Э. Дюркгейма — нормы и ценности, для М. Вебера — рациональность. Именно в этой перспективе за всеми проявлениями однородной субстанции исследователю необходимо было увидеть метафизику социальной сущности.

Эссенциализм-субстантивизм предписывает трактовку общества как функциональной целостности, причем эта целостность всегда оказывается трансцендентной относительно элементов, из которых складывается единство общества. Единство и целостность общества фундируются «отношениями интериорности»<sup>8</sup>, которая подразумевает, во-первых, зависимость частей целого друг от друга, во-вторых, особое совместное функционирование частей, которое и порождает органическое целое.

Эссенциализм часто связан с редукционизмом или является следствием редукционизма и, как редукционизм, принимает замаскированную форму или форму «последней инстанции», когда, например, общество хотя, возможно, и признается в некотором отношении внутренне разделенным, тем не менее рассматривается по теоретическим или политическим причинам как обладающее субстанциональной общностью, преодолевающей все различия и разногласия.

**Методологический национализм.** В соответствии с этим принципом понятие «общества» отождествляется с одной исторически специфической формой человеческого сообщества, а именно с национальным государством, которое представляет собой интегрированную систему и обладает достаточно однородной культурной идентичностью. В результате этого отождествления происходит натурализация национального государства, его идеологическая и аналитическая реификация. Как отмечает Э. Гидденс, «...несмотря на то, что термин “общество” постоянно фигурирует в рассуждениях социологов, он по большей мере остается неисследованным. В современном мире “общество” — это нация-государство, которое связано с другими нациями-государствами в единую мировую систему. Какие бы наилучшие способы

---

<sup>8</sup> *DeLanda M. A New Philosophy of Society. L. : Continuum, 2006. P. 9.*

концептуализации нации-государства мы ни придумывали, в любом случае ясно, что оно представляет собой территориальное и политическое образование, которое не может составлять компетенцию какой-либо одной дисциплины, будь то социология, политическая наука или экономика»<sup>9</sup>. В этом отождествлении с национальным государством понятие «общества» обретает сильные коннотации с порядком, непрерывностью и национальной интеграцией. Не случайно социальным наукам в составе «биополитики» (М. Фуко) или социальной инженерии (З. Бауман) приписывалась решающая роль в процессах модернизации, осуществляемых национальным государством. Подобное очищение общества оказывается непременным условием его объективирования: общество есть «изобретение» национальных государств (социальных наук) XIX в.

Социальное, в свою очередь, оказывается включенным в национально-территориальное «общество». То или иное явление считается «социальным», если оно имеет место внутри «общества», т. е. выражает, сохраняет, воспроизводит его общественный порядок. Более того, это социальное отождествляется, как правило, с человеческим и исключает не-человеческое. Соответственно, «методологический национализм» определяет общество в качестве своего рода «контейнера», внутри которого происходят наши действия и отношения.

Важно подчеркнуть, что эти принципы теоретической и методологической мысли являются не просто частью интеллектуальной истории социальных наук: эти способы мышления, часто незаметно, продолжают господствовать в современных социальных науках. Предложенная здесь деконструкция принципов определения общества приводит к онтологическим последствиям, прямо противоположным основополагающим принципам редукционизма, субстантивизма и методологического национализма.

В современной философии сформулированы несколько альтернатив традиционным определениям общества как органической целостности: концепт «сборки» Ж. Делеза, акторно-сетевая теория (Б. Латур, М. Каллон, Дж. Ло), концепт «сообщества» (М. Бланшо,

---

<sup>9</sup> Гидденс Э. Девять тезисов о будущем социологии // Thesis 1993. Т. 1, вып. 1. С. 59.

Ж.-Л. Нанси, Дж. Агамбен). Мы здесь ограничимся тем, что рассмотрим природу трех моментов, которые составляют общие отличительные черты альтернатив традиционных определений общества.

Во-первых, это «экстериорность отношений»<sup>10</sup>. Как уже было сказано, в традиционных определениях общества как организма или механизма единство и целостность определяются отношениями интериорности, которые устанавливаются между частями целого. Единство — это или механическое, т. е. негативное, единство, извне навязываемое частям целого, или органическое, т. е. позитивное, единство, обеспечиваемое внутренней природой частей. Часть и целое воспроизводят друг друга. Единство целого дается до частей, предшествует им и подчиняет их организационному принципу или началу. Единства могут развиваться, но они никогда не изменяют целое своего единства. Таким образом, единства ограничивают возможность свободного функционирования частей вне целого. С другой стороны, когда части функционируют вне отношений интериорности, они перестают быть единствами и становятся механизмами — «сложением, смесью, кучей...».

В отличие от механического или органического целого, сборки определяются «отношениями экстериорности» частей друг к другу. Отношения внешни своим частям. Отношения всегда *между*, не присущи внутренне ни одной из частей, которые тем самым были бы субъектами отношений, как не присущи и им обеим. Части гетерогенны, разнородны. Единство, или целостность, заключается только в их со-функционировании. Другими словами, сборка — это множество: не атомизированные части и не органическое целое. Если части сборки определяются «отношениями экстериорности», тогда они могут включаться в различные сборки в очень разных обстоятельствах, в разные периоды, на разных уровнях сингуляризации, не создавая и не разрушая никакого органического целого. Между ними нет каузальной зависимости, а только топологическое «соседство» независимо от пространственно-временной удаленности и близости.

Такие единства Делез и Гваттари называют «...фрагментарными единствами, не пригнанными друг к другу, так как их края

---

<sup>10</sup> DeLanda M. A New Philosophy of Society. P. 10.



не сходятся. Они скорее возникают из бросаемых костей, чем складываются в мозаику»<sup>11</sup>. Части этих «фрагментарных единств» вместе образуют стену, «но это стена сухой кладки, где все камни хоть и держатся вместе, однако каждый по-своему»<sup>12</sup>. Сборки нельзя редуцировать или объяснять свойствами частей, поскольку это со-функционирующие части. С другой стороны, сборка обладает структурой спутанности, переплетения, которое позволяет разойтись различным нитям и различным силовым и смысловым линиям и при этом готово связать другие из них. Каждая новая сборка образует новую сборку, готовую переструктурироваться и изменить свою природу. В таких множествах важны не термины или элементы, а совокупность отношений, тесно связанных друг с другом. Сборка создает или устанавливает совокупность отношений между самосущими фрагментами, которые Делез называет «сингулярностями».

Во-вторых, множественность/событийность общества. Принцип множественности приходит на смену принципу субстантивации. Сущность вещи — это то, что делает ее именно этой вещью, то, что обеспечивает самождественность вещи вопреки эмпирическим ее трансформациям. Область сущности отвечает определенной форме вопроса «Что есть...?». Вопрос «Что есть...?» подразумевает, что сущее уже есть. Этот вопрос уже подразумевает определенное понимание сущности, данной раз и навсегда и предопределяющей становление вещи: она составляет горизонт генезиса вещи как субстанции. «Что есть...?» — это не вопрос о становлении, а вопрос, исходно указывающий на постоянно пребывающее в самой вещи, на то, что находится по ту сторону вещи в ее становлении и блокирует ее от виртуального прошлого и реальных условий существования. Таким образом, имеется противоположность между множественностями, обозначающими сборки, и понятиями, обозначающими сущности и роды: с одной стороны, множественности как обозначения до-индивидуального, виртуального и сингулярного как условий существования явлений, с другой — понятия как обозначения возможной тождественности явления в форме чтойности.

---

<sup>11</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 49.

<sup>12</sup> Там же. С. 35.

Вместе с понятиями сущности-субстанции под вопросом оказываются родственные понятия тождества, подобия или сходства. Сохранить понятие сущности для обозначения множественности и события возможно только ценой значительной трансформации: «Конечно, можно сохранить слово “сущность”, если им дорожат, но уточняя, что сущность — это именно акциденция, событие, смысл; не только противоположность того, что обычно называют сущностью, но и противоположность противоположного: множественность не обладает большей видимостью, чем сущность; она столь же множественна, сколь и едина»<sup>13</sup>. Сущность, следовательно, больше уже не противопоставляется вещи в ее событии, или в ее акцидентальности, или в ее сингулярности: сущность обозначает вещь-событие, вещь как событие, событие вещи.

Под вопросом оказываются и таксономические сущности — роды, виды, индивиды. Это уже не исходные, вневременные архетипы или формы, а результаты эволюционных процессов, и потому они относительно устойчивы. Бытие этих архетипов или форм лежит не столько в их тождественности, сколько в их способности дифференцироваться; не столько в их неподвижности, сколько в их способности эволюционировать. Другими словами, это не субстанции и сущности, а события.

В-третьих, общество как гетерогенная сеть, или «абстрактная машина». Механической или органической целостности общества противопоставляется социальное в инстанции становления, событийности, социальное, состоящее из гетерогенных (человеческих и нечеловеческих) элементов и находящееся в процессе постоянных изменений. Социальность в инстанции становления нейтральна в отношении частного и общего, коллективного и индивидуального. Соответственно, общество — это не онтологически данная целостность, а множество пригнанных друг к другу сингулярностей, образующих «гетерогенную сеть». Имеется «первичная социальность», и она вовсе не является обязательным исполнением имманентной общности: «...сообщество означает, что сингулярное существо со-является только с другим сингулярным существом и... то, что... может быть названо первичной или онтологической

---

<sup>13</sup> Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 235.

социальностью, в своем принципе выходит далеко за пределы простой темы человека как социального существа (*zoon politikon* вторично по отношению к этому сообществу)»<sup>14</sup>.

Сборка — это «абстрактная машина». Машина — это не механизм. В механизме функционирование присутствует в скрытом виде до его работы. Важно подчеркнуть это отличие машины от механизма. Во-первых, машина имманентна самой себе, включает в себя свое собственное основание. В отличие от механизма, который функционирует благодаря всеобщим правилам в пределах своей области деятельности, машина не обращается к трансцендентальному принципу, но устанавливает свои собственные правила, так же как их вариации и нарушения. То есть машинное — это синтез неоднородностей, коллективный резонанс совокупности гетерогенных элементов. Во-вторых, тогда как в механизме результат в качестве возможности содержится в причине, машина определяет себя сама, размещая свои элементы в непрерывном изменении в отношении друг к другу.

Абстрактная машина — это и машина, которая является абстрактной, и машина, которая абстрагируется. Она соответствует области проблематического, состоящего из до-индивидуальных сингулярностей. Абстрактная машина работает на границах, полях актуального, пересекая эти границы, нарушая их, чтобы высвободить части и заставить их циркулировать. Она относится к динамизму событий, а не к субстанциональности вещей.

Деконструкция традиционного понятия общества как механического или органического целого имеет критические последствия для статуса понятия общества и отношения социальности и общества.

### § 3. Общество как процесс.

#### Возможность/невозможность общества

Прежде всего, деконструкция традиционного понятия показывает, насколько неразрывно связаны между собой утверждение

---

<sup>14</sup> *Nancy, J.-L.* Inoperative community. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. P. 28.

социальности как множественности/событийности и невозможность ее репрезентации, тотализации: «Тотализацию можно расценивать как невозможную, исходя из классических соображений: в этом случае имеется в виду эмпирическое усилие некоего субъекта или конечного дискурса, тщетно стремящегося к бесконечному, которым он никогда не сумеет завладеть... Между тем не-тотализацию можно определить и иначе — не через понятие конечности, отсылающее к эмпирии, а через понятие игры. И если в этом смысле тотализация лишается смысла, то происходит это уже не в силу существования бесконечного поля, которое не в состоянии охватить конечный взгляд или конечный дискурс, но потому, что природа этого поля... исключает тотализацию как таковую; ведь это поле есть не что иное, как поле игры — поле бесконечных замещений, совершающихся в замкнутом пространстве некоего конечного множества. Это поле допускает бесконечные замещения лишь потому, что оно само конечно, то есть не потому, что оно неисчерпаемо и слишком велико, а в силу определенной нехватки, а именно нехватки центра, который мог бы остановить и закрепить игру замещений»<sup>15</sup>.

Итак, множественность, гетерогенная сеть отношений экстернорности — это первичная область конституирования социальности как таковой. Различие не относится к различению уже конституированных единиц социальности. «Единицы» социальности не предшествуют отношению или связи, а конституируются посредством различия. В данной перспективе нет никакого основания, которое бы априорно полагало одни единицы социальности над другими или постулировало структурный центр. Вне зависимости от того, какую роль играет та или другая единица, вне зависимости от приоритетов и предпочтений, каждая такая единица так же, как и приоритеты и предпочтения, объясняется исключительно бесконечной игрой различия как такового. Но если социальное содержит в себе некую основополагающую неразрешимость различия, любая теория и практика социального должны были бы быть основаны на признании недостижимой сущности, оказывающей сопротивление тотализации, интеграции, символизации. Любые подобные попытки

---

<sup>15</sup> Деррида Ж. Письмо и различие. М. : Акад. проект, 2000. С. 460–461.

вторичны, поскольку стремятся преодолеть исходный разрыв, разрешить исходную неразрешимость.

На самом деле, множественность, различие как таковое лишено бытия, не самотождественно. Признание самотождественности, саморепрезентации различия означало подчинение этой множественности тождеству основания. Никакое тождество не требуется в качестве предварительного условия: социальное возможно только из конститутивной невозможности, абсолютного ограничения, любая форма репрезентации которого по определению будет неадекватной. Но если мы утверждаем социальное в качестве множественности и бесконечной игры различия и в то же время отказываем любым формам репрезентации (ограничения, приручения, заключения) этого различия, тогда общество как самотождественный и постижимый объект невозможно. Поскольку такое социальное избыточно относительно любого теоретического дискурса и любой формы репрезентации, оно сохраняет за собой в некотором критическом смысле интенсифицированную негативную способность, ниспровергающую любую целостность, любое органическое тело. Социальное как бесконечная игра различий всегда выходит за пределы любых форм конституирования общества, превращения его в самотождественный и постижимый объект, что, конечно, не отменяет эти формы, но исключает их субстантивацию.

Конечно, в такой гетерогенной социальности существует множество форм ее упорядочивания и репрезентации, каждая из которых будет неадекватной, поскольку оказывается именем отсутствующего всеобщего тождества и единства общества. Если общество обобществлялось бы определенным онтическим содержанием, его целостность могла бы быть представлена универсальной формой, что противоречит тезису о социальности как бесконечной игре различия. Именно поэтому любые средства упорядочивания и репрезентации социальности будут неадекватными, ибо они могут быть только единичными или возможными формами, выполняющими функцию репрезентации невозможного единства и тождества общества. Последнее присутствует в конкретных социальных формах только как отсутствие. Этот парадокс возможности/невозможности общества неразрешим, поскольку разрешимым пределом отношения единства и множественности является не что иное, как

отсутствующее единство общества. Этот парадокс неразрешим, и эта неразрешимость есть само условие возможности гетерогенного общества. Разрешение парадокса допускает возможность упорядочивания гетерогенной множественности, возможность ее репрезентации. Но это ведь означает, что различие и множественность таким образом локализируются, обнаруживают свое «естественное» место, редуцируются, самолегитимируются. Если общество возможно как таковое, то только потому, что общество лишено общего (содержания) и частной формы его репрезентации.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Агамбен Дж.* Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. М. : Три квадрата, 2008.
- Бланшо М.* Неопишемое сообщество / М. Бланшо. М. : Моск. филос. фонд, 1998.
- Гегель Г. В. Ф.* Механизм / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб. : Наука, 1997. С. 802–812.
- Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. М. : Канон, 1996. Гл. 2 и 3.
- Керимов Т. Х.* Другая социальность / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Неразрешимости. М. : Акад. проект, 2007. С. 4–27.
- Лаклау Э.* Невозможность общества / Э. Лаклау // Логос. 2003. № 4–5. С. 54–57.
- Нанси Ж.-Л.* Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси. М. : Изд-во «Художественный журнал», 1999.
- Спенсер Г.* Наведения социологии / Г. Спенсер // Спенсер Г. Синтетическая философия. Киев : Ника-центр, 1996. С. 287–298.

# Глава 3

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИИ ПОСТРОЕНИЯ НАУЧНОЙ КАРТИНЫ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

### § 1. Социальная философия и методология социального познания

Главный вопрос, который лежит в основе обсуждения социальных теорий, их значимости и адекватности, — это вопрос о способах описания и объяснения общества. Очевидно, что в рамках социальной теории существует множество способов описания общества: одни предпочитают описание с высоты птичьего полета, другие — локальное и ограниченное; одни подчеркивают конфликтность, другие — согласие и сотрудничество; одни полагаются на изучение субъективного мира акторов, другие настаивают на сборе и обработке количественных данных для их обобщения и последующего синтезирования. Даже если согласиться с тем, что все эти описания дают нам различные «общества», результат понимается эпистемологически, т. е. с точки зрения того, каким образом мы получаем знание об объекте исследования. Отсюда повышенный интерес к вопросам эпистемологической легитимности и особенностям познавательных форм.

В этой главе обсуждение эпистемологической легитимности познания общества происходит на фоне критики гносеологических принципов, лежащих в основании трех ведущих методологий социального познания: позитивизма, герменевтики, трансцендентального реализма.

Хотя в настоящее время не существует канонической доктрины, известной как позитивизм, этот термин по-прежнему сохраняет смысл, поскольку касается принципов, согласно которым номические предложения в единстве с эмпирическими наблюдениями содержат средства, которые подходят для формирования знаний во всех областях научного исследования. Позитивистского анализа

мы уже касались в первой главе. Формирование позитивизма включало в себя два взаимообусловливающих момента: философию истории, разработанную О. Контом в начале XIX в., и философию науки, разработанную Венским кружком в начале XX в. (М. Шлик, Р. Карнап, О. Нейрат, Ф. Вайсман, Ф. Кауфман, Г. Фейгл, Э. Цильзель, В. Крафт и др.). Таким образом, термин «позитивизм» включает в себя два теоретических измерения — идею прогресса и эпистемологию.

Идея прогресса, заимствованная О. Контом у А. Р. Ж. Тюрго, Ж. А. Н. Кондорсе и К. А. де Сен-Симона, получила вид общеисторического «закона трех стадий». Этот закон заключается в том, что «каждая отрасль наших знаний последовательно проходит три различных теоретических состояния: ...теологическое или фиктивное; ...метафизическое или отвлеченное; ...научное или позитивное». В теологическом состоянии человеческий ум рассматривает явления как продукты непосредственного воздействия сверхъестественных факторов. В метафизическом состоянии сверхъестественные факторы заменены абстрактными сущностями и силами, неразрывно связанными с различными предметами, которым «приписывается способность самостоятельно порождать все наблюдаемые явления, а объяснение явления сводится к определению соответствующей ему сущности». В позитивном состоянии «человеческий разум... всецело сосредоточивается, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, на изучение их действительных законов, т. е. неизменных отношений последовательности и подобия»<sup>1</sup>. В математике и математической физике это позитивное состояние было достигнуто в XVII в., в химии — в конце XVIII — начале XIX в., в биологии и «социологии» — в XIX в. Возникновение социологии означало окончательный триумф позитивизма. Таким образом, теория прогресса служит мощным прагматическим гарантом эпистемологических предпосылок позитивизма — феноменализма, антиметафизичности и иерархии наук.

Второе, эпистемологическое, измерение позитивизма представляет собой сочетание эмпиризма и скептицизма. Это второе

---

<sup>1</sup> *Конт О.* Курс положительной философии. СПб.: Книж. магазин Т-ва «Посредник», 1900. Т. 1. С. 4.



измерение придерживается радикально эмпирической позиции. Любое познание начинается с «чистого листа», с чувственного опыта мира и нашего взаимодействия с ним. Знание, претендующее на подлинность, должно быть верифицируемо на опыте (благодаря наблюдению или эксперименту). Научные законы представляют собой утверждения об общих, повторяющихся образцах опыта. Научное объяснение явления предполагает подведение его под научный закон. Это объяснение получило название «дедуктивно-номологической модели», структура которой включает в себя эксплананс (универсальные, или общие, законы и начальные условия, относящиеся к конкретному явлению) и экспланандум (объясняемое явление в качестве вывода из эксплананс). Научное объяснение позволяет предсказать последующее поведение явлений подобного типа, т. е. логики предсказания и объяснения тождественны («симметрия объяснения и предсказания»). Научная объективность зиждется на разделении фактуальных (проверяемых) и ценностных (субъективных) суждений.

Вызов позитивистских принципов в развитии социальной теории является наиболее очевидным выражением озабоченности вопросами предпочтительных форм познания и их эпистемологической легитимности. Позитивистская методология научного познания влечет за собой далеко идущие последствия в описании социальных процессов. Прежде всего, позитивизм предполагает отказ от трансцендентных или метафизических категорий, т. е. от любой не подтвержденной чувственным наблюдением реальности. Предложения классической метафизики считаются бессмысленными, поскольку они не имеют познавательного содержания. Более того, сама метафизика объявляется бессмысленной. Традиционная философия лучше всего подходит к выражению «чувства жизни», не поддающемуся рациональному анализу. Наиболее адекватным средством выражения чувства жизни считается искусство, а философия не что иное, как суррогат искусства<sup>2</sup>. Далее, эпистемологическое измерение позитивизма предписывает унитарную модель

---

<sup>2</sup> Карнан Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие. М.: Дом интеллектуальной книги: Прогресс Традиция, 1998. С. 70.

науки (единство естественных и гуманитарных наук), которая была санкционирована в физико-математической науке. Благодаря этому единству социальные науки оказываются на периферии научного познания, будучи делегированными в «фантомную область субъективности»<sup>3</sup>. И, наконец, ориентация на естественно-научные методы в описании социальных процессов, что, в свою очередь, подразумевает родство между природой и характером общественной жизни.

Позитивистская методология познания общества приводит к тому, что общество рассматривается по аналогии с природой, социальность натурализуется, а объектное (подобие естественно-научного) видение общества составляет главное устремление социологических представлений. Как следствие, в позитивистской методологии основное внимание уделяется вопросам эпистемологической легитимности форм познания общества и построения позитивной, согласующейся с естественно-научными принципами картины социального.

В развитии герменевтической методологии преобладающую роль сыграли теория рационального действия М. Вебера, социальная феноменология (А. Шюц), этнометодология (Г. Гарфинкель), символический интеракционизм (Дж. Мид), а также философия социальных наук, предложенная П. Уинчем. Эта методология тяготеет скорее к рационалистической, чем к эмпирической традиции мышления, постулирует радикальное отличие социально-гуманитарных наук от естественных, социальные явления трактует как несводимые к природным и для исследования социальных процессов предписывает особые методы, отличные от естественно-научных.

Исходный пункт интерпретативной методологии Вебера заключается в том, что социальные науки изучают осмысленное действие (в противоположность поведению как результату физической или биологической причинной связи)<sup>4</sup>. Но осмысленное

---

<sup>3</sup> Giddens A. Positivism and its critics // Studies in social and political theory. N. Y. : Basic Books, 1977. P. 32.

<sup>4</sup> Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 602–630.

действие как таковое еще не является социальным действием и не составляет предмет социальной науки. Требуется еще один шаг к осмысленному социальному действию, т. е. к действию, которое соотносится с действием других людей. Вебер выделяет четыре различных типа осмысленного социального действия: традиционное (действие, которое мы осуществляем, поскольку мы всегда осуществляли его); аффективное (действие, основанное на эмоциях); ценностно-рациональное (действие, основанное на ценности определенного поведения); целерациональное (действие, ориентированное на достижение определенной цели). Таким образом, объектом социальной науки является осмысленное, рациональное, социальное действие, т. е. действие, с которым человек связывает смысл, которое ориентировано на других людей и осуществляется для достижения определенной цели.

Если объектом социальных наук является осмысленное социальное действие, т. е. объект, несводимый к естественным объектам, тогда он нуждается в особой методологии для своего исследования — в интерпретативном понимании. Вебер использует немецкое слово *verstehen*, эмоциональное отождествление с индивидом, которого мы стараемся понять. Иначе говоря, *verstehen* означает понимание другого индивида, которое, в свою очередь, предполагает понимание логических и символических систем жизнедеятельности индивида. Вебер выделяет два типа понимания: непосредственное, которое состоит в узнавании или признании предполагаемого действия, и объясняющее, которое заключается в понимании причин действия.

Если интерпретативное понимание — это метод, то средством исследования данного объекта является *идеальный тип*. Идеальный тип — это не модель, не реальность (не то, что существует в реальности), не усредненный тип, а наиболее рациональная форма существования объекта. Сравнивая идеальный тип с реальным объектом, мы выявляем отличия и лучше понимаем функционирование последнего. Истинность объяснения оценивается по двум критериям: адекватность смыслу (правдоподобность, вероятность, типичность) и каузальная адекватность (сравнительное изучение различных, но подобных ситуаций для идентификации решающих причин того или иного явления).

Интерпретативная методология лежит в основании феноменологической социологии (А. Шюц), а именно концепции «жизненного мира» и конститутивной феноменологии естественной установки. Жизненный мир — это до- и венаучный мир, предшествующий научно-теоретическому миру, который представляет собой его «опредмечивание» и «реификацию». Жизненный мир состоит из рутинных действий, языковых конструктов, посредством которых люди систематизируют повседневный опыт и сообщают о нем. Это повседневное знание Шюц называет знанием первого порядка. Задача социальной теории заключается в построении знания второго порядка, т. е. в выработке идеально-типических конструктов социальных значений, делающих возможным вторичное описание той или иной области социальной жизни. Обоснованность интерпретации достигается в том случае, если обеспечивается преемственность и совместимость социальных объяснений и обыденных интерпретаций, выдвигаемых самими участниками.

Этнометодология также исходит из рефлексивного характера повседневной жизни людей. Социальному теоретику вместо того, чтобы навязывать индивидам чуждые их деятельности схемы интерпретации, почерпнутые из идеализированного описания научно-теоретической деятельности, следует обратиться к миру повседневности и исследовать методы его рационализации, поскольку и на повседневном уровне социальные действия описываются адекватно самими индивидами. Рациональность не следует рассматривать в качестве методологического принципа интерпретации деятельности, поскольку повседневность обладает собственной рациональностью. А это означает, что процесс объяснения на повседневном уровне синонимичен процессу конструирования социальной реальности. Таким образом, вырабатывая рациональные объяснения своих действий, выражая свои переживания в обыденных понятиях и категориях, индивиды типизируют и рационализируют их. А поскольку типизация лишает их разрозненности и индивидуальности, тем самым она делает социальную жизнь упорядоченной, систематической и понятной. Соответственно, этнометодология при описании социальных процессов опирается именно на те методы и понятия, посредством которых индивиды рационализируют свою жизнь.

Интерпретативные методологии, несмотря на все то, что их разделяет, представляют собой вариации одной и той же темы. Во-первых, *Verstehen* следует рассматривать не просто в качестве соционаучного метода исследования, а как родовое понятие для любого социального процесса. Во-вторых, социальная наука в своих описаниях социальных процессов и индивиды в своей повседневной жизни опираются на одни и те же ресурсы. В-третьих, знания, к которым индивиды обращаются для осуществления осмысленного социального действия, зависят от знаний, в значительной степени само собой разумеющихся или нерационализируемых. В-четвертых, понятия, которые использует социальная наука в описании социальных процессов, зависят от предпонимания тех понятий, которые используются индивидами в рационализации своей повседневной жизни.

Как мы видим, методология социального познания по большей части сконцентрирована на двух концепциях — позитивизма или какой-то из форм интерпретативизма. Эти концепции основаны на предположении о тождестве или различии природы и общества и соответственно — методов естественных и общественных наук. Перспектива изменяется с того момента, как мы отказываемся понимать методологию социального познания с точки зрения тождества или фундаментального разрыва природы и общества. Оригинальность трансцендентального реализма состоит в том, что он, во-первых, включает в реалистическую теорию науки трансцендентальную стратегию, хотя ее статус остается непроясненным, во-вторых, сохраняет преемственность между природой и обществом, правда, с важной оговоркой, что социальные структуры производятся благодаря социальной практике, отсюда их относительная устойчивость.

Основной проблемой философии социальных наук Р. Бхаскар считает возможность исследования общественной жизни по аналогии с природой: в какой мере общество может изучаться по аналогии с природой? Положительный ответ на этот вопрос влечет за собой натуралистическую научную традицию, согласно которой социальные и естественные науки одинаково применяют позитивистские принципы. Отрицательный ответ влечет антинатуралистическую научную традицию, постулирующую разделение

методов социальных и естественных наук. Бхаскар выдвигает альтернативную концепцию антипозитивистского натурализма, призванного дать такое основание науке, которое бы позволяло применить собственные и более или менее специфические методы как социальных, так и естественных наук, не отрицая существенных различий в этих методах, основанных на действительных различиях их предметных областей. Антипозитивистский натурализм в известной степени преодолевает недостатки двух основных философских концепций социальных наук — позитивизма и герменевтики. Позитивизм справедливо указывает на тот факт, что в природе и обществе действуют причинные законы, обобщения. Правы позитивисты и в том, что эти законы и обобщения очень часто нефиксируемы, ненаблюдаемы. Ошибка же их заключается в редуцировании законов к эмпирическим регулярностям. Герменевтика справедливо отмечает, что социальные науки имеют дело с реальностью, уже интерпретированной и схваченной в форме определенных концепций социальными индивидами. Ошибка герменевтики заключается в сведении социальной науки к модальностям отношений «субъект — субъект», «понятие — понятие».

Трансцендентально-онтологическими условиями возможности науки являются «нетранзитивные объекты», которые, будучи реальными структурами, существуют независимо от людей. Существование нетранзитивных объектов, порождающих эмпирически наблюдаемые и фиксируемые явления и события, постулируется онтологически. Известная диаграмма различия между областями реального, актуального и эмпирического демонстрирует этот постулат.

Объекты	Реальное	Актуальное	Эмпирическое
Механизмы	+		
События	+	+	
Опыты	+	+	+

В эмпирической области явления редуцированы к опытам, механизмы исключены вообще, даны только ощущения. В области актуального переживаются только некоторые события, однако

множество других событий остается вне опыта. Более того, события, или актуальности, могут быть вне связи с нетранзитивными объектами, или порождающими механизмами. Наконец, область порождающих механизмов, или нетранзитивных объектов, или реального, включает в себя механизмы, события и опыты. Взаимодействие этих порождающих механизмов объясняет существование социальных явлений и событий<sup>5</sup>. Таким образом, присутствие механизмов совершенно не означает присутствие событий или опыта, так же как присутствие событий не означает непосредственное их переживание кем-то.

Даже если согласиться с положением о существовании трансцендентальных, т. е. онтологических, условий научной практики, остается вопрос о статусе этого трансцендентального, или онтологического. Для ответа на этот вопрос надо вспомнить решающий тезис Бхаскара, согласно которому нетранзитивные объекты могут быть «вне фазы» с актуальными образцами событий и роли эксперимента в научной практике. Согласно Бхаскару, эксперимент необходим именно потому, что без него невозможно зафиксировать образец событий. В эмпирической онтологии закон представляет собой регулярность, повторяющуюся связь воспринимаемых событий или восприятий. Эмпирик полагается исключительно на ощущения, за которыми никакой глубинной сущности не существует. Для эмпирика апельсин представляет собой все то, что укладывается в совокупность его ощущений, и, таким образом, он выносит апельсин-объект в качестве метафизического остатка за пределы всякого обсуждения, ограничиваясь данным в ощущениях. То, что дается нам в опыте (пример Юма: хлеб, который я ем), — это не скрытые силы объекта, например, хлеба, а постоянная связь ощущений.

Теперь мы можем лучше понять и оценить тот разрыв с позитивизмом, который предполагает тезис Бхаскара. На самом деле, эмпирический тезис о чувственных данных исключает всякую необходимость в экспериментальной деятельности. Все, что мы хотим знать, это постоянная связь событий, представленная в ощущениях. Нам всего лишь нужно углубиться в наши ощущения.

---

<sup>5</sup> Керимов Т. Х. Трансцендентальный реализм // Современный философский словарь. М. : Акад. словарь, 2015. С. 725–730.

Как говорит Бхаскар, «...объяснение Юма зависит от ошибочного отождествления каузальных законов с их эмпирическими основаниями. Заметим, что поскольку человеческая деятельность необходима для постоянных связей, если мы отождествляем каузальные законы с этими связями, тогда логически обязываем себя на абсурдность, согласно которой человеческие существа в своей экспериментальной деятельности создают или даже изменяют законы природы»<sup>6</sup>. Этот абсурд неизбежен, если исходить из того, что каузальные отношения представляют собой постоянную связь событий или ощущений, исключаящую какие-либо скрытые силы в объектах.

Отсюда Бхаскар делает вывод, что трансцендентальные условия экспериментальной деятельности носят онтологический характер. Поскольку порождающие механизмы, как правило, находятся вне связи с событиями, или актуальностями, упостигаемость нашей экспериментальной деятельности зиждется на возможности мира без людей, мира, в котором объекты существуют неосознанными и без свидетельств. Для того чтобы экспериментальная деятельность была упостигаемой, именно мир, а не наши сознания, должен быть определенным образом устроен. И мир должен быть определенным образом устроен независимо от того, имеет ли место какая-либо наука или существуют ли какие-либо живые существа, которые занимаются наукой. Если для того, чтобы понять упостигаемость научной практики, мы должны провести онтологическое различие между нетранзитивными объектами и порождаемыми ими событиями, то это связано, прежде всего, с тем, что объекты производят постоянные связи событий нерегулярно. Постоянная связь событий является исключением, а не правилом, и по этой причине мы занимаемся экспериментальной деятельностью. Вот почему необходимо провести онтологическое различие между нетранзитивными объектами, или порождающими механизмами, с одной стороны, и событиями, с другой стороны. Необходимость в экспериментальной деятельности вызвана тем, что порождающие механизмы неактивны, могут находиться в состоянии покоя или быть замаскированы другими объектами, или порождающими

---

<sup>6</sup> *Bhaskar R. A Realist Theory of Science. N. Y. : Routledge, 2008. P. 46.*



механизмами. Именно потому, что порождающие механизмы могут быть вне связи с событиями, необходимо проводить эксперименты, чтобы получить закрытые системы, в которых отношение между порождающими механизмами и событиями становится более чем очевидным.

Принципиальная новизна трансцендентального реализма состоит в онтологической переориентации социальной теории. Хотя предмет исследования и эпистемологические принципы взаимобусловливают друг друга, они не могут быть сведены друг к другу без остатка, и каждый из них обладает определенной степенью автономии. Главная цель социальной теории с этой точки зрения состоит в понимании и объяснении реально происходящих в социальной жизни процессов и обеспечении необходимых условий для проведения эмпирических исследований.

## **§ 2. Постпозитивизм и структура социальной теории. Формирование понятий в социальных науках**

Построение научной картины социальной реальности связано, прежде всего, с онтологической переориентацией современной социальной теории в русле постпозитивистской методологии научного познания, но не с тем, как лучше или адекватно исследовать общество, а с критикой собственных онтологических допущений. Конечно, любая социальная теория начинается с определения собственного предмета. Эпистемологические споры и вопросы, касающиеся легитимности форм знания, имеют смысл, если они привязаны к предмету исследования, к онтологии.

Описание социальных явлений в онтологических терминах явно направлено против позитивистских предписаний о метафизике и метафизических постулатах, а также традиционной гносеологической ориентации социальных наук. Одна из главных целей позитивизма заключалась в отказе от всех теорий и методов, которые объясняют характер общественной жизни действием абстрактных сил или качеств, мыслимых исключительно в метафизических терминах. Объяснение социальных явлений предполагает выведение необходимости исторических условий и событий

из гипостазированных метафизических механизмов, регулирующих общественную жизнь в целом.

Постпозитивистская философия науки критически относится к метафизическим способам объяснения социальных процессов, но она признает необходимость в онтологических понятиях предмета исследования, поскольку благодаря последним восполняется теоретическая брешь, создаваемая неопределенностью, «недетерминированностью» действия. С целью закрепить онтологические понятия предмета исследования постпозитивистская методология проводит известное различие между онтологическими, или метафизическими, понятиями, с одной стороны, и научной теорией и эмпирическими исследованиями — с другой. Согласно постпозитивистской методологии, научная теория включает в себя часто неосознаваемый онтологический, или метафизический, элемент, который состоит из серии внутренне взаимосвязанных способов проникновения в потенциал исследуемых социальных явлений. То есть метафизические положения научной теории описывают основополагающие процессы, которые могут быть реализованы в различных, часто взаимоисключающих контекстах. Эти онтологические положения формулируются безотносительно к их реализации в эмпирических условиях. Поэтому именно теория призвана определить, каким образом эти возможности взаимодействуют и проявляются в различных контекстах. Социальная теория выясняет условия реализации онтологических возможностей, поэтому она, в отличие от этих возможностей, верифицируема и, следовательно, эмпирически опровержима.

С учетом данного различения необходимо отметить, что формулировка онтологических понятий допускает широкий спектр возможностей развития социальных процессов. Следовательно, с самого начала исключается выделение единой и всеобщей траектории развития явлений, объяснение их действием абстрактных и трансцендентных сил. Онтология описывает конститутивные потенциалы общественной жизни, способности людей к преобразованию, а также условия производства и воспроизводства социальных явлений в различных эмпирических контекстах. Онтологические понятия не дают приоритет отдельным практикам и процессам производства и воспроизводства. Никаких универсальных механизмов. Исключается телеология любого рода.

Поскольку социальная теория сосредоточивается на процессах производства и воспроизводства общественной жизни самими акторами, систематизация онтологических допущений означала бы выделение сверхисторических механизмов и результатов социальных практик и как следствие — постулирование универсальных траекторий развития социального. Отсутствие системы онтологических допущений — это не столько методологическая, сколько онтологическая предусмотрительность. Важно то, что любая система онтологических возможностей может быть поставлена под вопрос, т. е. преобразована действиями самих акторов.

Онтологическая переориентация приводит к тому, что понятия, традиционно объясняющие общество как самодостаточную субстанцию, пересматриваются с учетом их онтологических предпосылок, т. е. с учетом исторической динамики объекта исследования. Традиционный гносеологический вопрос об идентификации объекта исследования ставится в зависимость от его динамики. Выбор совокупности определений объекта, когда последний воспринимается как самодостаточная субстанция, определяется не способом задавания критериев его идентификации. Динамика общества, социальная практика, осуществляемая рефлексивными и опытными акторами-метафизиками, идентифицируют объект. Акторы, а не социологи-наблюдатели, объективируют объект. Следовательно, понятия — это функции, которые применяются в отношении конкретного эмпирического материала. Каждая новая ситуация требует новых понятий. В этом отношении понятия — это эмпирические понятия, а не априорные категории рассудка. Понятия не даются в готовом виде и не производятся спонтанно благодаря мыслительной способности. Скорее, они производятся в ответ на специфические события в эмпирическом мире.

В естественных науках теория имеет дедуктивно-номологическую форму, т. е. она состоит из общих понятий и их связей (законов), объясняющих явления в конкретных эмпирических условиях. Эти понятия верифицируются согласно установленным способам обоснования. Дедуктивная форма теории требует, чтобы объяснение явлений строилось в строгом соответствии с логикой дедуктивного вывода. Это требование может быть удовлетворено в том случае, если объясняемое явление описывается в качестве

инстанции закона, т. е. как законосообразное. В социальных науках дело обстоит иначе. Если предметом социальной науки являются осмысленные социальные процессы, тогда объяснение не может считаться независимым от контекста взаимодействий и используемых людьми в этих взаимодействиях процедур интерпретации. Более того, оно не может строиться в соответствии с логикой дедуктивного вывода. Следовательно, в социальных науках построение теории непосредственно зависит от участников социального процесса и их интерпретаций. Эта зависимость актуализирует проблему формирования понятий в социальных науках. В естественных науках эта проблема не возникает, поскольку объект их изучения (природа) исключает рефлексивность.

Одно из решений проблемы перехода от обыденного языка к техническим понятиям социальных наук предложено А. Шюцем, другое решение, родственное предыдущему, — П. Уинчем. Исходя из первого решения, обоснованность всякого социального объяснения включает в себя «постулат адекватности». Социальные науки удовлетворяют «постулату адекватности», если они могут быть переведены в понятия обыденного языка. Таким образом, «постулат адекватности» выполняется, если социологические конструкты второго порядка можно перевести в конструкты первого порядка обыденного языка. Шюц настаивает на том, что объективная интерпретация структур значений предполагает согласованность мыслительных категорий второго порядка с обыденными конструкциями. Поэтому понятийные конструкты социальных наук должны удовлетворять таким требованиям, как: 1) логическая строгость; 2) субъективная интерпретация; 3) адекватность. Обоснованность достигается в том случае, если обеспечивается преемственность и совместимость конструктов первого и второго порядков. Это, в свою очередь, предполагает, во-первых, соотнесение конструкций первого порядка со значениями второго порядка, во-вторых, создание преемственности по отношению к обыденному опыту индивидов, в-третьих, обратный перевод конструкций второго порядка на язык участников, осмысливающих собственную деятельность.

Согласно второму решению, постулату «логической связи», соционаучные понятия предполагают присвоение понятий, которые

принадлежат самим участникам социальных процессов. «Логическая связь» не зависит от того, способны ли индивиды, поведение которых описывает социальная наука, понять научно-теоретические конструкции, которые использует социолог. Она зависит от наблюдателя, интерпретирующего понятия, которыми индивиды руководствуются в своей деятельности. Например, «ликвидность», будучи техническим понятием экономической науки, обычно используется не бизнесменами, а экономистами в их объяснении природы и последствий определенных видов делового поведения, но «она логически связана с понятиями, которые входят в деловую активность, поскольку ее использование экономистом предполагает понимание им того, что такое вести бизнес, которое в свою очередь подразумевает понимание таких деловых понятий, как “деньги”, “прибыль”, “стоимость”, “риск” и другие»<sup>7</sup>.

Третье решение принадлежит Э. Гидденсу, и состоит оно в требовании «двойной герменевтики»<sup>8</sup>. В отличие от приведенных выше подходов, Гидденс излагает свою собственную позицию и, более того, подчеркивает близость «двойной герменевтики» «логической связи» П. Уинча. Согласно Гидденсу, между индивидами в их повседневной деятельности и социальной наукой существует не только «логическая связь» (как утверждает Уинч), но также и двусторонние отношения, благодаря чему соционаучные понятия присваиваются обыденным дискурсом и становятся его частью. Теории и выводы социальных наук обязательно встраиваются в повседневный дискурс и становятся частью этого дискурса, тем самым изменяя его бесповоротно. Этот процесс он называет «двойной герменевтикой», которая подразумевает диалогическое отношение между конструкциями первого порядка и научными понятиями второго порядка. Поскольку сознание, или, точнее, рефлексивное самосознание, является нередуцируемой онтологической константой общественной жизни, в социальных науках вместо однонаправленной «технологической» связи между субъектом и независимо

---

<sup>7</sup> Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. М.: Рус. феноменол. о-во, 1996. С. 67.

<sup>8</sup> Giddens A. Double hermeneutics // Profiles and Critiques in Social Theory. L.: Macmillan, 1982. P. 11–14.

существующим объектом устанавливается двунаправленное «диалогическое» отношение. Гидденс отмечает: «Суть состоит в том, что рефлексия по поводу социальных процессов — теории и результаты эмпирических исследований и наблюдений — предполагает постоянный и непрерывный процесс вхождения, выхода и повторного вхождения в универсум описываемых событий. В мире неживой природы, безразличном к тому, что знают о нем человеческие существа, подобное явление отсутствует»<sup>9</sup>. Диалогизм «двойной герменевтики», таким образом, позволяет избежать, с одной стороны, реификации повседневного знания, а с другой — догматизации научно-теоретического знания.

Из требования «двойной герменевтики» вытекает ряд важных следствий. Во-первых, проблематизируется возможность установления универсальных законов в социальных науках: «В общественных науках нет и не будет универсальных законов — не потому, главным образом, что методы эмпирических исследований и проверки достоверности так или иначе неадекватны, а в связи с тем, что, как мы отмечали ранее, причинная обусловленность, включенная в процесс формулировки общих законов социального поведения людей, в основе своей изменчива и нестабильна с точки зрения осведомленности (или убежденности) акторов относительно обстоятельств собственной деятельности»<sup>10</sup>. Во-вторых, социальная наука принимает форму критической теории: любая форма исследования существующего общества представляет собой вмешательство в это общество, отсюда проистекают цели и задачи социальной науки как критической теории. Однако критический статус социальной науки — это не просто одна из ее возможностей в условиях существования «двойной герменевтики», а необходимость: «Создание критической теории не является *альтернативой*; в большинстве случаев теории и открытия, сделанные в рамках общественных наук, имеют практические (и политические) последствия независимо от того, считает ли социолог (или политик) возможным «реализовать» эти доктрины в отношении конкретной практики

---

<sup>9</sup> Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуриации. М.: Акад. проект, 2005. С. 31–32.

<sup>10</sup> Там же. С. 29–30.

или нет»<sup>11</sup>. И тем не менее этот критический статус социальной науки еще предстоит определить.

Здесь особенно ясно видно принципиальное отличие «двойной герменевтики» от феноменологического «постулата адекватности» Шюца. Тогда как «постулат адекватности» настаивает на соответствии научных понятий повседневным конструкциям первого порядка, даже если эти конструкции ложны, «двойная герменевтика» подчеркивает ограниченность повседневных знаний людей. Отсюда требование критического анализа повседневных знаний на предмет их ограниченности, локальности, ситуативности. Таким образом, хотя Гидденс сохраняет герменевтическую позицию в отношении к повседневному знанию, последнее также должно подвергаться критике, чтобы избежать «паралича критической воли». Такая критическая установка предполагает различие между «общим знанием» (недискурсивным) и «здоровым смыслом» (пропозициональным, дискурсивным): «Отделяя общее знание от здравого смысла, мы стремимся сохранить последнее понятие для обозначения пропозициональных убеждений, используемых в процессе повседневной деятельности»<sup>12</sup>. Для Гидденса такое различие является аналитическим, оно предполагает повторное использование «общего знания» в качестве «здорового смысла» и изучение последнего с точки зрения его логической строгости и эмпирической обоснованности в свете научных открытий и теорий. Следуя Бхаскару, Гидденс добавляет, что открытие необоснованных или ложных (с логической точки зрения) убеждений требует трансформации деятельности, связанной с этими убеждениями.

Анализ различных методологий познания общества позволяет сформулировать несколько объединяющих тем, к которым мы будем постоянно возвращаться в дальнейшем. Социально-философское понимание методологии познания общества отличается как от позитивизма, согласно которому общество отождествляется с природой, так и от интерпретативизма, когда социальные явления отождествляются с миром социальных значений. Современная

---

<sup>11</sup> Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. С. 33.

<sup>12</sup> Там же. С. 453.

социальная философия постулирует реальность, фактичность, объективность социальных явлений, не редуцируемых к природным и человеческим значениям. С этой точки зрения главная цель социальной теории состоит в понимании и объяснении реально происходящих в социальной жизни процессов. Последнее обстоятельство фиксируется известным в постпозитивистской методологии научного познания различием между метафизическими, или онтологическими, понятиями, научной теорией и эмпирическим исследованием. Онтология описывает конститутивные потенциалы общественной жизни, преобразовательные человеческие способности и условия производства/воспроизводства общества. Онтологические постулаты формулируются безотносительно к их манифестации в эмпирических условиях, поэтому они эмпирически неопровержимы. Теория призвана определить, каким образом социальные явления реализуют собственные онтологические потенциалы. С учетом данного различения, формулировка онтологических категорий допускает широкий спектр возможностей развития социальных процессов. Понятия, традиционно описывающие общество как естественную данность, переформулируются с точки зрения онтологических предпосылок — исторической нагруженности объекта исследования.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Александр Дж.* Общая теория в состоянии постпозитивизма: «эпистемологическая дилемма» и поиск присутствующего разума / Дж. Александр // Социология: 4 М (методология, методы, математические модели). № 18, 19. С. 167–204.

*Бергер П.* Социальное конструирование реальности : трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. М. : Academia-Центр : МЕДИУМ, 1995.

*Бхаскар Р.* Общества / Р. Бхаскар // Социо-Логос: социология, антропология, метафизика. Вып. 1 : Общество и сферы смысла. М. : Прогресс, 1991. С. 219–240.

*Вебер М.* О некоторых категориях понимающей социологии; Объективность социально-научного и социально-политического познания / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 602–630.

*Гарфинкель Г.* Знание социальных структур, основанное на здравом смысле: документальный метод интерпретации в непрофессиональном и профессио-



нальном поиске фактов; Изучение рутинных основ повседневных действий / Г. Гарфинкель // Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. СПб. : Питер, 2007. С. 48–114.

Герменевтика и метод социальных наук // Поль Рикер в Москве. М. : Канон-РООИ «Реабилитация», 2013. С. 49–61.

*Гидденс Э.* Обобщения в социальной науке / Э. Гидденс // Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуриации. М. : Акад. проект, 2005. С. 462–466.

*Гофман И.* Анализ фреймов : эссе об организации повседневного опыта / И. Гофман. М. : Ин-т социологии РАН, 2004.

*Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман. М. : Канон-Пресс-Ц, 2000.

*Конт О.* Общий обзор позитивизма / О. Конт. М. : Либроком, 2012.

*Латур Б.* В социальном объяснении нет необходимости / Б. Латур // Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2014. С. 140–148.

*Никитин С. А.* Социальная феноменология : учеб. пособие / С. А. Никитин. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2015.

*Ньюман Л.* Значение методологии: три основных подхода / Л. Ньюман // Социол. исслед. 1998. № 3. С. 122–134.

*Поппер К.* Эволюционная эпистемология; Логика социальных наук / К. Поппер // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М. : Эдиториал УРСС, 2000. С. 57–74, 298–313.

*Смирнова Н. М.* Социальная феноменология в изучении современного общества / Н. М. Смирнова. М. : Канон-РООИ «Реабилитация», 2009.

*Тернер Дж.* Структура социологической теории / Дж. Тернер. М. : Прогресс, 1985.

*Тернер Дж.* Аналитическое теоретизирование / Дж. Тернер // Тернер Дж. Теория общества. М. : Канон-Пресс-Ц, 1999. С. 103–156.

*Уинч П.* Идея социальной науки и ее отношение к философии / П. Уинч. М. : Рус. феноменол. о-во, 1996.

Феноменологические альтернативы // Новые направления в социологической теории. М. : Прогресс, 1978. С.

*Шюц А.* Обыденная и научная интерпретация человеческого действия; Формирование понятия и теории в социальных науках / А. Шюц // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. С. 7–68.

## Глава 4

# ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

### § 1. Две возможности понимания бытия и построения онтологии

Бытие — одно из ключевых понятий онтологии. Ответ на вопрос о бытии обнажает различные подходы к построению онтологии. История философии со времен античности обнаружила глубинную логику, которую в философском отношении увенчали две возможности понимания бытия и соответственно два подхода к построению онтологии. Проиллюстрировать и взвесить содержание и последствия обеих возможностей — такова цель данной главы.

В глубине философской традиции мы обнаруживаем две накладываются друг на друга, переплетенные и противопоставленные друг другу возможности понимания бытия, которые задают исходные условия, принципы и содержание онтологии. Для начала проясним это на примере хайдеггеровского обсуждения основополагающего метафизического вопроса: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Если рассматривать этот вопрос, то в нем можно констатировать удивительную синтаксическую и метафизическую двусмысленность: «Почему вообще есть сущее? Почему, т. е. какова основа (Grund) сущего? Из какой основы проистекает сущее? На какой основе зиждется сущее? К какой основе восходит сущее? Вопрос не спрашивает то или иное сущее, что оно такое всякий раз есть, и каково оно, и как устроено: как его можно изменить, к чему приспособить и т. п. Вопросание ищет основу сущего, поскольку оно сущее. Искать основу значит: обосновывать. То, о чем спрашивается, вступает в определенное отношение к основе. Однако коль скоро задан вопрос, то и остается открытым, является основа действительно обосновывающей, добывающей

основание (Gründung) перво-основой (Ur-grund) или же основа отвергает основание, есть безосновная бездна (Ab-grund)...»<sup>1</sup>. Сама формулировка вопроса предполагает два пути поиска основания и соответственно два ответа на вопрос об основании.

Итак, первая возможность. Прежде всего, нужно отметить, что вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» состоит из двух частей: «почему вообще есть сущее» и «а не наоборот — ничто». Традиционная философия так или иначе обсуждает только первую часть вопроса: «Почему вообще есть сущее?» И тому есть веские причины. Во-первых, первая часть вопроса вполне самодостаточна и не нуждается во второй части. Во-вторых, вторая часть вопроса ничего не добавляет к его первой части, поскольку в ней говорится о ничто, а любое говорение о ничто есть противоречие: в таком случае из ничто уже сделали нечто. По этим двум причинам традиционная философия ограничивается обсуждением первой части, т. е. сокращенного вопроса: «Почему вообще есть сущее?»

Когда мы спрашиваем «Почему вообще есть сущее?», мы исходим из сущего, но спрашиваем об основании сущего. То есть вопрос, прежде всего, спрашивает об основании сущего. Почему есть сущее? Где и каково его основание? Каждый раз, когда мы спрашиваем «Почему вообще есть сущее?», мы выходим за пределы сущего в поисках его основания или причины. Мы спрашиваем не о самом сущем, не о бытии сущего, а о том, что лежит за сущим или по ту сторону сущего и является основанием или причиной сущего в качестве сверхсущего или высшего существа. Вопрос сформулирован таким образом, что каждый раз, когда мы спрашиваем «Почему вообще есть сущее?», будучи уверенными в том, что оно (сущее) есть, мы ищем сущее или сверхсущее основание этого сущего и трансцендируем в это основание с целью обоснования сущего. Сокращенный вариант исходного вопроса «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» неизбежно ведет к забвению бытия сущего в пользу основания или причины сущего: этот вопрос не спрашивает сущее как таковое в его бытии.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб. : Высш. религиоз.-филос. шк., 1997. С. 88.

Эта первая возможность понимания бытия достаточно традиционная для философии: от Фалеса до Гуссерля философия ищет и находит сверхсущее основание сущего; это может быть вода, это может быть Бог, это может быть трансцендентальное сознание... Таким образом, вопрос о бытии сущего совпадает с поиском сверхсущего основания и первопричины сущего в целом как меры и предела того, на что способно сущее как таковое. Онтология как учение о сущем как таковом предаёт забвению свое основное понятие бытия. Более того, забвение бытия является условием возможности онтологии. Понимаемая таким образом онтология свидетельствует о забвении бытия и является всего лишь симптомом этого забвения.

Вторая возможность заставляет преобразовать вопрос, поэтому приходится поступиться основанием сущего в пользу бытия сущего. В отличие от сокращенного «Почему вообще есть сущее?», первоначально сформулированный вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» позволяет непосредственно обратиться к сущему в его бытии, потому что благодаря второй части вопроса данное сущее открывается навстречу возможности небытия. «Почему» приобретает совершенно другой смысл. Отличие формулируется как отличие мышления «потому что» от мышления «почему», т. е. причинного. Сущее есть, потому что оно есть, без «почему». «Основанием» или «причиной» сущего является не сверхсущее или высшее существо, а «ничто». Таким образом, сущее лишается основания, причины, фундамента в традиционном понимании. Основание — это «ничто», а именно: прослеживание границы отрешения сущего от «ничто», которая открывает пространство испытания, колебания сущего, разрешения сущего. Сущее начинает колебаться между бытием и «ничто», т. е. между тем, что оно есть, и тем, что его нет. Я заключил слово «ничто» в кавычки, поскольку, хотя оно и передает ощущение, соответствующее нашей привычной интуиции, но его точный смысл в данном контексте критически важен с точки зрения возможности еще более глубокого переворота в наших взглядах. То есть вопрос направлен не на поиск некоторого сверхсущего, теперь ищется основание, которое должно обосновать господство сущего из него самого, бытие сущего как преодоление ничто. Основание вопрошается ныне как

основание отрешения сущего от ничто, как основание колебания сущего. Сущее теряет самопонятность, зависит и выставляется в возможность ничто. Сущего может и не быть.

Бытие отличается от сущего принципиально, между ними пропасть. Хотя бытие определяет сущее, но между ними не причинное отношение. Основание основывает только из пропасти. Что это значит? Отсутствие основания. Основание основывает, уклоняясь и удерживаясь. Как оно уклоняется? Отказываясь основывать. Но этот отказ не есть отказ от чего-то, отказ не в смысле того, что кому-то в чем-то отказывают, поскольку в этом отказе что-то все-таки предоставляется. Что именно предоставляется в этом отказе? Что именно высвобождается в этом уклонении от основывания? Этот отказ — не ничто, а способ позволения быть, высвобождение, причем таким образом, что оно никогда не исчерпывается в процессе, избыточно относительно того, что при этом раскрывается.

Именно здесь лежит сущностная двойственность бытия как основания. Бытие как основание или не-основание — это *Ab-gründung*, т. е. двойственность, поскольку оно есть отсутствие основания в традиционном смысле (*Ab-grund*) и в то же время это отсутствие само есть некоторый способ основания, *Ab-gründung*. Все же мы не можем не учитывать тот факт, что бытие включает в себя оба движения одновременно. А это означает, что мы не можем говорить, что бытие является основанием и источником истины сущего. В то же самое время мы не можем сказать, что истина сущего предшествует бытию. Бытие дается только как основание того, что является не основанием, а пропастью, но пропастью, которая и является самим основанием. Бытие — основание, благодаря которому бездонное основание сущего основывается, приходит к собственному.

Этот пример показывает две возможности понимания бытия. Согласно первой возможности бытие — это сверхсущее, основание или причина сущего. В рамках этой возможности вопрос о бытии и не ставится, поскольку он подменяется вопросом об основании или причине сущего. В рамках второй возможности мы впервые получаем доступ к вопросу о бытии. Но здесь мы сталкиваемся с противоречием. В чем это противоречие заключается?

## § 2. Бытие как событие

В основе бытия лежит следующее противоречие, которое «догматический образ мышления» и, в частности, его основной принцип, принцип репрезентации, никогда не воспринимает: в буквальном смысле бытие не «есть», ибо «есть» говорится о сущих, которые могут быть репрезентированы, о тех вещах, которые обладают минимальной структурой тождества и постоянства, благодаря чему они идентифицируются и обозначаются посредством существительных. Так или иначе, сущее — это субстанции или производные от субстанций. Но поскольку бытие не «есть» сущее, бытие буквально — это ни-что, никакая не вещь, оно является исключением из правила, закона и логики субстанции, а также из правила, закона и логики общепринятой практики использования языка, грамматики, причем до такой степени, что само слово «бытие» становится жертвой этого использования: бытие всегда принималось и продолжает приниматься за сущее и за сущность сущего. Однако же бытие — это не просто исключение из правила: оно принадлежит сущему, от которого оно отличается.

Бытие всегда бытие сущего. Нет бытия без сущего, так же как нет сущего без бытия. Но бытие — это не сущее: бытие отлично от сущего. В чем это отличие заключается? Бытие — это сама операция, благодаря которой сущее есть, благодаря которой сущее выходит в присутствие; нечто, а не ничто, имеет место. Бытие «есть» (глагольно) только через его отличие от сущего. Поскольку бытие — это не какая-то вещь и не сущность, не субстанция и не идея, оно не может рассматриваться как существительное и не может выступать в качестве подлежащего в синтаксической структуре суждения. Бытие не может быть описано в форме классического суждения «*S* есть *P*» и не может выступать субъектом предикативного суждения — как аналитического, так и синтетического. Операция бытия сопротивляется любой субстантивации и логическому связыванию, и в том числе пропозициональному пониманию языка, поскольку благодаря именно этой операции язык выходит за собственные пределы и за пределы его репрезентативного понимания. Эта операция ускользает от классической формы суждения, которая понимает бытие в двух смыслах: во-первых, как

субстрат, субстанцию или субъект, отличающиеся своими постоянством и самождественностью вопреки тем трансформациям и изменениям, которым они могут быть подвергнуты, и потому в конечном счете как идея, сущность, начало или причина таких трансформаций; во-вторых, как глагол-связку «есть» или просто функциональную связь субъекта и предиката. В результате когда, рассуждая о бытии, мы говорим: «Бытие есть...», создается впечатление, что речь идет о предикировании бытия, решение о наличии которого уже принято заранее, решение, согласно которому бытие представляет собой нечто подобное, во-первых, сущему или вещи, а во-вторых, сущности или основанию этого сущего или этой вещи. Создается впечатление, что бытие отвечает именно этому двойному смыслу субстанции-сущности, установленному еще со времен Аристотеля. Таким образом, еще не успев поднять вопрос о бытии, мы уже вписали операцию бытия в метафизику субстанции-сущности, мы уже ответили на вопрос о статусе бытия.

Если все же, несмотря на эти двусмысленности, слово «бытие» не является пустым и всеобщим и если классическая форма суждения оказывается непродуктивной, тогда хотя бы за счет трансформации самой природы суждения необходимо будет продумать вопрос о бытии. И прежде всего зададим вопросы: каков характер суждений о бытии? Какая онтология соответствует этим суждениям?

Чтобы ответить на эти вопросы, еще раз обратимся к слову «бытие». Прежде субстантивации или даже овеществления представлением «быть» — это глагол в неопределенной форме. Будучи субстантивированным, глагол «быть» легко попадает в ловушку репрезентации: воспринимается в качестве сущего, в качестве какой-то вещи. Так вот, для того чтобы избежать ловушки репрезентации и, соответственно, овеществления или субстантивации, далее вместо «бытие» мы будем говорить «быть». И нам важно подчеркнуть именно процессуальный характер инфинитива «быть». Быть — это становиться, это момент становления или событие становления. Вот примеры других глаголов-инфинитивов: «зеленеть», «краснеть», «болеть» и т. д. Инфинитивы гарантируют специфичность и определенность процесса, действия, не навязывая ему субъективные или объективные координаты. Кроме того, они

гарантируют обратимость между прошлым и будущим в силу возможности отнесения действия и к прошлому, и к будущему.

Что такое «зеленеть»? Зеленеть — это быть зеленеющим, находиться в процессе «зеленения». «Зеленеть» фиксирует событие зеленения, так же как «болеть» — событие боления, а «краснеть» — событие краснения. И если «зеленеть» — это процесс зеленения, событие зеленения, «краснеть» — это событие краснения, то «быть» — это событие всех событий или событийность всякого события. Каждый раз глагол-инфинитив указывает на то, что имеет место, или на само именование места, на само событие, которое неразрывно связано с именованием места. Не так, как если бы что-то имело или имеет место. В форме инфинитива глагол — это чистое событие, то, что происходит или имеет место, но не на основе чего-то еще, а именно как чистое событие само по себе.

Итак, глаголы-инфинитивы описывают главным образом события. Безличные, в определенной степени анонимные, доиндивидуальные события, иначе говоря, происхождение или «случание», о которых говорится, что они имеют место, не имея места, т. е. они имеют место, не будучи связаны с какой-то вещью или каким-то действием. Таким образом, бытие «как» событие следует отличать не только от *ousia*, чтойности и сущности, но и от свойства, состояния, поскольку последние предполагают предданную субстанцию, независимую от процесса присвоения и существующую до и вне этого процесса. Следовательно, нужно перевернуть установленный и давно уже узаконенный логический порядок, согласно которому предданной субстанции приписываются какие-то свойства, признаки или состояния. Как только мы переходим от «бытия» к «быть», т. е. к инстанции становления-события, сама субстанция является в качестве события, происшествия или даже случая, за которым нет более никакой глубинной или первичной субстанциональности.

«Быть» есть прежде всего и главным образом процесс, а сущительное «бытие» определяется посредством удвоения процесса за счет субстантивации: бытие есть. Отныне бытие не отождествляется с сущим, а рассматривается в качестве исходного, всегда уже предполагаемого и происходящего события, благодаря которому любая вещь, любое событие, и в том числе язык с его



метафизической грамматикой, имеют место. В этом отношении бытие — уникальное и сингулярное событие, событие всех событий. Как таковое бытие обозначает событийность событий. А событийность всегда выражена глаголами, подразумевающими не бытие, а способ бытия.

### § 3. Бытие как социация

Повторим, в рамках первой возможности вопрос о бытии не ставится, поскольку он подменяется вопросом о сверхсущем основании или причине сущего. Эта возможность понимания бытия как сверхсущего предполагает редукцию сущего в целом к «трансцендентальному означаемому», существующему прежде всякого сущего и независимо от него. Гипотеза о бытии как о сингулярном «трансцендентальном означаемом» — фундаментальная гипотеза всех онтологий, поскольку выносит область сущего в конечном счете за пределы самого сущего. Бытие мыслится как высшее сущее и, стало быть, как мера или предел того, на что способно сущее как таковое.

Основной мотив второй возможности состоит в том, чтобы развенчать метафизику основания (причины, сущности) и иметь дело с сущим без основания, причины, с событием существования без сущности. Если придерживаться этого подхода, то бытие будет рассматриваться как основание сущего не в смысле обладания, овладения, а в смысле принадлежности. Бытие сущего (в смысле принадлежности) означает бытие множественного сущего. То, что есть в себе, в то же время есть в своем различии. Единство открывается благодаря не общей, разделяемой всеми сущности, а отличию от других. Различие не относится к различению уже готовых, конституированных единиц, иначе вся «работа» различия ограничивается понятием, категоризацией, опосредованием. Изначальное и неделимое единство бытия не предшествует различию. Последнее и будет «тем основанием», позволяющим сущему утверждаться в собственном бытии, выйти в присутствие в собственном становлении. Не различие предполагает тождество (бытия), а тождество (бытия) утверждается как различие, множественность. «Согласно общему правилу, две вещи утверждаются одновременно лишь в той

мере, в какой отрицается, подавляется изнутри различие между ними.... Именно на основе тождества происходит одновременное утверждение противоположностей... Напротив, мы говорим об операции, согласно которой две вещи или два определения утверждаются благодаря их различию, то есть они становятся объектами одновременного утверждения только потому, что утверждается их различие, ибо оно само утвердительно»<sup>2</sup>.

Сущее бесосновно, случайно. То, что оно есть, это абсолютный факт. Но это абсолютно случайный факт: его может не быть. Это и означает, что сущее полностью структурируется ничто, безосновностью, случайностью. Бытие сущего, структурированного ничто, и есть не что иное, как экзистенция (существование). Существование здесь не есть диалектическое обращение ничто в бытие и снятие ничто в позитивности наличного бытия. Скорее, существование как углубление и интенсификация ничто вплоть до утверждения. Интенсификация ничто не отменяет его ничтожности. В этом и заключается свобода существования. Свобода как самоуглубляющееся ничто: «Высшей формой ничто, взятого для себя, была бы свобода, но свобода есть отрицательность, которая углубляется в себя, чтобы достигнуть наивысшей интенсивности, а потому есть как раз абсолютное, утвердительное (Affirmation)»<sup>3</sup>.

Бытие каждый раз бытие именно этого, сингулярного, существования. Нет бытия вне сингулярности, каждый раз именно этой, и нет ничего общего, объединяющего эти сингулярности. Каждый раз имеется сингулярность времени, каждый раз имеется «именно это», предполагающее не субстанциональную перманентность, тождество или автономию, а ускользание от субстанции. «Каждый раз» — это структура промежутка, она определяет пространственность пространства и времени. Ничего нет между одним «каждый раз» и другим «каждый раз» — только ускользание бытия. Кроме того, бытие не есть непрерывное бытие сущего. Вот почему, строго говоря, бытие не есть, оно не существует иначе, чем в дискретности сингулярностей. Бытие является как различие бытия.

<sup>2</sup> Делез Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995. С. 207–208.

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1975. С. 221.

Непрерывность была бы отсутствием отношения или, скорее, была бы отношением, снятым постоянством и непрерывностью субстанции. С одной стороны, сингулярность каждый раз отрезана от всего остального, но, с другой стороны, каждый раз как каждое время она открывается как отношение к другим временам. Таким образом, со-бытие вписано в сингулярность, со-времененно ей, поскольку сущность сингулярности заключается в существовании «каждый раз именно этой». С одной стороны, изначальное со-бытие со-времененно и ко-экстенсивно с сингулярным существованием, поскольку существование есть дискретная игра промежутка, предлагающего пространство игры, где собственно имеется «каждый раз», т. е. возможность нередуцируемой сингулярности, нередуцируемой не в смысле автономии, тождества существования, наделенного автономной властью, но свободной в том смысле, что она осуществляется в свободном пространстве и в опространствовании времени, где и возможно сингулярное «каждый раз». Но, с другой стороны и как следствие, это со-бытие, или эта связь, или эта связность предшествуют сингулярности, хотя и не обосновывают и не содержат ее. Со-бытие есть то, что опространствливает и сингуляризует, или сингуляризуется, потому, что оно устанавливается в ускользании непрерывности бытия. Отношение складывается в ускользании того, что объединяло бы или связывало бы меня с другими или с самим собой, в ускользании непрерывности бытия существования, без которого не было бы сингулярности, а только имманентное полагание себя самого.

Бытие не является общим в смысле какой-то общей собственности. Бытие совместно. Бытие дано как со-бытие. Совместность есть собственный способ бытия существования, или форма, в какой бытие разыгрывается как таковое. С этой точки зрения необходимо перевернуть порядок онтико-онтологической экспозиции. Не бытие сначала, а затем прибавление некоторого различия, но это различие как различие бытия. Не бытие сначала, единственное и единичное, а потом прибавление множественного сущего, а эта множественность как «существо» бытия. Сингулярность бытия сущего дается как множественность — «бытие единичное множественное»: «... Не бытие сущего вначале, а потом само сущее как одно-с-другим, но сущее — любое сущее — детерминировано

в своем бытии как сущее одно-с-другим. Единичное множественное: подобно тому как единичность каждого неотделима от его бытия-со-многими, и потому что, на самом деле, и в целом единичность неотделима от множественности. Здесь опять речь не идет о дополнительном качестве»<sup>4</sup>. Сущее есть не на основании некоего единого бытия и не само по себе, но лишь как одно с другим, вместе с другими сущими. Есть то, что есть, — и все, что есть, разделяет между собой «общее» для всех бытие, которое не существует вне этого разделения, этого «между». Множественные сингулярности сосуществуют, располагаются друг подле друга, касаются друг друга — сингулярности есть, и никакое другое бытие им в этом «есть» не предпослано.

В ситуации безосновности, случайности и событийности сущего существование подразумевает активное значение. Существование — это не что-то данное раз и навсегда: это практика, деятельность, которая направлена только на себя. Пока что-то существует, его существование, его приход к существованию постоянно обновляются. В существующем на карту поставлено существование. Факт существования — это абсолютный факт, но это абсолютно случайный факт. Существование — это не присутствие в мире, а постоянно обновляющийся выход в присутствие.

Событийность существования невозможно мыслить по модели «субъекта» или любой другой формы идентичности (личности, индивидуальности, человеческого вообще). Субъект всегда есть для себя, он снимает в себе всякую экстерниорность и присваивает для себя всякую инаковость, поскольку эта экстерниорность или инаковость присутствуют для него и имеют смысл для него. Субъект, рассмотренный с точки зрения самосознания или с точки зрения любого другого субстрата, является всегда тем, что остается неизменным во всех изменениях, тем, что всегда стремится к самоидентификации. Событие существования обозначает «движение» существования как движения-к. То есть нет никакой самости в начале этого «движения». Самость есть «эффект» движения-к, которое никогда не может присвоить то, к чему она стремится. Это то, что есть только через неприсваиваемую экстерниорность. Если

---

<sup>4</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. С. 60.

быть означает выход в присутствие, то такая «презентация» всегда подразумевает «к-» — к себе, другим, к себе как другому. Такая «презентация» всегда подразумевает исходную связь или связность или «социацию» одного-с-другим.

В чистой экстерииорности отношений и чистой интериорности общей субстанции, так же как в Я-субъекте без отношения к инаковости и в Мы-субъекте, поглощающем все Я, нет места для этой первичной «социации», акта связывания одного с другим, одной сингулярности с другой до всякой определенности — индивидуальной или коллективной. Мы предшествует Я, но не как первый субъект, а как разделение, позволяющее вписать Я. «Мы» всегда выражает множественность, деление и взаимопроникновение «мы»... Но «мы» не является ни дополнением, ни рядоположенностью этих «я». Некоторое «мы», даже непроизносимое, есть условие возможности каждого «я». Всякий может *себя* обозначить, только если имеется некоторое пространство-время «само-референциальности» вообще. Эта «общность» не имеет «всеобщей» плотности: она есть лишь плотность (*consistance*) единичного «всякий раз» каждого «я»<sup>5</sup>. Поскольку «социация» избыточна относительно любых форм репрезентации, она сохраняет за собой в некотором критическом смысле интенсифицированную негативную способность, ниспровергающую любую тотальность, любое органическое тело. Это относительность, возникающая как свобода существования, как бесосновное «каждый раз» существования, которое сингуляризуется или существует только как «каждый раз» в отношении с другими сингулярностями, данными каждый раз.

### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Керимов Т. Х.* Вопрос о бытии в философии / Т. Х. Керимов // Социальная гетерология. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2012. С. 5–16.

*Керимов Т. Х.* Бытие как различие / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. М. : Акад. проект, 2011. С. 122–164.

*Керимов Т. Х.* Другая социальность / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Неразрешимости. М. : Акад. проект, 2007. С. 4–27.

---

<sup>5</sup> *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. С. 107.

*Молчанова А. А.* «Онтология»: Как мы ее понимаем? / А. А. Молчанова // Историко-философский ежегодник Хайдеггера'199. М. : Наука, 2010. С. 117–126.

*Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси. Минск : Логвинов, 2004.

*Хайдеггер М.* Введение в метафизику / М. Хайдеггер. СПб. : Высш. религиоз.-филос. шк., 1997. Гл. 1.

*Шохин В. К.* «Онтология»: рождение философской дисциплины / В. К. Шохин // Историко-философский ежегодник'99. М. : Наука, 2001. С. 117–125.

*Уайтхед А.* Процесс / А. Уайтхед // Избранные работы по философии. М. : Прогресс, 1990. С. 293–303.

## Глава 5

# ОНТОЛОГИЯ КАК СОЦИАЛЬНОСТЬ

### § 1. Онтология как онтотеология

В рамках классической и современной философской традиции мы можем выделить две формально онтологические возможности описания бытия и соответственно два подхода к построению онтологии: онтотеологию и онтогетерологию<sup>1</sup>. Две возможности понимания бытия задают два различных подхода к построению онтологии и соответствующие ориентиры в понимании тождества и различия, единого и многого, фундаментального и регионального.

Первое понимание бытия фундирует онтологию как онтотеологию. В этом своем качестве онтология отождествляется с метафизикой как учением о бытии по ту сторону сущего в его становлении. В основе онтологии как онтотеологии лежат следующие принципы: 1) фундаментализм; 2) редукционизм; 3) дезонтологизация объектов.

Понимание онтологии как онтотеологии заключается в принятии в качестве главного принципа ее интерпретации положения об основании, согласно которому а) фундаментальным мышлением является только то, которое в конечном счете всегда обращено к основанию и занимается его поиском; б) данное основание воспринимается в качестве причины; в) сама причина специфицируется в понятии абсолюта. Именно эта сила основания определяет онтологию как теологию и обнажает ее теологическую природу. Она выражена в положении о достаточном основании, которое утверждает, что все существующее должно иметь основание, или причину, своего существования. Это означает, что ничего нет без основания, *Nihil est sine ratione*. Это положение является онтотеологическим

---

<sup>1</sup> Керимов Т. Х. Социальная гетерология. Екатеринбург: УралНаука, 1999.

по преимуществу, коль скоро первооснова и первопричина в конечном счете есть Бог.

Онтотеологический характер онтологии вписан в ее основной вопрос: что есть сущее? «Двусторонность вопроса о бытии можно подытожить, дав ему название онто-теологии. Двоякий вопрос: “Что есть сущее?”, во-первых, гласит: что есть (вообще) сущее? Во-вторых, он гласит: что есть (каково) (непосредственно) сущее?»<sup>2</sup>. Формальный анализ этого вопроса о сущем показывает, что метафизическое понимание бытия сущего, по сути, двусложно. То есть основная метафизическая позиция относительно «сущего как такового в целом» состоит из двух частей: понимание сущего «как такового» и понимание сущего «в целом», или «в общем». Две части этого метафизического вопроса Хайдеггер называет «онтологией» и «теологией» соответственно.

Теперь метафизика как онтология изучает то, что все сущие обладают в общем, а именно то, что они есть. Все сущие разделяют бытие («есть») в самом общем смысле этого слова. Онтология исследует этот общий смысл бытия. Но определение онтологии как исследования общего все еще остается расплывчатым, поскольку оно ничего не говорит нам об этом общем, а именно о бытии. Более того, оно оставляет открытым и вопрос о значении разделения этого общего, т. е. бытия. Но какова природа этого общего?

Именно здесь в решение этого вопроса вступает теология: общее всему сущему отождествляется с высшим сущим. То есть метафизика решает этот вопрос об общем теологически. Онтологический поиск общего, т. е. того, что сущие обладают в общем, метафизика отождествляет с поиском высшего сущего. Теология в этом, собственно, и заключается: она исследует сущее в целом, или в общем, редуцируя это целое к высшему сущему.

Итак, сущее как сущее можно толковать онтологически, т. е. сущее в его бытии, но сущее как сущее можно толковать и теологически, т. е. как «сущее из сущего», в значении подлинного, истинного, действительного, совершенного сущего: какое-то одно сущее из круга основания-основанного получает привилегию

---

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 363.



первого основания, *causa prima*, и становится основанием всего сущего. Когда, например, субстанциальность, или объективность, или субъективность называются тем, что является общим сущему, логика исследования сущего остается онтологикой. Но как только эта субстанциальность возводится в достоинство высшего сущего в значении истинного или действительного сущего, логика исследования сущего становится теологией. Обычные составляющие онтотеологии призваны показать взаимосвязь и взаимозависимость причинности и фундаментализма. Теология в данном контексте выходит за пределы религии. Каждый раз какое-то сущее из множества сущих получает привилегию высшего сущего и основания всего сущего. У Фалеса — это вода, у Аристотеля этим сущим является неподвижный перводвигатель, тогда как у Лейбница — *ens realissimum*, у Канта — субъект субъективности как условие возможности всякой объективности, у Гегеля — абсолют в значении безусловной субъективности. Это высшее сущее не только объединяет сущее в его единстве, но и дает основание сущему. Всякое основание является объединяющим основанием.

Естественным продолжением этого принципа является другой принцип — принцип редукционизма, благодаря которому все многообразие сущего оказывается редуцированным к этому единому основанию.

В традиционном метафизическом дискурсе отношение между бытием и сущим мыслится как отношение единого и многого. Очевидное различие между бытием и сущим заключается в том, что бытие — сингулярно, тогда как сущее — множественно. Далее онтологическое различие бытия и сущего коррелирует с различием единого и множественного. В традиционном метафизическом дискурсе отношение между бытием и сущим мыслится как отношение тождества и различия: разность и различие сущего всегда остаются подчиненными тождеству бытия. Различие является фоном лишь для проявления тождества. Различие остается подчиненным тождеству бытия как основания, сведенным к отрицанию и, соответственно, к разрешимости.

Именно редукционизм обеспечивает сведение множества к единому, различия к тождеству. Именно редукционизм обеспечивает онтологию теологическими рамками. Всякая онтология в той мере,

в какой объясняет мир путем его редукции к какому-либо основанию, каким бы оно ни было — элементарной частицей, Большим взрывом, языком или социальной формой, остается принципиально теологической в своей ориентации. Даже если она самоопределяется как светская или атеистическая, ее способ объяснения теологичен. Она приписывает объяснительную силу скрытым механизмам и причинам, предполагает изначальное единство или фундаментальную совместимость и снимает локальные различия в движении глобальной системы. Для редукционизма любой объект — это всего лишь носитель скрытой силы или механизма. Это происходит всякий раз, когда «сложное, уникальное, специфичное, вариативное, множественное и оригинальное выражение подменяется простым, расхожим, гомогенным, многоцелевым термином под предлогом того, что последний может служить объяснением первому»<sup>3</sup>. Этот предлог традиционно является метафизическим предлогом.

Каким образом обеспечивается редукция всего множества сущего к единому основанию, если любой объект в своей сингулярности, самобытности, неповторимости представляет собой настоящее эпистемологическое и онтологическое препятствие? Для ответа на этот вопрос нужно прояснить третий принцип дезонтологизации объектов. Для преодоления этих препятствий метафизика дезонтологизирует эти объекты, редуцирует сингулярность, неповторимость объектов, трансформируя их в «гладкие объекты». То есть из всего многообразия сущего онтология выделяет специфические «гладкие объекты», которые благодаря своим «отчетливым границам», «четко определенной сущности» и «легко опознаваемым свойствам» создают иллюзию субстанции и постоянства, что и позволяет добиться их редуцируемости к основанию. Иначе говоря, именно благодаря своей гладкости «гладкие объекты» не создают препятствий и редуцируются к единому основанию.

Фундаментализм, редукционизм, дезонтологизация сущего обеспечивают метафизику единого. На этом уровне онтология как онтотеология влечет за собой последствия относительно

---

<sup>3</sup> *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2014. С. 141.

соотношения «общей» и региональной онтологии, интерпретации всей системы категорий онтологии (бытие, сущее, сущность, пространство, время и т. д.), развертывания этой системы в описании региональных онтологий, в частности социальной (политической, этической, экономической и т. д.) онтологии, когда социальная, или политическая, или этическая проблематика рассматривается через призму общеонтологических определений сверхсущего основания сущего.

## § 2. Онтология как онтогетерология

Преодоление этой первой модели онтологии связано, прежде всего, с преодолением ее онтологического проекта и с необходимостью построения онтологии после онтологической. Эта стратегия стремится постоянно уклоняться от наличия какого-либо абсолютного основания, руководящего принципа и центра, от гипостазирования сверхсущего, запредельного сущему. Однако обоснование и построение гетерологии вовсе не означает, что онтология должна быть отброшена и упразднена. Скорее, подвергаются сомнению такие допущения, которые служили гарантией ее онтологического использования и применения. Это подозрительное отношение к самому статусу онтологии возникает в процессе разработки и открытия альтернативного пространства, внутри которого само бытие и практика его использования не только становятся его главной проблемой, но и выступают в качестве его границы. В связи с этим преодоление онтологического фундаментализма связано не с подменой его какой-либо постметафизикой, постонтологическими методами или альтернативным множеством понятий, а с переосмыслением самой природы онтологии-как-онтологической с позиции бытия, которое было предано забвению в границах западной философской традиции.

Онтология как гетерология (онтогетерология, дифференциальная онтология) исходит из второго понимания бытия как социации. Гетерология отказывается от метафизики основания, сущности или причины, поскольку она не озабочена поисками трансцендентальных оснований сущего. Отказ от основания во всех его

формах абсолюта, причины, сущности, идеи и т. п. влечет за собой аксиоматический постулат о множественности сущего, т. е. аксиоматизацию множественности. Даже если подобный отказ всегда будут преследовать упреки в релятивизме, тем не менее онтологическое обесценивание основания, которое содержит гетерология, не вызывает сомнения. Допущение единства сущего означало бы запрет на мышление множественности и разнородности: если сущие были бы тождественны, бытие было бы едино и неподвижно.

Онтотеология, как уже было сказано, характеризуется принципами основания, редукционизма, дезонтологизации объектов, которые постулируют единство сущего. Каждому из этих принципов соответствуют противоположные принципы гетерологии: постфундаментализм, ирредукционизм и реонтологизация объектов, которые, в свою очередь, постулируют множественность сущего.

Постфундаментализм — это не фундаментализм и не антифундаментализм. Речь идет не о присутствии или отсутствии основания, а об условии возможности основания, о его онтологическом статусе. То есть речь идет не о простом переходе от фундаментализма к антифундаментализму, а о деконструкции области функционирования фундаментализма и фундаменталистских предпосылок. На самом деле, если невозможно просто выйти за пределы фундаментализма, то, значит, нефундаментализм продолжает в определенной степени деконструктивную работу в области фундаментализма и использует его ресурсы. Принципиальным в этом отношении является не отказ от понятия основания, а его переформулирование. В конечном счете под вопросом оказывается не существование основания, а его онтологический статус, т. е. его неизбежно случайный статус. Этот аналитический сдвиг от существующих оснований к их статусу или условию возможности можно охарактеризовать как спекулятивное движение, поскольку в вопросе об основании речь идет не об эмпирических условиях возможности, а о статусе основания: исходное онтологическое отсутствие окончательного основания выступает условием возможности онтических оснований.

Для прояснения этого постфундаменталистского постулата обратимся к центральному положению фундаментализма — положению об основании: ничего нет без основания, *Nihil est sine ratione*. Прежде всего, почему положение об основании называется

положением о достаточном основании? Какое основание нужно считать достаточным? Можно ответить на этот вопрос, идя от обратного. То есть сначала надо спросить о том, какое основание является недостаточным? Очевидно, что основание будет считаться недостаточным, если оно не справляется с функцией основывания, т. е. если этого основания недостаточно для основывания основываемого. Иначе говоря, основание будет считаться недостаточным, если оно не является последним, т. е. если оно, в свою очередь, нуждается в другом основании. Следовательно, положение о достаточном основании говорит об основании самодостаточном, которое не нуждается в другом основании. Тогда возникает вопрос: какое основание можно считать достаточным, т. е. не нуждающимся ни в каком другом основании?

Если с ранней эпохи западного мышления бытие сущего истолковывается как основание, на котором основывается сущее как сущее, и если основной вопрос онтологии («что есть сущее?») всегда спрашивает о бытии сущего как об основании сущего как такового, что тогда является основанием бытия сущего? Подобная формулировка вопроса предполагает два пути поиска основания и соответственно два ответа на вопрос об основании.

Первый путь имеет место, когда всякое основание полагается в качестве локального, временного и случайного, относительно которого всегда задается вопрос об основании основания. Каждый раз основание будет считаться недостаточным и нуждающимся в основании основания, которое, в свою очередь, будет отсылать к другому основанию, и так до бесконечности. Этот путь кажется вполне очевидным. Но проблема заключается в другом: сам акт выбора основания становится здесь решающим. На самом деле, хотя всякое основание полагается в качестве случайного и условного, всегда сохраняется опасность, более чем очевидная в своих политических, этических и других последствиях: как только такое основание прочно и надежно устанавливается, оно, несмотря на его произвольность и случайность, воспринимается как единственно возможное. Данное основание универсализируется, воспринимается в качестве синонима основания как такового. Первый путь легко трансформируется во второй, который продолжает настаивать на онтологическом проекте философии и налагает запрет

на вопрос об основании основания, соответственно, бытие сущего полагается в качестве последнего основания, относительно которого уже не спрашивается, что является основанием бытия сущего? Бытие сущего выступает основанием себя самого. То есть бытие сущего раскрывает себя как такое основание, которое онтологически дает себе основание и теологически себя обосновывает.

Чтобы обозначить возможный третий путь, еще раз зададимся вопросом: какое основание можно и нужно считать достаточным? Если основание называется достаточным при условии, что оно не нуждается в другом основании, тогда единственно достаточным основанием является отсутствие основания. Если всякое основание в силу своего онтического характера всегда будет нуждаться в другом основании, тогда только отсутствие окончательного основания будет онтологическим условием достаточности основания. Более того, отсутствие основания делает необходимым такое преобразование положения о достаточном основании, что приходится поступиться онтическим основанием сущего в пользу онтологического неоснования сущего. Постфундаментализм постулирует отсутствие окончательного основания в качестве онтологического условия возможности онтических оснований. Постфундаментализм в одно и то же время полагает плюральность эмпирических оснований и невозможность последнего основания этой плюральности.

Формальную версию принципа ирредукции можно выразить следующим образом: «ничто само по себе ни редуцируемо, ни нередуцируемо ни к чему»<sup>4</sup>. Ирредукционизм — это не редукционизм (сведение одного к другому) и не антиредукционизм (несведение одного к другому). Ирредукционизм подразумевает, что сущее нередуцируемо полностью ни к какому другому объекту, но это же означает, что сущее частично редуцируемо к другим сущим. Именно потому, что сущее нередуцируемо полностью к метафизическим сущностям, его нельзя объяснить заранее. Но поскольку всякое то или иное сущее складывается из отношений со множеством других сущих, они, по крайней мере частично, редуцируемы к другим сущим. Таким образом, всякое то или иное конкретное сущее

---

<sup>4</sup> Latour B. The Pasteurization of France. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1988. P. 158.

занимает место этого колебания между редукцией и антиредукцией. Казалось бы, гетерология предписывает два противоположных, но связанных между собой принципа редукции и антиредукции.

Совмещение этих принципов становится возможным благодаря аксиоматизации множественности. Всякое то или иное сущее представляет собой множество: мир состоит из множеств, состоящих из множеств, состоящих из множеств, состоящих из множеств... Любое множество частично редуцируемо к другим множествам, т. е. части данного сущего-множества связаны с частями другого сущего-сущего. «Двойная связь» ирредукционизма (редукции и антиредукции) обеспечивает сетевое структурирование социальности.

Хотя единое онтологически исключено, оно происходит, случается, является. Всякое единое производно и является локальным и временным результатом. Единство — это не данность, а результат, перформативность, действие или операция; не отправная точка, а временное достижение сложной сборки. Ничто не может гарантировать единство, гармонию или объединяющее начало. Единственной онтологической гарантией является отсутствие всякой гарантии.

Именно благодаря ирредукционизму сущее восстанавливает свое онтологическое содержание, которое было редуцировано к сущности или основанию. Онтотеология дезонтологизирует сущее. Для того чтобы сохранить онтологический статус сущего, нужно другое решение — реонтологизация объектов, которая наделяет каждое сущее одинаковым онтологическим статусом. Одинаковый статус постулирует безусловное равенство объектов без общей меры или критерия сопоставления или сравнения. Мы не можем рассматривать один род сущего в качестве основания всего другого.

Эти три принципа не-основания, ирредукции и дезонтологизации играют ключевую роль в оформлении онтогетерологии. В то время как онтотеология имеет иерархическую структуру, гетерология постулирует существование сущих, одинаковых по своему онтологическому статусу, но отличающихся по своему пространственно-временному масштабу. Если онтотеология маскирует множественность и различие, будучи озабочена поисками причины, основания (по своему определению самотождественного) сущего

(по своему определению различного и множественного), то онтогетерология утверждает различие (бытия), благодаря которому сущее утверждается в своем бытии. «В такой онтологии, которая не является “онтологией общества” в смысле “региональной онтологии”, но онтологией как “социальностью” или как “социацией”, более изначальной, чем любое общество, чем любая “индивидуальность” и чем любая “сущность бытия”, в этой онтологии бытие есть *вместе*, оно есть в *качестве со-* самого бытия (со-бытие бытия), хотя бытие и не идентифицируется *как таковое (как бытие бытия), но ставит себя, дается или происходит, дис-позиционирует себя* — делает событие, историю, мир — как свое собственное единичное множественное *вместе*»<sup>5</sup>.

Очевидно, что в данном случае мы не можем довольствоваться онтологическим различием «фундаментального» и «регионального». Если в онтологии социальность всегда определяется, исходя из некоего «трансцендентального означаемого» как инварианта бытия, который организует, стабилизирует, гарантирует тотальность социального, сам в то же время оставаясь вне структурируемого и организуемого социального пространства, онтогетерология указывает на переоценку отношения между «общей» онтологией и тем, что считается, в форме регионального (исторического, социального, экономического, политического), простой внеположностью, с которой соотносится и к которой применяется система общих категорий в простой позиции первопричины, сущности, допускающей «региональное» в качестве феноменального производного. Последствия предполагаемой переоценки, по видимости, просто «региональные» (в этой перспективе философия оказывается такой же региональной дисциплиной без властвующей, господствующей роли, которую ей традиционно приписывали), открывают перспективу, выходящую далеко за пределы простой внеположности или даже противоположности «общего» и «регионального».

Первая трансформация касается онтологического различия бытия и сущего. «Между» сущим и бытием имеется только «пространство» для различия или даже «пространство» различия.

---

<sup>5</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. С. 68.



Однако это «пространство» (почему мы и пишем это слово в кавычках) теперь понимается в смысле произведения, или становления, а различие само выступает как операция: различие здесь совпадает с выходом в присутствие или присутствованием сущего. Таким образом, однозначность относится не к сущему и не к субстантивированному бытию, а к самой операции бытия как становления, благодаря которой сущее выходит в присутствие. Бытие как различие однозначно.

Отсюда следует вторая трансформация. Объект, общий всем другим объектам, — это не что иное, как различие, причем такого рода, что переворачивается сам смысл общего. И в этом переворачивании меняется смысл бытия: из абстрактного качества общей черты бытие трансформируется в событие или событийность событий. Таким образом, гетерология переписывает онтогетерологический дискурс классической метафизики. Сущее как сущее, общее всему остальному, трансформируется в событие бытия, или событийность сущего.

И наконец, третья трансформация. Однозначность вписывает имманентность в самую суть онтологии. Таким образом, бытие выносится за пределы онтологического разделения двух различных порядков, за пределы определенного дуализма. Оно уходит от всех классических онтологических оппозиций — конечного и бесконечного, сотворенного и несотворенного, необходимого и случайного и т. п. С тезисом об однозначности бытие становится нейтральным, безразличным и безличным, а философия — имманентной.

Но здесь возникает другая проблема. Если бытие выражается в одном и том же смысле во всем сущем, тогда чем они отличаются друг от друга? Если мы говорим, что бытие однозначно, т. е. категориально различные значения слова «бытие» не отличаются друг от друга, то мы скатываемся в другую крайность — в нейтральный, безразличный, бесформенный и некатегориальный мир. Однозначность до странности легко преобразуется в трансценденцию. Если бытие однозначно, если нет никаких различий между типами бытия, если мы отрицаем не просто иерархию бытия, но и внутренние различия между типами бытия, тогда мы наверняка остаемся с самождественным сущим, равнодушным, более того, исключаящим саму возможность различия. Для того чтобы снять это

противоречие, необходимо совместить два противоречащих друг другу, по крайней мере на первый взгляд, утверждения о разности, разнородности и различии сущего и однозначности бытия.

Это совмещение возможно только благодаря трансформации бытия как события или событийности сущего. Разность, разнородность и различие сущего есть не уникальность сущности, а событие бытия. Единственное мыслимое различие — это различие как событие бытия. Событие выражается в отношении сущего к своему бытию. Почему идея различия как события связывается с идеей однозначности сущего? Потому что отличие сущего друг от друга есть отличие события бытия. Событие бытия — это некатегориальное различие, поскольку сохраняет однозначность бытия. Отличие одного сущего от другого есть не отличие сущности (аналогия бытия), а отличие события быть. Речь не идет о бытии, становящемся за событиями. Речь не идет о событиях, создаваемых бытием. Во-первых, бытие дается как событие. События не существуют отдельно от бытия. Бытие однозначно. Во-вторых, бытие — это никакая не вещь, порождающая другие вещи. Бытие — это процесс выхода в присутствие.

Тезис об однозначности бытия выступает условием возможности новой онтологии, основанной на признании одинаковости всего сущего. Но эта одинаковость не означает онтическую тождественность, одинаковость всего сущего. Это означает, что онтическое различие порождается однозначным бытием — бытием, безразличным к этому различию, как и ко многим другим его различиям. Это же означает, что бытие выражается во всех индивидулирующих различиях, но всегда в одном и том же смысле. Бытие однозначно во всех своих различиях индивидуации, но сами эти различия не тождественны между собой. Однозначное бытие сущностно соотносится с индивидуирующими различиями, но эти различия не имеют одну и ту же сущность и не являются «вариациями» сущности бытия. Однозначность непосредственно высвобождает онтологию различия. Онтология становится философией индивидуации, а философия — гетерогенезом, описанием становления сущего.

С тезисом об однозначности бытия мы приходим к тому, что стерты все следы различия между отличными друг от друга онтологическими порядками. Различие между Богом и его творениями,

между субстанцией и ее модусами стерто перед лицом другого различия — различия индивидуации. Однозначность бытия задает онтологическую основу философии имманентности. Повторим еще раз: существенное в однозначности заключается не только в том, что бытие выражается в одном и том же смысле во всем, в чем выражается, но и в том, что оно выражается в самом различии. Однозначное бытие непосредственно приобщено к индивидуализирующим различиям. Вот почему имманентность и различие совпадают в однозначности бытия. Единое в одном и том же смысле высказывается обо всем множественном, бытие говорит в одном и том же смысле обо всем, что различается. Речь идет не о единстве субстанции, а о бесконечности модификаций, которые являются частью друг друга на единственном, одном и том же плане жизни. Отныне имманентность образует само существо философии. Она уже не отсылает к скрытому принципу трансцендентного плана организации, а придерживается процесса имманентного «плана консистенции», как он проявляется сам по себе по мере своего конструирования.

Такие множества манифестируют неиерархическое отношение между «микро» и «макро», «частью» и «целым». Макро — это не то, что включает в себя микро. Если всякое множество состоит из множеств, которые, в свою очередь, состоят из множеств — и так до бесконечности, тогда в таких множествах отсутствует место интеграции, соединения, объединения, т. е. место целого. Поэтому «глупо задаваться вопросом, “в какой” супермегамакроструктуре все эти локальности находятся»<sup>6</sup>. Не существует абсолютного, независимого от вещей пространства. Нет места, которое включало бы в себя все места. Нет всеобъемлющего нелокального места. «Макро» не находится ни “выше”, ни “ниже” взаимодействий, а добавляется к ним как еще одна связь, подпитываемая ими и подпитывающая их»<sup>7</sup>.

В онтотеологии мы имеем иерархию «части — целого». Целое формируется благодаря интериорности отношений между его частями. «Отношения интериорности» означают, что части целого зависят друг от друга и что целое порождается их (частей)

---

<sup>6</sup> *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 267.

<sup>7</sup> Там же. С. 249.

совместным функционированием. В «плоской онтологии» целое образуется «отношениями экстерииорности». Это означает как независимость частей друг от друга, так и независимость частей от целого. Отношения экстерииорности предполагают, что «компонент сборки можно оторвать от него и поместить в другую сборку, в которой его взаимодействия будут иными»<sup>8</sup>.

Если мы встречаем целое рядом с частями, то это целое этих частей, но оно их не тотализует, это единство всех этих частей, но оно их не объединяет; оно добавляется к ним как новая дополнительная часть. Де Ланда цитирует Делеза: «Следовательно, Пруст утверждал, что целое производится, что оно произведено в качестве части наравне с другими частями, что оно не объединяет и не делает целым — наоборот, оно прилагается к ним, устанавливая всего лишь искаженные пути сообщения между несообщающимися сосудами, трансверсальные единства элементов, которые сохраняют все свое отличие в своих собственных измерениях»<sup>9</sup>. Поскольку каждое движение вызывает и выражает преобразование целого, целое как таковое всегда должно быть открыто. Другими словами, нельзя отождествлять целое с целостностью или закрытой системой. Если целое не дано и не задано, то действительная причина этого заключается в том, что оно является открытым и что его фундаментальной модальностью является непрестанное изменение или порождение чего-то нового. В понятии целого мы обнаруживаем собственно онтологический предел, который отождествляется с временем как целостностью. То есть этот предел отождествляется не с конечностью субъекта, а с тождеством бытия и времени, с бытием как временем.

По сути, открытое целое как никогда не данная целостность времени дает нам априорное обоснование критики догматичности или спекулятивности той или иной позиции. Еще раз критический критерий мы находим в делезовском обсуждении Канта: «Все, что движется и изменяется, пребывает во времени, но

---

<sup>8</sup> *DeLanda M. A New Philosophy of Society: assemblage theory and social complexity*, L. ; N. Y. : Continuum, 2006. P. 10.

<sup>9</sup> *Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 73.

само время не изменяется, не движется, равно как и не является вечным. Время — это форма всего, что изменяется и движется, форма, однако, неподвижная и неизменная. Форма не вечная, но как раз форма того, что не вечно, неподвижная форма изменения и движения»<sup>10</sup>. Время — это неизменная форма изменения. Таким образом, время становится решающим критерием для определения догматичности или спекулятивности той или иной позиции. Последняя считается спекулятивной и догматической, если она отвергает неизменность изменения в пользу формальной сущности или любой другой формы тождества, которая не производится.

В традиционной онтологии правилом выступают основание и единство, тогда как неопределенность, изменение или разрывы представляются в качестве исключений. В новой онтологии «правилом является перформативность, а то, что подлежит объяснению, тревожащие исключения, — это любой тип стабильности на протяжении длительного времени и в крупном масштабе»<sup>11</sup>. Единство — это не данность, а результат, перформативность, действие или операция; не отправная точка, а временное достижение сложной сборки. Ничто не может гарантировать единство, гармонию или объединяющее начало. Единственной онтологической гарантией является отсутствие всякой гарантии.

В результате объекты лишаются прочности, укорененности. Объекты реальны, но эти реальные и объективные силы рассматриваются не именно как неизменные и определенные объекты, а как «скопления» или «сборки». Но любая сборка всегда является пересборкой, по крайней мере, в двух смыслах. Во-первых, в узком смысле любой объект, будучи собранным, продолжает собирать свои элементы, чтобы сохранить собственное единство. Во-вторых, в широком смысле сборка не имеет начала и конца. Любая сборка продолжается как пересборка объектов, уже находящихся в циркуляции. Всякая сборка продолжается как перепрофилирование, переработка и пересборка.

В новой онтологии конкретное сущее возводится в достоинство объекта — объекта для себя. Новая онтология утверждает

---

<sup>10</sup> Делез Ж. Критика и клиника. СПб.: Machina, 2002. С. 45.

<sup>11</sup> Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 53.

независимость и несводимость объектов друг к другу, части объектов также являются объектами, не зависящими от целого, к которому они принадлежат. Целое же рассматривается как не зависящее от своих частей. Главной чертой всякого объекта является его самостоятельность. Именно поэтому все объекты обладают характеристиками множества, которое не содержит себя в качестве своего элемента.

### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Делез Ж.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез. Екатеринбург: У-Фактория, 2008.

*Делез Ж.* Критика и клиника / Ж. Делез. СПб.: Machina, 2002.

*Керимов Т. Х.* Социальная гетерология / Т. Х. Керимов. Екатеринбург: УралНаука, 1999.

*Керимов Т. Х.* Бытие и различие: генеалогия и гетерология / Т. Х. Керимов. М.: Акад. проект, 2011.

*Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Б. Латур. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2014.

*Нанси Ж.-Л.* Сегодня / Ж.-Л. Нанси // Ad Marginem'93: ежегодник Лаборатории посткласс. исслед. ИФ РАН / ред. Е. В. Петровской. М.: Ad Marginem, 1994. С. 148–164. (Сер.: Философия по краям).

*Нанси Ж.-Л.* В ответе за существование / Ж.-Л. Нанси // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 306–316.

*Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси. Минск: Логвинов, 2004.

*Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 363.

*Хайдеггер М.* Онтологическое строение метафизики / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Тожество и различие. М.: Гнозис: Логос, 1997. С. 29–59.

*Хайдеггер М.* Положение об основании: статьи и фрагменты / М. Хайдеггер. СПб.: Лаборатория метафиз. исслед. филос. фак. СПбГУ: Алетейя, 2000.

## Глава 6

# СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ И СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО

### § 1. Классическая трактовка времени и пространства: субстантивизм и реляционизм

Классическая трактовка времени и пространства вращается вокруг вопроса об их онтологическом статусе: существуют ли время и пространство? То, что объекты протяженны, существуют в разных местах и происходят в разное время, не вызывает сомнений. Суть вопроса об онтологическом статусе времени и пространства заключается в том, существуют ли время и пространство сами по себе, т. е. помимо других объектов — атомов, людей, планет и звезд? Ответ на этот вопрос совершенно не очевиден именно потому, что время само по себе, так же как и пространство, невидимо. Мы можем видеть, как все меняется, и, наблюдая за этими изменениями, можем сказать, что время проходит, но самого времени мы никогда не видим. То же самое относится к пространству. Мы можем видеть, что вещи пространственно протяженны, два объекта разделены определенным расстоянием, но самого пространства мы не видим.

В классической философии этот повседневный опыт испытания онтологического статуса времени и пространства получил выражение в противопоставлении субстантивистской и реляционистской трактовок времени и пространства: являются ли время и пространство субстанцией или атрибутом бытия или время и пространство — это имманентный порядок совокупности вещей? Две ключевые фигуры в этой классической трактовке времени и пространства — И. Ньютон и Г. В. Лейбниц. Онтологический вопрос связан с вопросом об объективных свойствах времени и пространства и в более широком контексте — в контексте научных теорий и наблюдений. Повседневному опыту пространственности или временности не уделяется внимания. Неклассическая трактовка

изменяет исходные условия онтологического статуса времени и пространства.

В самом общем виде субстантивизм постулирует абсолютность и самодостаточность пространства и времени, их независимость от материальных объектов, тогда как реляционизм подчеркивает относительность пространства и времени, их зависимость от вещей и порядка сосуществования вещей. Субстантивизм и реляционизм, взятые вместе с предполагаемыми эпистемологическими возможностями, вполне укладываются в традиционную оппозицию идеализма и эмпиризма с целым рядом связанных с ней противоположностей, которые эта оппозиция подразумевает: сознание и тело, чувственное и умопостигаемое, субъективизм и объективизм, относительное и абсолютное и т. д. Конкретный способ ответа на онтологический вопрос о том, имеют ли пространство и время абсолютное или относительное существование, также обязательно подразумевает эпистемологическое понимание того, как мы познаем время и пространство, а также вещи во времени и пространстве, т. е. разделение познающего субъекта и познаваемого объекта, один из которых занимает привилегированное положение в конституировании времени и пространства.

Более конкретно субстантивизм и реляционизм проявляют себя в следующих утверждениях. Субстантивизм утверждает, что физический мир состоит из материальных объектов, расположенных во времени и пространстве. То есть мир состоит, во-первых, из объектов, а во-вторых, из времени и пространства. В рамках классической трактовки время и пространство обладают статусом реальности наподобие любого другого объекта. Время и пространство обладают имманентной природой и определенными топологическими или геометрическими свойствами. Например, если наше пространство является евклидовым, оно состоит из многообразия точек, соответствующих аксиомам евклидовой геометрии. Способ связи материальных объектов с пространством определяется данными аксиомами. Материальные объекты в силу того, что они связаны с пространством и временем, обладают некоторыми пространственными и временными свойствами. Способы перемещения материальных объектов ограничены пространством и временем. Поскольку объекты, находящиеся в одном и том же пространстве,



являются частями одного и того же физического мира, объем нашего пространства определяет объем нашего мира.

Реляционизм отрицает объективное существование времени и пространства как самостоятельных объектов. Реляционизм утверждает, что объекты, существующие в мире, связаны друг с другом пространственно-временными отношениями. В соответствии с реляционизмом пространство как таковое, так же как и время, не существует, скорее, их следует рассматривать с точки зрения пространственно-временных отношений, которые и будут отличительными свойствами материальных объектов.

Из этого главного тезиса реляционизма вытекают решающие следствия. Пространство и время — это не субстанции. Существование пространства и времени зависит от существования объектов и событий. Пространственное и временное расположение объекта или события должно анализироваться с точки зрения пространственных и временных отношений между этими и другими объектами или событиями. Любое движение относительно: объект движется только в силу изменений его расстояния от других объектов. Свойства пространства и времени, в частности геометрические свойства, предопределены поведением объектов. Все пространственные и временные факты должны анализироваться с точки зрения непространственных и невременных понятий. Пространство и время относительны в том смысле, что определенные величины, такие как длительность и расстояние, варьируется от одной системы отсчета к другой.

Итак, субстантивизм мыслит мир с точки зрения отношения пространства-времени и объектов (объект-пространство; объект-время): объекты неразрывно связаны с пространством и временем как таковыми и обладают некоторыми из их свойств, определяемых этими отношениями. Реляционизм мыслит мир, прежде всего, с точки зрения пространственно-временных отношений между объектами (объект-объектные отношения). Важно отметить, что реляционизм, хотя и отрицает существование пространства и времени как самостоятельных объектов, не утверждает, что заявления о местонахождении вещей или их происхождении являются ложными. Реляционизм признает существование пространственных и временных отношений или расстояний между

объектами и событиями. Но, согласно реляционизму, из признания существования пространственных и временных отношений между вещами совершенно не следует, что пространство и время являются объектами как таковыми.

Если время или пространство — это субстанция или сущее как таковое, то эту субстанцию и ее атрибуты и качества можно наблюдать в опыте так же, как мы наблюдаем другие вещи или сущие в пространстве и времени. Но если пространство или время есть всего лишь функция относительных свойств материальных объектов, тогда восприятие пространства и времени следует рассматривать в качестве функции сознания, которое созерцает эти реляционные свойства, а не наблюдает за ними как объектами самими по себе. На самом деле, реляционизм проявляется в самых разных формах: реляционизм с эмпирическим уклоном будет рассматривать познание пространственно-временных отношений на основе наблюдаемых свойств вещей, тогда как реляционизм с идеалистическим уклоном будет уделять основное внимание деятельности сознания и его способности конструировать пространственно-временные представления на основе чувственного опыта объектов. В этом отношении особняком стоит трансцендентальный идеализм Канта с его конструкцией пространства и времени в качестве априорных форм чувственного созерцания. С одной стороны, кантовский тезис об априорных формах созерцания несовместим с субстантивизмом, но он тем не менее явно стремится опровергнуть любое реляционное понимание пространства и времени, понимая его в идеалистически субстантивистских терминах. В этом контексте пространство и время являются абсолютными сущими, существующими независимо от других объектов, пространство и время — это идеальные вещи, которые существуют в качестве элементов сознательного опыта<sup>1</sup>.

Но вне зависимости от того, понимаются пространство и время субстантивистски или реляционно, они обладают объективно наблюдаемыми свойствами. Именно вопрос об объективных свойствах пространства и времени объединяет субстантивизм

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1964. Т. 3. С. 127–153.

и реляционизм. Какие это свойства? Сначала рассмотрим объективные свойства времени. Во-первых, время одномерно, оно имеет только одно измерение — настоящее время, а будущее и прошлое в качестве основных измерений времени являются модификациями настоящего времени и определяются исключительно в их отношении к нему: будущее — это настоящее еще не присутствующее, а прошлое — это настоящее уже не присутствующее. Во-вторых, время преходяще. Поскольку будущее и прошлое — это всего лишь модификации настоящего времени, т. е. будущее — это то, что еще не является настоящим, но станет им, а прошлое — это то, что уже не является настоящим, так как оно уже прошло, то три времени могут быть только последовательными; они непрерывно проходят друг «в» друга. Измерения времени не со-временны; они не сосуществуют, они сменяют друг друга. Но если время есть чистая последовательность, как возможно существование последовательности вообще? Что делает возможным переход из одного измерения в другое, а также их сохранение, без которых не было бы последовательности вообще? Ответ кажется вполне ожидаемым: память делает возможными и переход из одного в другое измерение, и их сохранение. Поскольку время мыслится как одномерное и последовательное, субъективность наделяется функцией сохранения прошлого в настоящем времени и, таким образом, стягивания разных моментов времени. Отсюда следует, в-третьих, непрерывность времени. Время, как «порядок последовательности», есть континуум, и именно поэтому оно изображается в виде линии. Эта аналогия присутствует в философии от Аристотеля до Канта и от Бергсона до Гуссерля. И, наконец, в-четвертых, поскольку время преходяще, оно «течет», и эта последовательность моментов образует линейное и последовательное время, то отсюда следует, что время имеет одно направление: будущее становится настоящим, а настоящее — прошедшим. Время имеет смысл — направление и значение, т. е. ориентацию: это необратимое явление.

Что же касается пространства, то оно обладает тремя свойствами. Во-первых, однородностью, которая означает статистически однородное распределение материи. Все точки пространства равноправны, нет привилегированной точки, относительно которой все другие точки пространства были бы производными: в пределах

сотни или тысячи световых лет отдельные концентрации материи не влияют на крупномасштабную кривизну пространства-времени. Во-вторых, трехмерностью. В отличие от одномерного времени, пространство имеет три однородных измерения — высоту, длину и ширину. Хотя пространство имеет больше направлений, ни одно из этих пространственных направлений никаким образом не выделяется и не является привилегированным; вверх, вниз, вправо, влево, север, юг, восток, запад — каждое из этих направлений, независимо от того, как мы их называем, получает свою собственную индивидуальную стрелу. В-третьих, непрерывностью, которая означает, что пространство бесконечно делимо и равно самому себе в каждой своей части. Любой отрезок пространства, каким бы бесконечно малым он ни был, можно разделить до бесконечности.

## **§ 2. Неклассическая трактовка времени и пространства: единство пространства и времени**

Формирование неклассической трактовки времени и пространства связано с различными философскими контекстами и, прежде всего, с так называемым «онтологическим поворотом» в начале XX в. и развитием целого ряда философских направлений (феноменология, фундаментальная онтология, антропология, герменевтика и т. д.), изменивших форму и содержание обсуждения проблемы времени и пространства. Это смещение философского обсуждения уже в значительной степени меняет саму формулировку проблемы. Но контекст рефлексии о времени и пространстве изменяется не только в философском отношении. Он трансформируется и в научном отношении: в начале XX в. постановка проблемы времени и пространства была обусловлена естественно-научными открытиями и теориями (теория относительности, квантовая механика).

Неклассическая трактовка времени и пространства с самого начала изменяет условия классических обсуждений, поскольку она не дает первенства онтологическому вопросу об объективном существовании времени и пространства как сущих, независимых от других сущих. Далее, она выходит за пределы прямого противопоставления субъекта и объекта, прокладывает путь

между альтернативами идеализма и эмпиризма, который был бы передуцируем ни к тому, ни к другому. И, наконец, неклассическая трактовка времени и пространства сосредоточивает свой анализ на уровне опыта, который был бы донаучным и, следовательно, дотеоретическим. Ее аргумент основывается на понимании того, что наука абстрагируется от непосредственной данности опыта, и, таким образом, когда она определяет объективность своих наблюдений в теоретических и математических рамках, она отклоняется от сущностного характера непосредственного опыта, на который она все же полагается.

В неклассической трактовке время уже не получает ту привилегию, которую оно имело в классической философии, оно выступает в абсолютном единстве с пространством: время и пространство не противопоставляются друг другу, а образуют единый пространственно-временной континуум —  $3+1$ -мерность как основное топологическое свойство пространственно-временной картины мира в современной физике. В неклассической трактовке горизонтность или конечность времени смещается и переписывается как черта самого бытия: речь идет об исходном пространственно-временном структурировании мира, предшествующем пространству как таковому и времени как таковому. Пространственно-временное структурирование мира подразумевает пространственное становление времени/временное становление пространства. Время опространствливается, становится формой пространства, экстенсифицируется, тогда как пространство овременяется, становится формой времени, втягивается в движение времени, интенсифицируется. Подобно тому, как длительность времени обретает фиксацию в пространстве, статичность пространства наполняется временной длительностью.

В связи с этим должно быть ясно, в какой степени онтологическая дискуссия о том, являются ли время и пространство субстанцией или нет, становится излишней в рамках неклассических обсуждений времени и пространства. То есть время или пространство не есть сущее «в себе», так что нет никакой необходимости мыслить время или пространство с точки зрения объектно-временных или объектно-пространственных отношений. Но время или пространство не есть и просто реляционность вещей «в себе», так что исключается возможность представления их с точки зрения

объектно-объектных отношений. Пространство и время не относятся к сфере объектов и не отождествляются с субъективной сферой восприятия. На самом фундаментальном уровне время и пространство конституируются как форма вещи и как единство, порожденное со-конституированием вещей в сфере онтологической имманентности.

В становлении неклассической трактовки времени и пространства ключевую роль сыграла феноменология. Классическое обсуждение, по существу, касалось вопроса об объективном существовании времени и пространства как материального сущего и было тесно связано со сферой научного наблюдения и теории. Феноменология с самого начала обосновывает вопросы объективной реальности времени и пространства в сфере непосредственного восприятия. Логический приоритет непосредственного восприятия будет широко использоваться, например, в феноменологическом различении естественного восприятия мира и его научного понимания, в хайдеггеровском объяснении бытия-в-мире и его последующей критике технологии, в критике научности у Ж.-П. Сартра, в объяснении восприятия у М. Мерло-Понти. Хотя феноменология пытается сохранить сферу идеальности, которая была бы сферой смысла или смысла как интенциональной структуры, тем не менее любая дихотомия между эмпирическим и идеальным, объективным и субъективным исключается в контексте феноменологического анализа, где объективность всегда обязательно конституируется субъективно и где два полюса субъективности и объективности никогда не разделяются, так чтобы первая могла быть основанием последней (идеализм), а вторая — основанием первой (эмпиризм). Феноменология рассматривает чистое имманентное время (и пространство) или чисто непосредственное восприятие потока времени (пространства), безотносительно к любому онтологическому допущению о существовании объективного или субъективного времени (и пространства). Феноменология описывает только способы явления имманентных временных и пространственных объектов и способы осознания этих явлений. Только через это описание она надеется выйти к осознанию временности и пространственности вообще.

В феноменологическом созерцании любое явление вещи обязательно содержит «пространственную схему», от которой зависят

все другие формы пространственности. Вещь — это пространственная структура или «пространственная схема», исполненная чувственных качеств: «...любое явление вещи необходимо таит в себе слой, который назовем вещной схемой, — это всего лишь исполненная “чувственных” качеств пространственная фигура — помимо какой бы то ни было определенности “субстанциональности” и “каузальности” (в кавычках, ибо в ноэтически модифицированном разумении)»<sup>2</sup>. Таким образом, опыт пространства подразумевает рассмотрение того, каким образом потоки чувственных данных, как визуальных, так и тактильных, интегрируются в самождественные сущие или логические единицы. Ключевую роль в этой интеграции играет понятие перцептивного «поля», которое считается «дофеноменальным» или «доэмпирическим» и состоит из протяженного многообразия чувственных впечатлений, благодаря которым и является любое эмпирическое сущее. Согласно Гуссерлю, процесс, посредством которого гетерогенность чувственных полей становится сознанием вещей, неотделим от того факта, что восприятие является всегда воплощенным восприятием (имманентностью «во плоти») и что воспринимающий организм всегда позиционирует себя, т. е. каким-то образом двигается, даже если это просто движение глаза или касающейся руки. Гуссерль использует термин «кинестетика» для описания природы чувственного содержания внутри визуального поля. Меняющееся многообразие «кинестетических ощущений» образует «кинестетические последовательности», а затем такие «кинестетические системы», как тело или части тела, движение вперед или назад, поворот влево или вправо. В этом постоянном потоке, в этой массе разнородных данных, составляющих доэмпирическую протяженность, имеется порядок и единство, а это значит, что мы воспринимаем вещи, которые имеют свою собственную идентичность и продолжают оставаться в пределах определенных контекстов или мест. Этот порядок или единство восприятия, лежащее в основе тождества

---

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 324. Более подробно см.: Husserl E. Thing and Space: 1907 Lectures. Vol. 7 of Collected Works. Dordrecht : Kluwer, 1997.

и местоположения вещей, также является тем, что конституирует пространство. В этом смысле «вещь» или объект есть не что иное, как единство в потоке чувственных данных, содержащихся в доэмпирическом просторе чувственных полей. Только благодаря способности сознания объединить или упорядочить многообразие «кинестетических» чувственных данных в последовательности и системы возникает восприятие вещей и, следовательно, пространства. Но способность сознания обеспечить это единство напрямую связана с интенциональной структурой сознания и временной природой созерцания. В этом смысле восприятие вещей и пространства тесно связано с временностью. Процесс, посредством которого вещи и, следовательно, система упорядоченных контекстов, составляющих пространство, образуются на основе кинестетических ощущений, последовательностей и систем, является временным. «Синтез идентификации» (или тождество-сознание), который связывает чувственные данные вместе, опирается на ретенционную и протенциональную интенциональность сознания и его способность образовывать единство из множественности. В этом смысле явление вещи представляет собой опространствование-овременение, благодаря которому многообразие явления наделяется смыслом: «Все, что мы в феноменологической наивности своей принимаем за голые факты, — то, что пространственная вещь всегда является “нам, людям” в известной “ориентации”, к примеру, в визуальном поле зрения ориентированной по верху и низу, по праву и леву, по близи и дали; что мы можем видеть вещь лишь в известной “глуби”, на известном “удалении”; что все эти переменные удаления, на каких можно видеть вещь, сопрягаются с незримым, однако прекрасно известным нам в качестве идеальной точки границы центром любых ориентации по глубине, с центром, какой “локализуется” нами в голове, — все эти мнимые фактичности, стало быть, случайности пространственного созерцания, чуждые “истинному”, “объективному” пространству, оказываются... сущностными необходимостями. При этом оказывается, что нечто подобное пространственно-вещному доступно созерцанию — притом не только для нас, людей, но и для бога, — лишь посредством явлений, в каких это самое пространственно-вещное дается — и должно даваться не иначе, как именно так, — лишь



“перспективно”, со сменой многообразных, однако определенных способов явления, и притом в сменных “ориентациях”»<sup>3</sup>.

Дело не в том, что мы структурируем опыт мира на основе образцов опыта или присущей наблюдаемым вещам самоидентификации, или что сознание творит мир, или что вещи существуют абсолютно в качестве идеальных форм. Бытие и сознание составляют единство, и именно сознание раскрывает мир как осмысленный или понятный благодаря тому, что связывает поток чувственных данных в восприятия, которые существуют и связаны друг с другом тождеством смысла. Пространство не отождествляется с субстанцией и не редуцируется к отношениям между вещами. Скорее, пространство конституируется в событии сознания, благодаря которому являются вещи. Пространство как трехмерное поле протяженности, которое может быть определено в соответствии с геометрическими отношениями, существует только на основе предшествующего опространствования-овременения, имманентного восприятию. Наиболее важным для феноменологического описания является его способность изолировать посредством редукции те логические сущности или идеальности смысла, которые позволяют сознанию интендировать объекты и отношения и таким образом конституировать эмпирический мир из потока чувств.

Цель феноменологии состояла в том, чтобы вернуться в дотеоретическую сферу, изолировать восприятие в непосредственности имманентных состояний и описать их интенциональную структуру. Но для Хайдеггера подход Гуссерля остается весьма абстрактным и производным в отношении первоначальной включенности в «бытие-в-мире». В отличие от Гуссерля, который видит раскрытие осмысленного мира в имманентности восприятия, Хайдеггер утверждает, что восприятие может иметь место только на основе заинтересованных и целеустремленных обязательств, которые сами раскрывают мир. Хайдеггер прилагает все усилия, чтобы подчеркнуть фундаментальную экзистенциальную структуру того, что он называет пространственностью (от-далением): «...присутствие по сути есть от-даление, т. е. пространственно. Присутствие не может

---

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. С. 324.

странствовать в том или ином круге своих от-далений, оно может их всегда только изменять. Присутствие пространственно способом усматривающего открытия пространства, а именно так, что его отношение к встречающему так пространственно существу постоянно отдаляюще»<sup>4</sup>.

Для Хайдеггера мир раскрывается как понятный, потому что он открывается, по существу, как пространственный, конечным горизонтом понимания которого является временность: конституцию пространственности в феноменологическом описании невозможно отделить от фундаментально временной природы опыта. Это означает, что мирность, от-даление и пространственность являются временными по своей природе: это не сущие, а события раскрытия, которое позволяет существу выйти в присутствие. Это также означает, что опыт не имеет внутреннего, он всегда экстериорен, экстатичен (становление-вне-себя). Именно экстериорность, опространствование, которое является также движением овременения, раскрывает пространство и время в качестве конституированных единств. «Лишь на основе экстатично-горизонтной временности возможно вторжение присутствия в пространство. Мир не наличен в пространстве, но последнее дает открыть себя только внутри мира»<sup>5</sup>. Временность в «Бытии и времени» Хайдеггера предстает как наиболее фундаментальная из всех экзистенциалов: от-даление, страх, забота и смерть имеют временную структуру, которая является составной частью бытия-в-мире.

Таким образом, попытка мыслить бытие не на основе сущего, т. е. метафизически, а как временное событие, в котором раскрывается пространственный мир, означает, прежде всего, допустить разрыв имманентности непосредственного восприятия, который бы показал, что субъективность может осуществиться только на основе экстериорности, открытости внешнему. Тем самым трансформируется направленность феноменологического проекта: отныне феноменология занимается не поисками вневременных, логических и смыслообразующих сущностей, а описанием события бытия, которое, по существу, является историческим и подразумевает определенную

---

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. С. 108.

<sup>5</sup> Там же. С. 368.

историчность. В то же время радикализируется нередуцируемость феноменологического описания опространствования-овременения к какой-либо форме идеализма или эмпиризма. *Dasein* — это не субъективное внутреннее, противопоставляемое объективному внешнему, но и не внешнее, детерминирующее внутреннее. Все остаточные следы этой дихотомии, которые, вероятно, еще сохраняются в феноменологии Гуссерля, преодолеваются. Эта переориентация феноменологического проекта четко выражена в следующем описании пространственности: «*Ни пространство не в субъекте, ни мир — в пространстве*. Пространство наоборот “в” мире, насколько оно разомкнуто конститутивным для присутствия бытием-в-мире. Пространство не обретается в субъекте, ни он не созерцает мира, “как если бы” тот был в пространстве, но онтологически верно понятый “субъект”, присутствие, пространствен»<sup>6</sup>. Для того чтобы эмпирически наблюдать объект в пространстве или мыслить его как понятие или идеальную сущность, он должен быть всегда открыт пространственно-временной разомкнутости бытия-в-мире.

Онтологический вопрос о существовании времени и пространства в том виде, в каком он был поставлен в классической философии, не является вопросом о «бытии» существования. Когда впервые ставится вопрос о значении бытия существования, пространство и время описываются с точки зрения не их субстанциональности или реляционности, эмпирического или идеального модуса их явления, а события опространствования-овременения мира.

### **§ 3. Со-временность и совместность: опространствование-овременение бытия**

Две формально онтологические возможности описания бытия задают соответствующие ориентиры понимания социальности и ее пространственно-временной определенности. В рамках первой возможности социальность всегда определяется, исходя из некоего «трансцендентального означаемого» как инварианта бытия. Такое определение социальности предполагает априорные

---

<sup>6</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 111.

трансцендентальные формы, в которые вписываются все социальные явления и события. Иначе говоря, социальность ставится в зависимость от априорно заданного трансцендентального (объективного или субъективного) пространства и времени. До тех пор пока бытие постигается как основание или причина сущего, время соответственно трактуется как первоначало, которое остается тем же самым, самоотождественным при всякой смене, последовательности, возникновении или уничтожении явлений. В конечном счете время оказывается той единственной сущностью, которая не определяется через время. Таким же образом пространство оказывается тем единственным местом, которое не имеет места.

Вторая возможность заключается в попытке мыслить бытие не как основание или не-основание, а как событие, которое преодолевает логику основывания независимо от того, предполагает эта логика основание либо отсутствие основания или даже опосредованное движение между ними. Это также попытка построить онтологию, которая мыслит бытие не с точки зрения тождества и различия, Я и другого, а представляет собой событие связи одной сингулярности с другой, социацию, несводимую к какой-либо возможности общности, общего и тождества, так что бытие дается или открывается как первоначальное бытие-вместе, которое только впоследствии допускает индивидуализацию или сингуляризацию каждого сущего. Таким образом, бытие-с (другими) повторяет бытие-к (себе), благодаря чему сингулярное существует всегда только в априорном отношении к другим сингулярностям и, следовательно, всегда в контексте «единичного множественного». Именно в этом смысле пространство-время как открытие или экстериорность никогда не закрывается или не складывается с собой и всегда подразумевает «вместе»: «Вместе» — это совместное владение пространством-временем, это в-одно-время-и-в-одном-месте как таковое, отделенное в самом себе. Это постоянно умножаемый принцип идентичности: бытие есть в то же время и в том же месте в опространствовании бесконечной множественности единичностей. Бытие есть вместе с бытием, оно не покрывает себя, но существует возле себя, рядом с собой, в самом себе, в касании, в парадоксе приближенности, в которой раскрываются удаленность и чуждость. Мы: суть каждый раз другой, каждый раз с другими. «Вместе» уже не указывает на разделение

общей ситуации в большей степени, чем соположенность чистых внеположенностей (скамья рядом с деревом рядом с пробегающей мимо собакой)»<sup>7</sup>. Время и пространство мыслятся глагольно, а не объективно или субъективно, поскольку представляют собой саму модальность события бытия. Таким образом, время и пространство не объективные и формальные измерения, раз и навсегда априорно данные, они маркируют специфическую операцию, действие, отграничивающее конкретное место, или локус.

В контексте этой второй онтологической возможности пространство-время перестает быть априорно заданной трансцендентальной формой, оно со-вместно и со-временно, т. е. является опространствованием-овременением, поскольку каждый раз устанавливается в соответствии с логикой со-бытийности. Поэтому социальность не находится в пространстве или во времени, но и не является пространством и временем, скорее — самой двусложностью, пространством-временем или, чтобы избежать статичности, опространствованием-овременением. Вторая онтологическая возможность ориентирована на изучение процесса оформления социальности в пространственно-временную системность (социальный хронотоп), поскольку именно благодаря пространству-времени социальная реальность становится объективно присутствующей, воспроизводимой и трансформируемой. Пространство-время не существует вне процесса его постоянного воспроизводства в ходе взаимодействия людей, оно является одновременно и условием, и средством человеческой деятельности.

Однако этот процесс не имеет универсального инварианта оформления. Можно выделить три модели оформления социальной реальности в пространственно-временную системность, соответствующие различным типам социальности, — локальность, дисциплинарность, региональность.

Пространственно-временная системность в традиционных типах социальности характеризуется локальностью. Последняя обозначает единство или связность познавательных, коммуникативных практик и материальных условий деятельности людей. Речь идет не просто об ограниченности социальных связей условиями

---

<sup>7</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. С. 64.

места или о пространственно-временной ограниченности или контекстуальности, а о способах постановки и, соответственно, реализации и использования материальных условий в ходе повседневной деятельности индивидов. Локальность является необходимым условием процессов производства и воспроизводства социальных взаимодействий, повторяемости и устойчивости социального порядка в традиционных обществах. Сама возможность социального порядка есть результат локализации социальных связей в пространстве и времени. Мифологическое сознание воспринимает мир в его пространственно-временной целостности: прошедшее, настоящее и будущее одновременны. Человеческое сознание подчинено циклическому восприятию явлений и событий: пространственность выражает и подчиняет себе формы и измерения пространства и времени. Пространство и время выступают в качестве не абстрактных социальных координат, а конкретного, предметно-чувственного контекста практических действий.

Пространственно-временная системность в индустриальных обществах характеризуется дисциплинарностью. Последняя отличается следующими основными чертами: она имеет структуру «ячейки» (с точки зрения распределения в пространстве); «органична» (деятельность кодируется в соответствии с запрограммированным порядком); «генетически» детерминирована (с точки зрения последовательности этапов); «комбинаторна» (индивидуальные действия объединяются как траектории движения социального механизма)<sup>8</sup>.

В различных типах социальности пространство и время последовательно выражают оформление реальности в пространственно-временную системность. В постиндустриальных обществах мы имеем двусложность пространства-времени — пространственное становление времени/временное становление пространства. Пространство-время сингулярно, т. е. нередуцируемо к какой-либо возможности тождества, общности, но эта сингулярность конституируется в ее множественности и относительности. Пространство-время сингулярно, поскольку артикулирует движение или

---

<sup>8</sup> Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуриации. М.: Акад. проект, 2005. С. 225.

переход к другим сингулярным пространствам-временам. Пространственно-временная организация локальностей упорядочивается в рамках глобальных социальных систем («глокальность»), когда пространственная регионализация совпадает с темпоральной стандартизацией локальностей. Регионализация связывает наиболее характерные, детальные элементы социальных связей с глобальными свойствами институционализации общественной жизни<sup>9</sup>.

### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М. : Худож. лит., 1975. С. 234–407.

*Башляр Г.* Поэтика пространства / Г. Башляр. М. : Ad Marginem, 2014.

*Бурдые П.* Социология социального пространства / П. Бурдые. СПб. : Алетейя ; М. : Ин-т эксперим. социологии, 2005.

*Гачев Г. А.* Европейские образы пространства и времени / Г. А. Гачев // Культура, человек и картина мира. М. : Наука, 1987. С. 198–227.

*Гидденс Э.* Время, пространство и регионализация / Э. Гидденс // Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. М. : Акад. проект, 2005. С. 174–238.

*Деррида Ж.* Ousia и gramme. Примечание к одному примечанию из «Sein und Zeit» / Ж. Деррида // Деррида Ж. Поля философии. М. : Акад. проект, 2012. С. 52–94.

*Кемеров В. Е.* Социальный хронотоп и динамика онтологии / В. Е. Кемеров // Общество, социальность, полисубъектность. М. : Акад. проект, 2012. С. 170–182.

*Керимов Т. Х.* Поэтика времени / Т. Х. Керимов. М. : Акад. проект, 2004.

*Мерло-Понти М.* Временность / М. Мерло-Понти // Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб. : Ювента ; Наука, 1999. С. 519–547.

*Назарчук А. В.* Социальное время и социальное пространство в концепции сетевого общества / А. В. Назарчук // Вопр. философии. 2012. № 9. С. 56–66.

*Трубников Н. Н.* Время человеческого бытия / Н. Н. Трубников. М. : Наука, 1987.

*Филиппов А. Ф.* Социология пространства / А. Ф. Филиппов // Логос. 2000. № 2 (23). С. 113–151.

*Хайдеггер М.* Время и бытие / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 391–406.

<sup>9</sup> Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. С. 225.

## Глава 7

# ОБЩЕСТВО И ИСТОРИЯ

### § 1. Спекулятивная философия истории: возможности и границы

Философия истории связана с двумя разными значениями термина «история». С одной стороны, она рассматривает историю в значении прошлых событий, обстоятельств и фактов, т. е. историю как материал или объект изучения; а с другой стороны, она рассматривает ее как академическую дисциплину, которая изучает историю в первом значении. Короче говоря, смысл термина «история» двойкий и можно сказать, что история как объект является предметом изучения истории. Философия истории связана с обеими трактовками «истории» и, таким образом, состоит из двух разделов. Когда она рассматривает историю как объект, ее обычно называют спекулятивной философией истории, а когда она рассматривает ее как дисциплину, ее называют аналитической философией истории. Поскольку в этой главе нас интересует вопрос, что такое история, отношение истории и общества, то мы сосредоточимся в области спекулятивной философии истории. К аналитической философии мы вернемся в контексте постмодернистского тезиса о «конце истории».

Спекулятивная философия истории изучает действительное содержание человеческой истории с целью воссоздания ее целостности и смысла. Поэтому совершенно неудивительно, что некоторые авторы для обозначения подобного подхода к истории используют термин «всеобщая история»<sup>1</sup>. Подобный подход к истории ориентирует философское исследование на решение вопросов

---

<sup>1</sup> Gardiner P. The Philosophy of History. Oxford : Oxford University Press, 1982. P. 2.



о единстве и направленности истории, о периодах, типах, циклах истории, о прогрессе или регрессе истории, о движущих силах истории и т. д. Такая ориентация на единство и всеобщность истории исходит из принимаемого более или менее осознанно убеждения о конце истории: история закончилась, и единственная задача философии отныне заключается в реконструкции прошлого, пересмотре этого прошлого для лучшего ее усвоения. Спекулятивная философия истории утверждает или вводит тему конца истории из побуждения найти в ней смысл или, по крайней мере, какой-нибудь умопостигаемый образец. Понятно, что в основе этого побуждения лежит желание предсказать будущее (и, в определенном смысле, сформировать его).

Процесс становления философии истории был длителен. Уже в античности возникает идея о вечно повторяющихся космологических и исторических циклах. Важный этап движения к линейной «теории» истории связан с христианским вызовом античной циклической «концепции» истории, который имел серьезные последствия для понимания направленности истории, времени, места человека в истории и ожиданий от нее. Хотя сложный, противоречивый период Возрождения не создает собственной «философии истории», именно в это время закладываются основания (особенно, в работах Н. Макиавелли), которые в более поздний период приобретают заверченный характер: историчность «прошлого»; связь культуры, религии, политики и, наконец, класса и экономики с целостной оценкой исторических обществ; новые толкования вопроса «что такое история?»; стремление выявлять и понимать причины и движущие силы исторических изменений.

Особое место в становлении философии истории принадлежит Дж. Вико. По сути, Вико вновь представил ход истории человечества с точки зрения ее происхождения, разработал «принципы», которые способствуют историческому развитию и наделяют его «смыслом», более того, сформулировал идеальную модель развития истории, через которую проходят все народы (при прочих равных условиях). В эпоху Просвещения философские идеи истории вращаются вокруг критического отношения к современности, открытости к исследованию других культур (как настоящих, так и прошлых) и веры в безграничные возможности прогресса — и все это во имя разума.

Исходные установки спекулятивной философии истории ярче всего представлены в «Философии истории» Гегеля. Гегель полагал, что «всемирная история есть вообще проявление духа во времени, подобно тому как идея, как природа, проявляется в пространстве»<sup>2</sup>. Для Гегеля человеческая история с самого начала выступает как закрытая, телеологически обусловленная разумная система. Именно на долю духа выпадает постижение смыслового единства всемирной истории. А поскольку субстанцией духа является свобода, так же, как субстанцией материи является тяжесть, определением духа и конечной целью всемирной истории является сознание духом его свободы, а следовательно, действительность его свободы. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, — прогресс, который мы должны познать в его необходимости»<sup>3</sup>.

Для Гегеля идея духа свободы полностью реализуется политическими институтами современной ему Пруссии, которая адаптировала французский кодекс прав, но оставалась конституционной монархией. Кроме того, протестантизм позволил немцам преодолеть возможный конфликт (существующий в католических государствах) между религиозной и гражданской совестью. В прусском государстве и культуре дух наконец объективировал свою свободу. С утверждением этой объективации возникает вопрос о завершении истории.

Очевидно, что когда Гегель обсуждает современные ему Францию, Австрию, Испанию и Англию, он собственное время оценивает как время совпадения окончательной реализации духа и идеи свободы. Следует напомнить, что философия истории проходит четыре этапа: начинается с «Восточного мира», затем через «Греческий мир» и «Римский мир» достигает, наконец, «Германского мира». В основании этого четвертого этапа лежит подлинное сознание отношения между человеком и абсолютной реальностью (разум, или Бог). Четвертый этап представляет собой сложный диалектический процесс, кульминационной точкой которого стало религиозное просвещение протестантской Реформации и возникновение светских государств. Но даже в этом случае потребовался

---

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 1993. С. 119.

<sup>3</sup> Там же. С. 72.

другой процесс очищения духовной истины протестантизма и рационального обоснования государства и морали. Последняя задача возлагается на Просвещение. Окончательную развязку, заключающуюся в объединении рациональных принципов светского мира с очищенным духовным сознанием человека, Гегель связывает с Французской революцией, которую он называет «всемирно-историческим» событием «по своему содержанию»: «...почти во все современные государства благодаря завоеванию проник один и тот же принцип или этот принцип был прямо установлен в них, а именно — либерализм...»<sup>4</sup>. Каждый из четырех этапов всемирной истории подвергается собственному внутреннему диалектическому развитию и имеет разные периоды. Четвертый этап не был исключением из этого: он состоит из трех последовательных периодов. И даже его третий период имеет внутренние подразделения, завершением которых являются «Новейшие времена», которые начинаются с Французской революции. В гегелевской периодизации истории ничего не предвещает необходимости и возможности нового этапа всемирной истории.

Конец истории вытекает из логики не только разворачивания всемирной истории, но и изложения форм историографии. Гегель выделяет три вида историографии: первоначальная история; рефлексивная история; философская история. В первоначальной истории «дух автора и дух тех действий, о которых он повествует, тождественны»<sup>5</sup>. В рефлексивной истории к обрабатываемому материалу «историк подходит со своим духом, отличающимся от духа содержания этого материала»<sup>6</sup>. В философской истории дух имманентен порядку истории: «...единственную мысль, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно»<sup>7</sup>. Именно это предположение философии истории спекулятивная философия должна оправдать. Необходимость такого оправдания связана с тем, что

---

<sup>4</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории. С. 451–452.

<sup>5</sup> Там же. С. 58.

<sup>6</sup> Там же. С. 60.

<sup>7</sup> Там же. С. 64.

историю, в отличие от природы, всегда считали иррациональной, поскольку она зависит от непредсказуемого поведения человека. Следовательно, философия истории как объяснение разумности истории обязательно предполагает спекулятивную демонстрацию рациональности исторических событий. Таким образом, исторический процесс является способом осуществления и доказательства господства разума в истории. Задача сводится к тому, чтобы показать, как в истории проявляется разум.

Но в результате доказательство господства разума в истории оборачивается тем, что сама история выступает всего лишь видимостью, проявлением разума, абсолютного духа. Исторический процесс отождествляется с функционированием сложившихся форм духа. Поэтому вовсе не случайно во всех видах историографии господствует настоящее время. «...Так как мы имеем дело лишь с идеей духа и рассматриваем во всемирной истории все лишь как его проявление, мы, обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было, имеем дело лишь с настоящим, потому что философия как занимающаяся истинным имеет дело с тем, что вечно наличествует. Все, что было в прошлом, для нее не потеряно, так как идея оказывается налицо, дух бессмертен, т. е. он не перестал существовать и не оказывается еще не существующим, но по существу дела существует теперь. Таким образом, уже это означает, что наличествующая настоящая форма духа включает в себе все прежние ступени. Правда, эти ступени развились одна за другой как самостоятельные; но дух всегда был в себе тем, что он есть, различие состоит лишь в развитии этого сущего в себе»<sup>8</sup>. Настоящее Прусского государства совпадает с вечно наличествующим настоящим. Это совпадение и означает конец исторического развития.

Без сомнения, «критика исторического разума» позволяет по-новому взглянуть на многие историософские проблемы, увидеть их ранее неразличимые предпосылки и допущения. Из этого анализа спекулятивной философии истории можно выделить три принципиальных ее характеристики: спекулятивность, телеологичность и универсальность.

---

<sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории. С. 125.

**Спекулятивность, умозрительность.** Философия истории оперирует абстрактными, предельно общими понятиями и логическими средствами для описания исторического процесса. Исторический процесс выступает в качестве объективации спекулятивного сознания. В результате философия истории оказывается спекулятивной схемой, априорной конструкцией, которая выявляет в историческом процессе общие, воспроизводящиеся отношения в рамках конкретно-исторических и уникальных событий.

**Телеологичность.** Рассмотрение исторической тотальности, развивающейся в направлении пред-данной цели. Последняя предопределяет поиск единого начала, единой субстанции, развертывающейся во времени. Цель предопределяет все развитие исторического процесса. Историческое оказывается продуктом логического. Единство цели и начала обеспечивает трансцендентальную непрерывность прошлого, настоящего и будущего.

**Универсальность.** Классическое понятие истории подразумевает ее осознание как особого рода тотальности, единства, предполагающее единую траекторию развития человеческой истории. Все исторические события подчиняются жесткой необходимой связи, строго определенному непрерывному логическому порядку. Все другие характеристики истории, выпадающие из логики необходимой связности и непрерывности, оказываются исключенными. В результате — ориентация на абсолютную и всеобщую необходимость, исключаящую различие и гетерогенность.

## § 2. Конец истории: две трактовки

Следует заметить, что утверждения о «конце истории» («конце философии», «преодолении метафизики») принадлежат к стандартному репертуару современного философского дискурса. Более того, понятию истории в этом репертуаре придается исключительный статус, ибо оно является одновременно целым само по себе (обеспечивает целостность метафизической концептуальности в ее историческом развертывании) и частным в качестве отдельной предметной области в той же системе метафизической концептуальности.

Такой диагноз философы ставили неоднократно, начиная с XIX в. Ф. Ницше, например, в своей работе «Несвоевременные мысли», обращаясь к гегелевской философии истории, а именно к принципу историзма с его идеей прогресса, подверг острой критике понятия «современного духа», «современной идеи». Эти исторические словообразования суть профетические идеи врожденной «седовласости». «Эту понятую на гегелевский лад историю в насмешку назвали земным шествием Бога, хотя названный Бог есть, в свою очередь, лишь продукт самой истории. Но этот Бог стал сам себе прозрачно ясным и понятным в недрах гегелевского мозга и успел пройти все диалектически возможные ступени своего развития... так что для Гегеля вершина и конечный пункт мирового процесса совпали с его собственным берлинским существованием. Мало того, ему бы следовало сказать, что все, что произойдет после него, в сущности должно рассматриваться только как музыкальная кода всемирно-исторического рондо или, еще точнее, как нечто совершенно ненужное и лишнее»<sup>9</sup>. Но и сегодня этот диагноз почти обязательно присутствует во всех крупных философских учениях. Но здесь нет необходимости напоминать все его основы, показывать все перипетии его развития. Остановимся на двух версиях трактовки «конца истории».

Первая версия принадлежит Ф. Фукуяме, который представляет свой тезис о «конце истории», вытекающий из спекулятивной философии истории. Исследователь предполагает, что в наше время есть что-то своеобразное, что должно побудить нас переосмыслить существующие предположения, лежащие в основе нашего подхода к познанию истории. В своей напумевшей статье «Конец истории?» Фукуяма пишет: «То, чему, мы, вероятно, свидетели, — это не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления»<sup>10</sup>, так что не следует ожидать никакого нового развития в структуре,

---

<sup>9</sup> Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 1. С. 210.

<sup>10</sup> Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопр. философии. 1990. № 3. С. 134–135.

характеризующей большинство мировых государств, а именно сочетания свободной рыночной, т. е. капиталистической, экономики и либерально-демократических институтов. Конец истории предсказывали и Маркс, и Гегель. Гегель считал, что история остановится, когда человечество достигнет либеральной формы общественного устройства, тогда как для Маркса конец истории означал наступление коммунистического общества. В противостоянии этих двух сценариев конца истории победил экономический и политический либерализм.

Для Фукуямы, пишущего в начале 1990-х гг., особенность современного ему мира заключалась в том, что он пережил столетие «тревожных времен», включая две мировые войны, холокост, холодную войну и варварские эксперименты правительств коммунистических и фашистских режимов. Нацизм потерпел поражение, многие тоталитарные режимы во всем мире стали демократиями, а коммунизм рухнул в Советском Союзе и Восточной Европе. В конце XX в. либерализм победоносно возвращается: идеалы либеральной демократии не только выжили, но и восторжествовали, так что перспектива «всемирной либеральной революции» теперь не вызывает никаких сомнений. Страны, в которых отсутствуют институты либеральной демократии, рано или поздно наверстают упущенное, тем самым завершат кончину «исторического мира» и торжество «постисторического мира».

Фукуяма считает, что конец истории побуждает нас переосмыслить сам способ трактовки истории, не фактическое содержание истории, а подход к этой истории. История — «это не просто каталог всего, что происходило в прошлом, не сознательное усилие абстракции, в которой события важные отделяются от неважных», и это тем более верно для всеобщей истории, «которая поднимает уровень абстракции еще выше»<sup>11</sup>. Однако Фукуяма настаивает: именно «ссылки на стандарт, существующий где-то “вне” истории (и, кстати, вне сферы компетенции профессиональных историков как таковых)»<sup>12</sup>, позволяют историкам сделать выбор между важными и неважными событиями. Отсюда необходимость принять это открыто и в нашем

<sup>11</sup> Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М. : АСТ, 2015. С. 223.

<sup>12</sup> Там же. С. 224.

понимании истории вновь руководствоваться спекулятивной философией историей, если тем более иметь в виду, что события XX в. подтверждают общую логику исторического развития.

Постмодернистская версия «конца истории» (А. Мюнслоу, К. Дженкинс)<sup>13</sup> вводится в контексте продолжения и завершения традиции модернизма и господствующих в нем метанарративов Просвещения и Духа. Это смещение контекста уже в значительной степени меняет саму формулировку проблемы. В отличие от первой версии, постмодернизм сосредоточивается на эпистемологическом статусе исторического познания, что роднит его с аналитической философией истории.

Описание истории включает негативные и позитивные определения. Негативная направленность описания истории связана с критикой репрезентации. Основная проблема исторического познания заключается в характере репрезентации, а не в эмпирическом процессе исследования: «...прошлое не открывается и не обнаруживается. Оно создается и репрезентируется историком в качестве текста»<sup>14</sup>. Критика репрезентации означает, прежде всего, критику репрезентативной теории языка, согласно которой реальность посредством языковых обозначений репрезентируется сознанию. Язык выступает передаточным механизмом, средством выражения. В этом процессе язык сохраняет прозрачность и нейтральность, универсальность и объективность. Последние гарантируются означаемой, идеальной или смысловой стороной языка. Именно означаемое позволяет языку воспроизводить реальность объективно и неискаженно. Материальная сторона языка — означающее — как вторичная, производная исключается из этого процесса.

Постмодернизм отвергает представление о языке как о нейтральном посреднике между реальностью и мышлением. Язык является образованием, имманентным реальности. «Текстуализация» реальности подрывает миф о присутствии. Текст ничего не означает, поскольку производится гетерогенными знаками, всегда совмещающими все временные модусы. Сцена письма — это

---

<sup>13</sup> *Munslow A. Deconstructing History. L. ; N. Y. : Routledge, 1997; Jenkins K. On «What is History?». L. ; N. Y. : Routledge, 1995.*

<sup>14</sup> *Munslow A. Deconstructing History. P. 178.*



не сцена присутствия сознания (самосознания), интенциональности или даже интересубъективности. Сцена письма — это также пространство нередуцируемого множества бесконечных повторений-замещений-дополнений означающих, единственным правилом для которых будет утверждение бессмысленной игры. С точки зрения «текстуализации» реальности традиционные категории философии — «реальность», «репрезентация», «истина» и т. д. — оказываются неуместными.

Но если репрезентация реальности не более чем иллюзия, тогда для истории, традиционно понимаемой как наука о прошлом, кризис репрезентации с необходимостью подразумевает «конец истории».

Прежде всего, если мы не можем объективно «представлять» «реальность» настоящую, те же самые гносеологические барьеры относятся и к «реальности» прошедшей. Иначе говоря, как мы можем объективно репрезентировать прошлое? Кроме того, если традиционное противопоставление «субъекта» и «объекта» подвергается сомнению, тогда под вопросом оказывается гносеологический статус субъекта, противопоставляющего себе прошлое в качестве объекта. Кризис репрезентации поднимает вопрос о «языковых играх» или «дискурсивности», нарративизации истории: история — это не то, что случилось, а то, что рассказывается историками. Как следствие, история — это форма повествования, навязанная прошлому, которое никогда не существовало. История — это своего рода симуляция многообразных контекстов значений, ни одно из которых не может претендовать на привилегию над другими. Если это так, то «история» утрачивает не только свой дисциплинарный статус научного познания прошлого, но и социально-политическую роль утверждения и закрепления чувства исторической идентичности народов.

Позитивные определения связаны с необходимостью представления другого понятия истории. Если история всегда мыслится как определенная линейная последовательность прошлого, настоящего и будущего и такое «вульгарное» понимание истории состоит в утверждении привилегии настоящего времени, в утверждении господства «теперь», тогда другое понятие истории с необходимостью предполагает другое понятие времени.

Согласно постмодернизму, история представляет собой хаос совершенно случайных событий, не обладающих внутренней связностью, не подчиняющихся какой-либо необходимости или логической последовательности. История не имеет никакой предданной цели, следовательно, исключает завершенность, закрытость. История — это открытое пространство бесконечных трансформаций, интерпретаций. Любое явление единства, порядка, систематичности, непротиворечивости с необходимостью предполагает акт насилия для репрессии плюральности, беспорядка, изменчивости. Сама логическая практика, устанавливающая теоретическую возможность телеологической, единой и тотальной истории, в то же время исключает такую возможность. Постмодернизм говорит о возможности другой разновидности истории, другом типе истории, исторического размышления.

В сопоставлении со спекулятивной философией истории и первой версией «конца истории» проблема пересмотра понятия истории в действительности заключается не только и не столько в том, чтобы сохранить смысл в идее или понятии истории. В целом, констатируя «конец истории», вовсе не обязательно представлять его как катастрофу или как апокалипсис прежде всего потому, что такое представление все еще остается в рамках исторического дискурса. Но что еще более важно, такая констатация должна сопровождаться ясным пониманием того, что, как мы уже указывали, термины, которыми мы обозначаем то, что приходит к концу, вовсе не имена соответствующих реальностей: они суть имена понятий или идей, полностью определенных внутри соответствующей системы понятий. Именно поэтому каждый раз, когда мы, вопреки апокалиптическим или катастрофическим настроениям, настаиваем на том, что история продолжается (опираясь при этом на свои эмпирические наблюдения: дети рождаются, люди ходят на работу, строят новые семьи и т. д.), мы должны отдавать себе отчет в том, что речь идет о совершенно другом понятии истории. По крайней мере, мы должны отдавать себе отчет в том, что эти наблюдения ничего не доказывают, никоим образом не противоречат, а, скорее, даже подтверждают заявления о «конце истории». И, возможно, не совсем корректно продолжать использовать понятие истории в ее традиционном значении, коль скоро в соответствующей, скажем,

классической системе понятий данное понятие было призвано обозначить совершенно определенные вещи, отличные от того, что мы можем наблюдать сегодня. И если понятие истории всегда использовалось в ряду таких понятий, как прогресс, разум, рациональность и т. д., причем именно как взаимообуславливающих друг друга и постоянно переходящих друг в друга, тогда какой смысл продолжать использовать понятие истории и при этом заявлять об отказе от идеи, например, прогресса?

### § 3. Событие истории, или историчность истории

Если любое понятие истории подразумевает понятие времени, тогда другое понятие истории предполагает другое понятие времени. В предыдущей главе мы выяснили объективные свойства классического понятия времени: одномерность (господство настоящего времени), преходящесть (последовательность прошлого, настоящего, будущего), непрерывность (линейность), необратимость (направленность). Проанализировать и взвесить возможности, которые могут содержаться в понятии времени для преодоления классического, спекулятивного понимания истории, и проанализировать, при каких условиях это возможно, — такова, по существу, последняя задача этой главы: подвергнуть сомнению время истории для того, чтобы обосновать его вновь, обнаруживая при этом тот способ, благодаря которому обосновывается сама возможность времени и, следовательно, истории при условии, что «метафизический характер концепта истории привязан не только к линейности, но ко всей *системе* импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интериоризирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т. д.)»<sup>15</sup>.

Следовательно, вопрос, который нас интересует, звучит следующим образом: можно ли мыслить историю не исторически, если история всегда обладала только философско-историческим смыслом, обусловленным соответствующим понятием времени?

---

<sup>15</sup> Деррида Ж. Позиции. М. : Акад. проект, 2007. С. 68.

Отсюда и гипотеза: история, если мы хотим мыслить ее по ту сторону метафизических и, следовательно, исторических определений, принадлежит не времени, а становлению/событию.

Вопрошание об истории как о предмете исторической науки не имеет ничего общего с историчностью или событийностью истории, но заранее ее опредмечивает в исторических событиях. Наука истории говорит об истории, делая из нее предмет размышлений и познания. Объясняя, она ее ограничивает или проливает свет на исторические события и закономерности, экстраполируя прошлые тенденции на будущее развитие, но в любом случае история для исторической науки — это объективированное время, относительно которого она высказывает свои предположения и гипотезы. Как говорит Хайдеггер, «...историческая наука как наука вообще не определяет изначального отношения к истории, но уже заранее его предполагает. Только поэтому историческая наука может либо исказить отношение к истории, которое всегда исторично, ложно истолковать и вытеснить, сведя к антикварным знаниям, либо же открыть существенные перспективы уже устоявшемуся отношению к истории и дать возможность познавать историю в ее связности... Историческая наука никогда не может иметь исторического отношения к истории. Она может только всякий раз высветить уже учрежденные отношения, обосновать их применительно к знанию...»<sup>16</sup>.

Если время всегда мыслится как линейность, то история не принадлежит времени. Следовательно, требуется другое представление истории — представление историчности или событийности истории. Данная гипотеза предполагает рассмотрение истории не в качестве нарратива и знания, а в качестве подвешивания, дезистенции времени. Мы знаем, что время интерпретируется как возможный горизонт любого понимания бытия. Смысл истории и заключается в совпадении (отождествлении) бытия и времени. Однако «конец истории», осуществленная история, сталкивается с тем, что время не совпадает с бытием, что бытие времени не заключается в совпадении времени с самим собой. Время, отсутствующее

---

<sup>16</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб. : Высш. религиоз.-филос. шк., 1998. С. 125.

в своем присутствии, — это субстанция и субъект истории. Время оказывается не падшей формой бытия, а самим его событием.

Рассмотрение истории через призму события времени означает подвешивание истории, ее гетерогенизацию, дифференциацию, исключающие субстантивацию и субъективизацию времени.

Имеет ли смысл говорить о времени в таком представлении истории? Мы сказали, что время есть происхождение, но само происхождение никогда не происходит, оно бесконечно в смысле бесконечности начала. Происхождение времени означает, что время зависит, приостанавливается: время предстает как пространственность или как опространствливание. Тогда история и будет событием опространствования времени. Опространствование времени вовсе не означает остановившееся время. Время опространствливается вовсе не потому, что оно останавливается, но потому, что происхождение прерывает и возобновляет собственное хождение, к которому приходит, исходя из себя.

Опространствование (еще раз заметим, что этот термин артикулирует одновременность «пространственного становления времени» и «временного становления пространства») никогда не воспринимается, никогда не присутствует, никогда не может случиться как таковое в пределах наличного присутствия, поскольку артикулирует происхождение от присутствия к присутствию в пределах самого присутствия. Его онтология, так же как феноменология, невозможна. Именно это опространствование опространствливает время. Последнее предполагает различие не во времени, а различие времени, т. е. пространство, благодаря которому время саморазличается, сбываясь в этом саморазличении в самом себе. Иначе говоря, опространствование времени есть не что иное, как гетерогенность времени.

Но что именно опространствливается в опространствовании времени? Со-временность — соответствие бытия как совместности и времени как про-исхождения. Это не означает, что мы обладаем одним общим временем или одним общим пространством или местом. Наоборот, благодаря опространствованию время дается как со-временность, что, конечно, не обязательно предполагает хронологическое время. Каждый раз время опространствливается как со-временность: речь идет об опространствовании времени или

об опространственном времени, которое дает нам возможность говорить «мы», т. е. возможность совместного существования, ибо совместность и есть со-временность. *Мы* здесь не означает, что мы присутствуем в данной исторической ситуации. *Мы* здесь не обозначает определенный отрезок времени в непрерывном времени истории, так же, как *мы* не обозначает местность, вынесенную вовне мира. *Мы* — пространство-время разделения мира. Мы не разделяем общий (пространственно и временно) мир, но мир и есть пространственно-временно разделенный — современность/совместность. Это также означает, что мы разделяем историю как конечность.

Определение истории как со-временности (или как каждый раз совместности), иначе говоря, как времени, где совместность каждый раз происходит, где каждый раз «мы» происходит, где каждое индивидуальное происхождение происходит только через или благодаря совместности происхождения, со-временности, оконечивает историю, выставляя ее к ее же собственному происхождению.

Если время дается как опространствование, тогда общество, совместность, «мы» существует не во времени истории, а в пространстве времени. Поэтому история сегодня может быть определена как время общества. Именно в этом смысле история всегда социальна, а социальность всегда исторична. Следовательно, общество неисторично, если под историчностью общества подразумевается изменение или даже становление общества как субъекта или субстанции во времени. История — это и есть общество, т. е. событие опространствования времени, которое и есть опространствование, размещение общества как множественности, различия. История — это и есть опространствование общего, т. е. совместность. Именно это опространствование дает пространство обществу и опространствливает его.

Имеет ли смысл продолжать говорить о «конце истории» или о законченной истории? Ж.-Л. Нанси говорит не о законченной, а о конечной истории. Законченная история есть представление бытия через время или во времени. Это история, которая с самого начала содержит собственный конец и представляет его (как катастрофу или как апофеоз, как бесконечный прогресс или как скрытый регресс). История как событие есть событие опространствования времени. В этом смысле история «выставлена» собственной

событийности или историзации. «Конечная история — это событие времени существования, или существования как времени, опространствования времени, опространствования присутствия и настоящего времени. Она не содержит собственную сущность в себе, и не содержит ее где-нибудь еще (ибо нет “где-нибудь еще”). Она “сущностно” выставлена, бесконечно выставлена собственному конечному происхождению как таковому. Конечная история есть происшествие существования, совместно, ибо она есть “совместность инаковости”. Это также означает, что она есть происшествие свободы и решение существовать»<sup>17</sup>.

Эта «конечная история», продолжает Ж.-Л. Нанси, есть «основание основания». Основание, по определению, не имеет основания. Основание основания и означает безосновность. Основание основания подрывает любой основополагающий принцип, отсылающий к любому другому единству и организующий связность истории. Происхождение истории происходит без наличия какой бы то ни было основы, без всякой причины. Следовательно, основание основания основывает, по словам Хайдеггера, способом «без-дны»: *Abgrund*, который есть *Grund* любого другого *Grund* и который, конечно же, есть своя собственная *Gründlichkeit* как *Abgründlichkeit*. Тогда основание есть не что иное, как прослеживание границы, которая опространствливает время, раскрывает новое время или раскрывает время внутри времени. Каждый раз то, что открывается, есть мир: мир не как космос или как вселенная, а мир как собственное место существования, мир, где «мы даны миру» или где «мы приходим в мир». Мир — это не пространство и не время, а способ, каким мы совместно существуем, и не в смысле принадлежности, а в смысле присвоения существования, поскольку существование конечно, поскольку существование и есть своя собственная сущность, что и, собственно говоря, означает существовать — приходиться в мир и раскрывать мир в одно и то же время. Но это время не время начала и не начало времени: это опространствливание времени, раскрытие возможности говорить «мы»: «Время, которое раскрывается как мир (и это означает,

---

<sup>17</sup> *Nancy, J.-L. Finite History // The Birth to Presence. Stanford : Stanford University Press, 1993. P. 157.*

что “историческое” время суть всегда время изменения мира, т. е. в определенном смысле *революция*), время, которое раскрывается и опространствливается как “мы” мира, как “мы” для мира или как “мы” к миру, есть время истории. Время или временение — ничто или, что то же самое, время осуществления»<sup>18</sup>.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Анкерсмит Ф. Р.* Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит. М. : Европа, 2007.
- Ариес Ф.* Время истории / Ф. Ариес. М. : ОГИ, 2011.
- Арон Р.* Лекции по философии истории / Р. Арон. М. : Либроком, 2010.
- Артог Ф.* Времена мира, история, историческое письмо / Ф. Артог // Новое лит. обозрение. 2007. № 83. С. 22–35.
- Артог Ф.* Порядок времени, режимы историчности / Ф. Артог // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2008. № 3. С. 19–38.
- Бродель Ф.* История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории. М. : РИО БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 2000. С. 115–142.
- Гегель Г. В. Ф.* Введение / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб. : Наука, 1993. С. 57–158.
- Зиммель Г.* Проблемы философии истории: Этюды по теории познания / Г. Зиммель. М. : Либроком, 2011.
- Кемеров В. Е.* История // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. М. : Акад. проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015.
- Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1997. Т. 1. С. 158–230.
- Поппер К.* Ниццета историцизма / К. Поппер. М. : Прогресс, 1993.
- Фуко М.* Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи постмодерна. Минск : Красико-принт, 1996.
- Фукуяма Ф.* Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопр. философии. 1990. № 3. С. 134–148.
- Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. М. : АСТ, 2015.
- Уайт Х.* Метаистория / Х. Уайт. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002.

<sup>18</sup> Nancy, J.-L. Finite History P. 165.



## Глава 8

# ПРОБЛЕМЫ ТИПИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

### § 1. Классические концепции типизации социально-исторического процесса

Когда мы изучаем историю, прослеживаем векторы социального развития, рассуждаем о глобальном разнообразии культур, то чаще всего опираемся на привычные и удобные способы объяснения закономерностей в становлении и воспроизводстве человеческих общностей во времени и пространстве. Так мы говорим о цивилизациях, стадиях, периодах или формациях. Обычно нам редко приходится задумываться о том, какое из этих объяснений является более правильным: кажется, что все они по-своему логичны и исторически/политически/экономически обоснованы, подкрепляются солидным количеством примеров и даже дополняют друг друга. Если кто-то в оживленной беседе заметит, что нынешняя цивилизация находится на определенной стадии развития, или начнет сравнивать периоды истории человечества с современностью, это не вызовет удивления у большинства участников. Кажется, что подобные объяснения существовали всегда — так широко они в настоящее время распространены: изучаются нами в школе, тиражируются СМИ. В то время как одни концепции не покидают пределов узконаучного рассмотрения, другие в своем упрощенном виде становятся частью главенствующей идеологии, как это, например, произошло с теорией общественно-экономических формаций в СССР.

Однако подобная картина, в которой легко уживаются различные взгляды и концепции, сложилась лишь ко второй половине XX в. В действительности она маскирует сложность и противоречивость существующей на сегодняшний день в социальной философии проблемы типизации социально-исторического процесса. *Типизация социально-исторического процесса* — это совокупность

теоретико-методологических подходов, позволяющих выделять и систематизировать этапы развития или способы организации различных общностей во времени и пространстве, проследить их становление и прогнозировать дальнейшие векторы изменений. В основании любой типизации лежит выбор критериев, признаваемых основополагающими для формирования и воспроизводства общностей, и каждый автор решает вопрос о критериях по-своему. Например, для Маркса и его последователей на передний план выходила проблема экономического развития, в то время как сторонники цивилизационных подходов главенствующую роль отводили культуре.

Обычно о типизациях мы говорим в связи с необходимостью упорядочения прошлого. Усвоенные нами линейные «школьные» схемы кажутся незыблемыми и единственно возможными средствами для того, чтобы изучать и постигать историю. Однако для самих историков они представляются неоднозначными и проблематичными. Так, французский ученый Ж. Ле Гофф во введении к книге «Должны ли мы делить историю на периоды?» замечает: «До тех пор, пока человечество бессильно безошибочно предсказывать будущее, способность организовывать далекое прошлое не утратит своей важности. В связи с этим давно используется ряд терминов: временные отрезки, эпохи, циклы... На мой взгляд, наиболее подходящий из них — периоды. Слово само по себе произошло от греческого *periodos*, означающего круговое движение. Между четырнадцатым и восемнадцатым веками оно приобрело смысл временного отрезка (*age*), то есть исторически значимого количества прошедшего времени. Двадцатый век предоставил нам соответствующий термин — “периодизация”. ...Периодизация — это не только способ оперировать временем. Этот акт сам по себе заостряет наше внимание на том факте, что в разрезании времени на меньшие части нет ничего нейтрального или невинного. ...Историки, делая это, часто оперируют определениями, выявляющими значимость, которую они придают тому или иному периоду»<sup>1</sup>. Из данного высказывания мы можем сделать следующие выводы:

---

<sup>1</sup> *Le Goff J.* Must we divide history into periods? N. Y. : Columbia University Press, 2015. P. 1–2.

1) периодизация возникает из необходимости овладения прошлым; 2) деление на временные отрезки не является естественным и объективным, поскольку зависит от субъективных представлений и предпочтений, актуальных для самих историков. Но почему же Ле Гофф связывает необходимость овладения прошлым с невозможностью предвидеть будущее?

Ответ на этот вопрос кроется в характерных, по крайней мере для западного типа мышления, телеологических и эсхатологических представлениях об истории, согласно которым человечество развивается в соответствии с предустановленным «сценарием», где каждый этап является более прогрессивным по сравнению с предыдущим, и история неминуемо движется к собственному окончанию. Развертывание истории может принимать форму достижения «идеального социального состояния», т. е. конечной и наилучшей модели общества. Соответственно, для того, чтобы понять, что с нами происходит сейчас и что нас ожидает в будущем, мы должны постичь и подчинить себе прошлое. Хотя в XX в. телеологические и эсхатологические взгляды на историю подверглись критике, в развитии концепций типизации социально-исторического процесса они сыграли определяющую роль. По степени доминирования данных представлений все многообразие типизаций можно разделить на классические и неклассические<sup>2</sup>.

Для первых характерными являются следующие положения:

— всеобщность: все человечество проходит в своем развитии ряд однотипных стадий (линейное видение истории) или автономных циклов (циклическое видение истории);

---

<sup>2</sup> В связи с этим интересна позиция Н. Н. Крадина: «В настоящее время в социальных науках и истории существуют... четыре группы теорий, которые по-разному объясняют основные законы возникновения, дальнейшего изменения, а иногда гибели сложных человеческих систем. Кроме различных однолинейных теорий (марксизм, неозолюционизм, теории модернизации и др.) и цивилизационного подхода, существуют многолинейные теории, согласно которым существует несколько возможных вариантов социальной эволюции, а также мир-системный подход, моделирующий циклы экономического, социального и культурного роста/упадка различных центров и периферии» (*Крадин Н. Н. Современные проблемы теории всемирно-исторического процесса // Вестн. НГУ. Сер. : История. Филология. 2007. Т. 6, № 1. С. 113*).

— абстрактность: индивидуальные особенности различных типов общества вписываются в имеющуюся абстрактную схему или модели человеческого поведения;

— универсальность: выявленные типы становятся теоретико-методологическим ресурсом для объяснения любых процессов в любых общностях;

— иерархичность: стадии или циклы сменяют друг друга в строгой последовательности, новый этап более прогрессивен, нежели предыдущие.

Напротив, неклассические концепции предполагают отказ от всеобщности и универсализма и переходят к представлениям о многовекторном, неравновесном и неоднородном характере развития человечества. Вместо поиска идеального социального состояния, к которому неминуемо должно прийти все человечество, и ориентации на какую-то одну культурную доминанту, исследователи говорят о поливариативности.

Одна из наиболее известных классических типизаций принадлежит К. Марксу. Долгое время в СССР его теория общественно-политических формаций оставалась единственным возможным способом осмысления исторического процесса<sup>3</sup> и не утратила своей значимости до настоящего времени. Универсальность данной теории состоит в том, что сменяющие друг друга формации распространяются на все возможные эпохи и культуры, пройденные и еще только формируемые человечеством. Создание такой широкой и всеохватывающей типизации становится возможным благодаря выделению особой экономической структуры общества и обусловленных ею доминирующих форм отношений между людьми.

Итак, в предисловии «К критике политической экономии» Маркс пишет: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в... производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка

---

<sup>3</sup> Подробнее см. об этом: *Крадин Н. Н.* Современные проблемы теории всемирно-исторического процесса; *Илющечкин В. П.* Теория стадийного развития общества (история и проблемы). М.: Вост. лит., 1996.

и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. ...Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы... и новые... производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. ...Азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации»<sup>4</sup>.

Как можно заключить из приведенного текста, речь идет не просто о перечислении некоторых этапов развития человечества, но прежде всего о закономерностях их возникновения и смены, основывающихся на диалектико-материалистическом подходе, вписывающем сам принцип производственных отношений в более общий теоретико-методологический контекст<sup>5</sup>. Таким образом, становление социальности, с одной стороны, оказалось подчиненным тем же «естественным законам», что и природные элементы<sup>6</sup>, с другой стороны, выводилось не из предустановленного «свыше» порядка, а из самого характера человеческой деятельности. Несмотря на то, что некоторые авторы расходились во мнении относительно количества выделенных формаций, охватываемых ими периодов, географии распространенности и впоследствии ими было предложено множество оригинальных концепций<sup>7</sup>, сами теоретико-методологические основания, на которых выстраивалась теория, оставались неизменными. Благодаря этому появилась возможность описать масштабные социальные изменения, однако при таком подходе все многообразие социальных отношений сводилось к производственным, из-за чего в XX в. формационный анализ упрекали в социальном макроредукционизме<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии // Соч. 2-е изд. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1959. Т. 13. С. 6–7.

<sup>5</sup> Илюшечкин В. П. Теория стадийного развития общества (история и проблемы). С. 94.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Подробнее см.: Крадин Н. Н. Современные проблемы теории всемирно-исторического процесса. С. 113–114.

<sup>8</sup> См.: Кемеров В. Е. Введение в социальную философию: учебник для вузов. М.: Аспект Пресс, 1996.

Оригинальное переосмысление общественно-экономических формаций было предложено К. Каратани. Он сосредоточивает свое внимание на двух моментах: отходе от преимущественно линейного прочтения Марксовой концепции и недостаточном уделении внимания проблематизации государства, логика развития которого не только не выводится из производственных отношений и становления капитала, но оказывается им противоположной. Каратани представил свое видение общественных формаций с точки зрения способов обмена: «взаимообмен дарами; грабеж и перераспределение; обмен товарами»<sup>9</sup>. Несмотря на то, что в любой формации предполагается сосуществование отдельных элементов обмена, тем не менее каждая из них выстраивается в зависимости от доминирующего типа. Так, в первобытных обществах преобладает взаимнообмен, переход к государству ознаменован грабежом других общин (здесь мы имеем дело со своеобразной формой экспансии) и перераспределением захваченного внутри общины. Постепенно возникающие из обмена товарами капиталистические отношения строятся на принципиально иных основаниях, несоответствующих государственному регулированию и границам<sup>10</sup>. В результате противоречий, возникающих между доминирующими формами обмена, появляются основания для экономических кризисов, повторяемость которых носит циклический характер. Тем самым, поясняет Каратани, концепцию Маркса не стоит рассматривать исключительно в линейной перспективе, поскольку «периодические кризисы не происходят, пока различные способы товарообмена и товаризации труда коренным образом не реорганизуют общество»<sup>11</sup>.

Между тем Марксу принадлежит и другая концепция, преодолевающая описанные недостатки. В ней типизация выстраивается на основании доминирующих форм зависимости людей друг от друга и от вещей. Обратимся к тексту «Экономических рукописей 1857–1859 гг.»: «Каждый индивид обладает общественной мощью в форме вещи. Отнимите эту общественную мощь

<sup>9</sup> Каратани К. Революция и повторение // Логос. 2012. № 2. С. 120.

<sup>10</sup> Там же. С. 121.

<sup>11</sup> Там же. С. 122.

у вещи — вам придется дать ее одним лицам как власть над другими лицами. Отношения личной зависимости... таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на вещной зависимости, — такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, — такова третья ступень»<sup>12</sup>.

В чем же состоит отличие данной типизации от теории формаций? Во-первых, ракурс исследования смещается с рассмотрения носящих «надчеловеческий» характер производственных отношений к постановке вопроса о многообразии форм зависимости, доминирующих в социальных отношениях. Посредством данных форм освещается уже проблематика зарождения и становления человеческой индивидуальности<sup>13</sup>, взаимообусловленности индивидуального и коллективного. Таким образом, удается избежать редукционистских подходов к пониманию социальности. Во-вторых, данная трехступенчатая схема уже не требует обязательной хронологической последовательности, поскольку предполагает возможность неравновесности социального развития и одновременного сосуществования различных типов зависимостей<sup>14</sup>.

Тем не менее рассмотренные нами марксистские концепции носят прогрессистский и иерархический характер. К середине XIX в. подобные способы типизации социально-исторического процесса были широко распространены в философии и в формирующихся

---

<sup>12</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Изд-во полит. лит., 1968. Т. 46, ч. 1. С. 100–101.

<sup>13</sup> Более подробно см.: *Ватин И. В., Тищенко Ю. Р.* Исторический процесс как становление человеческой индивидуальности // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857–1859 годов» К. Маркса. Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1977. С. 84–115.

<sup>14</sup> См.: *Нуреев М. Р.* К. Маркс об основных формах производственных отношений и развитии личности // *Вопр. философии.* 1983. № 6. С. 3–14.

социальных науках, прежде всего в экономике. Для их становления большое значение имела теория трехстадийной эволюции социального развития, берущая свое начало в трудах А. Р. Ж. Тюрго<sup>15</sup>.

В своих работах Тюрго прослеживал человеческую историю от периода дикости через варварство к цивилизации. Этим стадиям соответствовали общества охотников, кочевников-скотоводов и земледельцев<sup>16</sup>. Позже трехступенчатое деление истории человечества было использовано Л. Морганом в его этнографических исследованиях первобытного общества. Интересно, что, по мнению ученого, разделение между «древним и современным обществом» проходит по способам управления. Первый, более древний, основывается «на личности и чисто личных отношениях, и может быть назван обществом (*societas*)», в то время как второй, цивилизационный, базируется «на территории и частной собственности и может быть назван государством (*civitas*)»<sup>17</sup>. В марксистской традиции взгляды Морганя были переработаны и продолжены Ф. Энгельсом в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства»<sup>18</sup>.

В настоящее время такие обозначения типов социальности, как дикость и варварство, практически не употребляются в научной и учебной литературе, но несмотря на масштабные содержательные и концептуальные изменения, общие контуры данной трехступенчатой схемы остались неизменными. Те или иные периоды истории человечества выделяются в зависимости от характера используемых технологий, форм собственности, доминирующих типов управления или политического устройства.

В рамках классических социальных типизаций термин «цивилизация» использовался и помимо трехступенчатой схемы. Более

---

<sup>15</sup> *Илюшечкин В. П.* Теория стадийного развития общества (история и проблемы). С. 25.

<sup>16</sup> См.: *Тюрго А. Р.* Рассуждение о всеобщей истории // Избр. филос. произведения. М.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1937. С. 79–101; *Илюшечкин В. П.* Теория стадийного развития общества (история и проблемы). С. 15, 26.

<sup>17</sup> *Морган Л. Г.* Древнее варварство, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935. С. 7.

<sup>18</sup> *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения: в 3 т. М.: Политиздат, 1986. Т. 3.



того, это деление переносится на саму цивилизацию, внутри которой выявляются стадии и этапы. Таким образом, мы имеем дело не с обозначением какого-либо конкретного периода, а с описанием общности, обладающей собственной темпоральной и пространственной локацией.

В настоящее время не существует какого-либо единого мнения относительно того, что следует понимать под цивилизацией. Например, Н. Крадин предлагает следующую классификацию: «...цивилизация — это локальный, региональный вариант развития какой-либо формации (например, “китайский феодализм” и т. д.); цивилизация — это послепервобытная стадия (или стадии) исторического развития. По сути дела, работы подобной направленности укладываются в русло стадиалистских интерпретаций истории; цивилизационный подход предполагает перемещение спектра исследований с “базиса” (т. е. изучения социально-экономических отношений, классовой структуры и пр.) на “надстройку” (ментальность, идеологию, религию и т. д.); история цивилизаций — это история многих крупномасштабных локальных исторических паттернов. Число цивилизаций выделяется разными авторами от нескольких единиц до нескольких десятков»<sup>19</sup>.

Как можно охарактеризовать описанные выше подходы? Первый и третий — являются переходными между формационным и цивилизационным подходами<sup>20</sup>. К ним, в частности, прибегали исследователи, работающие в рамках марксистских методологий, для восполнения недостатков последних. Таким образом, данные

---

<sup>19</sup> Крадин Н. Н. Современные проблемы теории всемирно-исторического процесса. С. 117.

<sup>20</sup> «Теория общественных формаций призвана объяснить процесс стадийного развития человеческого общества с сущностной стороны, в плане выявления причинно-следственных связей между основными сферами жизнедеятельности последнего с точки зрения диалектико-материалистического понимания истории. Она не занимается выяснением и объяснением таких важных... исторических реальностей, как особенности материальной и духовной культуры, социальной и политической организации тех или иных народов на разных ступенях их развития, различий в их традициях, строе жизни, нравственных нормах и т. д., — словом, во всем том, что в своей совокупности обычно носит наименование “цивилизация”» (Илюшечкин В. П. Теория стадийного развития общества (история и проблемы). С. 336).

подходы по отношению друг к другу можно назвать взаимодополняющими. Второй подход относится к рассмотренной нами выше трехступенчатой схеме, в то время как четвертый как раз и описывает доминирующие в большинстве цивилизационных концепций представления. Следует заметить, что в отечественной литературе иногда проводят разделение между теориями культурно-исторических типов и цивилизационной, в действительности они выстраиваются на общих концептуальных и теоретико-методологических принципах, а потому мы не будем проводить между ними различий<sup>21</sup>.

Итак, согласно данным теориям, история человечества складывается из целостных культур или цивилизаций, сосуществующих друг с другом и сменяющих одна другую во времени и пространстве. Они могут развиваться совершенно обособленно или оказываться в ситуации взаимовлияния, выступать в качестве предшественников, преемников или деструкторов. Поэтому в то время как некоторые исследователи приходят к представлению о том, что все цивилизации или культуры развиваются на основании общих исторических закономерностей и принципов, другие предполагают наличие совершенно обособленных траекторий развития. Так, Н. Я. Данилевский, основатель культурно-исторического подхода в российской традиции, объясняет необходимость перехода к новому способу рассмотрения следующим образом: «На каком основании отнести жизнь таких-то народов, такую-то группу исторических явлений — к Древней, Средней или Новой истории, то есть к детству, юношеству, возмужалости или старости человечества? Не обращаются ли термины: Древняя, Средняя и Новая... в слова без значения... если их применять не к истории отдельных цивилизаций, а к истории всемирной? <...> Итак, естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития как главного основания ее делений от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> См.: Культурно-исторических типов теория // Современный философский словарь. М.: Акад. проект, 2015. С. 322–326.

<sup>22</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2008. С. 109.

Следует заметить, что в рамках цивилизационного подхода наиболее распространенными являются организмические концепции общества, в которых цивилизации и культуры подобно живым организмам проходят единые для всех периоды рождения, роста (развития), расцвета и упадка. Однако у разных обществ эти периоды не совпадают, поскольку они существуют асинхронно. Например, К. Ясперс, разрабатывая свою концепцию осевого времени, дает следующее описание цивилизационного подхода, сравнивая воззрения О. Шпенглера и А. Тойнби, наиболее ярких его представителей: «Из чисто природного человеческого существования вырастают наподобие организмов... культуры, как самостоятельные формы жизни, имеющие начало и конец; они ни в коей мере не взаимосвязаны, но иногда могут соприкасаться и мешать друг другу. Шпенглер насчитывает 8, Тойнби — 21 подобное историческое образование. Шпенглер определяет время существования культуры в тысячу лет, Тойнби не считает, что оно может быть точно определено. Согласно Шпенглеру, существование каждой такой культурной целостности определяется необходимостью некоего тотального процесса; закономерность метаморфозы возможно морфологически вывести, сопоставляя аналогичные фазы различных культур... Тойнби проводит многостороннее исследование социологических аспектов причинных связей. Он оставляет место для свободного выбора человека, но, несмотря на это, целое в его концепции предстает как некий необходимый процесс. Основываясь на своих концепциях истории как целостности, оба названных исследователя прогнозируют будущее»<sup>23</sup>.

Именно акцент на возможности прогнозирования будущего делает цивилизационный подход столь востребованным в публицистике и околополитических спекуляциях — в связи с этим нужно упомянуть о достаточно популярном в недавнем прошлом геополитическом исследовании С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций»<sup>24</sup>. Однако, не углубляясь в данное направление, нужно отметить, что хотя цивилизационный подход позволяет выявить неравновесность, асинхронность и многообразие отдельных

<sup>23</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Республика, 1994. С. 30–31.

<sup>24</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М. : АСТ, 2003.

общностей и описать их специфику, ему свойственны элементы редукционизма (к примеру, макроредукционизм), а также трудности с выработкой универсальных теоретико-методологических подходов<sup>25</sup>.

## § 2. Неклассические концепции типизации социально-исторического процесса

Среди неклассических социальных типизаций наиболее концептуально близким к рассмотренным нами выше классическим подходам оказывается миросистемный анализ, автором которого является американский социолог И. Валлерстайн. Согласно Валлерстайну, «...миросистема представляет собой некое территориально-временное пространство, которое охватывает многие политические и культурные единицы, но в то же время является единым организмом, вся деятельность которого подчинена единым системным правилам»<sup>26</sup>. С одной стороны, такое понимание несколько близко цивилизационным теориям — мы можем это видеть на примере таких выражений, как «территориально-временное пространство», «политические и культурные единицы», т. е. речь заходит о выделении некоторых сложившихся во времени и пространстве социальных образований, которые, в свою очередь, могут быть подразделены на «ядро и периферию»<sup>27</sup>. Однако в конечном итоге речь идет о формировании глобальной системы, охватывающей весь мир, но не в виде глобальной цивилизации, поскольку локальные различия здесь сохраняются, а в виде устойчивых взаимосвязей,

---

<sup>25</sup> Более подробно см. об этом: Крадин Н. Н. Современные проблемы теории всемирно-исторического процесса. С. 117.

<sup>26</sup> Валлерстайн И. Мир-системный анализ: Введение. М. : Изд. дом «Территория будущего», 2006. С. 75.

<sup>27</sup> Данное разделение Валлерстайн выводит из доминирующих в производственном процессе отношений: если ядру соответствует свободный рынок, то периферии — монополии. Впрочем, исследователь предостерегает от чрезмерного увлечения подобным методологическим приемом, подчеркивая, что данные понятия являются относительными, и потому «не надо материализовывать их» (Валлерстайн И. Мир-системный анализ: Введение. С. 76–77).

где «миросистема — не “мировая система”, а “система”, являющаяся “миром”»<sup>28</sup>.

С другой стороны, миросистемный анализ отчасти заимствовал марксистскую методологию: в его поле зрения входят масштабные макросоциальные процессы, закономерности развития и изменения, выходящие за рамки национальных государств и основывающиеся на экономическом базисе. Впрочем, на этом сходства между данными подходами заканчиваются: так, некоторые положения концепции оказались подвергнутыми критике сторонниками марксистской теории, например, из-за отрицания центральной роли способов производства<sup>29</sup>. Вместо этого на передний план выводится разделение труда, и именно основываясь на этом факторе, становится возможным произвести социальную типизацию, выделить мини-системы, мироимперии и мироэкономики. «В мини-системах экономика строилась на принципах взаимности, мироимперии практиковали перераспределение, а мироэкономики — рыночный обмен»<sup>30</sup>.

Как можно заметить, данная позиция оказывается близкой концепции К. Каратани о переосмыслении формаций с точки зрения способов обмена. Действительно, принципы взаимности схожи с принципами обмена дарами, в мироимпериях преобладает перераспределение, а в настоящее время на передний план выходит логика капитала. В обеих концепциях выделяемые социальные типы подвержены изменениям в соответствии с долговременными экономическими циклами. Однако необходимо заметить, что Валлерстайн предлагает несколько иное понимание капитала и капиталистической системы.

Согласно Валлерстайну, в контексте истории человечества современная миросистема возникла сравнительно недавно (в Европе — в XVI в.) и «идет бок о бок с мироэкономикой»<sup>31</sup>,

---

<sup>28</sup> *Завалько Г. Л.* Возникновение, развитие и состояние миросистемного подхода // *Общественные науки и современность.* 1998. № 2. С. 142.

<sup>29</sup> *Валлерстайн И.* *Миро-системный анализ: Введение.* С. 81.

<sup>30</sup> Там же. С. 76.

<sup>31</sup> Там же. С. 86. Следует заметить, что термин «мироэкономика» Валлерстайн заимствует у историка Ф. Броделя, исследования которого фактически и заложили концептуальную основу миросистемного анализа. Более подробно см.: *Завалько Г. Л.* *Возникновение, развитие и состояние миросистемного подхода.*

появление которой не случайно, ему способствовало сложившаяся к этому времени капиталистическая система, которая, в отличие от иных форм торговли и получения прибыли, стремится к бесконечному накоплению капитала и отвергает иные цели: «...структура выстроена так, что люди с иной мотивировкой будут каким-то образом наказаны и удалены с социальной арены, а те, кто движется согласно системному курсу, будут вознаграждены, а особо удачливые — обогатятся»<sup>32</sup>. При этом, отмечает Валлерстайн, подобные миросистемы возникали в истории человечества не раз, однако не смогли сохранить устойчивость и перерождались в мироимперии, где основную роль играли уже не экономические отношения, а отношения власти, что, с одной стороны, препятствовало построению надгосударственных экономических отношений с бесконечным накоплением капитала (так, как этого требовала логика капитала), а с другой стороны, приводило к формированию «политического единства экономики»<sup>33</sup>. Анализ становления существующей ныне мироэкономики и предшествующих форм позволяет исследователю прогнозировать дальнейшее развитие событий, в частности, изменения в структуре «центр — периферия» и постепенное изживание капиталистической системы<sup>34</sup>.

Одну из лидирующих позиций среди концепций социальной типизации в настоящее время занимает социально-технологический подход, включающий в себя теории информационного и постиндустриального общества. Как и в цивилизационном подходе, мы имеем дело со множеством разнородных концепций, объединенных несколькими схожими принципами. Данные теории, как и классические типизации, носят прогрессистский характер, т. е. показывают постепенное совершенствование отдельных аспектов обществ от этапа к этапу. Можно говорить и о присущем им некотором сходстве с миросистемным подходом: для них также характерно комплексное видение современного мира как единой системы или сети, предполагающей возможность многовекторного

<sup>32</sup> Валлерстайн И. *Миро-системный анализ: Введение*. С. 86.

<sup>33</sup> Завалько Г.Л. *Возникновение, развитие и состояние миросистемного подхода*. С. 143.

<sup>34</sup> Подробнее см.: Валлерстайн И. *Анализ мировых систем и ситуация в современном мире*. СПб.: Университет. книга, 2001.

развития (т. е. совсем не обязательно, что все человечество будет в дальнейшем следовать по единой заданной траектории). Однако в то же время данные теории предполагают неравновесность социального развития, отсутствие строгой привязки к эпохам или датам и, как мы уже отмечали это выше, возможность одновременного сосуществования сразу нескольких социальных типов. Более того, становится возможным говорить о присутствии в одном обществе некоторых элементов или структур другого, при этом доминирующий социальный тип не изменяется. В связи с этим первостепенное значение приобретает поиск факторов, обуславливающих переход от одного типа общества к другому.

В начале данной главы мы уже говорили о том, что каждый исследователь решал эту проблему по-своему. Когда речь заходит об информационном или постиндустриальном обществах и выделении предшествующих им типов, выбор основного критерия не вызывает затруднений — «информационные технологии», хотя на самом деле картина складывается не столь однозначно. Мы как бы попадаем в ловушку самоочевидности, которая в действительности ничего не проясняет. Так, американский социолог Ф. Уэбстер подвергает критике уже устоявшийся способ рассуждений «новые технологии — рост информации — новое общество», подчеркивая, что обращение исключительно к внесоциальным феноменам весьма сомнительно: «Это слишком просто (можно выбрать любой фактор и описывать с его помощью общество: кислородное общество, водяное, общество картофеля) и неверно (на самом деле технология является одной из составляющих общества)»<sup>35</sup>.

Уэбстер подвергает критике и другие факторы: экономические, развития сферы занятости, пространства и культуры. Обращение к каждому из них выглядит вполне убедительным, хотя на самом деле не вносит ясности в основную проблему: «вступили ли мы уже в информационное общество или сделаем это в будущем»<sup>36</sup>. Следует обратить внимание на то, что если в рассмотренных нами ранее концепциях переход к обществу вещной зависимости, установление

---

<sup>35</sup> Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М.: Аспект Пресс, 2004. С. 18.

<sup>36</sup> Там же. С. 41.

глобальной миросистемы или соотнесение себя с какой-либо цивилизацией происходили на основании факторов, появившихся в достаточно отдаленном прошлом — это не было итогом развития исключительно последних 30–40 лет, — то в данном случае вопрос ставится иначе. Теперь требуется ухватить изменения, происходящие «здесь и сейчас», попытаться определить, относятся ли те социальные процессы, участниками которых мы непосредственно являемся, к новому типу общества, или же они всего лишь свидетельствуют о продолжении социальных процессов, начавшихся ранее. Так, мы можем говорить о продолжающейся модерности<sup>37</sup> или никак не оканчивающейся капиталистической формации. Именно направленность на современность делает описываемый нами комплекс теорий столь проблематичным.

Итак, согласно представителям социально-технологического подхода, мы вступаем (или уже вступили) в эпоху постиндустриального или информационного общества. В зависимости от взглядов исследователей этот подход может быть представлен в виде плавных и поступательных изменений или же, наоборот, носить резкий, революционный характер. Сторонником последней позиции был, в частности, Д. Белл, которого можно назвать одним из основоположников теории постиндустриального общества. Несмотря на то, что его видение постиндустриального общества было в большей степени аналитическим прогнозом, нежели описанием действительно протекающих социальных процессов<sup>38</sup>, и распространялось, прежде всего, на западные страны<sup>39</sup>, впоследствии ему было суждено сыграть ключевую роль в конструировании глобального образа современности.

---

<sup>37</sup> Имеется в виду принятое у некоторых исследователей, например у Ю. Хабермаса и Э. Гидденса, описание современности как продолжающегося проекта модерна (в отличие от концепций постмодерна, подвергающегося критике). Общества модерна противопоставляются домодерным (досовременным), для которых несвойственными оказываются рационализация жизни, демократизация, открытость будущему, т. е. готовность к изменениям и развитию. См.: *Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопр. философии. 1992. № 4. С. 40–52.*

<sup>38</sup> *Уэбстер Ф. Теории информационного общества. С. 44; Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 2004. С. XXVII–XXVIII, 155.*

<sup>39</sup> *Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 162.*



Что представляет собой постиндустриальное общество? Приведем одно из кратких описаний: «...постиндустриальное общество основано на “игре между людьми”, в которой на фоне машинной технологии поднимается технология интеллектуальная, основанная на информации»<sup>40</sup>. Как можно увидеть, Белл обращает внимание читателя на два ключевых фактора: способ организации социальных отношений и технологии. Каждый из них, будучи взятым по отдельности, не может служить для характеристики нового типа общества, но в своей совокупности они составляют ряд «осевых принципов»<sup>41</sup>, которые и обрисовывают специфику грядущего социального порядка и его отличия от двух предшествующих (и сосуществующих с ним в разных частях света) форм — индустриальной и доиндустриальной. Как можно предположить, такое деление оказывается созвучным уже знакомой нам трехступенчатой схеме «дикость — варварство — цивилизация»: действительно, каждый тип общества предшествует предыдущему и происходящие в них поступательные изменения являются прогрессистскими по своей сути. Однако, как подчеркивает Белл, проводить подобное разделение возможно лишь «для аналитических целей»<sup>42</sup>, следовательно, оно не носит объективный характер. Кроме того, в новой типологии этапы «дикости и варварства» оказываются отнесенными к единому доиндустриальному обществу, тогда как цивилизация как раз и описывает индустриальный тип: «Индустриальные общества — это экономические общества, организованные вокруг принципа функциональной эффективности, требующего получения “больших результатов из меньших вложений” и выбора наиболее “рационального” типа действий»<sup>43</sup>. Соответственно, в таких обществах доминирует промышленное производство, а временные горизонты по большому счету ограничены настоящим. Доиндустриальное общество же выстраивается на добыче ресурсов или сельскохозяйственном производстве, оно ориентировано на прошлое, накопленный опыт и традицию. Нетрудно заметить,

---

<sup>40</sup> Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 157.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же. С. 100.

что типология Белла позволяет достаточно свободно соотносить конкретные общности, тем более — государства, с выделенными типами. Кроме того, остается открытым и вопрос о наступлении постиндустриального общества: как показывает Уэбстер, рост производства и циркуляции информации, а также общего количества людей, занятых в сферах, связанных с информацией и экономикой услуг, не приводят к кардинальным социальным изменениям и не знаменуют наступление общества нового типа<sup>44</sup>.

Близкой концепции Белла оказывается типология трех волн, разработанная Э. Тоффлером. Он также говорит о том, что мы находимся в самом начале грядущих масштабных изменений, и большая часть его теории относится к очерчиванию контуров будущего — наступлению нового этапа человеческой истории. Тоффлер также исходит из трехчастного разделения человеческой истории на аграрную, индустриальную и постиндустриальную цивилизации. Под последними понимаются не уникальные локальные культуры, но глобальные тенденции развития, последовательно сменяющие друг друга. При таком описании привычная схема «зарождения, расцвета и упадка» цивилизаций, которую, скажем, использовали Шпенглер или Тойнби, оказывается несостоятельной. Тоффлер отказывается и от выявления «осевого» принципа, который оставался бы неизменным на протяжении всей истории человечества и задавал единые схемы и правила социального развития. Вместо этого он предлагает сконцентрироваться на проблеме исторической прерывности и анализе изменений, обозначаемых им как волны: «Один из новых могущественных способов подойти к данной проблеме можно назвать анализом “фронта волны”». Это взгляд на историю как на следующие друг за другом волны изменений и постановка вопроса, куда несет нас передняя кромка каждой такой волны. Такой анализ фокусирует наше внимание не столько на исторических непрерывностях... сколько на дискретности в истории... нововведениях и точках перерыва. Он обнаруживает основные перемены в момент их возникновения и позволяет на них влиять.

---

<sup>44</sup> См.: Уэбстер Ф. Теории информационного общества. С. 64–80.

Начиная с очень простой идеи о том, что рост сельского хозяйства был первым поворотным моментом в социальном развитии человека, а индустриальная революция была вторым великим прорывом, этот анализ рассматривает их как волну перемен, движущуюся с определенной скоростью, а не как дискретные одноразовые явления»<sup>45</sup>. Следует учитывать, что если некоторые страны оказываются захваченными третьей волной уже со второй половины XX в., то другие до сих пор относятся к аграрной цивилизации, оставаясь, таким образом, на периферии изменений.

Какие же факторы могут свидетельствовать о наступлении третьей волны? Подобно Беллу, Тоффлер делает акцент на росте общего количества и качества информации и главенствующей роли теоретического знания, превращающегося в основной ресурс, которым располагают люди. Радикальные изменения затрагивают и экономическую сферу, в которой начинает стираться устойчивая оппозиция производителя и потребителя: на смену ей приходит новая, смешанная форма<sup>46</sup>. Под влиянием этих изменений темп социальной жизни все более ускоряется<sup>47</sup>, наблюдается отход от предшествующих форм социальности — устойчивой идентичности, массовой культуры, нуклеарной семьи и т. д. Основываясь на подобных воззрениях, историю человечества можно представить как движение по направлению к все более неустойчивым, пластичным и динамичным социальным формам. Заметим, что схожих воззрений придерживался и Зигмунд Бауман, выдвинувший концепцию текучей современности<sup>48</sup>.

В отличие от типологий Белла и Тоффлера (иногда в учебной литературе для удобства их объединяют в одну), совершенно иное видение современных социальных процессов и предшествующих исторических этапов представлено в концепции М. Кастельса. Кастельса нельзя назвать футурологом, он не разрабатывает условный проект будущего, но концентрирует свое внимание на анализе текущих глобальных структурных изменений. Автор

---

<sup>45</sup> Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 2002. С. 38. Также см.: Волны // Современный философский словарь. С. 116–117.

<sup>46</sup> Тоффлер Э. Третья волна. С. 34.

<sup>47</sup> Там же. С. 263.

<sup>48</sup> См.: Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008.

исходит из того, что «общества организованы вокруг процессов человеческой деятельности, структурированных и исторически детерминированных в отношении производства, опыта и власти»<sup>49</sup>, и описывает модели складывающегося нового общества — информационного, частью которого оказывается сетевое общество, с присущими ему частично сетевыми структурами распределения коммуникаций и информации, называемой сырьем для развития новых технологий<sup>50</sup>: «...одной из ключевых черт информационного общества является сетевая логика его базовой структуры, что и объясняет концепцию “сетевого общества”. Однако другие компоненты информационного общества, такие, как общественные движения или государство, демонстрируют черты, выходящие за пределы сетевой логики, хотя эта логика, будучи характеристикой новой социальной структуры, существенно на них влияет. Таким образом, сетевое общество не исчерпывает всех значений информационного общества»<sup>51</sup>.

Нужно заметить, что Кастельс проводит разделение между обществом нового типа и предшествующими ему не только исходя из принципиальной разницы технологий, как это можно видеть у Белла, но и учитывая «экспансию и обновление капитализма»<sup>52</sup>, которые происходят за счет развития информационных технологий. Информационализм, следовательно, оказывается новым способом развития (после аграрного и индустриального)<sup>53</sup>, которому предшествует индустриализм как этап становления капитализма<sup>54</sup>. Таким образом, становится возможным говорить одновременно как о социальной преемственности и продолжающемся развитии,

---

<sup>49</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ–ВШЭ, 2000. С. 37.

<sup>50</sup> Там же. С. 39.

<sup>51</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. С. 43.

<sup>52</sup> Там же. С. 41. Нужно заметить, что как таковой проблематике смены эпох Кастельс уделяет не так много внимания. В связи с этим Уэбстер замечает, что акцент на развитии информации и информационных технологий сам по себе не может дать достаточных оснований для перехода к новому типу общества. Более подробно см.: Уэбстер Ф. Теории информационного общества. С. 161–164.

<sup>53</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. С. 39.

<sup>54</sup> Там же. С. 41.

так и о радикальных изменениях, происходящих в мире начиная со второй половины XX в. Следует заметить, что в своих исследованиях Кастельс не порывает с предшествующими традициями типизации, подобно Валлерстайну, он учитывает и марксистские способы объяснения социальных изменений, и исследования Белла, но в то же время не стремится к переосмыслению устоявшихся логик типизации, что, к примеру, наблюдается у Тоффлера.

Как можно заметить, в социально-технологическом подходе вопрос о выборе факторов, обуславливающих социальные изменения, предполагает не только выявление значимости новых технологий как таковых, но включает в себя анализ широкого спектра связанных явлений и процессов, протекающих в глобальном мире. Тем самым, с одной стороны, можно говорить о нивелировании или даже игнорировании локальных культурных, экономических или технологических особенностей (описываются общие векторы или тенденции развития). С другой стороны, представители данного подхода не претендуют на построение всеобъемлющей и универсальной картины социальной реальности, позволяя каждому обществу по-своему адаптироваться к происходящим и прогнозируемым изменениям.

Итак, подходы к типизации социально-исторического процесса достаточно многообразны. Они не только решают проблему осмысления прошлого, но и служат инструментами для анализа текущих процессов и прогнозирования социальных изменений. В зависимости от того, какой оптикой вооружается исследователь, акценты ставятся либо на изучении локальных особенностей, либо на описании всеобщих закономерностей, что характерно для классических типизаций или глобальных тенденций и векторов развития в неклассических типизациях. При этом выбор подхода зависит от ответа на вопрос о том, что такое общество, какова его структура и какие элементы играют в нем наиболее заметную роль для обеспечения устойчивости и продуцирования изменений. Вслед за Марксом большинство рассмотренных нами авторов ведущую роль отводят проблемам экономики, разделения труда, а также технологиям, причем последние трактуются достаточно широко: от способов производства материальных благ до различных вариаций продуцирования и распределения информации и организации

коммуникации<sup>55</sup>. Однако каким бы факторам не отдавалось перво-степенное значение, любая типизация социально-исторического процесса всегда будет содержать в себе некоторую долю редуцирования, не позволяющую вместить в единое описание все многообразие и сложность человеческих отношений.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. М. : Academia, 2004.

*Валлерстайн И.* Миров-системный анализ: Введение / И. Валлерстайн. М. : Изд. дом «Территория будущего», 2006.

*Ватин И. В.* Исторический процесс как становление человеческой индивидуальности / И. В. Ватин, Ю. Р. Тищенко // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857–1859 годов» К. Маркса. Ростов н/Д : Изд-во Рост. ун-та, 1977. С. 84–115.

Волны // Современный философский словарь. М. : Акад проект, 2004. С. 116–117.

*Данилевский Н. Я.* Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2008.

*Завалько Г. Л.* Возникновение, развитие и состояние миросистемного подхода / Г. Л. Завалько // Общественные науки и современность. 1998. № 2. С. 140–151.

*Илюшечкин В. П.* Теория стадийного развития общества (история и проблемы) / В. П. Илюшечкин. М. : Вост. лит., 1996.

*Каратани К.* Революция и повторение / К. Каратани // Логос. 2012. № 2. С. 114–133.

*Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. М. : ГУ-ВШЭ, 2000.

*Крадин Н. Н.* Современные проблемы теории всемирно-исторического процесса / Н. Н. Крадин // Вестн. НГУ. Сер. : История. Филология. 2007. Т. 6, № 1. С. 113–124.

Культурно-исторических типов теория // Современный философский словарь. М. : Акад. проект, 2015. С. 322–326.

---

<sup>55</sup> В связи с этим интересна концепция Маршалла Маклюэна, который в зависимости от способов передачи информации разделяет общества на дописьменные, письменные и экранные. См.: *Маклюэн М.* Галактика Гуттенберга. Становление человека печатающего. М. : Акад. проект, 2005.

*Маклюэн М.* Галактика Гуттенберга. Становление человека печатающего / М. Маклюэн. М. : Акад. проект, 2005.

*Маркс К.* К критике политической экономии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. 2-е изд. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1968. Т. 13. С. 304.

*Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 гг. / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М. : Изд-во полит. лит., 1968. Т. 46, ч. 1. С. 304.

*Тоффлер Э.* Третья волна / Э. Тоффлер. М. : АСТ, 2002.

*Тюрго А. Р.* Рассуждение о всеобщей истории / А. Р. Тюрго // Тюрго А. Р. Избр. филос. произведения. М. : Гос. соц.-экон. изд-во, 1937.

*Уэбстер Ф.* Теории информационного общества / Ф. Уэбстер. М. : Аспект Пресс, 2004.

*Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопр. философии. 1992. № 4. С. 40–52.

*Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. М. : Мысль, 1993.

*Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения : в 3 т. М. : Политиздат, 1986. Т. 3. С. 28–178.

*Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. М. : Республика, 1994.

## Глава 9

# ИСТОРИЯ И ГЕНЕАЛОГИЯ

### § 1. Что такое генеалогия?

#### **История и генеалогия: противопоставление и связь**

Генеалогия — это не форма исторического исследования, но она не противопоставляет себя истории. Генеалогия не отрицает истории, но отходит от ее общих категорий и определений. Проблема состоит в том, чтобы анализировать «историю» истории в такой прерывности, которую не преодолеет никакая телеология, оставить ей возможность разворачиваться в таком рассеянии, которому никакая трансцендентность не сможет навязать форму субъективности, открыть такую темпоральность, которая исключает необходимость и возможность возвращения к истокам, показать такую распыленность, которая не соотносилась бы с абсолютной системой референции.

История непрерывна, генеалогия прерывна. Генеалогия отказывается от непрерывной истории для того, чтобы в отношении каждой исторической формации описать правила ее функционирования, несводимые к правилам другой формации. Основная проблема заключается не в том, чтобы структурировать историю (разума), налагая на нее категории, обеспечивающие ей обоснование непрерывности в бесконечных процессах причинности. Отсюда вовсе не следует, что между этими двумя типами анализа нет никакой связи. Наоборот, между историей и генеалогией существует определенное количество аналогий и, разумеется, различий. Помимо всего прочего, генеалогические описания в их развертывании и в том историческом поле, которое они преодолевают, играют роль анализа-дополнения.

Прежде всего, попытаемся определить ту предметную область, из которой исходит генеалогический тип анализа. Генеалогия



исходит из проблемы, сформулированной в тех терминах, в которых она ставится в настоящем времени, и пытается дать ее генеалогию. Генеалогия означает, что анализ ведется, исходя из вопроса, существующего сейчас, в настоящем. Генеалогия есть акт, который порождается настоящим временем или позицией высказывания. Следовательно, генеалогия — это повествование не о прошлом, а о настоящем. Причем генеалогия не только воздействует из какого-то определенного места в настоящем, но направляет свое внимание на это место, чтобы воздействовать на него. Генеалогия показывает, что настоящее не должно быть просто результатом исторической необходимости и что при испытании его исторических пределов мы имеем возможность принять активное участие в его трансформации. Анализируя проблему настоящего через ее историческую конституцию, генеалогия раскрывает потенциал изменчивости настоящего. Поставить вопрос о настоящем означает в то же время воссоздать его происхождение из прошлого, написать его историю и создать «положительное отношение» к собственному настоящему. Но это воссоздание не ограничивается рассмотрением настоящего как прогресса в отношении прошлого и изображением его как «лучшего, более развитого или более просвещенного».

Один пример. Ницше не просто отвергает традиционную историю для того, чтобы заменить ее на подлинную. Он не просто интересуется истиной, лучшим методом, более адекватной историей. Он не просто отвергает ложную историю, он ставит вопросы: если история до сих пор рассказывается именно таким образом, в чьих интересах это делается? Кто заинтересован именно в таком историческом повествовании? Кто есть субъект, повествующий эту историю? В начале «По ту сторону добра и зла» Ницше спрашивает: «Положим, мы хотим истины, — отчего же лучше не лжи? Сомнения? Даже неведения? Проблема ли ценности истины предстала нам, или мы подступили к этой проблеме? Кто из нас здесь Эдип? Кто сфинкс? Право, это какое-то свидание вопросов и вопросительных знаков. И поверит ли кто, что в конце концов нам станет казаться, будто проблема эта еще никогда не была поставлена, будто впервые мы и увидели ее, обратили на нее внимание, отважились на нее? Ибо в этом есть риск, и, может быть,

большого риска и не существует»<sup>1</sup>. Вопросы, сформулированные таким образом, разумеется, вопрошают настоящее, а не прошлое. История (прошлого), таким образом, описывается не с точки зрения настоящего — история описывается как история настоящего.

Но здесь возникает серия взаимосвязанных вопросов. Каким образом в генеалогии конструируется отношение между настоящим и прошлым? Что в генеалогии означает поиск начала истории, ее происхождения? Какова функция памяти в генеалогии?

Если генеалогия руководствуется позицией в настоящем, не означает ли это, что генеалогия представляет собой проекцию перспективного знания? В отличие от исторических исследований, генеалогия является перспективным знанием. Чтобы понять, что означает для генеалогии перспективизм в самом общем плане, обратимся к одной цитате из «К генеалогии морали»: «Будем-ка лучше, господа философы, держать впредь ухо остро перед опасными старыми бреднями понятий, полагавшими “чистый, безвольный, безболезненный, безвременный субъект познания”; уберем себя от щупальцев таких контрадикторных понятий, как “чистый разум”, “абсолютная духовность”, “познание само по себе”... Существует только перспективное зрение, только перспективное “познавание”; и чем большему количеству аффектов предоставим мы слово в обсуждении какого-либо предмета, чем больше глаз, различных глаз, сумеем мы мобилизовать для его узрения, тем полнее окажется наше “понятие” об этом предмете, наша “объективность”. Устранить же волю вообще, вывести из игры все без исключения аффекты, при условии что нам удалось бы это: как? не значило бы это — кастрировать интеллект?..»<sup>2</sup>. Если история традиционно представляется как беспристрастное, нейтральное повествование о прошлом с целью познания истины, то генеалогия исключает внеисторический, объективный взгляд на историю, подчеркивает радикальную открытость интерпретации в отношении истории. Мы должны «читать» историю с разных точек зрения: увидеть мир как можно большим количеством глаз, но таким образом, чтобы бесконечное суммирование перспектив никогда не могло

<sup>1</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 2. С. 241.

<sup>2</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали // Соч. : в 2 т. Т. 2. С. 490–491.

завершиться и перестать быть перспективой. Ницше подчеркивает неизбежную историчность, «локальность» человеческого бытия и невозможность превзойти (в любом конечном смысле этого слова) собственную «локальность». Перспективизм, таким образом, работает в двух разных направлениях: во-первых, он направлен на прошлое, поскольку позволяет нам оставаться открытыми для истины, так что мы признаем, что существует много разных истин о прошлом и способов высказывания истин; во-вторых, он ориентирован на будущее: так же как существует много разных прошлых, существует много разных «настоящих». Генеалогия обнажает то, что Фуко называет «предельным отношением» к существующим способам мышления, бытия, деятельности и высказывания во имя грядущих возможностей.

Следствием этого, как можно было ожидать, является привлечение понятия интерпретации — как для анализируемого объекта, так и для самого генеалогического метода. Для объекта, потому что «фактов нет, только интерпретации», для метода, поскольку в отсутствие фактов единственной возможностью для генеалогии является противопоставление устоявшимся интерпретациям новых интерпретаций, главное преимущество которых состоит в том, что они не пытаются скрыть свой собственный интерпретирующий характер.

Генеалогическая интерпретация — это не традиционное герменевтическое толкование («экзегеза») и не «герменевтика подозрений» (П. Рикер), которая предполагает существование глубинного значения, искаженного повседневным пониманием и практикой. Главный вопрос «аналитической интерпретации» заключается не в том, чтобы выявить истинные, подлинные факты, а в том, чтобы проследить возникновение интерпретаций, т. е. выявить перспективность истины путем ее возвращения к интерпретации, ее транслирующей, и к тем, кто выполняет функцию маскировки. Аналитическая интерпретация предполагает интервенцию, переписывание прошлого, сдвиг, смещение в самой символической структуре повествования: исследователь озабочен не тем, что случилось в действительности, он признает, что вымыслы, иллюзии так же реальны, как и сама реальность.

Вопрос об отношении между настоящим и прошлым и об аналитической интерпретации связан с вопросом об отношении истины

и иллюзии. Как мы можем понять неизбежную двусмысленность генеалогического метода: с одной стороны, его эмпирическую и документальную ориентированность, а с другой — его нагруженность иллюзиями, вымыслами, мифологиями? В какой мере приемлема эта двусмысленность? С точки зрения генеалогии невозможно противопоставить иллюзию (вымысел) и истину, поскольку и та и другая суть интерпретации: идея такой оппозиции была бы метафизической, хотя бы из-за строгого дуализма, который она предполагает. Поэтому единственная возможная истина для генеалогии состоит в том, чтобы не маскировать «фиктивный» характер своего анализа и оспаривать господствующую интерпретацию с ее притязаниями на научную «истину», стремясь в точности произвести эффекты истины, чтобы противопоставить их так называемым научным истинам. Иначе говоря, генеалогия симулирует научность, чтобы деконструировать ее без всяких претензий на абсолютно «истинную» интерпретацию<sup>3</sup>.

Генеалогия отказывается от поиска истока, начала, происхождения. Почему? Потому что происхождение, идентифицируя точную сущность вещи в ее возможности, в ее трансцендентальной форме, предшествующей всем эмпирическим случайностям, обеспечивает непрерывность истории. Вот почему традиционная история претендовала на то, чтобы «повернуть время вспять» и, ухватившись за сущность, начало и исток, установить трансцендентальную непрерывность, невзирая на разбросанность эмпирически забытого.

Если для истории происхождение — это место истины, сущности, начала, то для генеалогии сущность, начало, истина и ее идентичность сами имеют свою собственную историю. Для генеалогии историческое начало — это не трансцендентальная самотождественность, а разнородность, несоответствие. Там, где история

---

<sup>3</sup> См. три типа использования исторического чувства, составляющих оппозицию трем платоновским модальностям истории: пародийно-деструктивное использование реальности, противоположное теме истории — реминисценции или узнаванию; диссоциативно-деструктивное использование идентичности, которое противопоставляется истории — континуальности или традиции; сакрально-деструктивное использование истины, которое противоположно истории — познанию (Фуко М. Ницше, генеалогия, история // *Философия эпохи постмодерна*. Минск : Красико-Принт, 1996. С. 93–96).

ищет единое, самотождественное начало, генеалогия демонстрирует важность различных микропрактик, дискурсов, открытий и идей, расшатывающих это начало, и провозглашает гетерогенность начал. Генеалогия происхождения не приводит к основе, напротив, она «растревоживает то, что мыслилось неподвижным, она дробит то, что полагалось единым, она показывает гетерогенность того, что мнилось самотождественным»<sup>4</sup>.

Центральное место в генеалогии, в ее стремлении к диагностике настоящего и исторической онтологии, занимает трансформирование себя, испытание пределов настоящего, противостояние вызовам новых задач.

## § 2. Формы генеалогии: ниспровержение, оправдание, проблематизация

**Генеалогия как ниспровержение** (Ф. Ницше). Генеалогия — это метод соотнесения познания, религии и морали со способами существования как их источником, каждый из которых выражает определенное количество воли к власти (утверждение или отрицание). В определенном смысле генеалогия Ницше завершает кантовский проект критики разума, т. е. критики не извне, а изнутри: в разуме следует искать не «ошибки», проникающие в него извне, а «иллюзии», неизбежно порождаемые самим разумом. Но поскольку познание и мораль соответствуют «естественным интересам» разума, эти интересы никогда не ставятся под вопрос. Генеалогия обращает критику на саму истину, т. е. на познание и мораль. В «Генеалогии морали» Ницше пишет: «...нам необходима *критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос...*»<sup>5</sup>.

Генеалогия заменяет задачу познания и открытия истины на интерпретацию и оценку явлений<sup>6</sup>. Ницше называет «интерпретацией» искусство определения смысла явления. Смысл явления

<sup>4</sup> Фуко М. Ницше, генеалогия, история. С. 83.

<sup>5</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 412.

<sup>6</sup> Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2003. С. 37–42.

заклучен во взаимоотношении сил, в соответствии с которым определенные силы действуют, а другие противодействуют в сложном и иерархическом ансамбле. Любые две силы (химические, биологические, социальные или политические), как только они вступают во взаимодействие, образуют «тело». Какой бы запутанной ни представлялась та или иная конкретная вещь, нам нужно вычленить первичные активные силы оспаривания или присвоения и вторичные реактивные силы приспособления и смирения, а также соответствующие отношения сосуществования и иерархии между ними. Именно этот принцип внутреннего различия лежит в основании ницшевского метода.

Ницше называет «оценкой» искусство определения ценности феномена. Всякое отношение сил предполагает иерархию господствующих высших сил и подчиняющихся низших сил. Отношение сил между собой Ницше называет «волей». Именно благодаря воле к власти активная сила властвует, но таким же образом именно благодаря воле к власти реактивная сила подчиняется. Двум типам количества сил соответствуют два типа количества воли к власти, фундирующие количества сил. Воля к власти вынуждает активные силы самоутверждаться, утверждать свое собственное отличие: в активных силах первично утверждение, отрицание — вторично и производно. Природа реактивных сил такова, что они утверждаются через противопоставления себя тому, чем они не являются, т. е. они утверждаются через ограничение другой силы: в реактивных силах первично отрицание, благодаря отрицанию они приходят к видимости утверждения. То, что власть волит в воле власти — это особое отношение сил и особое качество власти, выражаемое в этом отношении. «Оценить» феномен означает определить тип воли, выражаемый в отношении его сил. Философия становится «генеалогией», оценивающей феномен на предмет выражаемого им утверждающего или отрицающего качества воли к власти.

В «Генеалогии морали» Ницше описывает триумф реактивных сил, царство нигилизма, процесс формирования морали как осуждения жизни во имя трансцендентных ценностей. То есть основная цель генеалогии — деконструктивная: критика нигилизма и его различных форм, а также созидание утвердительного мышления

как следствия активного способа существования. Главный аргумент Ницше заключается в том, что слабые, рабы и в целом рабская мораль побеждают не благодаря своей силе, а благодаря тому, что отделяют активную силу от ее возможностей посредством фикции: они отделяют силу от того, на что она способна. Ressentiment, нечистая совесть и аскетический идеал — это три психологические категории, описывающие различные стадии «победоносного шествия» нигилизма.

Ressentiment действует посредством проективного обвинения и вменения в вину. «В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет “внешнему”, “иному”, “несобственному”»: это нет и оказывается ее творческим деянием»<sup>7</sup>. Ressentiment, таким образом, нейтрализует активную силу, заставляет действие стыдиться самого себя, отделяет действие от его способности действовать, в результате чего активная сила превращается в реактивную. Более того, ressentiment, скрывая свою ненависть под покровом соблазняющей любви, неотделима от воли к распространению заразы: «...я обвиняю тебя ради твоего же блага; я люблю тебя, чтобы ты последовал за мной, присоединившись ко мне и, в свою очередь, став существом страдающим, больным, реактивным; добрым существом...»<sup>8</sup>. Вот почему Ницше говорит, что ressentiment нуждается во вмешательстве гениального художника: священника. Священник — это тип, который становится господином страждущих и который извлекает свою власть из ressentimenta других. Он сопровождает реактивные силы, придает форму ressentimentу, обеспечивает триумф реактивных сил для того, чтобы установить и сохранить свою собственную власть.

Нейтрализовав активную силу, ressentiment меняет направление: реактивный человек причину своего страдания находит уже не в других, а в себе самом. Нечистая совесть обозначает момент интроекции. «Все инстинкты, лишённые выхода вовне, инстинкты, которым некая репрессивная сила мешает разрядиться вовне, обращаются внутрь: это я и называю интериоризацией человека...

---

<sup>7</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 424.

<sup>8</sup> Делез Ж. Ницше и философия. С. 260.

Вот где источник нечистой совести»<sup>9</sup>. Реактивный человек должен теперь искать причину своего страдания в себе. В нечистой совести *ressentiment* достигает стадии самосознания и высшей своей власти. Священник является во второй раз, чтобы руководить направлением изменения посредством концепта греха. «Я страдаю: должен же кто-нибудь быть в этом виновным», — так думает каждая хворая овца. А пастух ее, аскетический священник, говорит ей: «Поистине, овца моя! Кто-то должен быть виновным в этом: но этот кто-то есть ты сама, ты сама и виновна в этом — *ты сама только и виновна в себе!*» ...Это сказано достаточно смело, достаточно лживо: но одно по крайней достигнуто этим, я говорил уже, — *переориентировка ressentiment*»<sup>10</sup>.

Аскетический идеал обозначает третий момент реактивного способа существования, триумф реактивных сил, момент сублимации. Жизнь «осуждается» трансцендентными ценностями, которые противопоставляются жизни, обесценивают жизнь и редуцируют ее к небытию. Спасение обещается только самым реактивным, слабым и болезненным формам жизни. Это и есть сродство между реактивным человеком и нигилистическим Богом: идея Бога выражает волю к небытию. «Когда жизненный центр тяжести переносят из жизни в “потустороннее” — *ничто*, то тем самым вообще лишают жизнь центра тяжести»<sup>11</sup>. В результате все переворачивается: рабы называются господами, слабые — сильными, низшие — высшими.

**Генеалогия как оправдание** (Б. Уильямс). Важно напомнить общий проект, частью которого является генеалогия истины Б. Уильямса. Уильямс указывает на два ведущих мотива исследования истины. Прежде всего, необходимость такого исследования мотивирована недавними культурными войнами за истину, которые привели к путанице и тех, кто отрицает ценность истины, и тех, кто настаивает на позитивности истины. Уильямс считает, что источник этого взаимного недоразумения уходит корнями в нежелание серьезно отнестись к вопросу о ценности истины.

<sup>9</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 461.

<sup>10</sup> Там же. С. 497–498.

<sup>11</sup> Ницше Ф. Антихрист // Соч. : в 2 т. Т. 2. С. 667.



Мы были настолько озабочены спорами о том, что такое истина, что мы упустили из виду вопрос Ницше: а почему истина?<sup>12</sup> Второй мотив связан с теориями истины в аналитической эпистемологии. Царящий в аналитической эпистемологии консенсус гласит, что аналитические концепции истины (минималистская, дефляционистская, избыточная и т. д.) от Тарского до Дэвидсона демонстрируют, что мы должны сопротивляться любому требованию определения истины. Чтобы ответить на философский вопрос «Что есть истина?», следует всего лишь обратиться к Т-предложению Тарского («Р» истинно тогда и только тогда, когда Р). Все разговоры об истине необходимо перевести в область семантики: ни Тарский, ни Дэвидсон не интересовались теорией истины, они искали семантическое объяснение истины в качестве устойчивого элемента в общей теории значения.

Напоминая об уроках лингвистической философии истины, Уильямс настаивает на том, что нужно продолжать здравую философскую работу над такими нормативными понятиями, как истина. Когда вопрос стоит об определении истины, можно ограничиться минимализмом, но когда мы сталкиваемся с ницшеанским вопросом о ценности истины, требуется что-то гораздо более надежное. Благодаря этому сочетанию эпистемологического минимализма и нравственного фундаментализма Уильямс приходит к решающему различению истины и истинности.

Истина — это минимальное семантическое понятие, оно внеисторично: истина есть то, что она есть, а не то, что она делает. «Единственное, что я, однако, не рассматриваю, — это историю понятия истины, потому что я не верю, что такая история существует»<sup>13</sup>. Минимальное понятие истории не изменяется, оно всегда одно и то же, тогда как истинность исторична. Существует множество разных способов быть истинным, говорить истину, рассказывать истину. Формы истинности историчны, сама истина не имеет истории. Истина остается минимальным понятием, о котором можно сказать очень мало, тогда как истинность обнаруживает

---

<sup>12</sup> *Williams B.* Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 2002. P. 1–7.

<sup>13</sup> *Ibidem.* P. 271.

нравственную полноту и богатство истины. Можно было бы подумать, что Уильямс проводит различие между двумя аспектами истины — метафизической истиной и нравственной истиной: метафизическая истина не имеет истории, а нравственная истина исторична. Но смысл различения истины и истинности состоит в том, чтобы представить серию вопросов, касающихся морального статуса истины, которые были репрессированы классическими метафизическими и эпистемологическими подходами к истине. Чтобы ответить на нравственный вопрос о ценности истины, Уильямс проводит серию генеалогий истинности. Цель этих генеалогий заключается в том, чтобы написать «историю оправдания», поскольку они позволяют нам увидеть, «почему истинность имеет внутреннюю ценность». Генеалогия, таким образом, принимает форму исследования различных форм истинности. В частности, оно предлагает богатые и иллюстративные главы о генеалогии исторической истинности, романтической истинности, либеральной истинности. Эти истории призваны показать, как возникли эти различные формы истинности в прошлом, чтобы мы могли увидеть их ценность для нас сегодня. Конечно, эти генеалогии истинности сами по себе, какими бы поучительными они ни были, не отвечают на вопросы об их ценности или актуальности для современности. На самом деле, историчность истинности не означает, что они должны быть оправданы в настоящее время.

Возможно, в ответ на эти опасения Уильямс сохраняет минималистскую концепцию истины, согласно которой понятие истины внеисторично, даже если моральность истины исторична. Внеисторический стандарт истины в сочетании с генеалогическим объяснением исторических форм истинности служит оправданием истины как внутренне ценной. То есть это различие между исторической истинностью и внеисторической истиной имеет принципиальное значение, поскольку позволяет избежать релятивизации истины. Очевидно, что для генеалогии оправдания истина — это не просто истинность, а моральная философия вневременной истины не есть то же самое, что и генеалогическая история истинности. Когда Уильямс намеревается оправдать ценность истины, он ставит своей целью оправдание истины как «внутренне» ценной. Инструментальной ценности истины для

генеалогии явно недостаточно. Важно показать, что истина как таковая обладает ценностью. Теперь понятно, почему Уильямс настаивает на том, что истина сама по себе не имеет истории. Если бы истина имела историю, тогда было бы излишне настаивать на внутренней ценности истины. Исторически меняющиеся морали истинности могут иметь ценность, но они будут носить инструментальный характер именно в силу своей историчности. Однако такая ценность может помочь нам оценить внутреннюю ценность того, что не зависит от истории, а именно истины как таковой. Следовательно, генеалогия оправдания не ставит своей целью показать инструментальную ценность истины. Поэтому она дистанцируется от релятивизма истины (Р. Рорти). Для того чтобы быть действительно ценной сама по себе, истина должна быть вне истории в качестве непроницаемой реальности, ценность которой говорит сама за себя.

**Генеалогия как проблематизация** (М. Фуко, Я. Хакинг, А. Дэвидсон, П. Рабиноу). Генеалогия как ниспровержение и как оправдание хотя и преследует противоположные цели, тем не менее придерживается одинакового исторического исследования действительного или гипотетического возникновения современных практик с целью их нормативной оценки. Но если Ницше разоблачает эти практики, то Уильямс их оправдывает. То есть задача в обоих случаях состоит в том, чтобы выявить скрытую ошибку, заблуждение и дать им нормативную оценку.

В определенном смысле Фуко принимает подобное определение генеалогии, поскольку она касается изучения условий возникновения практик. Решающая особенность генеалогии как ниспровержения и генеалогии как оправдания состоит в том, что они ориентируются на получение нормативных результатов. Ницше и Уильямс используют генеалогии для решения вопросов, касающихся ценности исследуемых практик. Разумеется, даже в этом общем для них нормативном пространстве Ницше и Уильямс используют генеалогии в двух совершенно разных смыслах: для Ницше генеалогия — это способ ниспровержения современных ему моральных практик, выражающих волю к истине, в то время как для Уильямса генеалогия — это способ закрепления моральных представлений, выражающих ценность практик истинности.

Тем не менее Ницше и Уильямс при всем их различии используют генеалогию для целей нормативного обоснования. В отличие от Ницше и Уильямса, Фуко использует генеалогию для уточнения и усиления проблематизаций.

Генеалогия как проблематизация не есть инструмент для развенчания власти или других практик. Мы не можем ни отказаться, ни оправдать практики, основываясь на их генеалогии, т. е. на том, как они возникли или как они функционировали. Генеалогия как проблематизация не имеет отношения к нормативному использованию генеалогии. Речь не идет о нормативной оценке существующих ныне практик.

Генеалогия как проблематизация означает, что следует анализировать не поведение, не идеи, не общества и их «идеологии», но *проблематизации*. «Проблематизация» здесь не означает ни «представления» некоторого до того уже существовавшего объекта, ни тем более «создания» с помощью дискурса несуществующего объекта. «Проблематизация — это совокупность дискурсивных и недискурсивных практик, вводящих нечто в игру истинного и ложного и конституирующих эту игру в качестве объекта мысли (будь то в форме морального размышления, научного познания, политического анализа и т. д.)»<sup>14</sup>. В этом определении Фуко выделяет несколько элементов, которые в своей совокупности и образуют проблематизацию. Во-первых, нечто непроблематическое, воспринимающееся до сих пор как само собой разумеющаяся данность, стало проблемой, этому нечто уделяется много внимания. Почему же это нечто стало проблемой? Во-вторых, в проблематизации этой проблемы вовлечена целая сеть или совокупность дискурсивных и недискурсивных практик. В-третьих, в этих практиках обсуждается вопрос об истинности и ложности этой проблемы. В-четвертых, постановка и решение этого вопроса являются объектом морали, познания, политики и т. д. Генеалогия, таким образом, функционирует как история настоящего на основе возникновения проблематизаций, которые и сделали возможным развитие настоящих практик в ответ на эти проблематизации. «Археологическое измерение этого

---

<sup>14</sup> Фуко М. Забота об истине // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности : работы разных лет. М. : Касталь, 1996. С. 313.

анализа позволяет анализировать сами формы проблематизации; генеалогическое измерение — их образование на основе практик и модификаций практик. Проблематизация безумия и болезни на основе социальных и медицинских практик, определяющих специфический профиль “нормализации”; проблематизация жизни, языка и труда в дискурсивных практиках, подчиняющихся определенным “эпистемическим” правилам; проблематизация преступления и криминального поведения на основе определенных практик уголовного наказания, подчиняющихся “дисциплинарной” модели. И вот теперь я хотел бы показать, как в античности половая активность и связанные с ней удовольствия... проблематизировались на основе практик себя, в которых были задействованы критерии определенной “эстетики существования”<sup>15</sup>.

Эти и многие другие методологические размышления о проблематизации предполагают, что цель генеалогии не в том, чтобы ниспровергнуть или оправдать существующие практики, убеждения и представления. Скорее, речь идет о том, чтобы критически показать способы, какими некоторые практики, убеждения, представления проблематизируются в результате пересечения целого ряда условий, как ограничивающих, так и дающих возможность. Сказать, что какие-то практики проблематичны, не означает, что они несправедливы или что от них надо избавляться. Это означает, что эти практики образуют поле, в котором мы должны продолжать работать. Генеалогия в этом смысле возвещает только начало исследования.

Следовательно, генеалогия не за и не против, т. е. генеалогия в своих целях критична, но она не выносит никаких суждений. Генеалогия объясняет исторические процессы через проблемы, которые мотивируют определенные практики в ответ на эти проблемы. Генеалогия, таким образом, функционирует как история настоящего на основе возникновения проблематизаций, которые породили настоящие практики в ответ на эти проблематизации.

---

<sup>15</sup> Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. СПб.: Акад. проект, 2004. Т. 2. С. 19.

### § 3. Модусы генеалогии: истина, власть, субъект

Имманентное единство знания/власти/субъекта составляет структуру генеалогии. Истина есть закон на какое-либо определенное время и является рефлексией над различными социальными, политическими и дисциплинарными практиками, над которыми доминирует сфера дискурсивной репрезентации. Закон обнаруживает себя в дискурсе, который более чем что-либо другое транслирует эффект самолегитимации власти в «знание» правил, норм, конвенций, этических и профессиональных кодов. Власть неотделима от знания, а в соответствии со знанием мы выстраиваем и перестраиваем свое поведение.

Прежде всего, генеалогия изучает то, что считается истиной в конкретную историческую эпоху, структуру того, что Фуко называет «режимами истины»: игры власти, которые делают возможными и невозможными определенные истины. Модус истины, таким образом, предполагает исследование необходимых исторических, культурных, социальных и экономических условий, в которых некоторые высказывания, убеждения и академические дисциплины стали отражать и утверждать истину. Дискурс — это и есть такой порядок истины, внутри которого признаются истинные и ложные высказывания. Прежде чем высказывание можно будет назвать истинным или ложным, оно уже должно быть «в истинном». До предположения этого различия между истинными или ложными высказываниями, даже до его признания, до того, как разметить это различие в простой каталогизации, высказывание уже должно быть «в истинном». Например, то, что высказывал в свое время Мендель, нельзя было назвать истинным или ложным, поскольку он не был в «истине». «Мендель высказывал истину, но он не был “в истинном” биологического дискурса своей эпохи: биологические понятия и объекты формировались совершенно по иным правилам, и для того, чтобы Мендель вошел в “истинное” и чтобы его высказывания (по большей части) оказались, наконец, верными, понадобилось полное изменение масштаба и развертывание совершенно нового плана объектов. Мендель был истинным монстром — поэтому-то наука и не могла о нем говорить»<sup>16</sup>. Вот почему нет истины без

<sup>16</sup> Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине... С. 68.

дискурса. Дискурс — это и есть истина как таковая. Таким образом, под истиной Фуко вовсе не имеет в виду свод открываемых и признаваемых истин, а скорее свод правил, по которым направляется различение истинных высказываний от ложных. Правила, из которых складывается порядок истины, с одной стороны, ограничивают субъекта, навязываются ему, но, с другой стороны, они же дают ему возможность продуцировать высказывание.

Истина находится в циркулярных отношениях с властью, которая воспроизводит и поддерживает ее. Истина как определенное знание говорит нам о том, что *есть* в действительности, что *существует* и что мы должны воспринимать как реальное. Такое видение закрепляется в различных институтах в виде норм и ценностей, которые затем транслируются людям и формируют у них определенное видение реальности, соответствующее основополагающей истине дискурса. «Скорее, надо признать, что власть производит знание (и не просто потому, что поощряет его, ибо оно ей служит, или применяет его, поскольку оно полезно); что власть и знание непосредственно предполагают друг друга; что нет ни отношения власти без соответствующего образования области знания, ни знания, которое не предполагает и вместе с тем не образует отношений власти»<sup>17</sup>.

С помощью генеалогического метода Фуко показывал, как исторически складывались институты, определяющие, что является истиной, а что нет. Подобные институты, подкрепляемые научным знанием, обладали возможностью трактовать норму и не-норму, определять тот образец поведения или жизни, которому должен следовать каждый в обществе. Власть закрепляет знание об истине в нас самих, поэтому мы становимся проводниками власти. Таким образом, власть неотделима от знания, так как в соответствии со знанием мы выстраиваем свое поведение, а само знание закрепляется с помощью власти в различных социальных институтах, воспроизводящих его.

Власть и знание взаимно обуславливают друг друга еще в том смысле, что они оба предоставляют мир в познаваемой

---

<sup>17</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М. : Ad Marginem, 1999. С. 42.

и управляемой форме. Познание возможно лишь в той степени, в которой власть установила познаваемый объект в качестве существующего. Управление объектами возможно лишь потому, что было установлено некоторое знание об управляемом объекте.

Третий модус генеалогии связан с преобразованием и самопреобразованием субъекта. Генеалогия рассматривает модус субъективации как процесс, обеспечивающий постоянное наполнение и срастание трех модусов генеалогического исследования. Модус субъекта образует «сердцевину» генеалогического проекта. Генеалогия саморефлексивна, она не может быть нейтральной. Она предвещает новый метод исследования, поскольку она не озабочена поисками формальных структур, обладающих всеобщей значимостью, но представляет собой историческое исследование событий, которые и привели нас к тому, чтобы конституировать собственное признание нас самих в качестве субъектов: субъектов познания в наших отношениях к истине, субъектов действия в наших отношениях к власти, этических субъектов в наших отношениях к морали<sup>18</sup>. Более того, исследование различных модусов отношения субъекта к истине, власти и морали является не просто анализом наших собственных границ в данную историческую эпоху, но и выявлением возможностей их преодоления.

Поскольку генеалогия больше связана с оценками, а не с ценностями как таковыми, то генеалогия устанавливает новые ценности и новые способы существования. Генеалогия является необходимым первым шагом в освобождении субъекта от его ложной и пагубной системы убеждений. Генеалогия подрывает систему убеждений во имя свободы, ради обнаружения новых способов отношения к себе, *rapport a soi*.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Азаренко С. А. Генеалогия / С. Азаренко // Современный философский словарь. М. : Акад. проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015.

---

<sup>18</sup> Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине... С. 426.



*Визгин В.* Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания / В. Визгин // Мишель Фуко и Россия : сб. ст. СПб. ; М. : Европ. ун-т в С.-Петербурге : Летний сад, 2001.

*Касталь Р.* «Проблематизация» как способ прочтения истории / Р. Касталь // Мишель Фуко и Россия. СПб. ; М. : Европ. ун-т в С.-Петербурге : Летний сад, 2001.

*Ницше Ф.* К генеалогии морали / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1990, Т. 2.

*Фуко М.* Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи постмодерна. Минск : Красико-принт, 1996. С. 78–97.

*Фуко М.* Забота об истине / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности : работы разных лет. М. : Касталь, 1996. С. 309–326.

*Фуко М.* Порядок дискурса / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности : работы разных лет. М. : Касталь, 1996. С. 47–96.

## Глава 10

# ПРОБЛЕМА СТРУКТУРИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОСТИ

### § 1. Понятие структуры.

#### Редукционизм в понимании структуры

Социальные науки основываются на убеждении, что в обществе существуют некие взаимозависимости, которые обозначают пределы его идентификации. Обычно эти взаимозависимости описываются как социальные структуры. Это описание может иметь несколько значений. Во-первых, структуры обозначают степень взаимозависимости человеческих деятельностей или систематичность социальных связей между людьми. Во-вторых, структуры объясняют длительность обществ, их способность воспроизводить себя во времени. В-третьих, структуры описывают социальные связи, природа и существование которых не зависят от носителей этих связей, т. е. конкретных людей, участвующих в этих связях. Наконец, социальные связи включают в себя регулярности, которые самими людьми не осознаются, точнее, не-осознание образует решающую их особенность. В этом отношении социальная жизнь включает в себя процессы, которые действуют «за спиной людей». Все значения понятия структуры невозможно анализировать без выяснения ее онтологической основы. То есть понятие структуры, так же как и любое другое понятие, подразумевает определенную онтологию, без выяснения которой оно воспринимается как должное либо его объяснительное значение отрицается или воспринимается как относящееся к самому себе. К вопросу о связи социальной онтологии и социальной структуры мы еще вернемся, но прежде необходимо определить само понятие социальной структуры.

В социальных науках термин «структура» используется главным образом в двух влиятельных дискурсах — в функционализме, в последующем преобразованном в структурный функционализм,

и в структурализме. В структурном функционализме «структура» обозначает образцы социальных взаимодействий, а функция объясняет способы осуществления этих образцов. В структурализме структура является объяснительным принципом, что связано в первую очередь с правилами преобразования элементов структуры. Несмотря на широкое распространение в философии и общественных науках, структура — это понятие, значение которого до сих пор остается неопределенным. Структура воспринимается как нечто само собой разумеющееся, но не потому, что ее определение не вызывает ни у кого сомнений, а потому что ее рассмотрение сопряжено со множеством теоретических и методологических проблем. Эти проблемы составляют существо структурного анализа и выражаются в таких характерных оппозициях, как структура и действие, структура и генезис, структура и событие.

На самом деле, можно выделить три группы теорий, разрабатывающих соответственно три различных понятия структуры. Каждая из этих теорий сосредоточивается на определенном уровне анализа (макро-, микро- и мезоуровни) и отождествляет структуру с регулярностями, присущими этому уровню. В структурализме (К. Леви-Стросс, Ж. Лакан, Р. Барт, М. Фуко) и структурном функционализме (Т. Парсонс, Р. Мертон) структура определяется в качестве культурных или нормативных моделей, которые организуют, упорядочивают отношения между людьми и предопределяют их взаимоотношения. В феноменологической социологии (А. Шюц), этнометодологии (Г. Гарфинкель), символическом интеракционизме (Дж. Мид), социальном конструктивизме (П. Бергер и Т. Лукман) и т. д. структура понимается как отношения между людьми, образцы или типизации взаимосвязей и взаимозависимостей между людьми и их деятельностью, а также их социальными позициями. В интегративных теориях — генетическом структурализме П. Бурдьё, теории структуризации Э. Гидденса, теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса и т. д. структура понимается в качестве результатов деятельности людей, наделенных способностями или компетенциями, которые позволяют им производить и воспроизводить эти результаты в процессе совместной деятельности. Ни макроструктуры, ни микроструктуры не являются изолированными уровнями анализа: социальные структуры

и индивидуальные действия не существуют в отрыве друг от друга, а образуют неразрывное динамическое единство. Структуры — это поведенческие диспозиции, умения и навыки людей, они встроены в их тело и сознание и позволяют им производить, воспроизводить и трансформировать как макро-, так и микроструктуры<sup>1</sup>. Собственно, отношение между тремя аналитическими уровнями и составляет проблему интерпретации социальной структуры.

Первая проблема, с которой сталкиваются традиционные теории структуры, — это проблема редукционизма. На уровне методологии каждая группа теорий придерживается определенной версии редукционизма — макроредукционизма, микроредукционизма, мезоредукционизма. Макротеории, структурализм и структурный функционализм, склоняются к макроредукционизму: индивидуальные действия редуцируются к социальным структурам, тем самым подчеркивается преобладание социальной структуры над индивидуальными действиями. Естественно, макроредукционизм не отрицает существование индивидов, но признает в них производную и ограниченную функцию. Акцент делается на интеграции индивидов в социальную систему и подчинении их этой целостности с целью поддержания ее равновесного и устойчивого самосохранения. Редукционизм преобладает и в теориях микроуровня (феноменологическая социология, этнометодология, символический интеракционизм, социальный конструктивизм и т. д.). Микроредукционизм выражается в редукции структуры общества и других социальных целостностей к рутинным практикам и категориям индивидуальной или межиндивидуальной жизни. Естественно, ни одна из перечисленных теорий не отрицает существования структур или других целостностей, общества как

---

<sup>1</sup> Дж. Паркер выделяет два альтернативных направления примирения структуры и действия: структурационистское и постструктурационистское. Структурационизм, представленный главным образом Э. Гидденсом и П. Бурдьё, подчеркивает важность и структуры, и действия, но структуру отождествляет, по крайней мере частично, с индивидуальными действиями, в которых она производится и воспроизводится. Постструктурационизм, представленный Н. Музелисом и М. Арчером, также подчеркивает важность и структуры, и действия, но настаивает на том, что структура и действие — это аналитически различные уровни: в некотором смысле структура существует вне индивидов (*Parker J. Structuration. Buckingham: Open University Press, 2000. P. 43*).

целого. Но подобные структуры выступают эпифеноменальными совокупностями без свойств. Интегративным теориям присущ мезоредукционизм. Если в макро- и микротеориях в соответствии с аналитическими процедурами выделялись объективный и субъективный, макро- и микро-, социетальный и индивидуальный уровни анализа социальной реальности, то в интегративных теориях выдвигается идея интегративного понимания структуры и действия, а редукционизм выражается в сведении структуры и действия не к макро- или микроуровню, а к срединным, объединяющим и тем самым обеспечивающим целостность социальных процессов факторам: «практикам» (Э. Гидденс), «габитусам» (П. Бурдьё), «коммуникациям» (Ю. Хабермас) и т. д.<sup>2</sup>

Вторая проблема, с которой сталкиваются традиционные теории структуры, — это порочный круг структуры и действия (события, генезиса). С этим связано присущее и структурному функционализму, и структурализму изначальное разграничение между синхроничностью и диахроничностью, статикой и динамикой. Этот круг выражается в том, что действие мыслится по образу и подобию того, что оно призвано было обосновать, т. е. структуры, и наоборот. В таких случаях мы либо получаем уже готовым и принадлежащим действию все, что пытаемся объяснить с помощью структурного метода, либо оставляем в стороне генезис, ограничившись только сферой структурных условий. Но все это не позволяет нам избежать известного порочного круга, замыкающего структуру на действие (событие, генезис), и наоборот, так что последние без конца воспроизводят друг друга.

---

<sup>2</sup> Термины «макро-», «микро-», «мезоредукционизм» использует М. де Ланда (*DeLanda M. A New Philosophy of Society. L. : Continuum, 2006. P. 4–5*). М. Арчер вместо редукционизма использует понятие «конфляционизм» для обозначения макро-, микро- и интегративного понимания отношения структуры и действия. Она описывает три модели конфляционизма: конфляция «сверху вниз», соответствующая макроредукционизму, имеет место в структурализме, структурном функционализме, когда социальное действие подчиняется структуре; конфляция «снизу вверх», соответствующая микроредукционизму, происходит в феноменологически ориентированных социальных теориях; «сращение в центре», соответствующее мезоредукционизму, обнаруживается в интегративных теориях (*Archer M. Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach. Cambridge : Cambridge University Press, 1995. P. 136*).

Суть проблемы становится очевидной с введением третьего элемента отношения — субъекта действия. Действие возможно благодаря субъекту, тому, кто совершает его. Тем не менее субъект, в свою очередь, зависит от структуры как условий возможности действий. Но структура, в свою очередь, невозможна без действия. Мы попадаем в замкнутый круг, в котором мы не можем обосновать то, что изначально намеревались обосновать. В этом случае оказывается, что структура, будучи условием действия, мыслится в связи или в соответствии с действием. Другими словами, структура становится мыслимой только при условии готового, заранее данного действия. Иначе говоря, структуриация предполагает структуриацию предустановленной структуры, возможность иного структурирования исключается. Структура обосновывает то, что делает действие возможным. Если структуры — это структуры возможности, то действие — это среда, в которой возможность осуществляется. Структура как структура возможности включает в себя и предопределяет возможность действия. В таком случае мы не в состоянии объяснить, каким образом действие добавляет что-либо структуре. Иначе говоря, осуществленная возможность ничего не добавляет к нашему пониманию структуры. Структура представляет собой предназначенность социальных систем к определенным действиям — действиям по воплощению своего идеального призвания. Структуриация действительно обозначает реализуемую структуру. Выход из этого порочного круга возможен только при условии трансформации статуса и смысла структуры.

## **§ 2. Деконструкция понятия структуры**

Прежде всего, следует по-новому сформулировать проблему структуры и выяснить необходимость понятия структуры. Эта необходимость имеет как исторические, так и теоретические основания. Исторические основания связаны с господством структурализма в философии и социально-гуманитарных науках во второй половине XX в. В наши задачи не входит восстановление истории структурализма, его взлета и падения. Эта история, вернее, некоторые ее моменты, представляют для нас интерес с той точки зрения, что

они показывают границы понятия структуры, структурного метода и переход к постструктурализму<sup>3</sup>. Мы здесь ограничимся тем, что отметим теоретические основания господства структурализма.

С самого начала нужно подчеркнуть, что понятие структуры составляет оппозицию классическому понятию субстанции-сущности, а структурализм как методология и мировоззрение — субстантивизму-эссенциализму. В чем эта оппозиция заключается? Во-первых, тогда как субстантивизм-эссенциализм в своем объяснении явлений редуцирует их к единой и самотождественной сущности, структурализм исходит из совокупности множества элементов, составляющих структуру явлений. Во-вторых, эссенциализм-субстантивизм мыслит отношение сущности к явлению как отношение подобия, структурализм интересуется не инвариантная сущность, а структурная идентичность, т. е. вариации структуры, множество преобразований, какое претерпевает структура. И, наконец, в-третьих, если субстантивизм-эссенциализм описывает явления в качестве всего лишь реализаций идеальной сущности или модели, то для структурализма структура имманентна явлениям и обуславливает их преобразования без всякого внешнего вмешательства. Тем не менее при всей своей оппозиции классическому понятию субстанции-сущности термин «структура» скрыто заимствует свое значение из других традиционных понятий, которым он, казалось бы, противопоставляется, более того, подтверждает свое метафизическое происхождение.

В каких бы контекстах, сопоставлениях или противопоставлениях ни использовалось понятие структуры (в гуманитарных науках, социологии, топологии конца XIX — начала XX в.), неизменным остается ее понимание как совершенной функционирующей системы. В этом своем качестве структура объективируется, становится объектом исследования по ту сторону и поверх исследуемого объекта, т. е. наблюдается своеобразный структурный редукционизм, когда объект объяснения подменяется вездесущей структурой, наделенной статусом фундаментальности. Более того, структура воспринимается буквально как пространственная

---

<sup>3</sup> См.: Керимов Т. Х. Структура; Структурализм // Современный философский словарь. М.: Акад. проект, 2015. С. 651–657.

сущность, интуитивно понятная морфологическая или геометрическая конструкция. Конечно, применение геометрических образов признается метафорическим, но тем не менее оно ориентирует исследование и фиксирует результаты. Априорные геометрические структуры смешиваются с объектом исследования, который они призваны были объяснить.

Нам нужно выяснить, каким образом понятие структуры не только заимствует свое значение у традиционных понятий, которым оно противопоставляется, но и, превратившись в объективированную конструкцию, выходит за рамки структурализма и подтверждает свое метафизическое происхождение. Благодаря деконструкции понятия структуры можно будет объяснить и это заимствование, и это происхождение. «Чтобы узнать, почему говорят “структура”, нужно знать, почему появляется желание больше не говорить *eidos*, “сущность”, “форма”, *Gestalt*, “множество”, “композиция”, “комплекс”, “конструкция”, “корреляция”, “тотальность”, “Идея”, “организм”, “состояние”, “система” и т. п. Нужно понять, почему каждое из этих слов обнаруживало свою недостаточность и почему также понятие структуры по-прежнему заимствует у них некое скрытое значение, позволяя им гнездиться в себе»<sup>4</sup>. То, что объединяет понятие структуры со всеми этими понятиями, — это закрытость, в соответствии с которой переход от одной структуры к другой возможен исключительно в форме катастрофы или случайности. Этот аспект закрытости, завершенности, целостности, благодаря которому структура становится не фактической конструкцией, а идеальной моделью, подчеркивается метафорической укорененностью понятия структуры в понятии пространственности. Деррида напоминает: «A *stricto sensu* понятие структуры отсылает лишь к пространству, морфологическому или геометрическому пространству, порядку форм и мест. О структуре вначале говорится в отношении произведения, органического или искусственного, как внутреннего единства сочленения, *конструкции*; то есть в отношении произведения, управляемого объединяющим принципом, *архитектуры*, построенной и наблюдаемой

---

<sup>4</sup> Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М. : Акад. проект, 2000. С. 47.



в каком-то определенном месте... Лишь благодаря метафоре это *топографическое* буквальное значение перемещается к топическому или аристотелевскому значению (теория мест в языке и обращение с темами и аргументами)»<sup>5</sup>.

Задача заключается в том, чтобы проблематизировать метафоричность термина «структура» и таким образом исключить ее геометрические и морфологические коннотации. В результате этой проблематизации должна проявиться определенная непространственность или исходное опространствование (временное становление пространства). Деррида пишет: «В самом деле, пока метафорический смысл понятия структуры не признан *в качестве такового*, то есть не исследован и, быть может, даже не разрушен в своей фигуральной силе, что необходимо для пробуждения непространственности или особой пространственности, указанной в нем, мы рискуем в тем более незаметном, чем более *эффективном* соскальзывании смешать смысл с его геометрической или морфологической, в лучшем случае — кинематической, моделью. Мы рискуем заинтересоваться самой фигурой в ущерб игре, которая разыгрывается здесь метафорой»<sup>6</sup>. Только заключая в скобки все фигуральные коннотации понятия структуры, т. е. тематизируя и исключая из этого понятия геометрическую репрезентацию унифицированного пространства, мы получаем возможность мыслить «структурность структуры».

На самом деле, именно метафора пространственности нейтрализует и стирает «структурность структуры», поскольку в одно и то же время отсылает и скрывает понятие центра. Геометрическая и морфологическая метафоричность понятия структуры не только не исчерпывает исходное значение термина, но и заимствует свой смысл из «структурности структуры». Общий недостаток всей структуралистской традиции заключается в том, что «структура или, точнее, структурность структуры... всегда подвергалась нейтрализации и сведению за счет жеста, наделявшего ее неким центром, связывающим ее с некоей точкой присутствия, с устойчивым началом. Функция этого центра заключалась не только в том, чтобы

<sup>5</sup> Деррида Ж. Сила и значение // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 26.

<sup>6</sup> Там же. С. 27.

сориентировать, уравновесить и организовать структуру — ведь неорганизованная структура и в самом деле немыслима, — но, самое главное, в том, чтобы сам принцип организации структуры полагал предел тому, что можно было бы назвать ее *игрой*. Несомненно, что центр структуры, ориентируя, организуя и обеспечивая связность системы, допускает игру элементов внутри целостной формы. И сегодня структура, лишенная всякого центра, по-прежнему представляет само немыслимое. Однако центр закрывает игру, которую сам же открывает и делает возможной»<sup>7</sup>.

Любая устойчивая структура, предположение об этой структуре всегда основаны на молчаливом постулировании некоего центра, который не полностью подлжит структуре. И только деконструкция центра дает возможность открыть «структурность структуры». Такая постановка вопроса о структуре приобретает характерные резонансы в постструктурализме. Парадоксальным образом структурализм, призванный заменить субстантивистско-эссенциалистскую картину мира, в конечном счете остается метафизическим в своей направленности, поскольку любая структура подразумевает некий центр, основание. «Можно было бы показать, что все имена таких понятий, как основание, принцип и цент, всегда указывают на инвариант некоего присутствия (eidos, archu, telos, energeia, ousia [сущность, существование, субстанция, субъект], aletheia, трансцендентальность, сознание, Бог, человек и т. д.)»<sup>8</sup>.

Деконструкция понятия структуры и выявление «структурности структуры» подразумевает деконструкцию именно понятия центра, молчаливо постулируемого любым предположением о структуре. Прежде всего, обращает на себя внимание парадоксальность статуса и места центра структуры. Парадоксальность статуса центра касается его принадлежности/непринадлежности тотальности. Поскольку центр — это *элемент* тотальности, он *принадлежит* этой тотальности, но поскольку центр — это *центр* тотальности, он *не принадлежит* этой тотальности (иначе он не был бы центром), не является частью тотальности: «Вот почему с точки зрения классической мысли о структуре можно парадоксальным образом

<sup>7</sup> Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. С. 446.

<sup>8</sup> Там же. С. 447.

сказать, что центр находится как *в* структуре, так и *вне* структуры. Он является центром некоторой целостности, и в то же время эта целостность — поскольку центр ей не принадлежит — имеет свой центр *в другом месте*. Центр — это не центр»<sup>9</sup>. Но если структура всегда определялась, исходя из некоего центра, тогда всю историю структуры следовало бы мыслить как историю различений-замещений центра: «...как серию замещений одного центра другим, как цепочку различных определений центра»<sup>10</sup>. Но если центр не является центром, тогда он не имеет своего «естественного места», не является никогда абсолютно присутствующим вне системы различий-замещений. Как только выясняется, что центр — это не центр, что он не имеет своего «естественного места», не является объективным свойством структуры, структура децентрируется, деструктурируется, обнаруживая свою структурность. Проблема не в том, что структура не имеет центра, у нее множество центров, которые и обнажают структуру как множественность.

Идея структурности структуры — это идея закона, в соответствии с которым понятие структуры всегда учреждалось на молчаливом постулировании некоего центра, т. е. субъекта, отличного от структуры. И в то же время это попытка децентрировать структуру, мыслить ее открытость, мыслить то, что превышает закрытую структуру. Структурность структуры — это «фундаментальная», «сущностная» структура; она позволяет целостности открывать саму себя и выходить за свои пределы. Без открытия и, стало быть, предвосхищения своей конечной цели любая закрытая структура бессмысленна. Это открытие трансцендентального рода. Это структурное открытие, или структурность открытия. Однако все эти обозначения исключают друг друга. На этом трансцендентальном уровне структурность структуры представляет собой как замкнутую структуру, так и ее открытие, как статику, так и генезис, когда структура как статична, так и исторична. «Если структуры существуют, то они возможны, исходя из этой фундаментальной структуры, посредством которой эта целостность открывает саму себя и выходит за свои пределы... Это открытие является, конечно, тем,

<sup>9</sup> Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. С. 446.

<sup>10</sup> Там же. С. 447.

что высвобождает время и генезис (и даже смешивается с ними), но и тем, что рискует закрыть становление, осведомив его»<sup>11</sup>. Трансцендентальность этой структурности открытия есть, таким образом, условие возможности структуры, ее центрированности, закрытости, завершенности и в то же время структурная возможность выхода за пределы данной структуры. Актуальная структура всегда закрыта, но в этой своей закрытости таит в себе трансцендентальную, виртуальную множественность. Без этой открытой множественности не было бы никакой структуры (закрытой), поскольку нечего было бы закрывать. Но эта множественность существует не отдельно от актуальной закрытой структуры, а составляет ее виртуальность, трансцендентальность.

Из этой деконструкции традиционного понятия структуры следует, что структура имеет смысл трансцендентальной открытой множественности, которая представляет собой условия возможности структуры и генезиса, структуры и события, структуры и действия. Структура обозначает здесь нечто множественное, то, в чем организовывается игра присутствия и отсутствия. Статический структурализм скрывает динамическое понятие структуры, виртуальное, трансцендентальное без телоса.

### § 3. Структура как виртуальная множественность

Деконструкция понятия структуры показывает, каким образом каждый раз подспудно вырисовывается дифференциальная и генетическая теория структуры. Эта теория становится возможной на основе последующего развития положения о «структуральности структуры». Структура при этом предстает не повторением структурируемой ранее реальности, но необходимым условием трансформации последней. Структура — не модель социальности, не теоретический конструкт трансцендентной реальности, не механизм или система. Структура — не данность, но становление, постоянно пребывающее в процессе; становление от виртуальной множественности к актуальным субстанциям, т. е. актуализация

---

<sup>11</sup> Дerrида Ж. Сила и значение. С. 41.

виртуальностей. Но если становление имеет место не между актуальными терминами, а между виртуальной множественностью и актуальными терминами, тогда «структурность структуры» представляется в качестве актуализации виртуальности. Следовательно, при описании «структурности структуры» следует показать, каким образом две половины структуры-становления функционируют.

Восстановленная, таким образом, в своей «непространственности или особой пространственности» структура как трансцендентальная, виртуальная множественность обретает все свое значение для социальной философии и социально-гуманитарных наук. Ибо если структура — это становление, то она в самой себе обладает принципами своего структурирования и предстает структурирующей структурой. Именно здесь динамическая модель структуры отзывает онтогетерологию как онтологию социальности.

Онтотеология и онтогетерология предписывают два различных понимания структуры. С одной стороны, мы имеем общество, состоящее из закрытых структур. Человек постоянно переходит от одной структуры к другой. Каждая структура предполагает распределение пространства, упорядочивание времени, организацию деятельности в пространственно-временном континууме. Разнообразные структуры, какими бы открытыми или подвижными они ни были, представляют собой вариации одной сущности.

С другой стороны, онтогетерология постулирует множественность мира: мир состоит из множеств, состоящих из множеств, состоящих из множеств, состоящих из множеств... Такие множества манифестируют гетерархические отношения между «микро» и «макро», «частью» и «целым» и обеспечивает сетевое структурирование социальности. Сети — это открытые структуры. Структура — это геометрическая переменная, тогда как сеть — это топологическая переменная. Следствием этого способа понимания структуры является то, что каждую отдельную структуру мы рассматриваем в качестве не сущности, а вариации множественности. Следовательно, структуры не выводятся из актуализированной формы, а определяют сингулярности или позиции и отношения, принадлежащие множественности. Структурным в данном случае является пространство, но пространство непротяженное, предсуществующее, чистый *spatium*.

Если говорить о динамическом понятии структуры как виртуальной множественности, необходимо сместить акценты с вневременных форм и сущностей на проблему актуальности и виртуальности. Во-первых, виртуальное не есть возможное: возможное не существует, тогда как виртуальное существует. Виртуальное реально. «*Виртуальное обладает полной реальностью в качестве виртуального*»<sup>12</sup>. Возможное — это то, что может стать или могло бы стать реальным. Виртуальное же уже реально. И оно не нуждается ни в чем, чтобы стать реальным. Во-вторых, возможное — это зеркало реального, тогда как виртуальное не является зеркалом актуального. Возможное структурировано как реальное минус факт существования. Отсутствие реальности не означает, что возможное хуже реального. Может быть, что возможное даже выше реального и что именно реальному недостает высоты возможного. В любом смысле возможное и реальное отражают друг друга. Виртуальное же — это не есть образ актуального или чего-то еще. Виртуальное — это вообще не образ. Если возможное предполагает хоть какую-то тождественность, то виртуальное обозначает чистую множественность, исключаящую тождество как предварительное условие. Поэтому виртуальное — дифференцированная множественность. Возможное определяется процессами соответствия и ограничения, виртуальное же — процессами различия и актуализации. В-третьих, виртуальное противостоит лишь актуальному. Отношение между виртуальностью и актуальностью не есть отношение подобия, так как виртуальное — не модель актуального. Для структуры как процесса, становления важен как фактор случайности, так и фактор «творчества» (именно поэтому мы и говорим об ускользании социальности). Виртуальное и актуальное связаны друг с другом лишь в отношении становления. Становление происходит не как движение от одной актуальности к другой, от сущности к существованию, но как переход от виртуального к актуальному (актуализация виртуальности), т. е. от структуры, дифференциальные элементы которой неотделимы от потенциала, к ее актуализации, от дифференциальных элементов и их идеальных связей к актуальным терминам.

---

<sup>12</sup> Делез Ж. Различие и повторение. С. 256.

Структура-как-становление представляет собой виртуальную множественность, которая всегда находится в процессе своей актуализации, имеет две стороны. Первую сторону структуры-как-становления составляет виртуальная множественность. Структура как виртуальная множественность состоит из множества абстрактных элементов, вступающих друг с другом в дифференциальные отношения, которым соответствуют ряд сингулярностей. Прежде всего, нужно отметить, что дифференциальные генетические элементы ( $dx$ ,  $dy$ ) структуры являются совершенно неопределенными. У них нет априорного тождества, определяющего свойства, чувственной формы, т. е. фиксированной величины или конкретного значения. В математических терминах дифференциал  $dx$  является бесконечно малой вариацией некоторой переменной  $x$ . Теперь, по словам Делеза, дифференциал можно назвать «чистым элементом количественности»<sup>13</sup>, поскольку он является идеальной причиной генезиса величин. Этот процесс генезиса основан на взаимном определении дифференциалов. Однако первостепенной особенностью, которая делает возможным взаимное определение, в первую очередь является определимость дифференциалов. Хотя дифференциальные элементы  $dx$  и  $dy$  не определены, они определяются в отношении друг к другу. Таким образом, принцип, который им соответствует, является принципом определимости<sup>14</sup>.

Но если дифференциальные генетические элементы всегда находятся в отношении взаимоопределимости ( $dy/dx$ ), это означает, что дифференциальное отношение — это не внешнее отношение определенных величин. Стороны дифференциального отношения — это «качества», которые определяются как интенсивное различие (в котором различие соотносится с различием). Следовательно, существует различие по природе (по сути, онтологическое различие) между дифференциальным отношением дифференциального уравнения и так называемой простой функцией. В то время как дифференциальное уравнение касается «качеств» или «интенсивных различий» (дифференциалов), примитивная функция связана с определенными величинами. Вот почему Делез

---

<sup>13</sup> Делез Ж. Различие и повторение. С. 213.

<sup>14</sup> Там же. С. 214.

называет определяемую форму дифференциального отношения «чистым элементом качественности»<sup>15</sup>. Таким образом, чистый элемент качественности относится к дифференциальным генетическим элементам в той мере, в какой они связаны друг с другом и даже порождают более высокие порядки дифференциальных отношений. Но это только первый аспект. Каждое дифференциальное уравнение может быть дифференцировано, так что дифференциал первого порядка порождает дифференциал второго порядка, который, в свою очередь, порождает дифференциал третьего порядка и т. д. Дифференцирование берется в большей степени, поскольку оно выражает не дифференциацию постоянной связи, а «уровень изменчивости самого отношения (“разнообразие”»)<sup>16</sup>. Таким образом, чистый элемент качественности относится к дифференциальным генетическим элементам в той мере, в какой они связаны друг с другом и даже порождают более высокие порядки дифференциальных отношений. И наконец, существование и распределение сингулярных точек обеспечивают условия структуры и объясняют ее полное определение. Таким образом, постепенное определение дифференциальных отношений все больше приближает нас к «решению».

Итак, первая сторона структуры состоит из элементов, дифференциальных отношений и сингулярностей, которые сосуществуют в полностью и совершенно определенной совокупности. Но эта совокупность как таковая никогда не актуализируется. Актуализируются всегда совершенно конкретные элементы, отношения и сингулярности. Общество как таковое, т. е. как виртуальная множественность, никогда не актуализируется, каждый раз актуализируется конкретная общественная формация.

Вторую сторону структуры-как-становления составляют серия, алеаторная точка, метастабильность. Сингулярность является исходной точкой серии, распространяющейся на все ординарные точки системы вплоть до приближения к другой сингулярной точке, порождающей другую серию. Эти две серии могут как сходиться, так и расходиться друг с другом. Одной серии никогда не достаточно

---

<sup>15</sup> Делез Ж. Различие и повторение. С. 214.

<sup>16</sup> Там же. С. 214.



для формирования структуры. Требуется по меньшей мере две серии: всякая структура состоит из серий, множества серий. Без этого условия никакая структура не будет функционировать.

Эта серийная организация структуры поднимает сложную проблему. Поскольку актуализация структуры всегда подразумевает различие и расхождение, то каким образом расходящиеся серии взаимодействуют между собой? Кажется, что структура предполагает парадоксальный объект или элемент, который сам по себе не принадлежит ни одной серии, но в то же время является точкой схождения расходящихся серий. Именно эта алеаторная точка формирует условия расхождения: беспрестанное смещение этого объекта =  $x$ , без которого никакая структура не функционирует. Теперь, когда между разнородными сериями установлена коммуникация, на стыке нечто происходит: разражаются события, подобно молнии или грому вспыхивает феномен.

И наконец, сингулярности формируют систему, которая развивается в метастабильных состояниях. В такой системе энергия существует как «потенциальная энергия». Метастабильное состояние предполагает существование «несоответствий» по меньшей мере между двумя порядками величин или двумя шкалами разнородных реалий, между которыми распределяются потенциалы. Сингулярные точки (в противоположность ординарным) определяются именно существованием и распределением таких потенциалов. Стабильное состояние — это состояние смерти, разрушения, начиная с которого невозможна более никакая трансформация без внешнего вмешательства. Метастабильность связана, таким образом, с потенциальной энергией какой-нибудь системы. Если структура как виртуальная множественность всегда находится в процессе актуализации, она не располагает каким-то стабильным элементом, в котором была бы возможна какая-либо трансформация.

Такое понимание структуры преодолевает традиционные оппозиции структуры и различия, структуры и события, структуры и генезиса. Во-первых, нет никакой оппозиции между структурой и различием, поскольку структура как таковая есть множество дифференциальных элементов, которое всегда уже включает в себя различие. Эти различия суть интенсивности, если последние на самом деле создаются различием, отсылающим к другим

различиям. Между структурой и ее актуализацией, между виртуальным и актуальным имеется различие по природе, онтологическое различие в собственном смысле. И тем не менее они связаны между собой генетически, в плане становления — от виртуального к своей актуализации, т. е. от системы, дифференциальные элементы которой неотделимы от потенциала, к ее актуализации: от структуры к ее реализации, от дифференциальных элементов к актуальным отношениям.

Во-вторых, снимается оппозиция между структурой и генезисом, становлением, поскольку структура и есть структура-как-становление. «Статический генезис» противопоставляется «динамическому генезису» — от одной актуальности к другой актуальности. «Статический генезис» структуры проявляется в актуализации виртуального, в переходе от виртуального к актуальному посредством дифференциации и утверждения.

В-третьих, снимается альтернатива структуры и события. Структура как виртуальная множественность состоит из сингулярностей, соответствующих дифференциальным отношениям между элементами. То есть структура включает в себя серии событий как собственную внутреннюю историю. Но сама структура — это сингулярность, событие в серии других структур.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках / Н. С. Автономова. М. : Наука, 1977.

*Арчер М.* Реализм и морфогенез / М. Арчер // Теория общества. М. : КАНОН-пресс-Ц : Кучково поле, 1999. С. 157–195.

*Аутвейт У.* Реализм и социальная наука / У. Аутвейт // Социо-Логос: социология, антропология, метафизика. Вып. 1 : Общество и сферы смысла. М. : Прогресс, 1991. С. 159–169.

*Блау П.* Различные точки зрения на социальную структуру и их общий знаменатель / П. Блау // Американская социологическая мысль : тексты. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 7–28.

*Бхаскар Р.* Общества / Р. Бхаскар // Социо-Логос: социология, антропология, метафизика. Вып. 1 : Общество и сферы смысла. М. : Прогресс, 1991. С. 219–240.

*Гидденс Э.* Элементы теории структуриации / Э. Гидденс // Гидденс Э. Устройство общества : очерк теории структуриации. М. : Акад. проект, 2005. С. 40–73.

*Делез Ж.* По каким критериям узнают структурализм? / Ж. Делез // Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб. : Лаборатория метафиз. исслед. филос. фак. СПбГУ, 1999. С. 133–174.

*Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук / Ж. Деррида // Деррида Ж. Письмо и различие. М. : Акад. проект, 2007. С. 445–466.

*Руткевич М. Н.* Социальная структура / М. Н. Руткевич. М. : Альфа-М., 2004.

Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995.

*Штомпка П.* Понятие социальной структуры: попытка обобщения / П. Штомпка // Социол. исслед. 2000. № 9. С. 3–13.

*Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. СПб. : Петрополис, 1998.

## Глава 11

# ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

### § 1. Гносеологическая и онтологическая трактовки сознания

Гносеологическая трактовка сознания (в другой версии — рефлексивная философия самосознания) представляет собой совокупность теорий или подходов к сознанию, группирующихся вокруг известного и повторяющегося тезиса, согласно которому сознание — это субъективный образ объективной реальности. В начале гносеологической трактовки сознания стоит тезис Декарта: «Я мыслю, следовательно, существую». Этот тезис с неизбежностью влечет за собой дуализм — постулат о существовании двух независимых друг от друга субстанций: мыслящей и телесной. В некотором отношении Декарт мыслит сознание по аналогии с другими телесными органами, каждый из которых определяется выполняемой ими функцией. Сознание, как и другие телесные органы, определяется его функцией: его функция состоит в том, чтобы мыслить. Однако существует принципиальное различие между сознанием и всеми остальными органами: сознание — это нефизическая субстанция. То есть сознание непространственно. Физические вещи отличает определяющая их особенность: протяженность. Физические вещи занимают пространство или место. Именно это делает их физическими вещами. Поскольку сознание является нефизической субстанцией, оно непространственно.

Гносеологическая трактовка сознания обнаруживает глубинную структуру, состоящую из двух терминов и двух отношений. Первый термин — это субъект сознания, благодаря которому оно функционирует. Второй термин — это объект, существующий вне и независимо от субъекта. Объект, как правило, интерпретируется в модусе противопоставления и пассивности, поскольку лишен

всяких сознательных элементов. Первое отношение, характеризующее эту структуру, — это отношение репрезентации, представления объекта субъектом. В гносеологическом контексте репрезентация понимается в обобщенном смысле представления, репрезентации как повторения, репродукции, воспроизведения оригинала, а также в смысле замещения, занятия места другого. Второе отношение — это отношение истины или истинности между субъектом и объектом. Гносеологическая трактовка сознания всегда подразумевает определенную трактовку истины. Трактовок этого отношения истинности множество, но традиционно выделяются «корреспондентная» (Аристотель) и «когерентная» (Б. Спиноза). Согласно «корреспондентной» трактовке, истина утверждения состоит в некоторого рода «сопоставлении» между содержанием утверждения и особенностями реальности. Согласно «когерентной» трактовке, истина утверждения состоит в том, что оно является неотъемлемой частью уникальной и максимально всеобъемлющей системы. В некоторых версиях эти две трактовки воспринимаются как взаимодополняющие: первая специфицирует природу истины, вторая — критерий истины.

Поясним гносеологическую трактовку сознания примером из области зрительного восприятия. Работа Д. Марра о зрении в этом отношении является классическим примером гносеологической трактовки сознания<sup>1</sup>. Если мы будем исходить из гносеологической трактовки, то изучение восприятия предполагает изучение процессов, происходящих в мозге, благодаря которым зрительное ощущение трансформируется в визуальное восприятие. Согласно теории зрения Д. Марра, зрительное восприятие начинается со стимуляции сетчатки (ощущения) и завершается построением визуальной репрезентации мира (собственно зрительное восприятие). Для того чтобы объяснить, что такое зрение, необходимо истолковать процессы, которые происходят между стимуляцией сетчатки и визуальной репрезентацией, т. е. процессы, посредством которых стимуляция сетчатки постепенно трансформируется в подлинную визуальную репрезентацию. Если стимуляцию сетчатки

---

<sup>1</sup> *Марр Д.* Зрение. Информационный подход к изучению представления и обработки зрительных образов. М. : Радио и связь, 1987.

представлять в качестве входа, а формирование визуального образа мира в качестве выхода, то для понимания зрения нужно принять во внимание промежуточные шаги, посредством которых вход преобразуется в выход.

Стимуляция сетчатки представляет собой форму электромагнитной энергии, распределенной на сетчатке. Этот образец стимуляции называется ретинальным образом. Однако ретинальный образ значительно отстает от визуального представления. Изображения являются плоскими, статичными и, как известно, неопределенными. Зрение, с другой стороны, дает трехмерное восприятие. Следовательно, визуальное восприятие включает в себя процессы, задача которых состоит в том, чтобы дополнить и обработать информацию, содержащуюся в ретинальном образе. Сущность зрения в конечном счете можно свести к этой обработке.

Марр выделяет три этапа визуальной обработки. Первый этап ранней визуальной обработки состоит в построении так называемого «первоначального наброска», который, в свою очередь, состоит из двух этапов. Во-первых, это построение сырого первоначального наброска. Необработанный первоначальный набросок представляет собой репрезентационную структуру: представление образца света, распределенного на сетчатке, в которой дается информация о границах и структуре объектов. Чтобы сделать эту информацию явной, мозг регистрирует информацию, содержащуюся в ретинальном образе, а затем применяет к ней определенные правила трансформации. Благодаря этим правилам мозг существенно дополняет информацию, содержащуюся в ретинальном образе. Во-вторых, построение полного первоначального наброска. На этом этапе мозг применяет различные принципы группировки — близость, сходство, замыкание и т. д., в результате которых идентифицируются большие структуры, границы, области и т. д. Новая репрезентационная структура — это полный первоначальный набросок. На втором этапе мозг дополняет информацию, содержащуюся в этой новой репрезентационной структуре. Здесь приводятся в действие принципы, касающиеся глубины, движения, затенения и т. д. Результатом является построение новой репрезентационной структуры: 2,5 D наброска. Третьим этапом является узнавание объектов. Марр утверждал,

что для того, чтобы распознать объект, которому соответствует конкретная форма, требуется третий репрезентационный слой обработки, который центрируется на объекте, а не на наблюдателе. Этот уровень обработки дает то, что Марр называет представлением трехмерных объектов. Опять же построение этой новой репрезентационной структуры сродни процессу вывода. Здесь мозг использует сохраненный набор описаний объектов и решает, какое описание, скорее всего, будет удовлетворено информацией, содержащейся в 2,5 D наброске.

Если отвлечься от подробностей, объяснение Марра строится вокруг двух взаимосвязанных понятий: репрезентаций и правил. Сознательные репрезентации — это структуры, воплощенные в мозге познающих субъектов; процессы сознания заключаются в применении трансформационных правил к сознательным репрезентациям. Таким образом, ретинальный образ — это не репрезентация, он не может быть истинным или ложным. В отличие от ретинального образа, первоначальный набросок (в любой форме) является репрезентацией. Но первоначальный набросок трансформируется в репрезентацию посредством применения правил трансформации. Благодаря применению правил первоначальный набросок заявляет о том, как устроен мир, в отличие от ретинального образа, который является тем, чем он является. Применение правил превращает первоначальный набросок в суждение о мире, которое может быть либо истинным, либо ложным. Именно применение трансформационных правил делает первоначальный набросок нормативным элементом.

Этот пример дает нам сами принципы гносеологической трактовки сознания. Мозг — это единственный инструмент сознания. Это утверждение можно встретить в радикальных гносеологических контекстах или в естественно-научных истолкованиях сознания. В более мягких версиях процесс сознания разделяется на два вида. Во-первых, существуют реальные процессы сознания (мышление, память, восприятие и т. д.), которые происходят в мозге. Во-вторых, существуют предметные и телесные действия (это не процессы сознания), которые служат полезным дополнением к сознанию, дополнением, которое уменьшает масштаб и, возможно, изменяет характер реальных сознательных процессов.

Далее, если гносеологическая трактовка выделяет чистый субстрат сознания («чистый разум» или «чистое сознание»), тогда анализ сознания будет означать самосознание, обращение сознания на самого себя. То есть гносеологическая трактовка всегда допускает за сознанием другое сознание (сознание сознания), то, что лежит в основе всех психических состояний и процессов: то, к чему эти состояния и процессы прилагаются, то, что держит их всех вместе (согласно Канту, трансцендентальное единство апперцепции («я мыслю») должно сопровождать все мои представления)<sup>2</sup>.

Что еще более важно, если гносеологическая трактовка сознания постулирует разделение сознания и реальности, а собственно сознание редуцирует к репрезентации внешней реальности, то естественным следствием данной трактовки становится возможность различения нормального, подлинного, истинного и ненормального, ложного сознания. Критерием этого различия будет выступать соответствие сознания реальности.

Онтологическая трактовка сознания объединяет множество подходов и направлений: 4e (embodied — воплощенное, embedded — встроенное, enacted — деятельное, extended — расширенное) концепция сознания<sup>3</sup>, экстернализм носителя<sup>4</sup>, активный экстернализм<sup>5</sup>, локационный экстернализм<sup>6</sup>, расширенное сознание<sup>7</sup>, энвайронментализм<sup>8</sup> и т. д.

Согласно онтологической трактовке, сознание — это не образ или отражение мира. Сознание не вне мира и не над миром. Сознание — это феноменальная данность самого мира. Данная трактовка исходит из предположения о том, что любая система, в том числе социальная, для своего нормального функционирования предполагает собственный рефлексивный элемент, внутреннее зеркало.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1964. Т. 3. С. 191.

<sup>3</sup> Rowlands M. The New Science of the Mind. From Extended Mind to Embodied Phenomenology. Cambridge : MIT Press, 2010.

<sup>4</sup> Hurley S. Consciousness in Action. Cambridge : Harvard University Press. 1998.

<sup>5</sup> Clark A., Chalmers D. The extended mind // Analysis 58. 1998. P. 7–19.

<sup>6</sup> Wilson R. Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences. N. Y.: Cambridge University Press, 2004.

<sup>7</sup> Clark A., Chalmers D. The extended mind. P. 7–19.

<sup>8</sup> Rowlands M. The Body in Mind: Understanding Cognitive Processes. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.



Сознание всегда «в» мире, оно встроено в структуры мира: сознание и реальность образуют единство. Сознание есть сознание бытия, а не о бытии. Но если сознание и реальность образуют единство, тогда анализ сознания будет означать не самосознание, а анализ тех предметностей, в которых сознание объективировано. Тем самым лишаются смысла всякие разговоры о подлинном или ложном сознании.

В онтологической трактовке существенно редуцирована роль репрезентаций и преувеличена роль деятельности. В основе этой корреляции лежит видение сознания и, возможно, других умственных процессов не как того, что происходит исключительно в голове субъекта, а как того, чего субъекты добиваются благодаря собственной деятельности в мире.

Привлечение внешних структур для объяснения и понимания сознания довольно типично для современных теорий сознания. Однако существует, по крайней мере, три разных способа интерпретации этого утверждения. Согласно первой интерпретации, невозможно понять природу сознания без понимания более широких телесных структур, в которых сознание осуществляется. Например, мы не можем понять, как мозг вычисляет направление звука, без учета тех фактов, что, во-первых, мозг связан с ушами, во-вторых, уши расположены на определенном расстоянии друг от друга, в-третьих, всегда имеется разница во времени достижения звуком каждого уха, в-четвертых, эта разница во времени несет информацию о направлении источника звука<sup>9</sup>.

Согласно второй интерпретации, сознание зависит от более широких телесных структур в том смысле, что процессы в организме происходят только совместно или в единстве с этими структурами. В отсутствие соответствующих телесных структур организм не способен выполнить свой обычный репертуар функциональных задач, поскольку процессы, которые он обычно использует для выполнения таких задач, работают только совместно с отсутствующими структурами. И первая, и вторая интерпретации оставляют в силе традиционно-гносеологическую трактовку сознания с ее главным тезисом, согласно которому сам процесс сознания происходит

---

<sup>9</sup> *Shapiro I. The Mind Incarnate. Cambridge : MIT Press, 2004.*

исключительно в мозге. То есть нормальное функционирование сознания может зависеть от внешних структур и процессов, но нет никаких оснований полагать, что эти структуры и процессы составляют часть сознания. Приведем пример Дэвидсона: загар, по сути, зависит от ультрафиолетовых лучей в том смысле, что любое изменение цвета кожи, которое не производится солнечной радиацией, не является солнечным загаром, но это не означает, что солнечная радиация является частью солнечного загара<sup>10</sup>. Даже если мы попытаемся усилить эту связь, утверждая, что сознание функционирует только в единстве с определенными внешними обстоятельствами, это не подрывает гносеологическую трактовку сознания. Мы можем модифицировать пример Д. Дэвидсона: трансформация цвета кожи, обычно называемая загаром, имеет место только в единстве с определенными внешними обстоятельствами — наличием ультрафиолетовых лучей — как способ защиты от этих обстоятельств. Но загар возникает на коже и только на коже.

Третья — самая сильная и, следовательно, самая интересная — интерпретация онтологической трактовки сознания основывается на идее, согласно которой сознание включает в себя внешние структуры и процессы. Общая идея заключается в том, что внешние структуры и действия с этими структурами составляют часть сознания. Функция действия, оказываемого человеком на эти структуры, заключается в преобразовании информации, которая просто присутствует в структурах, в информацию, которая доступна ему и которая может подвергнуться последующей обработке.

Сознание встроено в структуры мира. Используя такие структуры соответствующим образом, человек может преобразовать информацию, которая наличествует в них, в информацию, доступную для обнаружения и развертывания последующих сознательных операций. Таким образом, предоставляемая информация является информацией, которая не создается или хранится, а выявляется. Действие в отношении внешних структур, которое преобразует содержащуюся в них информацию в доступную, является частью сознания.

---

<sup>10</sup> Davidson D. Knowing one's own mind // Proceedings of the American Philosophical Association 60. 1987. P. 441–458.

Онтологическая трактовка сознания подрывает основные принципы традиционной рефлексивной философии самосознания: предположение о субстрате сознания, разделение сознания и реальности, отношение репрезентации, нормативное различение подлинного и ложного сознания. Но как только сознание наделяется статусом объективной реальности в качестве формы выражения этой реальности, появляются побочные эффекты объективирования сознания и невозможность его анализа по принципу самосознания. Онтология сознания обнаруживают такие формы сознания, которые не укладываются в рамки традиционно-гносеологической ее трактовки. Эти формы сознания получили название превращенных. К таким превращенным формам сознания относятся идеология, фетишизм, симуляция и симулякры, фантазмы. Эти формы сознания приобретают особую актуальность в сложных социальных системах.

## **§ 2. Онтологическая трактовка сознания и превращенные формы сознания**

В работах Маркса термин «превращенная форма» специально не обсуждается. Эта форма была выделена как философская категория и разрабатывалась в перспективе «необходимости иррациональных выражений»<sup>11</sup>. Термин «превращенная форма» был введен Марксом для объяснения и описания развития и функционирования сложных систем. Как следует из названия, превращенная форма представляет собой переворачивание, инверсию нормальной формы. Нормальная форма — это такая форма, которая является выражением собственного содержания и функционирует в единстве с ним. Отличие превращенной формы от нормальной состоит в том, что в ней имеет место переворачивание отношений, когда форма отделяется от содержания, обособляется от него, ведет независимое от содержания существование, подставляя вместо традиционного (как исторического, так и логического, т. е. субстанционального)

---

<sup>11</sup> *Мамардашвили М. К.* Превращенные формы // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М. : Прогресс-К, 1992. С. 274.

содержания иное содержание, становясь его выражением. При этом она не является частью субъективного мира, от которой объективный анализ мог бы отвлечься. Превращенная форма обладает статусом объективной реальности как для субъекта, так и для исследователя. Более того, превращенная форма задает поле понимания и непонимания для субъекта. Превращенные формы являются восполняющими и замещающими формами, и в этом смысле система связей может быть представлена как система уровней преобразования и замещения. Строго говоря, к специфике превращенной формы можно отнести действительно существующее извращение содержания, из-за чего оно становится неузнаваемым прямо. «Структуру превращений, а тем самым и структуру того квазипредмета, каким является превращенная форма, можно представить в виде следующей последовательности: выключение отношений из связей — восполнение его иной предметностью и свойствами — синкретическое замещение предшествующего уровня системы этим формообразованием. Иными словами, превращенные формы регулируют систему путем восполнения отсеченных ее звеньев и опосредований, замещая их новым отношением, которое и обеспечивает “жизнь” системы»<sup>12</sup>.

Обособление формы от содержания — это побочный результат взаимодействия элементов системы, формирования присущей сложным системам целостности, внутренней организованности. Взаимодействие в сложных системах создает качественно новые явления, дополнительные «формы жизни» предмета. Хотя действительная жизнь таких форм определяется этим взаимодействием, они, становясь особым элементом системы, представляются готовыми предпосылками, исходными причинами всего движения целого. «В такой своей обособленности и самостоятельности эти формы суть совершенно невозможные вещи, абсурды, жареные логарифмы, но они — часть реальности. И принимаются реально — независимо от своей абсурдности в качестве конечных и далее неразложимых посылок»<sup>13</sup>. Чтобы разоблачить и тем самым обнажить подлинную

<sup>12</sup> Мамардашвили М. К. Превращенные формы. С. 275.

<sup>13</sup> Там же. С. 276.

природу превращенных форм, необходимо восстановить утраченное содержание, замаскированные ими подлинные связи.

Например, у Маркса превращенная форма артикулирует две «сферы», одна из которых детерминирует другую. Этими двумя сферами являются производство и обращение. В сфере обращения, прибыль является превращенной формой и дополнением прибавочной стоимости в производстве; таким же образом заработная плата является превращенной формой стоимости рабочей силы; цена является превращенной формой стоимости товара. Стоимость товара определяется как общественно необходимое количество абстрактного труда, затраченного на его производство, но эта величина определяется только тогда, когда товар «реализуется» на рынке, т. е. в сфере обращения, и только посредством общей нормы прибыли (которая, как элемент обращения, сама по себе является превращенной формой и ее образование зависит от стоимости, которую она фиксирует задним числом).

Заработная плата представляется предполагаемым агентам как обратно пропорциональная прибыли, поскольку прибыль для непосредственного наблюдателя есть то, что остается после того, как общая сумма авансированного капитала, частью которого и является заработная плата, вычитается из конечной суммы, реализованной на рынке. Однако то, что в обращении воспринимается как сумма заработной платы, т. е. как часть капитала, авансированная для найма рабочей силы, в теоретическом анализе концептуализируется как переменный капитал в производстве, т. е. как та часть авансированного капитала, которая «меняется», поскольку только она создает прибавочную стоимость. Норма прибыли и обратно пропорциональна переменному капиталу (поскольку она определяется нормой прибавочной стоимости, где переменный капитал выражает знаменатель), и прямо пропорциональна ему (поскольку она в равной степени определяется органическим составом капитала, где переменный капитал выступает в качестве числителя). Общая норма прибыли распределяет прибыли отдельным капиталам в соответствии с правилом «равная прибыль на одинаковые по величине авансированные капиталы» и передает прибавочную стоимость из отраслей производства с более низким органическим составом в отрасли с более высоким составом.

Таким образом, логика обращения решительно отличается от логики производства. В производстве стоимость создается в соответствии с правилом «одинаковые количества вновь созданной стоимости на одинаковые количества (общественно необходимого) затраченного труда», тогда как в обращении стоимость распределяется в соответствии с правилом «равная прибыль на одинаковые по величине авансированные капиталы». Маркс иронизирует: «...мы имеем здесь математически точное объяснение того, почему капиталисты, обнаруживая столь мало братских чувств при взаимной конкуренции друг с другом, составляют в то же время поистине масонское братство в борьбе с рабочим классом как целым»<sup>14</sup>. Разница между нормой прибавочной стоимости, теоретически концептуализированным отношением в сфере производства, и ее превращенной формой, нормой прибыли, — это только вопрос различия между переменным и постоянным капиталом. Это различие принимается во внимание в случае нормы прибавочной стоимости, т. е. теоретически, в то время как оно не учитывается в случае нормы прибыли, т. е. в непосредственном идеологическом восприятии. Это различие начинает проявляться, если наблюдатель находится не в сфере производства, а между производством и обращением, в этом случае возможно и необходимо поставить вопрос об их артикуляции.

Для Маркса артикуляция между производством и обращением в капиталистическом способе производства устанавливается и воспроизводится благодаря механизму особого рода «слепоты», которая воспринимает прибыль как результат движения авансированного капитала в целом, а рабочую силу только в качестве способа существования капитала. Эта слепота определяет перспективу капитала. В этом смысле превращенные формы (заработная плата, прибыль, рента) суть материальное существование буржуазной идеологии. И только когда заработная плата или прибыль противопоставляются стоимости рабочей силы или прибавочной стоимости, заработная плата или прибыль перестают быть произвольной идеологической иллюзией и в конце концов становятся

---

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1961. Т. 25, ч. 1. С. 217.

теоретическими понятиями. Однако чтобы увидеть различие между прибылью и прибавочной стоимостью, нужно иметь понятие о прибавочной стоимости. Но понятие конкретной капиталистической прибавочной стоимости предполагает понятие капиталистического способа производства со всеми сопутствующими понятиями (эксплуатация, классовая борьба и т. д.).

Различие между прибылью и прибавочной стоимостью есть результат исторического развития капиталистического производства. Решение Маркса заключается в том, чтобы выйти за пределы капиталистического способа производства к неискаженной реальности. То есть чтобы показать границы капиталистического способа производства и, соответственно, превращенность господствующих в нем форм сознания, необходимо выйти за пределы этого способа производства к более ранним способам производства и показать реальность, не искаженную превращенными формами.

В этом случае понятие превращенной формы применяется к докапиталистическим способам производства. Но если превращенные формы сознания, например, товарный фетишизм, как известно, относятся к стадии полностью развитого капитализма, тогда этот шаг может означать лишь растущую силу инверсии. Иначе говоря, процесс инверсии, маскирующий или искажающий реальные отношения между людьми, зависит от степени «прозрачности» общества, от уровня его развития и, следовательно, от характера отношений между людьми с точки зрения их эффективной социальной практики.

В определенном смысле логика анализа превращенных форм остается в рамках гносеологической трактовки сознания. Превращенные формы именно потому, что они предполагают единство реальности-сознания, не укладываются в рамки традиционной рефлексивной философии сознания, одним из принципов которой является принцип репрезентации, т. е. разделения сознания и реальности. В своем функционировании превращенные формы исключают возможность выделения чистой, не искаженной этими формами реальности. Но поскольку анализ превращенных форм, их «разрешение» всегда предполагает выход к чистой, неискаженной реальности, он остается в рамках гносеологического анализа.

### § 3. Превращенные формы сознания: товарный фетишизм, фантазмы, симуляции реальности

Товарная форма продуктов труда является причиной товарного фетишизма, поэтому последний усугубляется с развитием формы стоимости. Вот как Маркс объясняет таинственный характер товарной формы: «...таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому *quid pro quo* [появлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными»<sup>15</sup>.

Здесь анализ Маркса направлен на то, чтобы показать, как происходит инверсия: подобно зеркалу, товарная форма дублирует общественную природу человеческого труда. Она изменяет и отражает ее как естественную общественную природу вещей. Следовательно, инверсия состоит из двух фаз: первая касается акта отражения общественной природы человеческого труда; вторая — того факта, что этот отраженный образ модифицирован в отношении реальности, которую он отражает. Важно подчеркнуть различие между этими двумя фазами, чтобы избежать упрощения, связанного с рассмотрением инверсии как момента отчуждения, т. е. момента, когда достаточно разместить вещи в правильном порядке — и отношения станут прозрачными. Очевидно, что инверсия ведет к более широкой проблеме идеологии, к связи между структурой и надстройкой, к взаимосвязи между материальной жизнью и идеологическими формами.

Исходя из онтологической трактовки сознания, можно предположить, что механизм инверсии касается активного отношения людей к действительности, которое предполагает символическое

<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 82.



производство. Если исходить из этого предположения, например, признать, что, не будучи просто отражением, сознание встроено в саму реальность, будучи активной частью реальности, с которой оно сталкивается, элементом реальности, способом ее изменения и преобразования, и если в то же время принять во внимание две фазы инверсии, тогда можно рассмотреть Марксов анализ таинственного характера товарной формы с другой точки зрения. В самом деле, проблема, с которой мы сталкиваемся в этом случае, это уже не проблема инверсии, а тип модификации — феномен, свойственный фетишизму, неизбежный в этом специфическом контексте. Чтобы прояснить этот момент, необходимо вернуться к Марксовой концепции превращенных форм и рассмотреть отношение между наблюдателем и наблюдением.

Без сомнения, эта концепция сталкивается с элементарным противоречием, которое можно схематизировать следующим образом: никакой анализ материальной жизни общества, который позволил бы нам разоблачить превращенную форму, не защищен от идеологизации. Иначе говоря, нет гарантии, что мое описание процесса идеологизации не является превращенной формой. В противном случае мы должны были бы предположить, что существует форма мышления, которая непосредственно (без всякой превращенности или идеологии) схватывает реальность такой, какая она есть. Это достаточно сложная предпосылка, поскольку она, в свою очередь, предполагает в непосредственном описании реальности элемент самоописания, которое способно гарантировать мысли внешнее теоретическое пространство, независимое от наблюдаемого объекта, т. е. нейтральное теоретическое пространство. Более того, эта форма мышления не может быть наукой, противопоставляющей себя идеологии, поскольку в этом случае явная оппозиция и самописание науки, провозглашающей себя таковой, являются исключительно идеологическими постулатами. Невозможно представить науку в качестве непосредственного (неискаженного) описания реальности в противоположность в данном случае идеологии, поскольку это ограничило бы обсуждение идеологическими разборками. И тем не менее Маркс постоянно ссылается на эти различия. Вероятно, это связано с тем, что Марксова концепция инверсии остается теоретически двусмысленной и именно здесь проявляет собственные пределы.

Когда мы подчеркиваем необходимость различения двух фаз инверсии, мы, с одной стороны, сосредоточиваемся на том, как это различие тематизируется в анализе Маркса, в то время как, с другой стороны, мы понимаем, что это различие скрыто по причине используемого Марксом сравнительного метода для критического объяснения явления инверсии в обществе, в котором господствует товарное производство.

Итак, еще раз вернемся к описанию инверсии. С одной стороны, товарная форма отражает, как в зеркале, общественную природу человеческого труда и общественные отношения между производителями и трудом. С другой стороны, этот образ представляет ту же самую природу и отношения как естественные свойства вещей. Важно подчеркнуть роль товарного фетишизма в Марксовой теории стоимости. «Данная вещь, помимо того, что она в качестве потребительной стоимости, материальной вещи с определенными свойствами служит предметом потребления или средством производства, т. е. выполняет техническую функцию в процессе материального производства, выполняет также социальную функцию связывания людей»<sup>16</sup>. Это означает, что в капиталистическом способе производства вещи принимают социальную форму, поскольку они принимают форму товара. Товары суть кристаллизации общественного труда, и, следовательно, они действительно отражают его общественную природу. Инверсия вызвана особыми социальными свойствами товаров, которые воплощают общественные отношения между людьми и, как следствие, начинают создавать зеркальные образы. Первый этап инверсии находится в самих вещах, поскольку они являются продуктами общественного труда, но при этом находятся вне субъектов этого труда: поскольку инверсия является частью символической деятельности людей, она зависит от того, как люди отображают себя в произведенных ими вещах. Зеркальный образ обязательно является также модификацией, поскольку это процесс, в котором человек принимают активное участие. Тот факт, что Маркс наделяет этот процесс свойствами фетиша, означает, что модификация образа предполагает измерение, способное

---

<sup>16</sup> Рубин И. И. Очерки по теории стоимости Маркса. М. ; Л. : Госиздат, 1929. С. 23.

скрыть или заставить людей забыть решающий момент зеркального отражения, т. е. момент самонаблюдения. Это позволяет субъектам не только включиться в символическую деятельность, но и эту самую символическую деятельность представить в качестве объекта. Субъекты раздвоены, они удваивают себя в представлении своих взаимоотношений и могут наблюдать это раздвоение. Еще раз вопрос восходит к теме наблюдения и наблюдателя. Но на данный момент достаточно будет заметить, что фетишистский характер товара можно рассматривать как отсутствие этого момента самонаблюдения.

Фетишистский характер товара означает, что социальная форма вещей наделена естественностью. Точнее, социальная форма вещей предстает как естественное свойство товаров, и, как следствие, связь, которая делает возможной самонаблюдение, разрывается. Разрывается, прежде всего, сознание связи между подлинно общественным характером товаров и общественными отношениями производства товаров. Именно благодаря этому сознанию (если бы оно не было разорвано) удалось бы контролировать модификацию образов в процессе инверсии двух эквивалентных, но не симметричных реальностей (общественный характер товаров и общественные отношения производства товаров). Таким образом, характер фетишизма можно рассматривать как наделение общественных отношений свойством естественности в процессе инверсии (без самонаблюдения). Фетишизм неразрывно связан с производством товаров. Но только наблюдатель, а не сами субъекты производства, может осознать эту связь. Если быть последовательными, то в этом анализе следовало бы поставить вопрос о месте наблюдателя, поскольку концептуальная вселенная наблюдателя такая же, как и у наблюдаемых субъектов, т. е. общество товарного производства. Поэтому вопрос остается открытым.

Маркс решает эту проблему, используя критическое сравнение капиталистического способа производства с двумя историческими ситуациями (средневековые социально-экономические отношения и деревенское патриархальное производство крестьянской семьи) и двумя воображаемыми моделями (остров Робинзона Крузо и союз свободных людей), которые характеризуются более простыми по структуре и более прозрачными для сознания

производственными отношениями и в которых отсутствует товарный фетишизм. Использование этого сравнения порождает двусмысленность, которая уже присуща анализу превращенных форм и товарного фетишизма. Но нет никакой гарантии, что это самое сравнение не является результатом превращенных форм и идеологизации.

Идея о том, что социальную систему невозможно объяснить с точки зрения ее самосознания, основывается на неявном допущении, а именно: существует строгое соответствие между формами материального производства и тем сознанием, которое у них есть, но это соответствие основано на исторически обусловленной инверсии. Каждая эпоха определяется своей собственной культурой, сознанием, идеологическими и другими формами выражения. Это соответствие неустойчиво. Равновесие системы нарушается внутренними социальными противоречиями. Эти противоречия указывают на то, что в определенный момент неустойчивость соответствия между этими элементами возрастает до тех пор, пока она не вызовет несоответствие. То есть до тех пор, пока она не определит исторические условия распада системы и, следовательно, перехода к новым отношениям и новым социальным связям. Но главная идея марксистской схемы состоит в том, что наблюдатель может сделать свое наблюдение, исходя из несоответствия между внутренними элементами системы. Именно этот фактор позволяет ему наблюдать систему как бы со стороны, несмотря на то, что он находится внутри наблюдаемой системы. Несоответствие позволяет и наблюдать, и объяснять систему. Но для этого наблюдения необходима внешняя система отсчета. Для этой цели Маркс использует сравнение капиталистического способа производства и способов производства, в которых отсутствует товарный фетишизм, и тем самым обнаруживает как величие, так и пределы собственного анализа.

Тем не менее анализ товарного фетишизма раскрывает два различных подхода к превращенным формам в зависимости от репрезентативной и нерепрезентативной модели сознания. Здесь мы ограничимся рассмотрением лишь симулятивной формы сознания. Следующую главу мы посвятим идеологии и дискурсивному конституированию реальности.

Гносеологическая трактовка сознания опирается на репрезентативную модель и определяет симулякр как копию копии, отражение отражения, удвоение удвоения, которое, так же как и копия, претендует на обозначение подлинника, оригинала. Например, у Платона критерием различения копии и симулякра выступает сходство или несходство с истиной бытия или идеей вещи. Не-истина копии копии выявляется в сравнении с истиной присутствующего референта, т. е. идеей вещи, действительным повторением которой выступает первая копия. Симулякр — это копия копии, двойник двойника, лишенный подобия. Но уже в рамках платоновской репрезентативной модели действует неплатоновский симулякр — симулякр без референта. На самом деле, первая копия или первое повторение удваивает все еще присутствующий референт-оригинал, вторая копия, повторяющая оппозицию между оригиналом и копией, не выводится из референта или присутствия и не сводится к нему. Повторяя оппозицию между оригиналом и копией, симуляция инициирует и в то же время смещает эту оппозицию в совершенно другую область. Удвоение, следовательно, не производно от присутствующего референта, оно не есть феномен в мире, оно является тем, внутри чего сущее и различные его образы, фантазмы или симулякры, производятся. Поскольку симуляция оказывается имманентной реальности, то не представляется возможным говорить о каком-то присутствии, основании, оригинале. «В этой игре изображений исходная точка становится неуловимой. Есть вещи, есть поверхность воды, есть отражения на воде, бесконечные отсылки одного к другому, а самого источника нет. Нет простого (перво)начала. Ибо все отраженное оказывается раздвоено уже в самом себе, а не только в своем образе. Отражение, образ, двойник — все это, повторяя, расщепляет. В начале отображения лежит различие. То, что может видеть себя, уже не едино в себе, и потому добавление к (перво)началу [его] изображения, а к вещи [ее] образа следует [парадоксальному] правилу “один плюс один равно (как минимум) трем”»<sup>17</sup>.

Любая репрезентация (как правдоподобная, так и ложная) изначально предполагает повторение, удвоение и противопоставление

---

<sup>17</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 155.

реальности и ее представления. То есть нам следовало бы рассмотреть условия возможности этого повторения и удвоения. В этом случае мы могли бы говорить об общей теории повторяемости, объясняющей саму возможность удвоения вообще. Если мы понимаем необходимость этой теории, то можно сказать, что социальная реальность не представляется в подлинных или ложных копиях с предпосылкой «подлинной социальности». Репрезентация — это вовсе не представление какой-то реальности. Репрезентация не является аспектом или стороной реальности: она есть сама эта реальность, явленность или представленность этой реальности. Популярная сегодня критика симуляции является лишь результатом желания чистой и неискаженной репрезентации. «Общая критика “зрелищного” — медиатизации, телевидения и т. д. — служит чаще всего алиби и прикрытием наиболее убогой идеологии. Плаксивая, сварливая или высокомерная, она заинтересована в том, чтобы заставить ценить то, что именно у нее есть ключ к определению того, что являлось бы иллюзией, а что нет»<sup>18</sup>. Если же мы говорим о социальности, обнажаемой как ее собственная репрезентация, не отсылающей ни к какой «подлинной реальности», но симулирующей саму себя, тогда она не восходит ни к какому образу, а вписывает в собственную структуру возможность бесконечной повторяемости, удвоения, репрезентации в отсутствие повторяемого, репрезентируемого. Поскольку во всех этих случаях изначально предполагается отсутствие самоотождественной «подлинной реальности», социальность «каждый раз» составляет свою собственную «социацию». Более того, возможность повторения, удвоения замещает собой отсутствие этой «подлинной реальности». И именно поэтому каждый раз мы имеем другую «социацию».

Надо иметь в виду, что речь идет о возможности повторения, априорно вписанной в структуру реальности. Значит, возможность повторения априорно разделяет единство любой самотождественной сущности или субстанции. Повторяемость и ее соответствующие модификации в связи с этим выступают условиями возможности идентификации и идеализации.

---

<sup>18</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. С. 113.

Функция исходного повторения заключается в установлении одновременной возможности и невозможности реальности. Повторение вписано в саму структуру реальности, предпосылка возможности оборачивается предпосылкой невозможности. Оно объясняет тот факт, что выход в присутствие сущего возможен только благодаря его непосредственной повторяемости и удвоению. Сущее, чтобы выйти в присутствие, оказывается всегда уже начавшим представлять себя. Сущее начинается с повторения самого себя. Складка, внутреннее раздвоение крадет простое сущее в неодолимом движении повторения. Различие, повторение сущего — это одновременно условие возможности и невозможности сущего. Вписывание в собственную структуру «одновременно» как возможность собственного повторения является неперемным условием сущего. Исходная повторяемость, объясняя классическую оппозицию оригинала и двойника, показывает, что оригинал выходит в присутствие только при условии его повторения и что, следовательно, повторение является объяснительной «причиной», а не производным от предшествующего тождества.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр. М.: ПОСТУМ, 2015.
- Выготский Л. С.* Память примитивного человека / Л. С. Выготский, А. Р. Лурия // Выготский Л. С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 79–94.
- Делез Ж.* Платон и симулякр; Лукреций и симулякр / Ж. Делез // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Москва: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 329–365.
- Ильенков Э. В.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории / Э. В. Ильенков. М.: Политиздат, 1984.
- Мамардашвили М. К.* Сознание и цивилизация; Анализ сознания в работах Маркса; Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений) / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс-К, 1992. С. 107–121, 295–326.
- Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. М.: Логос, 2004.
- Мамардашвили М. К.* Формы и содержание мышления / М. К. Мамардашвили. М.: Азбука, 2011.

*Маркс К.* Товарный фетишизм и его тайна / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1960. Т. 23. С. 80–93.

*Март Д.* Зрение. Информационный подход к изучению представления и обработки зрительных образов / Д. Март. М. : Радио и связь, 1987.

*Нанси Ж.-Л.* Спектакль общества / Ж.-Л. Нанси // Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. С. 107–118.



## Глава 12

# ИДЕОЛОГИЯ, ДИСКУРС, ГЕГЕМОНИЯ

### § 1. Дискурс и идеология.

#### Дискурсивное конституирование социальности

Современная социальная теория наводнена разговорами о «дискурсе» и «идеологии». Иногда эти два понятия используются как взаимозаменяемые. Но чаще всего понятие дискурса используется в качестве альтернативы понятию идеологии. Хотя тезис «конца идеологии» и в целом деидеологизации был выдвинут в конце 50-х — начале 60-х гг. XX в. в контексте идей и теорий постиндустриального общества (Р. Арон, Д. Белл, С. М. Липсет, Э. Тоффлер и др.), особую актуальность этот тезис приобретает в 90-х гг. в связи с распадом тоталитарных режимов и активным распространением идей постструктурализма. Понятие идеологии нейтрализуется и анализируется в широком контексте дискурсивной социальности.

Общепринятое мнение относительно различия идеологии и дискурса можно сформулировать следующим образом. Идеология, как правило, фигурирует в исследованиях, посвященных тому, каким образом формы сознания обуславливают формы осознания людьми собственных интересов и борьбу за эти интересы, т. е. идеология подразумевает существование некоторой связи между «интересами» и «формами сознания». Центральное место в таком понимании занимает утверждение, согласно которому интересы могут быть идентифицированы в формах, отличных от форм их осознания. Дискурс, с другой стороны, акцентирует внимание на том, что все общественные отношения проживаются и постигаются их участниками с точки зрения конкретных языковых или семиотических носителей, организующих их мышление, понимание и переживание. Понятие дискурса остается нейтральным в отношении к понятию интереса. Кроме того, тогда как «идеология»

направляет внимание на внешнюю связь живого опыта и интересов и социальных позиций людей в обществе, дискурс сосредоточивается на внутренних особенностях деятельности, опосредованных коммуникативными практиками, их лингвистическими и семиотическими аспектами. То есть в определенной степени и идеология, и дискурс выполняют функцию символической идентификации несамодостаточной социальности. Но если идеология в качестве элемента надстройки выражает некоторую негативность, искажение экономических и социальных связей между людьми, то дискурс связывает производство истин с общественными отношениями, а не со структурами<sup>1</sup>. Отсюда, собственно, нейтральность понятия дискурса, о которой мы уже говорили. Но эта связь/противопоставление дискурса и идеологии сложнее, чем может показаться: чтобы понять ее как следует, т. е. избежать обычных банальностей о теоретически или исторически обусловленных предпочтениях, мы должны вернуться к понятию дискурса и дискурсивности социального и изменить теоретические рамки обсуждения отношения идеологии и дискурса.

Как мы видели в предыдущей главе, дискурс следует понимать как общую теорию структуры, которая выходит за пределы традиционных различий сознания и реальности, языкового и неязыкового. Рассмотрение социальности с точки зрения дискурсивных практик, а не структурных общностей и трансцендентных сущностей предполагает также выход за пределы «позитивности социального» и постулирование его несамодостаточности: обществу и индивидам недостает сущности, и их консистентность напрямую зависит от форм идентификации, которые невозможны вне социально-символического порядка. В «Новых теориях дискурса» Дж. Торфинг дает строгое и точное определение дискурса: «...дифференциальный ансамбль означающих порядков, которые в отсутствие фиксированного центра исключают возможность полного закрытия»<sup>2</sup>. Данное определение включает в себя дискурсивную концепцию структуры

---

<sup>1</sup> Более подробно см.: Фуко М. Интеллектуалы и власть : избр. полит. ст., выступления и интервью. М. : Праксис, 2005. Ч. 2. С. 56.

<sup>2</sup> Torfing J. *New Theories of Discourse*: Laclau, Mouffe, and Zizek. Oxford : Blackwell Publishers, ltd., 1999. P. 23.

как децентрированной сборки элементов, не имеющих единого, стабильного принципа организации.

Современное понятие дискурса ориентируется не на изучение риторики и идей эмпирически данных социальных агентов, а на объяснение дискурсивного построения социальной реальности. Каждый означающий объект и социальная идентичность должны быть дискурсивно сформулированы. Они должны быть определены, по меньшей мере, частично, с точки зрения их дифференциальных отношений с другими означающими элементами в сборке. Идентичность структурных элементов зависит не от ссылки на сущность или тотальность, а от формальных дифференциальных отношений, которые элементы устанавливают между собой. Это не означает, что позиции субъектов и познаваемые объекты являются просто лингвистическими конструкциями или ментальными проекциями. То, что каждый объект представляет собой объект дискурса, не имеет ничего общего с тем, существует ли реальность вне сознания и вообще с противоположностью идеализма и реализма. Конечно, мы постоянно сталкиваемся с непредвиденными событиями. Тем не менее их включение в социальную реальность с необходимостью подразумевает определенную идентификацию посредством дискурсивной артикуляции. «Землетрясение или падение кирпича — это событие, которое, безусловно, существует в том смысле, что оно происходит здесь и теперь независимо от моей воли. Но конструирование этих объектов и их особенностей с точки зрения “естественных явлений” или “выражений гнева Божьего” зависит от структурирования дискурсивного поля. Отрицается не то, что такие объекты существуют вне мысли, а совершенно другое утверждение о том, что они могут существовать в качестве объектов вне каких-либо дискурсивных условий возникновения»<sup>3</sup>. Разумеется, могут происходить события, которые невозможно идентифицировать внутри дискурсивной формации. Однако такие события нельзя рассматривать в качестве «объектов» в строгом смысле слова. Без символической идентичности событие — это не объект, а травматический разрыв социальной реальности.

---

<sup>3</sup> *Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. L. : Verso, 1985. P. 108.*

С формализацией дискурса как теоретического понятия преодолевается оппозиция между недискурсивным и дискурсивным. Нет необходимости в разделении социальности на «объективное поле, образованное вне всякого дискурсивного вмешательства, и дискурс, состоящий из чистого выражения мысли»<sup>4</sup>. Как мы видели, нет первичной объективности, которая существовала бы вне дискурсивных условий своего возникновения. Социальные образования всегда дискурсивны, их формирование и развитие невозможно объяснить ссылками на объективную необходимость (Бог, Природа, Разум).

Для того чтобы объяснить формирование дифференциальных положений, необходимо будет ввести несколько взаимосвязанных терминов. Лаклау и Муфф используют термин *артикуляция* для описания «любой практики установления отношений между элементами, так что их идентичность изменяется в результате этой артикуляционной практики»<sup>5</sup>. Термин *момент* обозначает дифференциальное положение, которое артикулируется в конкретном дискурсе. *Элементом*, напротив, является любое недискурсивно артикулированное различие. Важно отметить, что различие между моментом и элементом — это не различие между дискурсивным и не- или внедискурсивным. Это различие подчеркивает «степени фиксированности/нефиксированности означающих элементов»<sup>6</sup>. Если дискурс — это система дифференциальных объектов, т. е. моментов, которые не способны обрести окончательного закрытия, то такая система существует только как частичное ограничение «избытка» значения, который постоянно будет подрывать эту систему.

Теория дискурса называет эту неразрешимую область избытка значения дискурсивным полем. Концепция социального поля как дискурса, как децентрированной и открытой структуры, которая никогда не может достичь тотализации или закрытия, исключает возможность того, что общество конституируется в качестве

---

<sup>4</sup> *Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* P. 108.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 105.

<sup>6</sup> *Torfiing J. New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe, and Zizek.* P. 92–93.

фиксированной системы различий. Невозможность закрытия означает, что всегда существуют различия, ускользающие от дискурсивной артикуляции. Не существует основополагающего принципа, фиксирующего и, следовательно, конституирующего все поле различий. Если артикуляция элементов в моменты никогда не может быть окончательной, поскольку всегда остаются различия, ускользающие от дискурсивной артикуляции, тогда социальное несет в себе исходную травму неразрешимости, которая превозмогает и подрывает любые попытки зафиксировать стабильную совокупность дифференциальных положений. Эта область неразрешимости не просто внедискурсивна, поскольку одинаково невозможны как чистая «интериорность фиксированной системы различий», так и «чистая экстериорность»<sup>7</sup>. Для того чтобы элемент был полностью внешним по отношению к дискурсу, он должен был быть полностью внутренним по отношению к себе. Но такой объект представлял бы собой самостоятельную сущность, а не структурный элемент. Таким образом, элементы в области дискурсивности не являются полностью внешними по отношению к моментам установленных дискурсов. Хотя элементы могут вступать в разнообразные структурные отношения с дискурсами, их идентичность (в отличие от моментов) не фиксируется ими. Таким образом, элементы — это плавающие означающие, которые не обладают каким-то фиксированным значением, но постоянно изменяются в зависимости от дискурсивного контекста.

В отсутствие тотализующего центра дискурс никогда не может обеспечить полную фиксацию дискурсивного поля. Но если ничего не ускользает от дифференциальной артикуляции дискурса, не означает ли это, что дискурсивное поле дается в своей позитивности, и не скатываемся ли мы, таким образом, в позитивизм, например, феноменологический или семиотический? Теория дискурса позволяет избежать рецидива позитивизма, поскольку оставляет открытым поле дискурсивности как непреодолимого излишка, что, собственно, и предотвращает закрытие каждого дискурса.

---

<sup>7</sup> Laclau E., Mouffe Ch. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. P. 111.

Хотя всегда остается «излишек значения», который ускользает от артикуляции, дискурсам присуще относительное закрытие. Чтобы объяснить эту частичную фиксацию значения, теория дискурса опирается на термин Лакана «точка пристежки» для описания пустых означающих, которые ограничивают означающую цепочку. Эти означающие играют важную роль в стабилизации дискурсивных структур, ибо «дискурс, не способный зафиксировать значение, — это дискурс психотика»<sup>8</sup>. Пустые означающие ретроактивно стабилизируют группы означающих элементов, частично фиксируя их значение. Они выполняют функцию «узловых точек» в дискурсивном поле. С. Жижек предлагает соответствующий пример коммунистического дискурса, в котором «классовая борьба» служит такой «точкой пристежки», или «узловой точкой»: «“Классовая борьба” придает точное и фиксированное значение всем другим элементам идеологии. Демократии — тогда появляется понятие так называемой “реальной демократии” в отличие от “формальной буржуазной демократии” как узаконенной формы эксплуатации; феминизму — эксплуатация женщины как результат распределения труда в классовом обществе; экологической проблеме — исчерпание природных ресурсов как закономерное следствие ориентации капиталистического производства на сиюминутную выгоду; движению за мир — главную опасность для мира представляют происки империализма... и т. д.»<sup>9</sup>. Пока «точка пристежки» не зафиксирует значение элементов в данном дискурсе, они будут находиться в «свободном плавании», не останавливаясь на конкретном значении. «Точка пристежки» всегда является пустой, не имеет собственного фиксированного значения. Тем не менее, поскольку она выполняет структурную функцию ретроактивного соединения означающих в относительно устойчивую цепь, она часто ошибочно принимается за сущность, трансцендентальный источник смысла, который становится местом идентификации. Практика артикуляции состоит в конструировании «узловых точек», трансформирующих элементы в моменты дискурса.

---

<sup>8</sup> *Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* P. 112.

<sup>9</sup> *Жижек С. Возвышенный объект идеологии.* М.: Изд-во «Худож. журн.», 1999. С. 93.

Упорядочивание дискурсов и дискурсивных полей зависит от взаимодополняющих логик различия и эквивалентности. Логика дифференциальных отношений характеризуется отсутствием центра, который мог бы обеспечить дискурсивное поле окончательной тотализацией. Но излишек, который сопровождает любую частичную фиксацию значения, — это не единственная сила, которая блокирует преобразование элементов в моменты. Тотализации логики различия препятствует противоположная логика эквивалентности, которая связывает дифференциальные положения в новую цепочку эквивалентных означающих. Эквивалентность, таким образом, создает второе значение, которое паразитирует на первом и подрывает его: различия отменяют друг друга, поскольку они используются для выражения чего-то идентичного, лежащего в их основе. Взаимодействие между логикой различия и логикой эквивалентности дает основу для структурирования социальности. Несмотря на то, что логика различия играет решающую роль в установлении идентичности объектов и субъектных позиций в дискурсах, логика эквивалентности играет одинаково важную роль в установлении пределов конкретных дискурсов. Но не через центр, объединяющий все дифференциальные позиции, а посредством исключения радикальной инаковости, которая не имеет общей меры с дифференциальной системой, из которой она исключена, и поэтому создает постоянную угрозу для этой системы. Связь эквивалентности — это попытка дискурсивно артикулировать силы антагонизма, которые блокируют закрытие социального. Антагонизмы образуют границы общества, присущую им невозможность полного присутствия для себя. Антагонизм никоим образом не обозначает привычную вражду или объективное или логическое отношение между терминами. Как объясняет Жижек, антагонизм — это не противоречие и не противоположность, а «невозможное» отношение между двумя терминами: каждый из них мешает другому добиться самоидентификации, стать тем, чем он действительно является»<sup>10</sup>. Эта радикальная альтеральность оказывается настоящим препятствием для распространения дифференциальной логики дискурса.

---

<sup>10</sup> *Zizek S. Beyond Discourse-Analysis // New Reflections on the Revolution of Our Times. L. ; N. Y. : Verso, 1990. P. 251.*

## **§ 2. Логика гегемонии: артикуляция, случайность, антагонизм**

Итак, в чем заключается логика гегемонии? Последняя призвана решить две задачи. Первая задача заключается в том, чтобы показать, как возможно социальное как целое, со своими границами, обеспечивающими эту целостность. То есть при условии, что мы имеем дело с чисто дифференциальными элементами, мы должны определить целое, внутри которого эти элементы как дифференциалы конституируются. Очевидно, что решение первой задачи связано с определением границ этого целого. Для того чтобы определить целое, мы должны определить его границы и тем самым отличить его от того, чем оно не является. Вторая задача состоит в том, чтобы объяснить возможный центр социального, исходя из взаимодействия различий, поскольку изначально исключаются (в силу дифференциального отношения между элементами) какие-либо априорные и трансцендентные структурные центры. Решение этой двойной задачи возлагается на логику гегемонии.

Логика гегемонии подразумевает три решающих момента: 1) момент артикуляции, который учреждает социальное; 2) момент случайности, поскольку эта частная артикуляция только одна из возможностей среди бесконечного множества других; 3) момент антагонизма, «гегемоническую победу над конфликтующими волями», когда одна инстанция общества временно одерживает победу над другой.

Момент артикуляции, учреждающий социальное, предполагает эвивалентность, т. е. артикуляцию дифференциальных элементов в эквивалентную связь. Иначе говоря, артикуляция заключается в том, чтобы ограничить, упорядочить, «приручить» отношения различия и закрыть границы социального, определить эти границы. На самом деле, существует несколько возможностей ограничения отношения различия и тотализации социального.

Первая возможность связана с редукцией социального к некоторой трансцендентной сущности, фундирующей элементы, составляющие социальное, т. е. к сущности априорной и предшествующей дифференциальным отношениям элементов. Эта возможность исключается с самого начала, поскольку



эквивалентность универсализируется, элементы, составляющие социальное, отождествляются между собой, полностью лишаются своего дифференциального содержания. Если эквивалентность становится абсолютно универсальной, тогда дифференциальный партикуляризм неизбежно разрушается. В таком случае мы имеем недифференцированное «сообщество», где каждый элемент непосредственно относится к тотальности, а тотальность — Абсолют (т. е. универсальное или сообщество как целое) находит в каждом элементе свое прямое выражение. Если же эквивалентность остается эквивалентностью и не трансформируется в тождество (недифференцированное), тогда она не может претендовать на статус универсального.

Вторая возможность связана с тем, чтобы обозначить границы социального, артикулировать его элементы, отличить его от того, что находится за его границами. Эта возможность также исключается, поскольку это отличное или другое оказывается всего лишь другим различием в дифференциальной системе социального. Если социальное как социальное учреждается отношениями различия, его Другое, всякое другое, становится имманентным этому социальному. Объяснение простое: поскольку элемент социальности является дифференциалом, его определение включает всю систему элементов, или социальное в целом. Так что какое бы внешнее или другое мы ни взяли, через это социальное целое оно оказывается включенным в это целое как другое различие.

Третья возможность связана с артикулированием социального с помощью каких-то элементов, составляющих это социальное. Здесь также возникает проблема: если какой-то элемент определяет границу социального, тогда эта граница сама оказывается ограниченной другими элементами, составляющими социальное. Элемент, артикулирующий социальное как целое, в одно и то же время артикулировал бы целое и был бы противопоставлен тому, что он артикулирует, т. е. этому целому. Следовательно, это была бы неполная артикуляция, поскольку из этого целого сам элемент оказывается исключенным. А нам требуется элемент, который артикулировал бы социальное как целое, а не какую-то его часть.

Все эти исключенные возможности говорят о следующем: если различие и есть то, что конституирует элементы, и если граница

и систематичность социальности должны быть представлены тем, что избегает игры различия, тогда нам требуется элемент, который ничего не артикулирует и как таковой есть условие возможности социального как целого. Такой элемент, точнее, означающее, Лаклау и называет «пустым означающим», означающим без положительного дифференциального содержания.

Социальное и его границы не существуют до и независимо от его репрезентации пустым означающим. Только потому, что «пустое означающее» ничего не обозначает, оно может служить условием возможности обозначения. Теперь благодаря этому «пустому означающему» элементы-означающие вступают между собой в отношения различия, так же как и в отношения эквивалентности. Пустое означающее трансформирует дифференциальные отношения в эквивалентные: различия между элементами «выравниваются» общим эквивалентом; элементы, интегрированные в эквивалентную связь, не отождествляются между собой, а разделяют это пустое означающее.

Теперь представим себе абсолютно пустое означающее, тогда мы будем иметь отношение различия, которое Лаклау и Муфф называют антагонизмом. Поскольку пустое означающее действительно пусто, оно способно представлять систематичность системы и ее границы через антагонистического Другого. Пустое означающее представляет полноту или позитивность социального, и только; иначе говоря, оно уже не представляет элементы социального. Тогда социальное учреждается исключительно эквивалентными отношениями между элементами социальности. Поскольку в таком случае эта эквивалентность не может иметь дифференциального содержания, она устанавливается исключительно через создание чисто внешней границы, исключенного Другого (как пример). Перед лицом этого исключенного Другого все различия в обществе становятся эквивалентными, «выравниваются». Дискурсивная артикуляция антагонизма основана на иллюзии, что общество может достичь полной самоидентификации как замкнутой системы различия. Далее предполагается, что это (мнимое) закрытие и устойчивость социального находится под угрозой и подрывается только внешней, антагонистической силой. Стало быть, только уничтожение антагониста гарантирует конституирование этого невозможного

объекта — общества. Отношение к антагонистическому Другому — это отношение отрицательности, потому что антагонистический Другой не может быть просто еще одним положительным различием. Тогда именно это антагонистическое отношение к Другому объединяет элементы социальности.

В рамках данной социальности ни логика различия, ни логика эквивалентности не могут господствовать полностью. Хотя эквивалентные связи могут подорвать дифференциальный характер дискурсивных положений, эквивалентную конденсацию нельзя считать завершенной. Распространение логики различия ведет к умножению идентичностей и усложнению социального. Напротив, распространение логики эквивалентности приводит к упрощению политического пространства.

Второй момент логики гегемонии — момент случайности. Если социальное не может быть представлено, если социальное как социальное отсутствует, тогда роль этого представления берет на себя какой-то элемент социальности. Здесь (пока) не важно, какой именно элемент берет на себя роль представления социального как целого. Главное в том, что отношение между социальным как целым и его элементом, представляющим это целое, является чисто случайным отношением, иначе оно было бы концептуализируемым представлением социального как целого. Именно поэтому формы представления социального всегда неадекватны. Некоторый зазор обязательно существует между тем, что нуждается в представлении, и формой представления — между социальным и представляющим его элементом. Отношение между ними случайно и гетерогенно. Именно этот момент случайности и делает возможным и неизбежным момент антагонизма — гегемонию. Если бы между ними не было зазора, тогда невозможна была бы любая другая артикуляция (через другие означающие). Конечно, гегемоническое движение артикуляции всегда пытается «приватизировать» процесс артикуляции, закрыть социальное как тотальность, но это всегда незавершенная тотальность. Поскольку социальное непосредственно непредставимо, представление социального есть результат изначального различия между ним и его отдельным элементом. Это изначальное различие вписано в саму возможность существования социального как социального: социальное выходит в присутствие

только через это различие. Это различие Лаклау и Муфф называют «разрывом пустого означающего».

Пустое означающее разрывается между своей ролью представления социального и своим дифференциальным остатком. Элемент, представляющий эквивалентность эквивалентной связи, никогда не сможет выполнить эту задачу именно из-за этого изначального разрыва. Всегда сохраняется различие между универсальным и партикулярным, социальным и его частью. Эквивалентность и подчинение отношений различия эквивалентной связи каждый раз подрываются дифференциальным остатком в эквиваленте. И как результат, любой элемент в эквивалентной связи может вступать как в отношения различия, так и в отношения эквивалентности. Пустое означающее не способно окончательно разорвать отношения различия, поскольку оно никогда не является полностью пустым.

Представление сообщества означающим порождает иерархию, где какой-то элемент призван представлять целое. Поскольку отношения между элементами характеризуются отношениями эквивалентности, превращение какого-то из них в представителя целого, пусть даже ценой опустошения своего содержания, происходит за счет всех остальных элементов. Другие элементы должны будут репрессировать свои дифференциальные содержания, чтобы вступить в общую эквивалентную связь.

Здесь и начинаются антагонизм, гегемоническая борьба, когда один элемент социальности берет верх над другими элементами. Каждый элемент вступает и в отношения эквивалентности и в отношения различия с другими элементами эквивалентной связи, т. е. он не ограничивается только простой эквивалентной связью. В этом случае он может быть дезартикулирован из этой связи и реартикулирован в другую связь. Именно дезартикуляцию и реартикуляцию элементов и предполагает гегемоническая борьба. Таким образом, условием возможности гегемонии является разрыв между дифференциальным и эквивалентным содержанием элемента социальности. Если бы элемент мог полностью замаскироваться под пустое означающее, стать всеобщим эквивалентом, тогда никакой гегемонии не было бы.

На самом деле, все означающие потенциально являются плавающими, поскольку разрываются между дифференциальным

и эквивалентным содержаниями. Если означающие и элементы социального суть частично плавающие, тогда социальное и его границы неустойчивы. Можно было бы сформулировать более радикально: поскольку все означающие, по крайней мере потенциально, являются плавающими, т. е. однозначно не принадлежат эквивалентной связи или социальному, границы между сообществами всегда неустойчивы и само социальное никогда не дается как целое. То есть символизация никогда не тотальна, всегда существует то, что будет ускользать от нее. Именно это Лакан называет Реальным, или Вещью. Реальность всегда обнаруживается в двойном измерении: реальность символической вселенной означающих и Реальное, которое лежит за пределами этой реальности, т. е. несимволизируемое реальное. Реальное, или Вещь, определяется как та часть «реальности», которая не интегрирована в символический порядок.

В качестве исходного мы примем следующее определение лакановского Реального: это то, что воплощает отсутствие, нехватку в символическом порядке, «...одновременно и твердое, непроницаемое ядро, не поддающееся символизации, и совершенно химерическая сущность, сама по себе не обладающая какой бы то ни было онтологической устойчивостью»<sup>11</sup>. Как мы уже отмечали ранее, любой дискурсивный объект должен быть символизирован. Однако эта необходимость не исключает возможности того, что существуют события, которые не вписываются в социально-символический порядок. На самом деле, невозможность дискурсивного закрытия говорит о том, что существуют исключения и разрывы в социальном порядке и что они не являются случайными. Реальное представляет собой именно такого рода искажение социальной реальности, когда данный социально-символический порядок сталкивается с тем, что невозможно для него символизировать. Существует, однако, другое «досимволическое» измерение Реального, связанное с ретроактивно сфантазированным состоянием единства младенца с телом матери. На данный момент достаточно сказать, что Реальное воплощает не только отсутствие в символическом, но и «начальную точку, основание, фундамент процесса символизации (поэтому Лакан

---

<sup>11</sup> Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 171.

и говорит о “символизации Реального”)<sup>12</sup>. Процесс символизации в этом случае состоит в том, чтобы отклонить эту радикальную негативность, но всегда сохраняются несимволизируемые остатки, которые нарушают функционирование символического.

Важно уточнить, что досимволическое Реальное ни в коем случае не является сущностью, если последняя определяется как положительная сущность, сохраняющая свою онтологическую консистентность и потому выступающая основанием структурного закрытия. Реальное, напротив, не может служить таким основанием. Оно разрушает дискурсивные структуры, а не стабилизирует их. Кроме того, поскольку Реальное дает о себе знать только через привносимые им в символический порядок искажения, нельзя сказать, что оно обладает какой-либо онтологической консистентностью. Реальное — это сущность, которая не существует. Это объект, блокирующий тотализацию.

Если мы будем следовать лакановскому описанию отношения между символическим и реальным, то можно заключить, что социальная реальность требует поддержки со стороны фантазматической структуры, которая служит ее защитой от Реального. Социальные фантазии маскируют невозможность общества, полагая внешнего Другого, который препятствует его образованию и функционированию как упорядоченного и единого целого. Благодаря фантазму социальный антагонизм переводится в другой план, который якобы препятствует тому, что уже невозможно. Невозможная полнота общества представляется возможной благодаря его запрещению. Фантазматическое обещание преодоления неполноты социального и «возвращения к нормальному» тесно связано с необходимостью упразднения антагонистического Другого. Это «возвращение к нормальному» — возвращение к утраченному состоянию гармонии, единства и полноты, которое является не чем иным, как ретроактивным фантазматическим творением — проекцией полноты в досимволическое Реальное.

---

<sup>12</sup> Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 171.

### **§ 3. Дискурс и идеология. Идеология и реальное. Как возможна критика идеологии?**

В современной философии и социально-гуманитарных науках термин «идеология» занимает положение пустого означающего, лишённого определенного содержания и связанного в цепочке эквивалентности с «ложным сознанием», «ложным представлением», «искажением» и т. д. Критические операции невозможны без внеидеологической позиции. Если какая-либо ссылка на «внешний текст», или метаязык, должна быть исключена, то уже невозможно предположить какую-либо реальность или структурную позицию, предшествующую идеологии или независимую от нее. Но если эта позиция больше не может быть обеспечена обычными методами (научным или металингвистическим статусом критического дискурса или объективным характером ее описаний), тогда весь проект идеологической критики находится под угрозой. Однако потребность в новом способе социальной критики не может быть отнесена исключительно к обесцениванию понятия идеологии как знака конкретной теоретической парадигмы. Чтобы объяснить нынешнее опустошение понятия идеологии и указать на возможность ее «воскрешения», полезно рассмотреть несколько заявлений Маркса в отношении социальной топологии и классового сознания, которые способствовали нынешним трудностям с понятием идеологии. Развитие теории идеологии во многих случаях страдает от проблем, уже присутствующих в этих формулировках. Классический марксизм придерживается двух концептуально отличных подходов к идеологии. Согласно первому подходу, идеология понимается как уровень внутри социальной топологии. Например, в Предисловии «К критике политической экономии» Маркс описывает общество как структурную тотальность, состоящую из двух дискретных уровней, экономической структуры и надстройки: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая

и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания»<sup>13</sup>. В рамках этой модели идеология определяется в качестве сверхструктурного уровня общества.

Согласно второму подходу, идеология понимается как ложное сознание. В этом значении Маркс использует понятие идеологии в «Немецкой идеологии», где он утверждает, что «каждый стремящийся к господству класс... должен прежде всего завоевать себе политическую власть, для того чтобы этот класс, в свою очередь, мог представить свой интерес как всеобщий, что он вынужден сделать в первый момент»<sup>14</sup>. Однако завоевания политической власти недостаточно для сохранения гегемонии. Те, кто находится в подчинении, не признают свои собственные интересы, отождествляя их с интересами господствующего класса: «Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу»<sup>15</sup>. В руках господствующего класса сознание и мысли становятся инструментами искажения и господства. Господствующий класс выдает собственные интересы за всеобщие. В обоих случаях имеет место непризнание, опосредующее отношение между сознанием (субъектом) и материальной реальностью (объектом).

Прежде всего, надо заметить, что понятие идеологии, отождествляемое с определенным уровнем в социальной топологии, часто основывается на эссенциалистском понимании социального, будь то в форме экономизма или структурной тотализации. В анализах, основанных на метафоре базиса-надстройки, экономика сохраняет за собой место фиксированного центра, определяющего форму и функцию идеологического уровня. Даже если принять во внимание некоторые корректировки — утверждение относительной автономии надстройки и ее обратное воздействие на базис (Ф. Энгельс) или редукцию метафоры базиса-надстройки вообще

---

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. К Критике политической экономии. Предисловие // Соч. 2-е изд. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1959. Т. 13. С. 6–7.

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. 2-е изд. 1955. Т. 3. С. 32.

<sup>15</sup> Там же. С. 46.



(Л. Альтюссер), в топологической модели экономика все еще представляется в качестве автономного объекта или предданной позитивности.

Дискурсивная трактовка идеологии вполне очевидно согласуется с тем смыслом, который связан с категориями непризнавания и искажения. Опять же трактовка идеологии как ложного сознания обычно признает в индивидах классовых субъектов, которым идеология предлагает искаженное представление об их подлинных интересах, обусловленных их структурными позициями. Кроме того, связывание идеологического искажения с непризнаванием классовых интересов рискует редуцировать социальный антагонизм к противостоянию классовых позиций в замкнутой структуре.

Но если мы исходим из того, что социальный порядок следует мыслить как неразрешимую, децентрированную структуру, не способную символизировать Реальное социального антагонизма, тогда идеологическое искажение, или фантазм, нужно понимать не как ложное представление объективных общественных отношений, а скорее как проекцию невозможного закрытия, полноты и самопрозрачности общества или субъекта. Понятие искажения обычно предполагает первичное (неискаженное) значение, которое фальсифицируется и осознается ретроактивно. Без этого первичного значения едва ли можно говорить об искажениях. Но вся загвоздка в том, что первичное значение является иллюзорным и что операция искажения состоит в создании этой иллюзии, т. е. проецировании иллюзии полноты и гармонии в то, что разделено. Первичное значение, вопреки его необходимости, остается невозможным объектом. Хотя идеологическое искажение требует первичное значение, место этого значения является местом отсутствия, а не полноты. Именно на основе этого понимания искажения мы можем представить себе идеологию как непризнавание или отрицание конститутивной нехватки в социально-символическом порядке через отождествление этой нехватки с означающими, дискурсивными позициями или «узловыми точками», воплощающими полноту и закрытие этого порядка.

Идеологическое представление характеризуется двойным и взаимозависимым искажением. Идеология, чтобы выполнить свою функцию символа отсутствующей полноты, остается пустым

означающим и не может быть редуцирована к какому-то частному содержанию. Любые средства репрезентации полноты неадекватны, ибо они являются всего лишь единичными или возможными формами, выполняющими функцию репрезентации невозможной полноты, единства и гармонии общества. Тем не менее, чтобы как-то артикулировать себя, эта невозможная полнота должна быть представлена конкретной идеологической формой. Весь парадокс в том и заключается, что рано или поздно идеология по сущностным причинам «попадает в ловушку» собственного контекстуального партикуляризма и оказывается неспособной выполнить свою универсальную функцию. Между конкретной идеологией и операцией представления существует отношение взаимозависимости, когда стороны взаимоограничивают влияние друг друга.

Определение идеологического искажения как воплощения невозможной полноты общества по-новому разграничивает идеологическое и внеидеологическое. Дискурс идеологичен в силу того, что он выполняет функцию восполнения нехватки в социально-символическом порядке. В этом смысле неидеологический характер дискурса заключается в том, чтобы не предъявлять требований к его статусу, ценности, истинности или характеру его отношений с другими дискурсами.

Еще раз повторим, символическое никогда не может интегрировать, приручить Реальное, и поэтому, следовательно, всегда есть часть Реального, которая остается несимволизируемой. То, что не поддается символизации, создает фундаментальный антагонизм. Именно эта часть Реального постоянно возвращается и преследует реальность под видом фантазматического дополнения или идеологического искажения. Идеология и реальность взаимосвязаны. Одно не может существовать без другого. Идеология прикрывает несимволизируемую часть Реального для того, чтобы существовала (символизируемая) реальность.

Антагонизм в самом широком смысле принадлежит порядку Реального. Мы сталкиваемся с ним не напрямую в реальности, но только через его символизацию. Поскольку антагонизм принадлежит Реальному, он воплощает нехватку, неразрешимость в символическом, которое проявляется в разных попытках символизировать его, приручить, присвоить его в реальности. Реальное антагонизма

представляет собой основополагающий разрыв в качестве «начальной точки, фундамента, основания» общества. Это то, что объединяет, обеспечивает нашу совместность, но в то же время это то, что мешает обществу формировать органическое целое, то, что вбивает клин между нами. Идеология в таком случае прикрывает неудачную символизацию реального антагонизма. Иными словами, идеология заполняет брешь антагонизма, она заполняет дыру в реальности символического порядка.

Все это возвращает нас к вопросу, с которого мы начали это обсуждение: как мы можем отличить реальность от идеологии? Как возможна критика идеологии? Критика идеологии невозможна изнутри реальности, поскольку, как уже говорилось, реальность состоит из символического, а последнее есть не что иное, как искажение, иллюзия под видом истины. По сути, единственная доступная неидеологическая позиция в реальном — реальное антагонизма. Но это не означает, что мы занимаем неидеологическую позицию, сама конституция социальной реальности включает в себя «изначальную репрессию» антагонизма, так что окончательная опора критики идеологии — внеидеологическая точка отсчета, которая дает нам право осуждать содержание нашего непосредственного опыта как «идеологическое — это не “реальность”, а “репрессированное” реальное антагонизма»<sup>16</sup>. Другими словами, антагонизм Реального является константой, которую нужно принять, учитывая существование социальной реальности (символического порядка). Поскольку этот антагонизм является частью Реального, он не подвергается идеологической мистификации и представлен исключительно в своих проявлениях. Вне зависимости от того, соглашаемся мы с тем или иным идеологическим анализом, несомненной является форма идеологии как таковой. Достаточно вспомнить классический пример из «Структурной антропологии» К. Леви-Стросса, касающийся мнений о пространственном расположении строений представителей североамериканского племени виннебаго. Это племя разделено на две подгруппы. Когда просят кого-либо из племени нарисовать на листе бумаги или начертить на песке план его поселения, содержание рисунка будет зависеть

---

<sup>16</sup> Žižek S. Mapping Ideology. L.; N. Y.: Verso. 1994. P. 25.

от того, к какой подгруппе он принадлежит: представитель одной подгруппы изображает план своего поселения в виде круга — кольцо более или менее симметрично расположенных домов вокруг центрального храма; в то время как представитель другой подгруппы рисует свое поселение в виде двух скоплений домов, разделенных невидимой границей. Основной тезис Леви-Стросса состоит в том, что этот пример никоим образом не свидетельствует о культурном релятивизме, в соответствии с которым восприятие социального пространства зависит от групповой принадлежности наблюдателя. Разные восприятия поселения предполагают скрытую референцию к некоей константе — не объективному, «действительному» расположению строений, но травматическому стержню, фундаментальному антагонизму, который жители деревни не способны были символизировать, объяснить, «интернализовать», принять. «Два восприятия плана — это всего лишь две взаимоисключающие попытки справиться с этим травмирующим антагонизмом, залечить раны через сбалансированную символическую структуру»<sup>17</sup>.

Здравый смысл подсказывает нам, что для того, чтобы исправить предвзятость субъективного восприятия и выяснить «истинное положение вещей», можно нанять вертолет и сфотографировать поселение сверху. Таким образом мы получим неискаженное представление о реальности, но полностью упустим реальное социальное антагонизма, несимволизируемый травматический стержень, который выражается в этих самых искажениях реальности, в фантазированных смещениях «действительного» расположения домов. Именно это имеет в виду Лакан, когда он утверждает, что искажение и сокрытие есть само по себе откровение: благодаря искажениям точного представления реальности возникает реальное, т. е. травма, вокруг которой происходит структурирование социальной реальности. Другими словами, если бы все жители поселения сделали точный его план, мы бы имели дело не с антагонистическим, а с гармоничным сообществом. Фундаментальный парадокс, подразумеваемый этим примером, состоит в следующем: «...сама структура социальной реальности материализует попытку справиться с реальным антагонизмом. “Реальность” как таковая,

<sup>17</sup> Žižek S. Mapping Ideology. P. 26.

регулируемая символическим вымыслом, скрывает реальное антагонизма — и это реальное, закрытое от символического вымысла, возвращается под видом призрачных видений»<sup>18</sup>.

Все это означает, что различие между реальностью и идеологией носит исключительно теоретический характер. У нас нет доступа к «объективной» истине вещей, но если реальность зиждется на основополагающем антагонизме, существование инстанции, прикрывающей этот антагонизм, т. е. идеологии, не должно вызывать сомнений. И если существует идеология, мы должны подвергать ее критике.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт. М. : Прогресс, 1994.

*Водак Р.* Язык. Дискурс. Политика / Р. Водак. Волгоград : Перемена, 1997.

*Гирц К.* Идеология как культурная система / К Гирц // Гирц К. Интерпретация культур. М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. С. 225–267.

*Грамши А.* Тюремные тетради. Часть первая / А. Грамши. М. : Изд-во полит. лит., 1991.

*Дейк Т. А. ван.* Язык. Познание. Коммуникация / Т. А. ван Дейк. М. : Прогресс, 1989.

*Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. М. : Изд-во «Худож. журн.», 1999.

*Йоргенсен М. В.* Дискурс-анализ: теория и метод / М. В. Йоргенсен, Л. Филлипс. Харьков : Изд-во «Гуманитарный центр», 2008.

*Керимов Т. Х.* Грядущая политика / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Неразрешимости. М. : Акад. проект, 2007. С. 123–164.

*Маркс К.* Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. 2-е изд. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1955. Т. 3. С. 7–544.

---

<sup>18</sup> Žižek S. Mapping Ideology. P. 26.

## Глава 13

# ПРИРОДА И КУЛЬТУРА

### § 1. Дуализм природы и культуры: естественное и искусственное

Первоначальное определение природы и культуры традиционно связывается с противоположностью естественного и искусственного. Чем отличается естественное от искусственного? Для большинства из нас ответ на этот вопрос будет очевидным: естественное — это все то, что не подвластно человеку, тогда как искусственным мы называем то, что создано человеком, изменяется и манипулируется им с какой-то целью. К подобным рассуждениям мы прибегаем достаточно часто, например, когда нужно найти грань, отделяющую человека от «животного» состояния. В этом случае говорят о культурах, о том, что изготовление каких-то орудий и вещей, а также выработка определенных моделей поведения, ритуалов и кульгов является тем, что противостоит природному. Имеющиеся в философии ответы на данный вопрос не столь очевидны.

В истории философии мы встречаем несколько понятий, использовавшихся для обозначения природы: φύσις, natura, universum. Разумеется, эти понятия не являются синонимами, они относятся к разным традициям и содержательно отличаются друг от друга. Однако применительно к ним мы можем представить, по крайней мере, два обобщенных типа объяснений: 1. Речь идет о той области бытия, которая обладает своей собственной логикой становления и развития, не укладывающейся в рамки человеческой деятельности и рациональности. Таким образом, естественное, или природное, рассматривается здесь как имманентное. 2. Естественное — это то, что проистекает из акта творения трансцендентного Абсолюта, подчиняется его логике и воплощает в себе высший

смысл. Как это ни странно, в повседневной жизни мы склонны смешивать оба этих значения.

В античности понятиям φύσις и natura противопоставлялись τέχνη и ποιησις, как то, что артикулировало собственно человеческую деятельность, акты творения или преобразования. В отличие от природы (φύσις как то, что «имеет в самом себе начало движения и покоя, будь то в отношении места, увеличения и уменьшения или качественного изменения»<sup>1</sup>), культура в самом широком смысле относится ко всему, что было создано человеком и им транслируется и воспроизводится. Культура, можно сказать, — это все человеческое, все, что производится людьми и что невозможно понять само по себе. Без людей нет культуры, так же как без культуры нет людей. Культура в этом сингулярном значении относится к совокупности человеческой деятельности и результатам этой деятельности. Однако несмотря на то, что созидающий человек нередко отождествлялся с творцом (достаточно вспомнить философию эпохи Возрождения), искусственное не принадлежало сфере трансцендентного Абсолюта. Это означает, что человек, производя вещи (скажем, используя для этого природные материалы), упорядочивая какие-то биологические процессы — начиная с «естественных отправлений» и заканчивая созданием особой социальной среды, например, техносферы или образовательного пространства, исходит из своих собственных рациональных оснований и теоретических установок, достигает поставленных целей и задает особую логику причинности.

Сама трактовка понятий естественного и искусственного менялась на протяжении веков. Античные общества характеризуются размытием границ естественного и искусственного, природы и культуры, объекта и субъекта. Античные мифы с легкостью сочетают в себе природные явления, богов, предков и отношения между своими и чужими. Невозможность изменить социальный порядок, не меняя естественного порядка, заставляет античность проявлять осторожность в отношении инноваций.

В Новое время разделение между природой и культурой становится абсолютной предпосылкой научной деятельности. Однако

---

<sup>1</sup> *Аристотель. Физика* // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1981. Т. 3. С. 82.

даже в это время разделение природы и культуры носило неоднозначный характер: с одной стороны, предполагается, что природа не подвластна человеку, трансцендентна ему, превосходит его, тогда как общество является результатом человеческой деятельности и, стало быть, имманентно общественной жизни. С другой стороны, природа является объектом лабораторных исследований и экспериментов, тогда как общество с его законами и институциональными нормами трансцендентно человеку. То есть природа трансцендентна, но подвластна разного рода научным манипуляциям, общество имманентно человеческой жизни и в то же время трансцендентно человеку<sup>2</sup>.

Парадоксальный характер этих предпосылок маскируется введением третьего принципа абсолютного разделения между полюсами. Этот третий принцип призван гарантировать применение по желанию первых двух принципов. Так, с одной стороны, природа, сохраняя свою трансцендентность, встраивается в конструирование общества, с другой стороны, человек продолжает считать себя единственным творцом своей политической судьбы, не отрицая вмешательства природы. Трансцендентность природы не мешает ей быть имманентной обществу, а имманентность общества не мешает ему быть трансцендентным. Четвертый принцип Бога призван снять возможные конфликты между природой и культурой. Парадоксальный статус преследует и этот принцип: Бог трансцендентен, так что общество развивается по собственным законам, но он в то же время имманентен, поскольку вмешивается в общественную жизнь, когда это необходимо.

Эти четыре принципа служат друг другу в качестве сдержек и противовесов. Трансцендентность природы, неподвластной человеку, так же как имманентность общества как результата человеческой деятельности, сделали бы человека совершенно бессильным в отношении к природе и слишком сильным в отношении к обществу. Вот почему Новое время меняет местами эти принципы без видимого противоречия. Таким образом, трансцендентная природа

---

<sup>2</sup> Конституционные параметры Нового времени см.: *Латур Б.* Нового времени не было : эссе по симметричной антропологии. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. С. 94–101.



встраивается в общественную жизнь, очеловечивается и социализируется. То же самое справедливо и в отношении к обществу: хотя общество является результатом человеческой деятельности, оно трансцендентно и господствует над людьми. Новое время встраивает природу в общественную жизнь, но умудряется держать ее на бесконечном расстоянии от людей и в то же время наделяет законы общества характером неизбежности, необходимости и абсолютности. Первые два принципа позволяют чередовать источники власти, попеременно обращаясь к силам природы и общественным законам. Несмотря на это чередование, третий принцип исключает любое смешение того, что принадлежит природе и обществу. Четвертый принцип постулирует сверхсущее, которое, будучи в то же время и высшим судьей, снимает противоречие между чередующимися первыми двумя принципами и разделительным третьим. Эта «система гарантов» маскирует парадоксальный характер дуализма природы и культуры в Новое время.

В конце XIX — начале XX в. в неокантианстве (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) дуализм природы и культуры обретает ярко выраженный логический и методологический характер. Единство естественных и социально-гуманитарных наук обосновывается тем, что в описании эмпирической реальности науки используют логические средства, которые, в свою очередь, основываются на результатах рассудочной, разумной деятельности. Различие же между ними состоит в принципе образования понятий — посредством обобщения в естественных науках и посредством индивидуализации в гуманитарных науках. Для того чтобы получить два логических понятия природы и культуры, которые обозначают одну и ту же действительность, рассматриваемую с двух различных точек зрения, необходимо «номототетическому» и «генерализующему» методам естествознания противопоставить соответственно «идиографический» и «индивидуализирующий» методы истории (В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Тогда действительность, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, закономерного, становится природой, а если мы описываем ее с точки зрения самобытного, единичного, индивидуального, она становится культурой<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 75.

Сегодня развернутое описание соотношения естественного и искусственного, природы и культуры, ставящее под вопрос фундаментальные принципы нововременного дуализма, исходит из двух источников: речь идет об экологии, с одной стороны, и о том, что можно в целом назвать конструктивистской, или постмодернистской, культурной теорией и критикой — с другой. Экология критикует нововременный разрыв природы и культуры на том основании, что он поощряет «антропоцентрическую» привилегию собственно человеческого, искажающую истину наших отношений с природой и ведущую к разрушительным формам господства над ней, тогда как конструктивизм считает, что дуализм является средством этноцентрического подавления культурных различий. В то время как экология описывает природу как независимую область, обладающую имманентностью и подлинностью, конструктивистская теория культуры подчеркивают ее дискурсивный статус: порядок «природы» существует только в цепочке означающих. Природа здесь концептуализируется с точки зрения последствий денатурализации или натурализации, и эта перспектива постулирует историчность и относительность понятия природы и отсутствие какой-либо фиксированной референции. В целом в то время как экология ссылается на додискурсивную природу, конструктивизм обращает внимание на историческую опосредованность отношения с нечеловеческим миром.

Экологическая и конструктивистская критика дуализма природы и культуры ставит немало проблем и несет в себе довольно много двусмысленностей, которые осложняют новые постановки вопроса о соотношении природы и культуры. Поэтому вкратце обозначим основные проблемные аспекты, присущие подобной критике.

Одна из проблем экологической риторики заключается в том, что она маскирует тот факт, что значительная часть «природы», которую мы призваны сохранить, является результатом человеческой деятельности и культивирования. Более того, наши представления о ценности естественного мира изменились именно в ответ на реальные человеческие преобразования окружающей среды. Если отдать должное как фактической истории культивирования природы, так и современным технологиям приспособления

природы к человеческим потребностям и представлениям, необходимо признать концептуальную трудность противопоставления природы и культуры, как если бы они были двумя четко обособленными и объективированными реальностями. Многое, что экологи называют «естественным», является продуктом культуры, как в физическом смысле, так и в том смысле, что восприятие красоты и ценности природы — это культурная форма.

Но вызывает сомнение и конструктивистская риторика, которая не признает внедискурсивную природу и представляет все предположительно естественное в качестве культурных артефактов. Прежде всего, очевидное противоречие заключается в том, что конструктивизм, отрицая всякие ссылки на «природу», тем не менее резервирует для культуры особую область реальности, которая к тому же наделяется способностью детерминировать эффекты. На самом деле, утверждения об условности противопоставления природы и культуры основаны на молчаливом постулировании различия между естественным и искусственным. Когда конструктивизм настаивает на историческом и относительном характере противопоставления природы и культуры, он неявно допускает то, что отрицает: оба термина описывают обособленные порядки реальности. Антинатурализм конструктивизма оборачивается новой формой детерминизма, когда вездесущность культуры исключает любую внедискурсивную реальность. Подобно тому, как экологизм абстрагируется от политических или этических последствий своей культурной репрезентации, конструктивизм абстрагируется от природы, отводит ей роль прешествующего состояния культуры.

Но все ли многообразие человеческой деятельности укладывается в эту логику объяснения и противопоставления? (Некоторые животные также *осваивают* техники изготовления, но аналогична ли эта деятельность человеческой?) И почему мы отождествляем природу и естественное, культуру и искусственное, а социальное располагаем где-то посередине, не относя всецело ни к тому, ни к другому? Может быть, сегодня мы начинаем понимать апории и даже опасности, заложенные в таком противопоставлении природы и культуры, которое не принимает никакого принципа ограничения и тяготеет к их натурализации или дискурсивизации.

В этом смысле одна из задач, которые ставит себе социальная философия, заключается в поиске методологических условий выхода за пределы этого дуализма.

## **§ 2. «Логика дополнительности»: гибридизация реальности**

Различие природы и культуры — одна из серий классических метафизических оппозиций. Стандартная метафизическая практика объясняет мир, используя бинарную оппозицию, один из терминов которой занимает приоритетную позицию. Второй термин бинарной оппозиции обычно рассматривается как вторичный, производный. Именно посредством стратегии оппозиции и приоритета метафизическое мышление репрессирует все то, что подрывает ее основополагающие принципы. Различие между природой и культурой уходит своими корнями в платоновскую метафизическую схему материального, чувственного и идеального, умопостигаемого. Различие природы и культуры реконфигурирует, но не порывает эту оппозиционную метафизическую схему между реальным и являющимся, первоначальным и производным, единым и множественным. Оппозиция подразумевает привилегию идеального умопостигаемого мира над миром чувственным. В этой оппозиции природа занимает место реального, истока, самого бытия, а культуре, искусству, технике отводится роль противоположной, негативной стороны. Но эта оппозиция имеет место внутри самой культуры, когда искусство, в противопоставление технике, наделяется статусом подлинности. Задача заключается не в критике или отрицании привилегированного метафизического понятия и утверждении культуры против природы или наоборот. Деконструкция метафизической оппозиции состоит не в реставрации ущемленного термина, а в выяснении причин и условий возможности (и невозможности) такой практики, во введении «неразрешимостей», перестраивающих исходную оппозицию. С целью деконструкции оппозиции природы и культуры мы обращаемся к понятию дополнительности.

«Логика дополнительности» некоторым образом открывает структуру неразрешимости, которая не только выходит за пределы

традиционного дуализма природы и культуры, но и трансформирует эту исходную оппозицию. Понятие дополнительности введено Ж. Деррида для преодоления традиционных принципов метафизики, в частности, принципа начала, источника, первопричины. «Логика дополнительности» объясняет одновременную возможность и невозможность начала: конституирование начала зависит от изначального замещения другого начала — начало всегда производно, вторично. Дополнение — это операция различения, которая в одно и то же время разрывает и задерживает присутствие, подвергая его разделению и отсрочке. Оно выполняет функцию замещающего восполнения, которое обусловлено изначальной несамодостаточностью начала. «Логика дополнительности» Деррида развивал в работе «О грамматологии»<sup>4</sup>. Аналогичная «логика» используется им при анализе фармакона и парергона.

При анализе текстов Ж.-Ж. Руссо Деррида обнаруживает две взаимопротиворечащие возможности. Основополагающий тезис Руссо состоит в том, что природа — это чистое и самодостаточное явление. Она не нуждается ни в каком дополнении для своего совершенствования. Однако этот аргумент поднимает неизбежный вопрос о том, в чем необходимость общества и культуры, если природа сама по себе ни в чем не нуждается? Для Руссо, как и для К. Леви-Стросса через двести лет, ответ на этот вопрос заключается в том, что культура, искусство, наука и любое другое дополнение — это, по сути, противоестественная сила, которая вторгается в природу извне. Итак, Руссо, с одной стороны, определяет дополнение как что-то внешнее, аннулирует его в силу его незначительности, в то время как все внимание сосредоточено на описании начала, источника, природы как неискаженного. Однако при описании самого начала, источника Руссо постоянно обращается к ресурсам культуры. С другой стороны, описание этого дополнения обнаруживает в природе врожденный недостаток: природа должна быть завершена-дополнена культурой, чтобы в действительности стать тем, что она есть.

Логика дополнительности хотя и рассматривает природу как первичное условие, как полноту, которая предшествует культуре, в то же время обнаруживает внутри природы врожденный

---

<sup>4</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.

недостаток или некое отсутствие, в результате чего культура становится существенным условием того, что она дополняет. Таким образом, Деррида выделяет два значения дополнительности: во-первых, дополнительность — это нечто, которое дополняется, т. е. одно понятие как целое прибавляется к другому понятию как целому. В этом значении культура в качестве самодостаточного образования извне прибавляется к другому самодостаточному явлению — природе: «Восполнение есть то, что добавляется (*s'ajoute*), это избыток, полнота, которая обогащает другую полноту, наполняет ее наличностью (*le comble de la présence*). Оно копит и накапливает наличность. И тем самым искусство, *techne*, образ, представление, условность и проч. выступают как восполнения природы и щедро выполняют эту накопительскую функцию. Эта восполнительность так или иначе определяет все те концептуальные оппозиции, в которые Руссо вписывает понятие природы, которое *должно было бы быть* самодостаточным»<sup>5</sup>. Второе значение состоит в том, что дополнение до-полняет, доводит до полноты, замещает место, возмещает отсутствие или недостаток. «Но восполнение восполняет (*supplément supplée*), т. е. добавляется лишь как замена. Оно вторгается, занимая *чужое место*; если оно и наполняет нечто, то это нечто — пустота. Оно способно представлять или изображать нечто лишь потому, что наличие изначально отсутствует. Будучи подменой (*suppléant*), восполнение оказывается заместителем, подчиненным, местоблюстителем (*qui tient lieu*). Будучи заменой (*substitut*), оно не может просто добавиться к чему-то позитивно наличному как выпуклый отпечаток на поверхности: его место в структуре отмечено знаком пустоты»<sup>6</sup>.

Эти два значения дополнения взаимосвязаны: то, что создает впечатление полноты или непосредственного присутствия есть не что иное, как дополнение, которое замещает отсутствие полноты; в некотором смысле нет никакого «реального присутствия» — имеются только дополнения.

Согласно логике тождества и принципу классической онтологии, дополнение *«внедряется — как добавка, несущая зло*

<sup>5</sup> Деррида Ж. О грамматологии. С. 295.

<sup>6</sup> Там же. С. 295–296.

*и нехватку*, — в безгрешную и безмятежную полноту»<sup>7</sup>. Однако если связать между собой два значения дополнения, тогда дополнение, которое, казалось бы, дополняется как полнота к другой полноте, в то же время замещает отсутствие полноты, компенсирует недостаток полноты. Но порочность дополнения или суррогата не является функцией чего-то, что каким-то образом предшествует полноте. Речь идет о недостатке гораздо более радикальном, поскольку дополнение замещает или занимает место отсутствующего начала. Дополнение — и как дополнение, и как замещение — представляет собой минимальную структуру, необходимую для объяснения противоречий, которые неизбежно возникают, если его описывать в качестве простой экстериорности и одновременно угрозы, зла для самодостаточного начала, истока. В качестве подобной минимальной организационной единицы дополнение не только предшествует природе и культуре, но и объясняет возможности, из которых оно черпает свои основные предикаты. Итак, к традиционному значению дополнения, которое извне как некоторая полнота добавляется к другой полноте, следует прибавить нетрадиционное значение — дополнение также до-полняет, замещает, занимает пустоту, отсутствующее место, т. е. место дополнения уже отмечено в структуре природы. В этом нетрадиционном смысле дополнение не предшествует началу, а занимает место отсутствующего начала.

Из этой логики дополнительности следует, что начала всегда уже являются дополнениями, возмещающими первоначальное отсутствие полноты. Следовательно, само начало является результатом первоначального самозамещения. Только при этом условии можно объяснить, почему начало нуждается в дополнении, а также почему оно разом и притягивает, и отталкивает его. Только в качестве дополнения к другому началу данное начало нуждается в дополнении. Если опасность дополнения вытекает из его структурной способности замещения или занятия места того, к чему оно дополняется, тогда эта опасность является функцией задержки начала.

Деррида в то же время отмечает, что дополнение как дополнение начала само неполно, т. е. дополнение несоразмерно поставленной задаче, оно теряет нечто в результате возмещения отсутствия,

---

<sup>7</sup> Деррида Ж. О грамматологии. С. 385.

занятия места. С одной стороны, дополнение есть некоторый избыток, поскольку возмещает недостаток, изъян начала, но, с другой стороны, оно само нуждается в возмещении. Эта логика дополнительности, «которая стремится к тому, чтобы наружу была в-нутри, чтобы другое, недостаточное, вторгалось извне, как простая добавка положительного к отрицательному, чтобы сама добавка восполняла недостающее, чтобы недостаток как наружу нутри уже был бы нутрию нутри и проч.»<sup>8</sup>, описывает бесконечную игру дополнений-замещений. Только как некоторое дополнение другого начала данное начало нуждается в дополнении, которое, в свою очередь, нуждается в другом дополнении, и так до бесконечности. Связывая в одной структуре положительное и отрицательное, отсутствие начала и дополнение этого начала, логика дополнительности показывает, что обе функции зависят друг от друга в структуре замещений, в которой всякое присутствие является дополнением, замещающим отсутствующее начало.

Логика дополнительности предлагает более плодотворный путь исследования отношения природы и культуры посредством изменения подхода. Как только мы освобождаемся от экологизма и культурализма, перед нами открывается новая сфера природы-культуры, их замещений и дополнений. Препятствием на этом пути является лишь стремление к реификации природы и культуры, желание рассматривать их в качестве объектов, обладающих собственной имманентностью и умопостигаемостью. Черты альтернативного социально-философского подхода яснее вырисовываются, если дальше развивать логику дополнительности.

Итак, культура вытесняет и дополняет природу. Культура вытесняет и занимает место природы там, где она не обеспечивает достижение определенных целей, и она дополняет природу, когда замещает цели и средства природы. Это двоякое значение, как мы видели, Деррида вписывает в «логику дополнения», и можно сказать, что эта логика обнаруживает все свое значение именно в развертывании связи между культурой и природой. Дополнение и его удвоенное понятие всегда относятся к категориям культуры, искусства, технологии, почти синонимичным в этом отношении.

---

<sup>8</sup> Деррида Ж. О грамматологии. С. 385.



Если природа, по определению Аристотеля, имеет в самой себе собственные цели, тогда культура дополняет природу, поскольку последняя несет в себе недостаток, изъян. Именно поэтому культура встраивается в природу, использует ее силы и ресурсы для достижения целей, которые сама природа не в состоянии достичь. С одной стороны, природа не достигает цели, не удовлетворяет человеческие потребности, с другой стороны, культура использует ресурсы, предоставляемые природой. Природа всегда содержит и предлагает исходные ресурсы для культуры, тогда как культура (технологии, искусства) изменяет их и использует для достижения своих собственных целей.

Следует подчеркнуть этот важный момент: культура не является внешней природе, не приходит извне природы. Она имеет место в природе, и, кроме того, если природа определяется как то, что имеет в самом себе собственные цели, то культура представляет собой одну из целей природы, поскольку именно сама природа нуждается в культуре, т. е. живые существа нуждаются в искусстве, технологии. Культура, в свою очередь, развивается самостоятельно: она генерирует свои собственные ожидания и реагирует на требования, которые исходят из нее самой. Культура развивает собственный автономный порядок, удовлетворяющий новые ожидания и возможности. «Культура вытесняет и замещает “естественный порядок” (т. е. положение вещей, каково оно есть без человеческого вмешательства) искусственным, спланированным. Культура не только внедряет искусственный порядок, но и развивает его. Культура означает предпочтение. Она перевозносит один порядок как наилучший, возможно даже — единственно хороший, принижая при этом все другие варианты как неполноценные или в целом беспорядочные»<sup>9</sup>. Но если культура сама нуждается в возмещении, поскольку не соразмерна задаче дополнения природы, и тем самым воплощает бесконечную игру дополнений-замещений, тогда культура не ограничивается установленным порядком значений или практик, а постоянно наращивает комплекс целей, которые характеризуются, прежде всего, перестройкой собственных оснований. Любые цели, для достижения которых культура

---

<sup>9</sup> Бауман З. Мыслить социологически. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 152.

изобретает необходимые средства, превращаются в средства для достижения других целей, и так до бесконечности. Цели разрастаются, поскольку они постоянно трансформируются в средства. Бесконечная игра замещений-дополнений средств и целей деконструирует любой установившийся искусственный порядок.

Культура как одна из целей природы удовлетворяла потребности человека, которые не могла удовлетворить природа. Но если культура в качестве автономного искусственного порядка характеризуется бесконечным размножением и разрастанием целей, избыточностью целей, тогда природа сама по себе лишена цели. Следовательно, культура подвешивает природу, лишает природу ее начала и цели, опространствливает(ся) и тем самым откладывает ее. В некотором смысле культура бросает вызов нашим метафизическим и духовным установкам и диспозициям, ориентированным на возвышение и возвеличивание природы, ее романтическое поэтизирование<sup>10</sup>.

Но если культура — это одна из целей природы, тогда она не является ее противоположностью. Если культура дает смысл природе, которую она развивает и разрушает в одно и то же время, тогда нам необходимо отказаться от понятия природы, так же как и от понятия культуры. Природа, культура, техника — это понятия, причем овеществленные, уже присвоенных реальностей. В любом случае под вопросом оказывается как культура, которая дополняет природу и высвобождает ее репрессированные возможности, конструирует саму идею этой природы, так и природа, которая разрушает и деконструирует эту идею, а вместе с ней и всю структуру репрезентаций традиционной оппозиции природы — культуры.

Отсюда следуют весьма радикальные выводы в отношении социально-философского описания природы и культуры. Ведь это

---

<sup>10</sup> «Экологические феномены неразрывно связаны с неким отсутствием, с пастью между явлениями и предметами, которая вызывает беспокойство, поскольку ее нельзя уничтожить. Размышлять об экологии означает размышлять об отсутствующем, ни о чем — что является еще одним, более глубоким основанием того, почему в посткантовскую и постюмовскую эпоху, то есть в наше время, понятие Природы уже не работает. Использовать термин “Природа”, говоря об экологии, — все равно что использовать средневековое оружие против баллистической ракеты. Или даже декоративное средневековое оружие» (*Мортон Т. Экология без природы // Худож. журн. 2015. № 96. С. 76*).

значит, что существует не просто природа, над которой надстраивается культура. Происходит трансформация исходной оппозиции: не столько природа и не столько культура, а что-то подобное сборке, гибридизации, социации, медиатизации. Вместо природы и культуры как чистых форм мы имеем множество посредников. Если и сохраняются природа и культура, то исключительно в качестве временных и локальных результатов. Природа и культура указывают на степень стабилизации. Точнее, разрыв между природой и культурой сохраняется как результат временной стабилизации. Более того, умножение дополнений-замещений делает разрыв непрерывным градиентом, который никогда не бывает определенным.

### § 3. Культура и медиатизация реальности

Деконструкция оппозиции природы и культуры показывает, что определяющие стороны оппозиции несостоятельны. Она утверждает, что понятие самореференциальности, а вместе с ним и понятия присутствия, подлинности, уникальности и сингулярности природы или культуры — мифы, легко развеиваемые «логикой дополнительности». Гибридизация/социация природы — культуры подразумевает онтологию, которую следует отличать как от метафизики природы, так и от определенного конструктивистского, или постмодернистского, плюрализма. Говоря о природе, мы всегда исходили из предположения, что она обладает собственным имманентным порядком — спонтанным или хаотичным в античности, механическим или законосообразным в Новое время. Говоря о культуре, мы всегда предполагали, что существует искусственный порядок значений или практик<sup>11</sup>, который регулируется человеческими целями, их потребностями, возможностями и ожиданиями. Мы исходили из того, что человек, создавая культуру, упорядочивает

---

<sup>11</sup> В современной философской и социально-гуманитарной литературе можно выделить три подхода к определению культуры: «культура как система символов и значений» (К. Гирц, Д. Шнайдер) — определение, достаточно популярное в 60–70-х гг. XX в.; «культура как практика» (Дж. Клиффорд, Дж. Маркус) — определение, характерное для 80–90-х гг. XX в.; «культура как система и практика» (С. Холл) — доминирующее определение в современной философии.

природу, придает ей согласованность и меру. «Логика дополнительности» связывает вместе эти два предположения: случайная или неупорядоченная сборка, гибридизация или социация без начала и завершенности. Вместо единой метафизической совокупности (вселенной), которая конструируется в соответствии с высшим порядком, позиционируется на основе собственного предположения и относится, по существу, к самой себе, мы имеем сопричастие гибридов, дополнений-замещений, подразумевающее непрерывное творчество, согласно которому то, что постоянно возрождается и обновляется, — это сама возможность мира, а точнее — множественность миров. Вместо общей онтологии мира и региональных онтологий природы и культуры мы имеем онтологию как социальность, «социацию», как со-присутствие и со-явление гибридов, дополнений-замещений.

Если каждый субъект разделяется, поскольку он опосредован другими или образами других, и если само общество разделено множеством сборок, гибридов, то это разделение, или фрагментация, субъекта и общества (общества-субъекта) и есть само общество, или социальность. То, что разделяет индивидов, лишает их общего основания и позволяет им вступать в отношения между собой в качестве отдельных сингулярностей. И наоборот, то, что позволяет их сингуляризацию в качестве отдельных индивидов, обусловлено их бытием-вместе, поскольку различие (от другого) подразумевает отношение лицом к лицу, «общество». Разделение общества есть его фрагментация на множество образов, каждый растворяется в образе другого, но эта самая фрагментация и делает возможной общество в его единстве. Оно уже не отсылает к первоначальному смыслу существования, которое должно предшествовать или быть внешним культуре, искусству, технологии. Если со-явление каждого из нас происходит благодаря посредничеству другого, тогда общество встает лицом к лицу с самим собой, где «само» является не чем иным, как со-явлением. Это уже не какое-то данное «мы», «лицом-к-лицу», которое далее репрезентируется, искажается, выражается в каких-то культурных, технических формах: бытие как социальность не предшествует и не зависит от культурных или технологических опосредований, оно и есть это опосредование, медиатизация. Коммуникация не является лишь отдельным

подразделением, функцией или институтом социальности, наоборот, социальность — это и есть коммуникативность как таковая. Этот тезис оказывается полной противоположностью тому образу коммуникации, который сложился в социальных науках. В том виде, в каком понятие коммуникации используется в социальных науках, оно повторяет основной недостаток всех коммуникативных идеологий, а именно коммуникация всегда предполагает передачу чего-то общего, разделяемого всеми. Однако социальность, рассмотренная как коммуникация, представляет собой не передачу чего-то общего, разделяемого всеми, но коммуникативность как таковую, т. е. коммуникацию без общего. Не важно, является ли коммуникация внешней или внутренней, коммуникация и есть разделение или опространствование общего.

Социальность всегда символична. Символ суть отношение. Символичность конституирует текстуру социальности. «Символическое есть реальное отношения в той мере, в какой отношение себя репрезентирует, и поскольку, в действительности, отношение как таковое есть не что иное, как своя собственная репрезентация. Отношение — это вовсе не репрезентация чего-то реального (во втором, миметическом значении репрезентации), но напрямую есть не что иное, как реальное репрезентации, его эффективность и действенность»<sup>12</sup>. Медиатизация подрывает метафизическую концепцию непосредственного общества, которая определяется двойственностью бытия и явления.

Когда действительность постоянно конструируется, так что конструирование оказывается имманентным самой реальности («артифактуальность»), когда виртуальность не противопоставляется реальности, а вписана в саму структуру происходящего события («активиртуальность»)<sup>13</sup>, невозможно более мыслить культуру, технологию в контексте дегуманизации и отчуждения. С этой точки зрения, возможно, более адекватной и точной интерпретацией является медиатизация.

---

<sup>12</sup> Ханси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. С. 96–97.

<sup>13</sup> Derrida J. The Deconstruction of Actuality // Negotiations. Interventions and Interviews, 1971–2001. Stanford : Stanford University Press, 2002. P. 86–89.

В современной гуманитарной и философской литературе сложился стереотип: аутентичной формой реализации человеческого бытия, его опыта считается непосредственное общение, отношение «лицом-к-лицу», со-присутствие, в то время как современная культура, технология, информационная прежде всего, представляются заведомо превращенной, отчужденной формой реализации. Отсюда оппозиция непосредственного и опосредованного (гуманизм), инструментальной и социальной деятельности (франкфуртская школа), социальной и системной интеграции (Э. Гидденс). Эта оппозиция непосредственного/опосредованного обрастает соответствующими политическими, идеологическими, поэтическими мифами.

Но если социальность мы будем представлять как саму коммуникативность, нам надо будет отказаться от диалектики непосредственного и опосредованного в понимании современной культуры, технологии. И тогда мы должны будем констатировать, что преобладающей тенденцией в развитии коммуникации между людьми становится медиатизация — рост непосредственных отношений, отношений без отношений. В противоположность тому, что социальные науки длительное время представляли собой дихотомию «непосредственного и опосредованного» и сопряженное с ней движение «отчуждения и снятия отчуждения», мы наблюдаем радикальную трансформацию моделей социальности и социального взаимодействия в их отношении с посредником такого взаимодействия. Странным образом именно в самой опосредованности и обнаруживается непосредственность, в «опосредованности без посредника», без «вмешательства негативного». Опосредование без посредника ничего не опосредует, а только разделяет, чтобы соединять.

Очевидно, что в основании таким образом понятой коммуникации лежит понятие связи. Традиционное противопоставление непосредственных (сильных) и опосредованных (слабых) связей располагает коммуникацию внутри экономики обмена, которая является и условием, и проекцией «дома». Однако связывание именно как жест, как акт или движение не имеет никакого отношения к обмену или взаимности. Связывание относится к сфере экономики дара, которая функционирует как разрыв экономики. Подобная

точка зрения освобождает нас от необходимости считать обмен или взаимность самоочевидной целью любой коммуникации, а также от необходимости рассматривать истину или смысл как безусловный индикатор подлинности состоявшейся коммуникации. В отличие от связи, которая устанавливается в обмене, связывание суть условие возможности всякой связи. Оно состоит в том, чтобы отправить себя к другому, вступить в отношение с другим: связывание влечет за собой неприсваиваемую встречу с другим, «публичность без публичной сферы». Это означает, что связывание всегда предполагает приветствие другого как другого, поскольку тот, кто приходит, вне зависимости от того, имели ли мы ранее какие-то отношения, всегда остается неизвестным. Связывание есть также выставление себя к инаковости, представление себя положенным вовне.

И в то же время связывание не является анонимной, абстрактной связью, предшествующей и трансцендентной относительно тех, кто связывается между собой. Такая связь была бы аналогом опосредованной (слабой) связи. Но связывание и не является связью самоидентифицируемых и самодостаточных субъектов. Такая связь была бы аналогом непосредственной (сильной) связи. Событие связывания предписывает мыслить связь как таковую, т. е. связь как связывание не в смысле ограничения, а в смысле открытости, подвешенности, неразрешимости: связь имеет место как таковая, только будучи заново связанной. Именно в тот момент, когда связь уже дана, присутствует и самодостаточна, она развязывается. Если бы не было дистанции между существами, не было бы необходимости в коммуникации: связь привела бы к окончательному слиянию, к коллективному субъекту.

Событие связывания не сводится ни к пред-существующим субъектам, вступающим между собой во взаимодействие, которое в любой момент может быть прервано, ни к пред-существующему единству, объединяющему субъектов в новое тождество. Событие связывания имеет место между.

*Между* не имеет собственного содержания, нутра, глубины. Оно ни дискретно, ни континуально. *Между* всегда между. Всегда зависание, подвешенность. Оно обладает примечательным свойством: влечет за собой невозможную сингуляризацию, которая не может быть присвоена. С одной стороны, *между* не есть, оно про-исходит,

с другой стороны, оно не самотождественно, не одно и не другое. Именно потому, что *между* между, оно не является субстанцией, сущностью, так же как не является и субъектом, содержащим в себе, как некий сосуд, предполагаемые различие и множественность. *Между* не является посредником, опосредующим различие и множественность. Опосредование постоянно ускользает от него, поскольку *между* «есть» ничто само по себе. И не просто ничто, а «имение-места», условие, благодаря которому мы всегда обнаруживаем себя *между*. «Все происходящее происходит между нами: и это “между”, как указывает его собственное название, не имеет собственного наполнения, ни континуальности. Оно не ведет от одного к другому, оно не составляет ни ткани, ни скрепляющего раствора, ни моста... От одного к другому пролегает смежность, которую не следует понимать как непрерывность»<sup>14</sup>.

*Между* как собирает, так и разделяет, подвешивая как возможное единство, так и возможное разложение. Находясь между возможным единством и возможным разложением, *между* является условием возможности множественности и необходимости их сочетания. Но подобное сочетание постоянно воссоздается и пересматривается, никогда не преобразуясь в чистое тождество или чистое различие. Но *между* как раз-таки не является ни тем, ни другим, ни их опосредованием. Как подвешивание, *между* обозначает место, где коммуникация проблематизируется: она не может прерываться, поскольку мы всегда уже коммуницируем, но она и не может продолжаться. В некотором смысле коммуникация в этом *между* и коммуникация как это *между* никуда не ведет: она постоянно держит нас в напряжении, что и превращает коммуникацию в амбивалентность соединения/разъединения собственно связи.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Александр Дж. С. Аналитические дебаты: Понимание относительной автономии культуры / Дж. С. Александр // Социол. обозрение. 2007. Т. 6, № 1. С. 17–37.

<sup>14</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. С. 21.



*Аристотель*. Физика / Аристотель // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1981. Т. 3. С. 59–282.

*Бауман З.* Мыслить социологически / З. Бауман. М. : Аспект Пресс, 1996.

*Ваттимо Дж.* Прозрачное общество / Дж. Ваттимо. М. : Логос, 2002.

*Гирц К.* Интерпретация культур / К. Гирц. М. : Рос. полит. энцикл. (РОСПЭН), 2004.

*Деррида Ж.* О грамматологии / Ж. Деррида. М. : Ad Marginem, 2000.

*Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры / Ф. Дескола. М. : Новое лит. обозрение, 2012.

*Жижек С.* Реальность виртуального / С. Жижек // Vita Cogitans : альм. молодых философов. 2013. № 7. С. 111–126.

*Латур Б.* Нового времени не было: Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. С. 94–101.

*Леви-Стросс К.* Структурная антропология / К. Леви-Стросс. М. : ЭКСМО-Пресс, 2001.

*Мортон Т.* Экология без природы / Т. Мортон // Худож. журн. 2015. № 96. С. 22–31.

*Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. М. : Республика, 1998.

*Холл С.* Культурные исследования: две парадигмы / С. Холл // Логос. 2012. № 1. С. 157–183.

## Глава 14

# СОЦИАЛЬНОЕ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ

### § 1. Политика и власть.

#### Онтическое определение политики

Возникновение термина «политика» восходит к названию произведения Аристотеля. Определяя политику как вид общения, Аристотель замечает, что поскольку всякое государство (πόλις) представляет собой своего рода общение, а всякое общение организуется ради какого-либо блага, то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, «...причем больше других, и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим»<sup>1</sup>.

Если государство — это целое, частями которого выступают другие общения, тогда разделение государства на его простые элементы позволит выяснить, чем эти элементы отличаются друг от друга и от целого. Общение, естественным путем возникшее для удовлетворения повседневных потребностей, есть семья. Общение, состоящее из нескольких семей и имеющее целью удовлетворение не только кратковременных потребностей, — селение. Но не всякое объединение селений есть государство, а только то, которое достигло состояния самодостаточности и для жизни, и для благой жизни. И если существует общение, выходящее за пределы селения, то оно обуславливается не желанием жизни (для этого достаточно селения), а желанием благой жизни. Поэтому «...общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее

---

<sup>1</sup> *Аристотель. Политика* // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1984. Т. 4. С. 376.

ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство — продукт естественного возникновения, как и первичные община: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа»<sup>2</sup>.

Государство есть цель или высшее благо, целое, включающее в себя все другие община. Более того, государство является естественным целым, если всякое община существует по природе. «Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек...»<sup>3</sup>.

Определение политики как учения о государстве обретает все свое значение в немецкой классической философии, в частности, у Гегеля, в идее о тотальном государстве как таковом, т. е. в идее общественной тотальности как организма или органического характера жизни Субъекта, который является духом народа и в то же время осуществлением, «самосознанием мирового духа». Именно в этом своем качестве «государство есть действительность нравственной идеи», и можно сказать, что государство является окончательной истиной тотальной системы субъективности.

Но высказыванием «истина есть государство» еще ничего не сказано. По-прежнему необходимо определить содержание этой истины, а именно содержание государства как такового. Гегель определяет это содержание самым радикальным образом, в противовес государству, задуманному как управление отношениями между людьми, т. е. как гражданское общество: «Если смешивать государство с гражданским обществом и полагать его назначение в обеспечении и защите собственности и личной свободы, то интерес единичных людей как таковых оказывается последней целью, для которой они соединены, а из этого следует также, что в зависимости от своего желания можно быть или не быть членом государства. Однако на самом деле отношение государства к индивиду совсем иное; поскольку оно есть объективный дух, сам индивид обладает

---

<sup>2</sup> *Аристотель*. Политика. С. 378.

<sup>3</sup> Там же. С. 379.

объективностью, истиной и нравственностью лишь постольку, поскольку он член государства. Объединение как таковое есть само истинное содержание и цель, и назначение индивидов состоит в том, чтобы вести всеобщую жизнь; их дальнейшее особенное удовлетворение, деятельность, характер поведения имеют своей исходной точкой и результатом это субстанциальное и общезначимое»<sup>4</sup>.

Объединение как таковое — «die Vereinigung als solche» — должно быть истинным содержанием государства, а это означает, что государство актуализирует отношение, но не контролирует и не регулирует его. Актуализация отношения есть истинная субъективность, таким образом, субъективность есть истина государства. То есть истина субъективности — это не индивидуальность, ее потребности, ее интересы и права, а отношение между индивидуальностями как отношение к Духу и отношение Духа к самому себе.

В некотором смысле и для Аристотеля политическую «животность» или «естественность» человека определяет именно совместная жизнь в соответствии с высшим благом независимо от личных потребностей и интересов. Объединение как таковое обозначает избыточность политического животного в отношении к социальной организации отношений. В противоположность управлению «объединение как таковое» определяет политику как трансценденцию коллективной жизни.

Мы должны четко представлять себе это фундаментальное — онтическое — определение тотального государства, т. е. определение субъективности как организма, который тем не менее в качестве актуализации отношений трансцендирует организацию отношений в некотором основании. Если всякое общение является осуществлением объединения как такового, то осуществляют это объединение отношения власти. Онтическое понятие политики неразрывно связано с понятием власти в качестве основания, представленного фигурой монарха или государственного института.

Традиционно понимание власти сводится к двум концепциям: идеалистической и материалистической. Идеалистическая традиция интерпретирует власть, во-первых, как объект воли. Власть предполагает сравнение сознаний и требует, чтобы воле к власти

---

<sup>4</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 279.

соответствовал определенный мотив, который и будет служить движущей силой сравнения (тщеславие, гордыня, самолюбие, хвастовство или даже чувство неполноценности). Во-вторых, когда власть становится объектом признания, она требует внешних критериев оценки. В качестве таких критериев выступают установленные ценности (деньги, почести, влияние, репутация). Концепция власти от Гоббса до Гегеля предполагает наличие устоявшихся ценностей, а воля стремится лишь приписать их себе. В-третьих, эти ценности приписываются воле только в результате борьбы или битвы, которая определяет тех, «кому расхожие ценности принесут барыш»<sup>5</sup>.

В материалистической традиции власть интерпретируется, во-первых, как материальная собственность, то, чем обладают, или то, чем обмениваются как товаром: это собственность господствующего класса, которая завоевана или присвоена и которую, следовательно, стремятся сохранить. Иными словами, власть имеет сущность и является атрибутом, который характеризует тех, кто ею обладает (господствующие), и отличает их от тех, над которыми она осуществляется (подчиненные). Во-вторых, власть отождествляется с государственным аппаратом, так что даже «локальные» власти формируют часть этого аппарата. Власть государства выражается в законе, который воспринимается или как состояние мира, или как результат войны или борьбы (классовой борьбы) и победы сильнейших. В-третьих, власть, по сути, репрессивна, и как таковая имеет тенденцию действовать в соответствии с двумя модусами — либо посредством насилия, либо посредством убеждения.

В постструктурализме были реализованы несколько альтернативных возможностей концептуализации власти и политики (Р. Барт, Ж. Делез, М. Фуко). Особый интерес для современной социальной власти представляет генеалогия власти М. Фуко. Генеалогия власти формулируется одновременно на двух уровнях — эмпирическом и теоретическом. Первый уровень состоит из подробного изучения эволюции и функционирования исторически специфических модусов власти, таких как «дисциплинарная власть» и «биовласть», а также предшествующая им «суверенная власть». Второй — теоретический — уровень анализа выходит за пределы

---

<sup>5</sup> Делез Ж. Ницше и философия. М. : Ad Marginem, 2003. С. 177.

исторических особенностей и выделяет фундаментальные свойства власти и ее функционирования. Мы остановимся на теоретическом уровне анализа, задача которого сводится к установлению «специфической области, которую образуют отношения власти, и к определению инструментов, которые позволяют ее анализировать»<sup>6</sup>. Но для того, чтобы решить эту теоретическую задачу, необходимо освободиться от традиционного понимания власти.

Фуко сначала отличает свою собственную теорию от трех ошибочных концепций власти, каждая из которых соответствует определенной традиции или школе. «Слово “власть” индуцирует многочисленные недоразумения — недоразумения, касающиеся его значения, его формы и его единства. Властью я называю не “Власть” как совокупность институтов и аппаратов, которые гарантировали бы подчинение граждан в каком-то государстве. Под властью я также не подразумеваю такой способ подчинения, который в противоположность насилию имел бы форму правила. Наконец, я не имею в виду и всеобщей системы господства, осуществляемого одним элементом (или группой) над другим, господства, результаты действия которого через ряд последовательных ответвлений пронизывали бы все социальное тело»<sup>7</sup>. Фуко не имеет в виду, что эти анализы совершенно бесполезны, но их недостаток в том, что они часто выдают случайную особенность власти в каком-то контексте за сущностную ее характеристику. «Анализ в терминах власти не должен постулировать в качестве исходных данных суверенитет государства, форму закона или всеобъемлющее единство некоторого господства; скорее всего, напротив, это только терминальные формы такого анализа»<sup>8</sup>. Поэтому каждая из этих форм власти (суверенитет, закон, господство) может действительно присутствовать в определенных контекстах как терминальная форма, но ни одна из них не является фундаментальной.

Самым важным заблуждением политического анализа является то, что Фуко считает «юридически-дискурсивным» понимание

---

<sup>6</sup> Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности : работы разных лет. М. : Касталь, 1996. С. 181.

<sup>7</sup> Там же. С. 191–192.

<sup>8</sup> Там же. С. 192.

власти. Согласно этому пониманию, власть характеризуется следующими чертами: во-первых, власть всегда действует отрицательно, т. е. с помощью запретов. Во-вторых, власть всегда принимает форму правила или закона, что влечет за собой двойную систему разрешенного и запрещенного, законного и незаконного. Эти две характеристики вместе составляют третью: власть действует через круг запрета, закон запрета. В-четвертых, власть проявляется в трех формах запрета: «в форме утверждения, что нечто не разрешено, в форме противодействия тому, чтобы об этом говорилось, и в форме отрицания того, что это существует»<sup>9</sup>, которые показывают логику цензуры. В-пятых, аппарат этой власти действует «всегда единым и всеохватывающим образом»<sup>10</sup>.

Почему Фуко называет это понимание власти «юридически-дискурсивным»? Оно юридическое, потому что моделью власти является закон, запрет: власть центрируется на высказывании закона и на действии запрета. Но Фуко ясно дает понять, что действительное функционирование власти не может быть редуцировано к одной модели — закону, государству или господству: власть функционирует в различных формах и использует разные средства или техники. Далее, власть дискурсивна, поскольку ее запреты связаны с тем, что может быть высказано, так же как и с тем, что может быть сделано; ограничения языка функционируют как ограничения реальности и действия.

Собственное позитивное понимание власти направлено против этой «юридически-дискурсивной» модели: «Под властью, мне кажется, следует понимать, прежде всего, множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются, и которые конститутивны для ее организации; понимать игру, которая путем непрерывных битв и столкновений их трансформирует, усиливает и инвертирует; понимать опоры, которые эти отношения силы находят друг в друге таким образом, что образуется цепь или система, или, напротив, понимать смещения и противоречия, которые их друг от друга обособляют; наконец, под властью следует понимать стратегии, внутри которых эти

---

<sup>9</sup> Фуко М. Воля к знанию. С. 183.

<sup>10</sup> Там же. С. 184.

отношения силы достигают своей действительности, стратегии, общий абрис или же институциональная кристаллизация которых воплощаются в государственных аппаратах, в формулировании закона, в формах социального господства»<sup>11</sup>. Итак, Фуко выделяет четыре решающих аспекта власти: множественность «отношений силы»; процессы, с помощью которых эти отношения трансформируются; системы или смещения, которые образуются благодаря игре этих отношений силы; и более крупные стратегии (или «терминальные формы») с общими и институциональными характеристиками, возникающими из этих отношений, процессов и систем.

Прежде всего, под властью следует понимать отношения силы. Но что такое эти «отношения силы» в основе власти? В самом широком смысле, отношения силы — это все, что в социальных взаимодействиях заставляет, вынуждает или призывает кого-то что-то делать. Следует выделить три особенности этих отношений силы: во-первых, наличие множественности означает, что имеется множество разных отношений силы, пересекающихся и накладывающихся друг на друга. Более того, эти отношения силы обладают разными качествами или принимают различные формы. Вторая особенность состоит в том, что отношения силы «имманентны сфере, в которой они действуют». Имманентность отношений означает, что они существуют только в определенной области или дискурсе, т. е. они имманентны экономическим, познавательным, сексуальным и другим отношениям. Третья особенность заключается в том, что отношения силы «конститутивны для ее организации». С одной стороны, эти отношения силы являются непосредственными эффектами разделений и неравенств, которые производятся в других типах отношений. Но, с другой стороны, «если они и в самом деле являются интеллигибельными, то не потому, что являются якобы следствием — говоря в терминах причинности — некоторой другой инстанции, которая их будто бы “объясняет”, но потому, что они насквозь пронизаны расчетом: нет власти, которая осуществлялась бы без серии намерений и целей»<sup>12</sup>. Эти расчеты, цели и задачи,

<sup>11</sup> Фуко М. Воля к знанию. С. 192.

<sup>12</sup> Там же. С. 195.



которые Фуко называет тактикой и стратегией, составляют внутреннюю организацию властных отношений.

Из этого основного понимания также вытекает несколько предположений. Во-первых, поскольку власть возникает в отношениях и взаимодействиях, она не «приобретается, вырывается или делится, нечто такое, что удерживают или упускают; власть осуществляется из бесчисленных точек и в игре подвижных отношений неравенства»<sup>13</sup>. Во-вторых, повторяя вопрос об имманентности, отношения власти не являются внешними по отношению к другим отношениям (экономическим, познавательным и т. д.). В-третьих, «власть приходит снизу; это значит, что в основании отношений власти в качестве всеобщей матрицы не существует никакой бинарной и глобальной оппозиции между господствующими и теми, над кем господствуют»<sup>14</sup>. Вместо монархий или государства следовало бы сосредоточиться на сложных сетях пересекающихся отношений — «микрофизике» власти. Власть осуществляется в конкретных, локальных, индивидуальных решениях, поведении и взаимодействии. Из этих взаимодействий вырастают крупные социальные модели и макроформы. Таким образом, мы имеем микроуровень индивидов (дисциплинарные техники тела) и макроуровень населения (биополитика). Четвертое предположение состоит в том, что «отношения власти являются одновременно и интенциональными и несубъектными»<sup>15</sup>. Интенциональность власти означает, что отношения власти насквозь пронизаны расчетом, целями, задачами — тактиками и стратегиями, которые и составляют «рациональность» власти. Но это не означает, что власть является результатом выбора или решения отдельного субъекта, группы или государственного аппарата: последствия осуществления власти превышают любые индивидуальные (или групповые) намерения, которые ограничены «стратегической ситуацией». Пятое предположение олицетворяет все предыдущие предположения: «там, где есть власть, есть и сопротивление, и все же, или скорее: именно поэтому сопротивление никогда не нахо-

<sup>13</sup> Фуко М. Воля к знанию. С. 194.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

дится во внешнем положении по отношению к власти»<sup>16</sup>. Без сопротивления, без двух тел (или сознаний), оспаривающих друг друга, отношений власти не существует. И благодаря сопротивлению отношения власти всегда можно изменить.

Мы обсудили только первый аспект власти, хотя косвенно касались и трех других аспектов. Второй аспект состоит в том, что отношения силы — это процессы, и они постоянно трансформируются. Эти трансформации принимают форму непрерывной борьбы и конфронтации — между силой и сопротивлением — и временами усиливают отношения власти, но временами отменяют их. Эти процессы образуют совокупность взаимосвязей и системы, поскольку множественные отношения силы усиливают или подрывают друг друга (третий аспект). Здесь Фуко вводит различие между тактикой и стратегией: тактики — это локальные рациональности власти, тогда как стратегии представляют собой системные или глобальные модели власти. И (четвертый аспект) эти стратегии выстраиваются из сочетаний и сцеплений локальных тактик. Хотя стратегии могут быть одномерными, сети власти многомерны и не могут быть сведены к какому-то одному стратегическому модусу, например, «юридически-дискурсивному». Можно допустить адекватное описание определенной стратегии (или терминальной формы) власти, но проблема в том, что существующие теории власти не способны объяснить форму или функционирование власти на молекулярном уровне. Но, как напоминает Фуко, анализ власти должен начинаться не с конечных форм, а с «подвижной платформы отношений силы, которые индуцируют постоянно, благодаря их неравенству, властные состояния, всегда, однако, локальные и нестабильные»<sup>17</sup>.

Наблюдение власти в ее локальных и периферийных проявлениях радикально трансформирует традиционное онтическое понимание политики, фундированное отношениями власти в качестве ее основания, сущности или центра. Как только власть лишается своего места основания или центра, пронизывает все поле социальности, обнажается несамодостаточность, несамотождественность политики как онтической сферы: нехватка, отсутствие основания

<sup>16</sup> Фуко М. Воля к знанию. С. 195.

<sup>17</sup> Там же. С. 193.

или центра проникает в самую сердцевину политики. То есть из самой политики как онтической сферы оказывается востребованным дополнительное измерение политического, смысл которого состоит в радикальном изменении онтологического статуса политики.

## § 2. Политика и политическое

Хотя именно у К. Шмитта мы впервые встречаемся с теоретическим различием между «политикой» и «политическим», особую актуальность это различие приобретает с конца 50-х гг. XX в. в работах Х. Арендт, А. Бадью, К. Лефорта, Ж.-Л. Нанси и Ф. Лаку-Лабарта, Ж. Рансьера, П. Рикера, Ш. Муфф. Разумеется, в этих теориях существует целый ряд понятий политического. Например, политическое как логическая или специфическая рациональность (П. Рикер), как публичная сфера (Х. Арендт) или как событие (А. Бадью), которое ускользает от любого значения. При всем различии этих понятий их объединяет отношение к основанию (сущности, определению) политики. И для того чтобы описать это отношение, необходимо, прежде всего, выяснить, почему политика как единое понятие в определенный момент оказывается недостаточной и нуждается в некотором дополнении, а именно в понятии политического? Другими словами, в чем необходимость понятия политического?

Очевидно, что эта необходимость говорит о некоем тупике современной политической и социальной теории. Но, как мы могли убедиться ранее, эта необходимость обусловлена также пересмотром ключевых принципов современной социальной философии. Вот только некоторые из обсуждаемых нами ранее: «бездословная социальность», «невозможность общества», «онтогетерология» и т. д. Различие между политикой и политическим — это некий симптом отсутствующего основания политики. Это различие представляет собой не что иное, как парадигматический раскол в традиционной идее политики, когда новый термин «политическое» вводится для того, чтобы указать на «онтологическое» измерение политики, измерение возникновения политики, тогда

как традиционный термин «политика» сохраняется для «онтической» практики привычной нам политики. Таким образом, в современной социальной философии различие между политикой и политическим приобретает негативный статус основополагающего различия, которое препятствует закрытию и самоотжествственности политики и в целом социального (общества). Чтобы указать на эту невозможность окончательного закрытия, прежнее понятие «политика» становится внутренне разделенным между политикой (как формой деятельности или подсистемой общества) и тем, что всегда ускользает от политического или социального ограничения, приручения, — политическим. Но блокирует доступ к «чистому» моменту политического, непосредственному стратегическими движениями политики или седиментациями социального, именно дифференциальный характер политического различия, которое подразумевает постоянную отсрочку любой стабилизации общества либо со стороны политики, либо со стороны политического. То есть именно это различие между политикой и политическим придает динамику политике в ее традиционном понимании, не дает ей закрываться в самой себе. Отсутствующее (ускользающее) основание политики присутствует только в своих проявлениях: существование основания предполагается из-за разрыва, нехватки в самой политике. Так же как онтологическое различие (между бытием и сущим) выводится из невозможности незавершенности онтического, различие политики и политического (и, следовательно, «политическое» как измерение, актуализация которого всегда откладывается) проистекает из невозможности политики, что равносильно невозможности дать окончательное определение, основание политики.

В этой перспективе очевидно, что различие между политикой и политическим соответствует онтологическому различию. Это соответствие не случайно, поскольку онтологическое различие в современной политической и социальной теории проявляется как радикальный разрыв, непреодолимая пропасть между такими понятиями, как общество, мораль, политика (онтический ряд), с одной стороны, и социальное, этическое, политическое — с другой. Как только мы соглашаемся с тем, что общество не может быть обосновано в каком-то основании, сущности или центре,

эта невозможность основания приобретает трансцендентальное значение в отношении к конкретным попыткам создания общества. Таким образом, понятие основания раздваивается: с одной стороны, мы имеем чисто негативное основание, т. е. невозможность окончательного основания, а с другой — возможность онтических оснований, т. е. множество гегемонических движений, которые стремятся безуспешно обосновать общество. Поэтому всякое основание будет недостаточным основанием в области конкурирующих попыток основания. Именно в свете этого постфундаментального условия («невозможности общества», «онтогетерологии» и т. д.) можно сказать, что онтологическое различие зеркально отражается в области современной политической теории в форме понятийного различия политики и политического, так же как в форме различия морали и этики в этическом дискурсе.

С этой точки зрения различные трактовки политического носят второстепенный характер на фоне того, что их объединяет, — необходимости разделения политики изнутри, в результате чего высвобождается то, что невозможно редуцировать к онтическому различию политики и экономики, искусства, науки или же онтическому различию внутриполитических институтов и полномочий.

Вкратце остановимся на этих трактовках. Все многообразие трактовок различия политики и политического можно разделить на две группы. Первая группа склоняется к трактовке политического как «ассоциации», вторая группа определяет политическое как «диссоциацию». Тогда как Х. Арндт, П. Рикер, Ш. Волин фиксируют в политическом пространство свободы и публичного обсуждения, К. Шмитт, Ш. Муфф, Ж. Рансьер усматривают в политическом пространстве конфликта и антагонизма.

Ассоциативное политическое разделяет понятие политики на политическую форму политики (именно эту форму Арндт называет «политической») и аполитическую форму политики. Это означает, что «подлинное политическое» должно быть извлечено из понятия политики: нужно найти необходимый критерий «чистого понятия политического». Понятие политического необходимо извлечь из понятия политики на том основании, что политика подчинена социальному, т. е. бюрократическим, экономическим или инструментальным формам рациональности.

У Шмитта специфически политическое различие — это различие друга и врага. Это различие невыводимо из иных критериев, поскольку оно соответствует самостоятельным критериям других противоположностей: добруму и злumu в морали, прекрасному и безобразному в эстетике и т. д. При этом, однако, политическое не нужно понимать в качестве отдельной области: оно самостоятельно, но только не в том смысле, что оно образует новую предметную область, а в том, что его нельзя ни обосновать какой-либо одной из указанных противоположностей или же их совокупностью, ни редуцировать к ним. То, что политическое невозможно обосновать редуциацией его к другим противоположностям, говорит о «бытийственной предметности и самостоятельности политического». Конечно, и другие области обладают качеством самостоятельности, но привилегированное положение политического объясняется тем, что оно представляет собой «самое сильное и самое интенсивное» различие. Таким образом, политическое отличает не только относительная автономия, но и определенная первичность, поскольку в исключительных ситуациях различие друг — враг превосходит все другие различия и разделения. То есть конститутивным принципом политического является диссоциативный принцип, а именно антагонизм.

Тем не менее, как уже было сказано, внутреннее разделение политики, присущее обеим трактовкам, высвобождает то, что нередуцируемо к онтической политике. С одной стороны, политика — на онтическом уровне — остается специфическим дискурсивным образованием, определенной социальной системой, определенной формой действий; а с другой стороны — на онтологическом уровне — политическое выполняет функцию чего-то совершенно иного характера: принципа автономии политики или момента учреждения общества. Как и другие фигуры постфундаментального условия (множественность, событие, антагонизм, свобода и т. д.), политическое пребывает на не-основании общества, которое проявляется в дифференциальной игре политического различия. Но не-основание общества повторно появляется и дополняется измерением политического. И в этом измерении разыгрывается двойное движение политического. С одной стороны, политическое как конститутивное измерение общества функционирует

в качестве дополнительного основания бесосновного общества, но, с другой стороны, это дополнительное измерение ускользает именно тогда, когда оно основывает общество. Вот почему общество всегда находится в поисках основания, но всякое основание оказывается случайным и временным. Именно в этом смысле следует понимать дифференциальный характер политического различия: политическое, соответствующее в онтологическом плане бытию как не-основанию, не способно в полной мере выполнить свою функцию основания, и тем не менее оно актуализируется в форме конкретной политики (в онтическом плане). Но политическое и политика, измерение основания и состояние актуализации этого основания никогда не сходятся из-за непреодолимой пропасти различия между ними, что само по себе является всего лишь симптомом постфундаментального условия.

### **§ 3. Десубстантивация политики: биополитика и управленитет**

Политическое различие показывает, что дисциплинарная власть, форма власти на молекулярном уровне, не способна объяснить функционирование власти в современном обществе. Осознание несамодостаточности политики приводит к мысли о необходимости ввести новый элемент, включающий в себя макрофеномены, которые невозможно объяснить в рамках «суверенной власти» или «юридически-дискурсивной модели». Эта необходимость, в свою очередь, выражается в пересмотре первоначальной гипотезы о том, что все макроформы власти можно вывести из микроформ. Макро- и микроформы власти взаимосвязаны, но не редуцируемы друг к другу. Для решения проблемы переориентации политического анализа Фуко вводит два понятия: биополитика и управленитет<sup>18</sup>. Биовласть обозначает макроформы власти, осуществляющиеся на уровне населения, управленитет включает в себя и макроформы,

---

<sup>18</sup> В литературе приняты другие переводы термина *gouvernementalité* — правительство, управленчество.

и микроформы — как государственные институты, так и локальные институты (школы, больницы, казармы).

Буквально, термин «биополитика» означает политику жизни, политику, предметом которой является жизнь. Вот, собственно, где начинаются проблемы. То, что для одних является тривиальной очевидностью (жизнь и есть предмет политики), для других служит критерием исключения (политика находится за пределами биологической жизни). С этой точки зрения, «биополитика» — это оксюморон, сочетание несочетаемого. Политика, по крайней мере в классическом смысле, практически не имеет отношения к потребностям тела и биологическим фактам, она озабочена общезначимыми решениями и действиями, вопросами свободы и отношений между людьми.

Термин «биополитика» введен шведским политологом Р. Челленом в начале XX в. и в 60–70-х гг. активно использовался в американской политологии (Л. Колдуэлл, А. Сомит, Т. Торсон). Наибольшую популярность биополитика приобретает после лекций М. Фуко, которые были прочитаны в Коллеж де Франс в 1978–1979 гг.<sup>19</sup> Фуко противопоставляет биополитику суверенной власти. Суверенная власть — это власть над жизнью и смертью. Но поскольку суверен осуществляет свое право на жизнь только через свое право убивать или не убивать, суверенная власть оказывается «правом заставить умереть или сохранить жизнь». Следовательно, власть суверена осуществляется как средство «изымания». Однако начиная с XVII в. на смену суверенной власти приходит биовласть, которая осуществляется в двух основных формах — анатомо-политики человеческого тела и биополитики народонаселения. Первая была центрирована вокруг тела, понимаемого как машина: его дрессура, увеличение его способностей, выкачивание его сил, параллельный рост его полезности и его покорности, его включение в эффективные и экономичные системы контроля. Вторая, сформировавшаяся к середине XVIII в., — вокруг тела, пронизанного механикой живого и служащего опорой для биологических процессов: размножения, рождаемости и смертности, уровня здоровья, продолжительности

---

<sup>19</sup> Фуко М. Рождение биополитики : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб. : Наука, 2010.



жизни, долголетия. Биополитика занята, прежде всего, культивированием человеческой жизни. Право отобрать жизнь у подданного сменяется разнообразными формами управления его жизнью и жизнью социального тела вообще. Девизом такой власти становится не «предавать смерти» и «оставлять в живых», а поддерживать жизнь и выталкивать в смерть. Биополитика использует множество стратегий, рациональных технологий исправления поведения индивидов, диагностики эмоционального и психического поведения, которые могут быть привязаны к целому ряду социальных институтов. Биополитика закрепляет историзацию жизни, включение феноменов, свойственных жизни человеческого рода, в порядок знания-власти — в поле политических технологий.

Эта перспектива отличается от натуралистических и политизированных концепций биополитики. Обе концепции основаны на идее устойчивой иерархии и внешней связи между жизнью и политикой. Для натурализма жизнь есть «основа» политики, тогда как политические концепции рассматривают политику «над» жизнью. Устойчивость того или другого полюса семантического поля описывает изменения другого полюса: или биология объясняет политику, или политика регулирует биологию. Но это означает, что обе концепции не могут объяснить нестабильность границы между «жизнью» и «политикой». Поскольку эти два подхода принимают «жизнь» и «политику» в качестве обособленных явлений, они не способны объяснить их отношение и историчность.

Аналитика биополитики несет с собой двойное отрицание: жизнь не представляет собой стабильную онтологическую и нормативную точку отсчета (это отрицание направлено против натурализма). Влияние биотехнологических инноваций показало, что процессы жизни трансформируемы и контролируемы. В то же время жизнь — это не только объект политики и приложения политических решений; она оказывает значительное влияние на политику. Биополитика — это не выражение суверенной воли, она направлена на управление и регулирование процессов жизни на уровне населения. Жизнь — это не основание или объект политики, она граничит с политикой, причем эта граница как естественная, так и трансформируемая. Аналитика биополитики не касается ни биологизации политики, ни политизации биологии, поскольку

«жизнь» и «политика» рассматриваются как элементы динамического отношения, а не просто в качестве внешних и независимых друг от друга объектов.

Эта аналитика биополитики имеет свою отправную точку в теоретической перспективе, изложенной М. Фуко, но окончательное обоснование и развитие она получила в работах Дж. Агамбена, Р. Эспозито, М. Хардт, А. Негри<sup>20</sup>. Если политика в классическом смысле относится к области, выходящей за пределы экзистенциальных потребностей, биополитика вводит рефлексивное измерение. Иными словами, в самом центре политики она полагает то, что традиционно лежит за ее пределами, а именно тело и жизнь. Таким образом, биополитика включает в себя то, что традиционная политика исключала. Жизнь больше не ограничивается сингулярностью конкретного существования, а становится абстракцией, объектом научного знания, административной заботы и технического совершенствования. Но в свете биополитических рациональностей и технологий меняется и политика. Она становится зависимой от процессов жизни, которые не может регулировать, поэтому вынуждена приспосабливаться к возможностям ее саморегуляции. Однако именно это ограничение дает политике множество вариантов для различных форм управления процессами жизни. Политика располагает не только формами непосредственного воздействия, но и косвенными механизмами побуждения и направления, предотвращения и прогнозирования, обучения и нормализации. Политика не только предписывает и ограничивает, но побуждает и дает возможности.

Аналитика биополитики раскрывается в двух основных аспектах. Во-первых, современные биополитические процессы основаны на расширенном знании тела и биологических процессов. Здесь тело представляет собой не физический субстрат или анатомическую машину, а информационную сеть. Во-вторых, анализ биополитических механизмов дополняется исследованием способов субъективации. Это дополнение позволяет оценить, как регулирование

---

<sup>20</sup> Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М. : Европа, 2011; Хардт М., Негри А. Империя. М. : Праксис, 2004; Esposito R. Bios: Biopolitics and Philosophy. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2008.

процессов жизни влияет на индивидуальные и коллективные субъекты и порождает новые формы идентичности. То есть аналитика биополитики сосредоточивается на исследовании взаимосвязи отношений власти, практик познания и модусов субъективации.

В социально-философском плане три измерения этой исследовательской перспективы представляют принципиальный интерес. Во-первых, биополитика требует систематического знания «жизни» и «живых существ». Системы знаний предоставляют когнитивные и нормативные методологии исследования биополитических пространств, их субъектов и объектов. Они делают реальность жизни познаваемой и управляемой, так что ее можно сформировать и трансформировать. Таким образом, необходимо понять режим истины (и ее избирательность), который составляет фон биополитических практик. Эта перспектива позволяет выяснить общественно значимые знания о теле и жизненных процессах. Во-вторых, поскольку проблема режима истины не может быть отделена от власти, возникает вопрос о том, как стратегии власти мобилизуют знание жизни и как процессы власти порождают и распространяют формы знания. Эта перспектива позволяет объяснить структуры неравенства, иерархии ценности и асимметрии, которые воспроизводятся биополитической практикой. В-третьих, аналитика биополитики должна также учитывать формы субъективации, т. е. способы самообразования и самопреобразования, руководствуясь научными, медицинскими, моральными, религиозными и другими предписаниями и основываясь на общественно приемлемых формах поведения.

Для нас привычным является определенный набор способов мышления правительства. Эти способы мышления в значительной степени структурированы вокруг понятия государства. В большинстве случаев вопрос о правительстве отождествляется с государством, т. е. с суверенностью, предполагающей монополию на независимую территориальную власть и аппарат насилия. Основные проблемы такого мышления связаны с определением происхождения, видов и легитимности власти. Изучение управлениетета неразрывно связано с такой теоретической работой, но оно порывает со многими характерными предположениями теории государства.

Фуко не дает нам одного определения управленитета, так же как и исчерпывающего объяснения развития управленитета. Тем не менее мы можем выделить некоторую совокупность совпадающих ориентиров, проблем и эмпирических проектов, которые он обозначает этим термином. Так, совокупность трех взаимодополняющих ориентиров порождает идею управленитета.

Во-первых, управленитет — это особый стиль анализа. Он обращает наше внимание на «ведение поведения» и, в частности, на методы и знания, которые лежат в основе попыток управлять своим поведением и поведением других людей в различных условиях. В отличие от более ранней концепции дисциплины, которая была сосредоточена на описании власти с точки зрения ее действий на тела, управленитет подчеркивает косвенные аспекты функционирования власти, которые делают проблему управленитета особенно показательной для современных либеральных обществ, где управление здоровьем, богатством, счастьем и т. д. ни в коей мере не является ни монополией государства и его политики, ни монополией частных и неправительственных органов. Кроме того, в этих обществах осуществление власти также связано с огромным количеством техник и знаний (диеты, инвестиционные планы, постановка целей), которые люди используют в течение своей жизни.

Во-вторых, Фуко использует управленитет в качестве основы для изучения того, каким образом современное государство идентифицируется как матрица управления. Анализ управленитета может проводиться во многих масштабах и уровнях. Но Фуко ограничивается анализом государства. Он исследует некоторые элементы процесса «управленизации» власти, начало которому было положено в Европе в XVI в. Эта «история управленитета» рассказывает о том, как государство стало тем, чем оно стало, благодаря присвоению или даже захвату определенных искусств и методов управления человеческим поведением. В этом смысле история управления представляет собой генеалогию современного государства. Фуко настаивает на том, что у государства нет сущности, оно не является универсальным или автономным источником власти.

В-третьих, Фуко временами отождествляет управленитет с либерализмом. Но важно иметь в виду, что либеральные и нелиберальные формы управления не исчерпывают различных способов

как «управленизации» государства, так и операционализации «ведения поведения». «Управленизация» государства, с одной стороны, показывает историзм либерализма, его генеалогию, а с другой — ограничивает предметную область либеральных форм управления.

Вкратце остановимся на описании процесса «управленизации власти». С самого начала надо заметить, что управленитет в чистом виде нигде не существует. Фуко выделяет три стадии управленитета (собственно управленитет, либерализм и неолиберализм) и предшествующее им христианское пастырство. «По-моему, современное государство родилось, когда управленчество на деле стало расчитанной и обдуманной политической практикой. Христианское пастырство кажется мне предысторией этого процесса...»<sup>21</sup>.

Фуко связывает возникновение собственно проблемы управления с серией дискурсов в XVI в., в которых обсуждаются вопросы самоуправления и кодексов поведения, управления душами и жизнями, характерные для католической и протестантской пасторской доктрины; управление детьми; управление государством<sup>22</sup>. Проблема управленитета лежит на пересечении двух процессов: один связан с государственной централизацией, которая начинается с формирования административных и колониальных государств в результате разложения феодальных структур, а другой — с движением «религиозного рассеивания и раскола», подвергшим сомнению земное существование в поисках вечного спасения. В центре обсуждения проблемы управления лежит категорическое различие между «суверенностью», целью которой является сохранение своей территории и соответствующее представление закона, и «искусством управления», формой осуществления власти, объектом которой является что-то подобное комплексу, состоящему из людей и вещей, а не территория. Принципиальное различие между ними заключается в том, что тогда как целью суверенности является самосохранение через господство закона, управление заинтересовано в человеческих отношениях.

---

<sup>21</sup> Фуко М. С. Безопасность, территория, население : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. СПб. : Наука, 2011. С. 228.

<sup>22</sup> Там же. С. 134.

В XVI и XVII вв. искусство управления не имеет свою собственную форму рациональности, оно полагается или на модель семьи, согласно которой управление государством «будет использованием экономии, экономии на уровне общества в целом, то есть осуществлением надзора за жителями страны, за имеющимися богатствами, за поведением всех и каждого — надзора не менее тщательного, чем тот, что осуществляет отец семейства за своими домочадцами и своим имуществом»<sup>23</sup>, или на модель суверенности, когда осуществление власти отождествляется с осуществлением суверенности. Катализатором для развития искусства управления стало возникновение проблемы населения или, точнее, процесс, «объединивший науку об управлении, во-первых, экономию, во-вторых, и проблему населения, в-третьих»<sup>24</sup>. В конечном итоге именно возникновение проблемы народонаселения и рождение политической экономии позволили обосновать проблему управления вне рамок суверенности.

Однако в указанных выше преобразованиях речь не идет об эволюционной схеме «суверенность — дисциплина — управление», когда на смену одной форме власти приходит другая. Схема «суверенность — дисциплина — управление» представляет собой «треугольник», который в качестве своей цели имеет население, в качестве своей главной формы знания — политическую экономию, а в качестве необходимых технических средств — аппараты безопасности. За долгие годы управление достигло превосходства над другими типами власти (например, над суверенностью, дисциплиной) и способствовало развитию, «с одной стороны, целого ряда специфических учреждений управления, а с другой — целой категории особых знаний»<sup>25</sup>. Именно в этом своем качестве «управления власти» оно имеет значение для понимания развития современного государства.

Либерализм связан с другим типом управленитета, который основывается на двух понятиях — естественности рыночных механизмов и необходимости определенных свобод. Эти два понятия

<sup>23</sup> Фуко М. С. Безопасность, территория, население. С. 143–144.

<sup>24</sup> Там же. С. 156.

<sup>25</sup> Там же. С. 162.

взаимосвязаны. Свобода, которую пропагандирует либерализм, — это не всякая свобода, а свобода в рамках «естественности» рыночных механизмов. Либерализм имеет три особенности. Первая особенность — это безопасность перед лицом опасности. Свобода подразумевает опасность, а XIX в. полон разного рода опасностями (дегенеративные формы сексуальности, распространение болезней и т. д.), которые необходимо было признать и сдерживать благодаря вмешательству правительства. Второй аспект либерализма предполагает контроль и принуждение. Механизмы дисциплины призваны приспособить людей к рыночным отношениям. Эти два аспекта работают рука об руку. Постоянная угроза разного рода опасностей сдерживается благодаря развитию дисциплинарных сил. Опасность оправдывает дисциплину, и наоборот, дисциплина снижает опасность. Наконец, либерализм требует системы управления кризисами, с которыми периодически сталкивается общество, характеризующееся свободой и рыночными отношениями. Фуко ссылается на некоторые из них, но, возможно, наиболее важным является новый курс, проводимый администрацией Ф. Рузвельта. После Второй мировой войны либерализм был подвергнут критике сначала немецкими (В. Ойкен, Ф. Бем) и австрийскими ордолибералами, а затем американским неолиберализмом (Ф. фон Хайек).

Для ордолибералов нацизм — это результат государственной концентрации власти. Государства стремятся укрепить свою власть — через нацизм, фашизм, социализм или даже либерализм нового курса. Единственной альтернативой укрепления власти государства является свободный рынок, который нуждается в другом типе управленитета. Последний не позволяет свободному рынку развиваться естественным образом и вмешивается в его регулирование ради него самого. Управленитет тесно связан с либеральной экономикой. В неолиберализме люди рассматриваются не в качестве граждан или отдельных индивидов, а в качестве участников рыночной экономики. Неолиберализм утверждает образ «человека экономического», для которого инвестиции в брак, детей, школу и т. д. составляют цель жизни.

Итак, мы можем сделать ряд выводов. Во-первых, механизмы современной власти нельзя редуцировать к дисциплинарным микропрактикам. Напротив, макровласть, первичной целью

которой является население, соразмерна этим практикам и несводима к ним. В самом деле, обе формы власти восходят к христианской папской власти. Во-вторых, поскольку существует несколько не сводимых друг к другу форм или способов власти, противостоящих друг другу и постоянно переходящих друг в друга, область властных отношений оказывается экспоненциально более сложной. Это сложность, на самом деле, означает, что система допускает больше «свободы», создает больше возможностей для сопротивления какой-либо конкретной форме власти.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. М. : Европа, 2011.
- Аристотель.* Политика / Аристотель // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1984. Т. 4. С. 375–644.
- Вебер М.* Политика как призвание и профессия / М. Вебер // Избр. произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 644–675.
- Власть: очерки современной политической философии Запада. М. : Наука, 1989.
- Жижек С.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / С. Жижек. М. : Дело, 2014.
- Канетти Э.* Масса и власть / Э. Канетти. М. : АСТ, 2015.
- Рансьер Ж.* На краю политического / Ж. Рансьер. М. : Праксис, 2006.
- Рансьер Ж.* Несогласие: Политика и философия / Ж. Рансьер. СПб. : Machina, 2013.
- Рикер П.* Политический парадокс / П. Рикер // Рикер П. История и истина. СПб. : Алетейя, 2002. С. 287–315.
- Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности : работы разных лет / М. Фуко. М. : Касталь, 1996.
- Фуко М.* Рождение биополитики : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / М. Фуко. СПб. : Наука, 2011.
- Фуко М.* Безопасность, территория, население : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / М. Фуко. СПб. : Наука, 2011.
- Хардт М.* Империя / М. Хардт, А. Негри. М. : Праксис, 2004.
- Шабурова О. В.* Концепт «тайна власти» и возможности его прочтения / О. В. Шабурова // Социемы. 2001. № 7. С. 9–22.
- Шмитт К.* Политическая теология / К. Шмитт. М. : Канон-Пресс-Ц, 2000.



## Глава 15

# СОЦИАЛЬНОЕ И ЭТИЧЕСКОЕ

### § 1. Долженствование как этический способ представления

Этика всегда рассматривалась как философская дисциплина, как отрасль философии, размышляющая о природе и функции морали, о сущности добра и нравственных ценностях, она всегда оставалась изгоем внутри философии. Обращение к этике обязательно означает оппозиционную, полемическую и даже негативную установку. Развитие многих этических теорий в XX в. происходило на фоне критики морали Ф. Ницше, а также в ответ на холокост и беспрецедентные ужасы этого столетия. Ницшеанская критика часто описывается как нигилистическое отрицание ценностей, приводящее к невозможности этики. Этику также упрекали в моральном релятивизме и нигилизме. Можно сослаться на то, каким образом Хайдеггер в «Письме о гуманизме», отвечая на вопрос Ж. Бофре о соотношении онтологии с возможной этикой, утверждает, что мысль о бытии «...не относится ни к теории, ни к практике. Она имеет место прежде их различения». Эта мысль есть «память о бытии и сверх того ничто», «такая мысль не выдает никакого результата... не вызывает воздействий», а значит, не может иметь никакого этического «продолжения»<sup>1</sup>. Можно вспомнить высказывание Витгенштейна о бессмысленности этических суждений: «Этика, поскольку она проистекает из стремления сказать нечто об изначальном смысле жизни, об абсолютно добром и абсолютно ценном, не может быть наукой. То, что она говорит, ни в коем случае ничего не добавляет к нашему знанию. Но она все же является

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 217.

свидетельством определенного стремления человеческого сознания, которое я лично не могу перестать уважать и которое никогда в жизни не стану осмеивать»<sup>2</sup>. Подобным же образом представленный Э. Левинасом этический дискурс, ограничивая притязания метафизики, доводя их до логического конца, открывает философский дискурс Другому, который более не другое философии, а Другое, в которое философия оказывается вписанной и которое ограничивает притязания философии на самообоснование.

Как тогда мы можем мыслить этику? Парадоксальным центром (парадоксальным в смысле принадлежности и непринадлежности одновременно) любого этического дискурса является «долженствование» как исключительно «этический способ представления» (С. Кавелл). Не будучи ни констативом, ни перформативом и в то же время будучи в бесконечном колебании, никогда не приходя в равновесие, долженствование представляет самый мощный ресурс этического дискурса. Исключительность долженствования — в его беспредельной силе требования. Это чистое и пустое требование. Оно ничего не обозначает, более того, безразлично к своему содержанию. Сила долженствования заключается в его пустоте, бессодержательности. Не содержание требования дает цену долженствованию, но именно то, что оно требует, обосновывает его сингулярность. Долженствование не имеет другой силы, кроме той, которую оно требует, и не притязает ни на какие убеждения, доказательства, аргументы. Конечно, можно приводить доказательства, аргументировать то или иное требование, но все эти доказательства начинаются с пустого требования «должен» и им же заканчиваются.

Требовательность долженствования принадлежит другому порядку, она ломает форму рассуждения. Этическая аргументация всегда тавтологична: ты должен, потому что ты должен. Можно привести множество оснований, убедительных доводов в пользу этих оснований, но они не имеют отношения к «этической строгости», которая возникает только тогда, когда обоснование становится тавтологичным, когда «должен» возвращается к «должен».

---

<sup>2</sup> *Витгенштейн Л.* Лекция об этике (1929 или 1930 г.) // Историко-философский ежегодник. 1989. М. : Наука, 1989. С. 245.

И в то же время именно благодаря этой бессодержательности этическое требование долженствования обращается к субъекту как субъекту, сохраняя за ним свободу следовать или не следовать этому требованию, даже если требование исходит из инстанции закона, т. е. определяющее действие этического субъекта — это выбор. В связи с этим интерес представляет логико-лингвистический анализ значения оценочных слов, в частности, «следует» и «обязан», смыслы которых в русском языке совмещаются в предикативе «должен»<sup>3</sup>. В отличие от принудительного «должен», «следует» указывает на обстоятельства выбора и даже признает определенную равноисходность возможностей выбора. «Следует» вынуждает нас рассматривать определенное действие как уже сделанный выбор, а не как необходимость, и через этот выбор самоутверждаться. Безразличное к самоутверждению и чуждое выбору, «должен» представляет собой необходимость, а не императив.

Но если «должен» принуждает к выбору вообще, сохраняя возможность сопротивления требованию, то «следует» ограничивает возможности выбора, специфицирует их, принуждая к строго определенному выбору или к строго определенным возможностям выбора.

Каков же статус этого долженствования, которое представляется вполне достаточным для выражения собственно «этического способа представления»? Самый простой ответ заключается в том, что долженствование равносильно бытию. Но этот ответ достаточно опасен, поскольку без труда позволяет выделить представляемому долженствованием угрозу или даже скандал для самой возможности тождественности философии. Кстати говоря, именно этот скандал явным образом преследует деконструкцию метафизических понятий, которые в своей исходной направленности обозначают не то, что есть, т. е. сущее, а то, что должно быть, т. е. должное, то, что по ту сторону сущего и превосходит сущее. Если принцип долженствования на самом деле заключается в попытке мыслить всякую этику, ориентируясь на должное, понимаемое как основание, то этот принцип находит свое выражение уже у Платона в утверждении блага в качестве того, что превышает бытие сущего.

---

<sup>3</sup> Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М.: Языки рус. культуры, 1999. С. 154.

Связь и дополнительность бытия и долженствования отмечает Хайдеггер. Он поясняет, что должное имеет место там, где идея как таковое сущее требует высшей идеи, идеи идеи — идеи Блага. Если бытие является идеей (основанием) для сущего, тогда оно в качестве сверхсущего основания, в свою очередь, нуждается в основании, каковым и выступает должное. Порядок сущего, который является инфраструктурой этического порядка, имеет подлинное основание в идее Блага. Во «Введении в метафизику» Хайдеггер говорит, что тогда как разделение бытия и мышления обозначено в направлении вниз, разделение бытия и долженствования, напротив, идет вверх: «Этим намечено следующее: в то время как бытие ищет свою основу в мышлении, долженствование превышает его. Это значит: бытие больше не есть дающее меру... Ибо в качестве того, что дает вид, и будучи сама благодаря этому в некотором роде сущим (*ὄν*) — идея как таковое сущее требует, со своей стороны, определения *своего* бытия, т. е. снова — некоторого вида. Идея идей, высшая идея есть, согласно Платону, *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, идея добра. “Добро” подразумевает здесь не морально добропорядочное, а добродетельное, которое совершает и может совершить то, что должно. Есть определяющее как таковое, нечто, что прежде всего дает бытию возможность самобытования в качестве *ἰδέα*, прообраза. То, что дает такую возможность, есть первично могущее. Но поскольку идеи составляют бытие, *οὐσία, ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, высшая идея стоит *ἐλέκεῖνα τῆς οὐσίας*, по ту сторону бытия»<sup>4</sup>. Таким образом, долженствование привносится в бытие в той мере, в какой оно утверждает себя относительно характера своей идеи, несет в себе отношение к должному. Но это утверждение может иметь место только в том случае, когда над бытием помещается нечто, чем бытие еще не является, но каждый раз должно быть.

Далее Хайдеггер делает вывод: именно поэтому «...долженствование выступает как противоположность бытию, коль скоро бытие определяется как идея. Этим определением мышление как высказывающий логос приобретает решающую роль. Коль скоро, далее, оно мышление как опирающийся на самого себя разум

---

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Изд-во «НОУ — “Высш. шк. экономики”», С. 268.

приобретает в Новое время господство, то тем самым подготавливается соответствующее выстраивание стати разделения бытия и долженствования. Завершается этот процесс у Канта. Для Канта сущее есть природа... Природе противостоит определяемый разумом и в качестве разума категорический императив. Кант называет его много раз явно долженствованием... Фихте противоположность бытия и долженствования подчеркнута и нарочито сделал основой своей системы»<sup>5</sup>. Именно у Канта завершается процесс разделения бытия и долженствования, когда долженствование утверждается в качестве закона, «материализуется», что наиболее яркое выражение находит в сформулированном им «категорическом императиве»: «поступай так, чтобы максима твоей власти могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства».

Основанием этики Канта является не Благо или Бог, а разум, который сам для себя устанавливает регулятивный принцип. Этот принцип содержится в самом разуме, а не вне его. Повиноваться своему собственному закону (в чем бы он ни состоял) для Канта означает быть свободным. Чистый разум сам по себе есть практический разум, и он дает всеобщий закон, который Кант называет моральным законом: «Моральный закон... есть *императив*, который повелевает категорически, так как закон не обусловлен; отношение воли к этому закону есть *зависимость*, под названием обязанности, которая означает *принуждение* к поступкам, хотя принуждение одним лишь разумом и его объективным законом, и которая называется поэтому долгом...»<sup>6</sup>.

«Категорический императив» не отменяет возможности продуцирования других моделей обоснования этики, и в том числе таких, которые выходят далеко за пределы классической традиции. Например, Ю. Хабермас допускает, что попытка вывести релевантную теорию этики из самого разума уже не правомерна, и предлагает дискурсивную теорию этики, которая исходит из интерсубъективной интерпретации категорического императива.

Интерсубъективная интерпретация категорического императива Канта сводится к так называемому принципу D — основополагающему

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 269.

<sup>6</sup> Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. С. 149.

принципу этики дискурса, предполагающему, что выбор той или иной нормы может быть обоснован: «Согласно этике дискурса, та или иная норма лишь в том случае может претендовать на значимость, если все, до кого она имеет касательство, как участники практического дискурса достигают (или могли бы достичь) согласия в том, что эта норма имеет силу»<sup>7</sup>. В результате категорический императив в такой формулировке исключает монологическое употребление и функционирует как правило аргументации в практическом дискурсе: «Я ввел U как правило аргументации, которое всегда позволяет достичь согласия в практических дискурсах, если дело может быть урегулировано с равномерным вниманием к интересам всех его участников»<sup>8</sup>. Единство этих двух принципов обусловлено коммуникативной природой социальных взаимодействий: «Вместо того чтобы предписывать всем остальным в качестве обязательной некую максиму, которую я хотел бы сделать всеобщим законом, я должен предложить свою максиму всем остальным для дискурсивной проверки ее притязания на универсальность. Акцент при этом перемещается с того, что каждый (в отдельности) может, не встречая возражений, желать в качестве всеобщего закона, на то, что все, в согласии друг с другом, желают признать в качестве универсальной нормы»<sup>9</sup>.

Но дискурсивная этика, как справедливо замечают критики Хабермаса, объясняет только логику норм и, кроме того, впадает в ошибку *retio principia* (предвосхищение основания, когда в доказательстве используется недоказанная посылка). В результате, возражает Ж.-Ф. Лиотар, в этике дискурса вопрос о законности закона (вопрос о его обязывающем характере) и не ставится. Мы не сможем понять, почему этический закон имеет силу, если останемся в рамках этой ложной альтернативы убеждения (следовательно, разумности и обоснованности) или принуждения (следовательно, неразумности и необоснованности)<sup>10</sup>. Ибо закон имеет силу вовсе не потому, что он убеждает, и вовсе не потому, что он принуждает:

<sup>7</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное сознание. М.: Наука, 2000. С. 104.

<sup>8</sup> Там же. С. 104–105.

<sup>9</sup> Там же. С. 107.

<sup>10</sup> Lyotard J.-F. *The Differend: Phrases in Dispute*. Manchester U. P., 1988. P. 176.

закон имеет силу потому, что он обязывает. Закон представляет собой форму предписания, которая ставит адресата в асимметрическое положение «Ты», к которому это предписание обращается. Такое предписание обязывает вне зависимости от того, насколько адресат убежден в его правильности. Предписательная сила закона не зависит от такого выяснения.

Более того, подобное выяснение означало бы преобразование закона в комментарий по поводу закона, преобразование предписания в описание. Именно это преобразование становится решающим для Хабермаса в деле обоснования действенности норм: максима, которая утверждает, что нечто должно быть сделано, только тогда будет действенной нормой, если она рассчитывает на согласие всех, кого она касается. Но вся эта процедура обоснования предполагает, что вместо того чтобы оставаться в асимметрическом положении к предписанию, каждый участник в практическом дискурсе может свободно выбирать положение относительно предписания. Норма действенна, только если адресаты предписания рассматривают самих себя в одно и то же время и как адресантов предписания. Иначе говоря, норма действенна, только если она убеждает всех, кого она касается. Кроме того, поскольку требование значимости норм будет приниматься совместными усилиями в практике аргументации, то каждый будет защищать эти нормы, так что нормативно-содержательные условия будут фактически неизбежными для них.

Для Левинаса, как и для Лиотара, этическое гетерогенно закону, превосходит всякое долженствование. Этический дискурс должен быть не дискурсом долженствования как закона, а дискурсом абсолютного долженствования как Блага. Разумеется, этика имеет дело с абсолютным обращением и предписанием, но это обращение является этическим именно потому, что его адресантом является Благо. Это Благо ничем не отличалось бы от Закона, или Нормы, или «не-Человеческого» (Лиотар), если бы оно поставило меня в положение адресата квазиобязывания с «неопределенным долгом».

Левинас отказывается рассматривать Благо как такой авторитет, который претендует на законодательство. Этический закон потому только имеет место, что Благо не признает такую власть, поскольку оно отказывается властвовать. В этом и заключается ан-архия

Блага, которое выбирает нас, не подчиняя нас себе, освобождая нас, делая нас свободными. «Тот, кто повинуется Благу, еще прежде порабощения обретает неприкосновенность»<sup>11</sup>. Быть во власти Блага не значит выбирать Благо, скорее — быть лишенным самой возможности выбора. Но невозможность выбора есть результат не насилия, а избранничества, «возведения в сан незаменимого», неповторимой сингулярности. Отсюда и пассивность, и зависимость, предшествующая симметрии Я и Ты, взаимозависимости, диалогу, диалектике.

Этика — это полное подчинение порядка природы порядку добра и зла. Вот почему Левинас постоянно повторяет, что этика — это освобождение. Благо освобождает меня, поскольку оно дает мне возможность выбрать то, что я сам никогда бы не выбрал. Подлинное очеловечивание приходит от Блага, чей след есть лицо Другого<sup>12</sup>. Оно — чистая и простая встреча. Встреча с Другим.

«Краеугольным камнем» этического отношения является тезис Левинаса об инаковости Другого, о несводимости Другого к другому, о необходимости видеть в каждом из нас Другого, поскольку Другой ближе к Богу. Конечно, Другой всегда есть некоторый феномен, форма, благодаря которой я воспринимаю его. Мы всегда встречаем Другого в определенном контексте, скажем, в контексте культуры или общества, где он выполняет соответствующие функции, будучи привязанным к определенному месту. Но Левинас категорически против редукции Другого к феномену или форме, ибо в таком случае Другой лишается своей инаковости, является как мне подобный. Если Другой присутствует в системе культуры и проясняется ею, «как текст — контекстом», тогда понимание Другого было бы «герменевтикой и экзегезой», но Другой обладает «собственной значимостью», он не зависит от «полученного у мира значения». Это другое значение, соразмерное «бесконечному», и есть для Левинаса лицо, которое он называет «абстрактностью лика», поскольку она закрепляется в «горизонтах мира». Именно в том, что лицо не зависит от мира, от формы и контекста, Левинас

<sup>11</sup> Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М. : Рос. полит. энцикл., 2004. С. 639.

<sup>12</sup> Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университет. книга, 2000. С. 314.



видит гарантию того, что Другой — более чем «культурное значение». Этика, соответственно, предшествует культуре, онтологии и философии. Этическая значимость Другого обнаруживается в его лице, т. е. в его «бесконечности», — эта избыточность настолько велика для «формы» или «контекста», что делает Другого абсолютным, свободным от всякой культуры. Тогда, возможно, самое главное и в то же время самое трудное этическое требование заключается в том, чтобы Другого воспринимать как Другого безотносительно к форме или контексту — безотносительно к его национальности, гражданству, расовой принадлежности и т. п. Более того, всякого рода национализмы, расизмы и т. п. как раз и заключаются в редукции Другого к его форме или контексту, к его определенным характеристикам, в результате чего он и лишается своей инаковости.

Эта реконструкция некоторых этических теорий в действительности показывает, каким образом онтическое определение этики, в современном понимании, имеет в качестве своего основания принцип должноствования — в фигуре блага или закона, индивидуального долга или Другого. Все этическое помечено здесь печатью этого основания и постигается лишь в измерении основания. Во всех примерах есть один общий момент — это присвоение имманентности. Трансцендентное (Благо, Закон, Другой) вводится в рассуждение в качестве «чему» имманентности. А любое «чему» имманентности ставит на ней крест, ограничивает ее, подчиняет трансцендентному. Онтическая область этического обеспечивается существованием «трансцендентального означаемого» или некоторого внешнего принципа, которому подчинено наше поведение.

## § 2. Мораль и этика. Этическое различие

Традиционные этические дискурсы основываются на возможности символизации, опосредования, представления различия. Все этические требования вне зависимости от того, универсалистские ли они, как у Канта, Ролза, Хабермаса, или релятивистские, как у Витгенштейна и Рорти, следуют из этой возможности. Тогда чтобы противостоять традиционной трансцендентальной этике,

необходимо поступиться главной ее предпосылкой — этическим идеалом, задающим меру соответствия всему сущему как единому. Возможно, наиболее мощную проблематизацию традиционного этического дискурса мы находим в различии между «моралью» и «этикой». Это различие между трансцендентной моралью и имманентной этикой позволяет сформулировать новую гипотезу относительно «возможности другого рода этичности». Следы явного или неявного различия морали и этики можно было бы легко обнаружить у различных мыслителей, таких как, например, Ф. Ницше, М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж.-Л. Нанси, М. Хайдеггер. Традиционно критерием данного различения выступает способ рефлексии: благая жизнь (стоицизм) и моральный закон (например, Кант).

Делез использует термин «мораль» для обозначения определенного набора обязательных правил, скажем, морального кода, смысл которых заключается в суждении о действиях и намерениях на основе трансцендентальных или всеобщих ценностей («это хорошо», «это плохо...»). Этика, напротив, представляет собой набор факультативных правил, которые оценивают наши деяния, высказывания и мысли в соответствии с тем имманентным модусом существования, который они подразумевают. Говорят одно, делают другое: какой модус существования при этом имеется в виду? «...Нам всегда свойственны лишь те верования, чувства и мысли, каковы мы считаем достойными нашего способа бытия или нашего жизненного стиля»<sup>13</sup>. Именно эту связь усматривает Делез между Спинозой и Ницше.

И Спиноза, и Ницше, каждый на свой лад, утверждали, что есть вещи, сделать которые или даже сказать можно только в силу низости души, озлобленности против жизни или мстительности, а есть вещи, которые делаются или говорятся только в силу соответствующей воли, образа жизни, активных ощущений. Этика, т. е. типология имманентных модусов существования, замечает, таким образом, моральность, которая всегда соотносится с трансцендентными ценностями. Моральность — это суждение Бога, система Суждения. Противоположностью ценностей (Добро/Зло)

<sup>13</sup> Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2003. С. 34.

выступает качественное различие модусов существования (хорошее/плохое)<sup>14</sup>. Делез называет это методом «драматизации»: «Чего хочет *тот, кто* говорит это, тот, кто мыслит и ощущает это? Речь идет о следующем: показать, что он не смог бы говорить, мыслить или чувствовать этого, если бы у него не было такой воли, таких сил, такого образа жизни. Чего же хочет тот, кто говорит, любит или создает? И, наоборот, чего хочет притязующий на барыш от не им совершенного действия, апеллирующий к “бескорытию”? Чего хочет сам аскет? А утилитаристы с их понятием пользы?»<sup>15</sup>. Отныне вместо того, чтобы судить действия и мысли, сопоставляя их с трансцендентными ценностями, оценивать их следует в соответствии с подразумеваемым ими модусом существования. Дифференциальный метод объяснения посредством имманентного модуса существования снимает вопрос о трансцендентных ценностях: имманентное этическое различие (хорошее/плохое) замещает трансцендентную моральную оппозицию (Добро/Зло).

С точки зрения этого различия между моралью и этикой становится понятным, что критика Ницше морали — это отрицание не этики как таковой, а определенного способа ее понимания. Эта критика направлена, прежде всего, против тех моральных доктрин (христианство, платонизм), которые выражают «отказ от жизни» и полагают другой мир по ту сторону этого мира. Критике подвергается именно полагание этических ценностей «добра» и «зла» как трансцендентных ценностей, лежащих по ту сторону этого мира, движение, указывающее на неявное отрицание и ненависть к этой жизни в этом мире. Смысл генеалогии морали Ницше заключается в том, чтобы вернуться к ее действительному основанию в самой жизни, чтобы выявить материальные, исторические, «человеческие, слишком человеческие» истоки этики и ценностей. Ницше призывает к переоценке наших способов оценки, а именно к жизнеутверждающей этике.

Таким же образом Хайдеггер оспаривает не просто традиционные концепции этики, а саму этику как науку в метафизическом

---

<sup>14</sup> Deleuze G. Expressionism in philosophy: Spinoza. N. Y. : Zone Books, 1990. P. 269; Spinoza: Practical Philosophy. San Francisco : City Lights Books, 1988. P. 22–23.

<sup>15</sup> Делез Ж. Ницше и философия. С. 170.

ее понимании. Отсюда легко можно заключить, что его мысль внеэтична, если не антиэтична. Но он «отказывается» от традиции во имя «этики в ее истоке»<sup>16</sup>. Первый значительный аспект такого выражения состоит в том, что оно стремится мыслить этику в отношении самого бытия, поскольку именно мысль о бытии определяется как «этика в ее истоке». Это выражение уже указывает на то, что понимание этики будет разрабатываться в отношении самого бытия и, следовательно, не в традициях субъективности, воли и действия: речь идет вовсе не об этике как о прикладной или даже нормативной дисциплине, а о первичном феномене.

Под этикой следовало бы понимать не просто «приложение» трансцендентных принципов к решению различных практических проблем, как если бы мысль могла быть использована как средство, следующее утилитарной или инструментальной модели. Развитие так называемой «прикладной этики» скрывает своеобразную и парадоксальную слепоту в отношении природы этики, а также пренебрежение подлинно философским вопрошанием значения этики в то самое время, когда потребность в этике обнажена до предела. Но эта потребность вызвана тем, что этика остается безосновной. Именно поэтому сама этика нуждается в философском обосновании, даже если это означает обоснование ее безосновности. На самом деле, понятие «приложение» предполагает основание для этических предписаний: этике гарантируется теоретическое основание. Но этическое суждение имеет место в ситуации безосновности. Невозможно заранее запастись нормами и ценностями выбора, который выбирает нормы и ценности.

Эта имманентная концепция «этики без морали» воспринимается как негативный момент. Эта этика осуждается как «субъективизм» или «релятивизм». Говорится, что философия имманентности создает непреодолимые преграды на пути решения проблемы обоснования. Согласно какому нормативному критерию мы будем решать, какой модус существования заслуживает оправдания, а какой — осуждения? Говорится, что имманентная этика неизбежно впадает в моральный нигилизм, когда все различия одинаково

---

<sup>16</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 216.

оправдываются и любая позиция может претендовать на статус всеобъемлющей<sup>17</sup>.

Проблема обоснования модуса существования формулируется следующим образом: отказ от трансцендентных ценностей создает впечатление, будто мы лишаем себя какого-либо критерия оценки существующего, различных модусов существования, как если бы всякое существование было оправданным. Например, Ницше критиковал мораль в силу ее обусловленности реактивным или низменным модусом существования. Но по какому «праву», в соответствии с каким критерием благородный или активный модус существования «лучше», чем низменный? Иначе говоря: как оценить модус существования, используя критерий, имманентный самому модусу? Как оценить модус существования без соответствующего критерия для сравнительной оценки? Что с чем мы будем сравнивать, если критерий оценки имманентен модусу существования?

Эта проблема лежит в центре этики имманентности, и Делез предлагает достаточно строгое ее решение. Модус существования оценивается в соответствии с имманентным критерием его власти или способности, в соответствии со способом, каким этот модус использует свою власть, доходя до предела того, на что он способен, или, наоборот, в соответствии со способом, каким он блокирует свою способность действовать и редуцирует его к немощи. Эта оценка выражается в различных формулах: «всегда бывает только один критерий — экзистенциальная емкость, интенсификация жизни»<sup>18</sup>, этическая задача заключается в «расширении, интенсификации, возвышении возможностей, росте размеров, увеличении незаурядности»<sup>19</sup>. Имманентный модус существования оценивается в соответствии с чисто интенсивным критерием власти.

Итак, общая критика метафизической установки, на которой основывается трансцендентный этический дискурс, приводит к попыткам построения имманентной этики. В контексте этих попыток то, что составляет этическую проблематику современности,

---

<sup>17</sup> Достаточно общее место в неоконсерватизме. См.: *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003.

<sup>18</sup> *Делез Ж.* Что такое философия? М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 97.

<sup>19</sup> *Делез Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997. С. 130.

заключается в том, как мыслить трансцендентность этического должноствования. Как совместить требование об имманентности — бытии-вместе, или совместности, — с необходимым существованием этических норм? Можно ли мыслить бытие-вместе, или совместность, без общих законов или норм?

### § 3. Этика события

Строго говоря, онтология, понятая в качестве социальности, действительно не нуждается ни в какой дополнительной этике, которая могла бы привнести в нее суждение о должном. Необходимость разделять собственное существование с другими до всякой определенности, до всякой субъективности вносит в сам процесс социальности как таковой этический смысл. Можно говорить о том, что социальность изначально стоит перед этическим вопросом. Будучи модусом социальности, этичность не является чем-то дополнительным или осуществляемым сверху. Этическое укоренено в конкретном, фактическом существовании. Существование показывает свою этичность, является этическим и не нуждается в «этизации» сверху. Этика может рассматриваться только с точки зрения события бытия. В некотором смысле этика есть онтология, и нет никаких оснований добавлять этику к онтологии, которая якобы была бы неэтичной. Этичность и социальность более не нуждаются ни в каком внешнем для них принципе, который бы обеспечивал их единство или утверждал подчинение одного другому.

Все, что нам нужно, — это этика различия, а не этика предустановленной нормы или блага. И очевидная задача тогда будет заключаться не в том, чтобы полагаться на трансцендентные нормы или восстановить Другого, в соотношении с которым конструируется единое социальное целое, а в том, чтобы утвердить внутреннюю разделенность социального, признавая как раз-таки «нехватку Другого». А также в том, чтобы эту основополагающую «нехватку Другого» и тем самым любого основания, т. е. основополагающий характер разделения, диссоциации, различия, их признание и институционализацию сделать единственным положительным принципом этического дискурса. В таком случае нет никакой

необходимости обращаться к внешнему объединяющему этическому принципу, поскольку сама гетерогенность с ее изначальной несводимостью и структурной обусловленностью обладает «этическим» статусом, но у нас нет никаких оснований утверждать, что этика, мораль, ответственность являются наиболее адекватными формами выражения этой гетерогенности.

В этом случае сингулярность, как моя, так и другого, предшествует любой этике. И если меня или другого можно определить в смысле сингуляризации, тогда этика не может сводиться к «бытию-для-другого». И вопрос заключается вовсе не в том, что обращение другого сингуляризирует меня, а скорее в том, что обращение другого сталкивает меня с моей собственной сингулярностью, с Реальным, на которое у меня нет готового ответа. Каждый из нас сингулярен в том смысле, что не существует онтологического, или политического, или этического основания сопоставления или объединения нас. Сингулярности — это несоизмеримые индивиды, объединенные «вместе» не общей сущностью или в пространстве закрытой имманентности, опосредованной политическим или этическим. Сингулярность существования вынуждает нас строить различные символические опосредования, которые позволяют нам поддерживать дистанцию по отношению к ней. Если каждая сингулярность каждый раз связывается с другой сингулярностью сингулярным образом, тогда сами отношения суть бесконечно связываемые события, которые не имеют никакого онтологического основания. Точнее, они сами по себе суть безосновность онтологического основания. Возможно, другой так же, как и я, в своем исходном значении является другим вовсе не потому, что «он изгнанный, без формы, или контекста, или идеи: без мира — вне мира», а потому, что мы оба структурированы «нечто», которое настолько близко к нам, что оставляет нас равнодушными, но не достаточно близко, чтобы мы могли его присвоить. Именно эта структура связывает нас в том момент, когда она нас разделяет.

В сердцевину этики «вклинивается» то, что само по себе не является этическим, но и не есть неэтическое, т. е. то, что не имеет ничего общего с планом этики. Это «нечто» называется по-разному: реальное (Ж. Лакан), событие (А. Бадью), неопределенное (Б. Латур) и т. д. Эти термины обозначают то, что является в форме

«основополагающей встречи», столкновения, шока, того, что происходит с нами, удивляет нас, «выбивает из колеи», поскольку вписывается в наличную ситуацию как разрыв, нарушение. Реальное невозможно, и тот факт, что оно случается с нами, не опровергает его невозможность: реальное случается с нами как невозможное, как эта «невозможная вещь», которая ставит весь наш символический мир верх дном и ведет к реконфигурации этой вселенной. Вот когда этика вступает в игру: готов ли я поступить в соответствии с тем, что случилось и что нарушает наличную ситуацию?

Проблема с трансцендентной или имманентной этикой заключается в том, что она знает все заранее. И на вопрос об этике отвечает в самом общем виде. Точнее, речь идет просто о применении правила или схемы к конкретной ситуации или в конкретной ситуации. Тем не менее когда мы сталкиваемся с той или иной конкретной ситуацией, мы понимаем, что все эти ситуации характеризуются в первую очередь неопределенностью, неразрешимостью. Так или иначе, в рамках традиционной этики этот момент неопределенности, кризиса совершенно не учитывается, нивелируется именно в связи с ее «озабоченностью» плохо поставленным вопросом о «чтойности» этики. Надо отметить, что в традиционной этике вопрос, как именно должно поступить в той или иной ситуации, в значительной степени редуцирован, потому что предполагаемый поступок всегда ограничен четко очерченными возможностями и альтернативами. Но тем самым совершенно исключается именно этот момент неопределенности (Реального или События), будь то на уровне индивидуальной жизни или в отношениях между людьми.

Этическое характеризуется именно тем, что в этот момент наличная, организованная и устойчивая ситуация нарушается и, стало быть, не ясно, как сохранить или перестроить эту ситуацию. Традиционная этика ограничивает собственно этическое моментом редукации и нормализации, подчинения категории или правилу. Она не признает акт выбора, творения, творчества, которые и составляют существо этического. Момент этического — это момент кризиса. Точнее, кризиса оснований, причин, принципов. Мы сталкиваемся с собственно этическим, когда эти основания и принципы терпят крах. Этический вопрос заключается не в том, как нам преодолеть кризис путем обращения к существующим



принципам: ведь кризис — это, прежде всего, кризис оснований-принципов. В ситуации кризиса существующие принципы и правила не функционируют, не могут обеспечить стабильность. Скорее всего, собственно этический вопрос заключается в том, как нам перестроить, преобразовать ситуацию, чтобы адекватно среагировать на кризис.

Именно здесь этика проявляет все свое социально-онтологическое значение. Причем это значение связано не с применением существующего правила к наличной ситуации, а с тем, каким образом должна быть собрана, сформирована социальность.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Бадью А.* Этика / А. Бадью. СПб. : Machina, 2012.
- Бенхабиб С.* Мы и другие / С. Бенхабиб // Бенхабиб С. Притязание культуры. М. : Логос, 2003. С. 29–57.
- Витгенштейн Л.* Лекция об этике (1929 или 1930 г.) / Л. Витгенштейн // Историко-философский ежегодник. 1989. М. : Наука, 1989. С. 238–246.
- Делез Ж.* Ницше и философия / Ж. Делез. М. : Ад Маргинем, 2003.
- Деррида Ж.* Страсти / Ж. Деррида // Деррида Ж. Эссе об имени. СПб. : Алетей, 1998. С. 257–302.
- Жижек С.* Бессознательный закон: к этике по ту сторону добра / С. Жижек // Жижек С. Чума фантазий. Харьков : Гуманитар. центр, 2012. С. 343–386.
- Керимов Т. Х.* Невозможная этика / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Неразрешимости. М. : Акад. проект, 2007. С. 85–122.
- Левинас Э.* Избранное: Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас. М. ; СПб., 2000.
- Хабермас Ю.* Принципы универсализации как правило аргументации / Ю. Хабермас // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2001. С. 90–119.

## Глава 16

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

### § 1. Глобализация, постфундаментализм, деконструкция

В социальных и политических дискуссиях «глобализация» стала общим местом. Наши социальные проблемы, политические действия, культурные проявления так или иначе касаются всего мира и обнажают универсальную взаимозависимость мира как тотальности, как целого. Глобализация не только изменила мир, но и то, как мы относимся к миру, к нашему существованию в этом мире и на еще более фундаментальном уровне — к нашему бытию как таковому. «Как таковая глобализация представляет собой новое опространствливание исторической темпоральности: отражение планетарной целостности как “земного шара” в неизбежно феноменологическом понятии “мира”, появившемся в ходе расширения европейского колониализма, чтобы создать географическое пространство понятия истории. Это понимание мира находит свое основополагающее философское выражение у Канта, а свою экзистенциально-онтологическую экспозицию у Хайдеггера в его знаменитом неблагозвучном выражении “мир мирует” (*die Welt weltet*)»<sup>1</sup>.

Пределы нашего мира — «мира», в котором мы живем, в экзистенциальном, феноменологическом смысле этого слова — совпадают с границами всей планеты. Это, конечно, результат исторического процесса. На протяжении веков мы открывали мир. Наш мир или наш способ бытия стал одним из этих открытий, и для этой цели мы «подчинили» все другие «миры» — другие материки,

---

<sup>1</sup> *Осборн П.* Постконцептуальное состояние, или Культурная логика высокого капитализма сегодня // *Худож. журн.* 2015. № 93. С. 101–102.

другие культуры и религии, наконец, превратили весь мир в наш «мир» в феноменологическом смысле слова. С глобализацией проект открытия мира завершен. «Мир, ставший “mondialis”, “mundus”, ставший “mondiale”, подрывает классическое разделение между внешним и внутренним и нарушает все линии демаркации между “мирами”, которые в свое время считались определяющими для мира...Нарушение границы между внутренним и внешним, возможности отношений с “другими” (с другими “мирами”, с другими формами жизни или измерениями мира) означает, что мир больше не имеет смысла, он является смыслом. “Мир” — это не просто коррелят смысла, он структурирован так же, как смысл, и, наоборот, смысл структурирован как мир»<sup>2</sup>. Мы больше не можем считать себя стоящими вне мира в качестве субъектов, которым мир репрезентируется как объект. Когда мир редуцирован к «картине мира», которой соответствовало новое положение человека в качестве субъекта, человек и мир лишаются внутренней онтологической корреляции, они становятся внешними друг другу. Именно эта нарушенная корреляция давала человеку неограниченную власть над миром, обеспечиваемую единством метафизики, науки и техники. Именно ре-презентация объединяет классическую науку, технику и метафизику, выступает общим основанием эпохи субъектности картезианско-гегелевского типа. «Превращение мира в картину есть тот же самый процесс, что превращение человека внутри сущего в *subiectum*»<sup>3</sup>. Мир существовал лишь в той мере, в какой он представлялся. Новизна новоевропейской картины мира заключалась в господстве всеобщности репрезентации — в толковании существа сущего как объекта репрезентации. Репрезентация, будучи всеобщей категорией, определяла все модификации субъекта в его отношении с объектом.

С глобализацией мира его открытость к другому, внешнему становится бессмысленной. Мир утрачивает свое внешнее, основание, обнажает собственную конечность, мирность. Мир без основания,

---

<sup>2</sup> *Marramao G.* The Passage west. Philosophy and Globalisation. L. ; N. Y. : Verso, 2012. P. 27.

<sup>3</sup> *Хайдеггер М.* Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 50–51.

в котором все стало возможным, тем не менее грозит потеряться в своей безграничности. Суть «двойной связи» глобализации состоит в том, что, с одной стороны, безграничный, безразличный, бесконечный мир всеобщей взаимозависимости, с другой — мир в феноменологическом смысле слова. Несмотря на все то, что их разделяет, глобализация и мир соотносятся друг с другом как два неразделимых по существу момента современности, имеющей двойную форму абсолютизации бесконечности и абсолютизации феноменального мира. «В самом понятии глобализации имеется фундаментальная, конститутивная неопределенность между “объективным” планетарным аспектом (интеграция отдельных географически локализованных социальных мест в различного рода глобальные сети) и тем, что мы можем назвать (множественным) “субъективным” мирным аспектом, через который эти практики и процессы “интеграции” проживаются как часть трансформации “мира” и экзистенциально манифестируются в неизбежной множественности взаимосвязанных “миров”, каждый из которых говорит как бы от лица всех. То, что в семантике “глобализации” представляется в виде “неопределенности”, в социальном плане проявляется как напряжение и антагонизм, а в логическом — как имманентное или диалектическое противоречие между двумя ее основными сторонами: функциональным социальным процессом и его мирным присвоением»<sup>4</sup>. Во всей своей безграничности глобализация по-прежнему остается «дурной бесконечностью»: «...с одной стороны, бесконечное, которое Гегель называл “дурным”; бесконечный рост накопления, круга инвестиций, эксплуатации и реинвестирования (можно сказать, что это круг бесконечного богатства, когда докапиталистический мир вышел из порядка, в котором богатство накапливалось ради роскоши, а не ради его воспроизводства), с другой стороны, актуальное бесконечное, благодаря которому конечное существование связывается с бесконечностью значения или ценности, которое является его собственным значением и ценностью»<sup>5</sup>. Соответственно, главная задача — деконструкция

<sup>4</sup> Осборн П. Постконцептуальное состояние... С. 103.

<sup>5</sup> Nancy J.-L. The Creation of the World or Globalization. Albany, NY : State University of New York Press, 2007. P. 46.

такой неопределенности между глобализацией и «миром» («мондиализацией»), между ложным бесконечным и конечной актуализацией этой бесконечности. Мир (глобализация) еще не стал нашим «миром»: это то, что прежде всего необходимо подвергнуть деконструкции. «Дурная бесконечность» глобализации должна быть преодолена. Она должна отрицать свое собственное бесконечное и таким образом реализовать себя как конечный мир. Бесконечность должна «актуализировать» себя, она должна быть реализована в бесосновном, случайном, конечном действии.

Глобализация ставит нас перед выбором между дурной бесконечностью и конечной бесконечностью мира. Кажется, у нас есть выбор между двумя альтернативами, если, конечно, не существует третьей альтернативы, заключающейся в том, чтобы выбрать обе альтернативы. Возможно, два противоположных способа присвоения бесконечности одинаково подлинны и, возможно, именно в той мере, в какой «один противоположен другому». Это не более чем гипотетическая возможность. «Двойная связь» «дурной бесконечности» глобализации и бесконечности, бесосновности мира предписывает «двойную связь» выбора между этими альтернативами. Следовательно, то, с чем мы сталкиваемся сегодня, состоит не столько в «переходе» от одной бесконечности к другой, а скорее в их переплетении в «двойной связи». Не диалектическая логика отрицания и отрицания отрицания, а логика дополнительности или «автоиммунности»<sup>6</sup>.

Несмотря на нередуцируемость различия между глобализацией и миром, каждый из них функционирует за счет другого, заимствует ресурсы другого для поддержания собственной жизнеспособности. Феноменальный мир всегда уже предполагает мир глобальный, и наоборот. Тогда в отношении этой «двойной связи» отпадает вопрос о подлинности, о подлинном мире, поскольку «двойная связь» лишает онтологического статуса как глобальный мир, так и феноменальный мир. Единственный императив в этом

---

<sup>6</sup> Автоиммунность — это процесс, благодаря которому организм защищается от собственной системы защиты. Автоиммунизация — это название процесса, при котором организм с целью наращивания антител присваивает чуждые элементы, которые обычно им отталкиваются (*Керимов Т. Х.* Автоиммунность // Современный философский словарь. М.: Акад. проект, 2015. С. 10–11).

случае — деконструировать саму возможность принятия «глобального», «феноменального» мира. Здесь никакая логика подлинности невозможна. Мы постоянно должны деконструировать логику «двойной связи», скрытую в дискурсе глобализации, но мы не можем считать операцию этой деконструкции окончательной и подлинной. Более того, деконструкция логики «двойной связи» подразумевает деконструкцию онтологического статуса подлинности, фундаментализма. Наш мир — это деконструкция, т. е. переход от глобализации (которая будет деконструирована) к «миру» (т. е. к тому, что должно быть результатом этой деконструкции). «Мирование мира» остается в рамках перехода к миру. Оно остается в акте бесконечного творения мира. Сегодняшний мир — это место, где происходит событие перехода от «глобализации» к «миру».

Деконструкция логики «двойной связи» задает несколько мотивов и серий философем, определяющих перспективы современной социальной философии. Прежде всего, это мотив постфундаментализма и целая серия философем безосновности, случайности, хаоса или даже гиперхаоса. Некоторым образом эти мотивы постфундаментализма вводятся рядом с тематикой антиэссенциализма со своей серией понятий — множественности, события, сингулярности и т. д.

## § 2. Онтология после онтотеологии

Начало XX в. отмечено так называемым «онтологическим поворотом» в философии. Чаще всего этот поворот связывается с хайдеггеровской деструкцией метафизики и ее онтотеологического строения. «Можно сказать, что в философии наше время было отмечено, было озаменовано возвращением вопроса о Бытии. Поэтому в нем господствует Хайдеггер», — пишет Бадью<sup>7</sup>. Действительно, уже на первых страницах «Бытия и времени» Хайдеггер заявляет о возрождении или открытии онтологии. Настало время, говорит Хайдеггер, заново поставить вопрос о бытии, пробудить

---

<sup>7</sup> Бадью А. Делез. Шум бытия. М.: Прагматика культуры; Логос-Альтера / Esse homo, 2004. С. 29.

внимание к смыслу этого вопроса. Настало время спросить, почему и каким образом, всегда находясь в состоянии пред-понимания мира и нашего собственного существования, такое понимание никогда не становится эксплицитным объектом исследования<sup>8</sup>. Но возрождение онтологии происходит лишь ценой глубокой трансформации самого ее смысла, по крайней мере в ее традиционной версии. Исходя из хайдеггеровской трансформации смысла онтологии, последняя оказывается исследованием не «сущего как сущего», а сущего в его отношении к *Dasein* или к человеческому существу. С одной стороны, «онтологический поворот» преодолевает всеобщие схемы и субстанциональные определения бытия, когда бытие начинает трактоваться как социальное или человеческое бытие. Но, с другой стороны, «онтологический поворот» приводит к тому, что субстантивируется собственно человеческая реальность. Онтология редуцируется к человеческой онтологии. Новая онтология утверждает, что мы можем говорить о бытии только как о том, что есть для нас. В разных философских контекстах это «нас» трактуется как сознание, тело, язык, знаки, власть, социальные структуры и т. д. Несмотря на множество вариантов, ключевым моментом является то, что бытие мыслится только в перспективе нашего, человеческого, «доступа» к нему. Таким образом, онтология становится вопрошанием не сущего как такового, сущего в его бытии, а нашего «доступа» к бытию. В результате этой трансформации «онтологический поворот» оказывается онтоантропологическим или онтосоциальным или онтолингвистическим. Отсюда следует, что существует определенный внутрионтологический запрет на постановку вопроса о бытии как таковом, более того, вопрос о бытии как таковом вне нашего доступа становится бессмысленным вопросом. Условия нашего непосредственного доступа к бытию, окружающей реальности покоятся на тех характеристиках человеческого или социального существования, благодаря которым мы и воспринимаем эту реальность.

Во второй половине XX в. ситуация еще больше усугубляется. В 60–80-х гг. прошлого столетия онтологический поворот оказался замаскирован разного рода направлениями — герменевтическим,

---

<sup>8</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. С. 1.

лингвистическим, коммуникативным и т. д. Идея опосредованности бытия всевозможными дискурсивными образованиями имела серьезные последствия для построения онтологии. Считалось, что поскольку наше понимание бытия опосредовано языком, текстом, письмом, коммуникацией или даже социальными формами, у нас нет непосредственного доступа к бытию, так как оно искажено этими посредниками. Парадоксальным образом «онтологический поворот» сделал невозможной онтологию. По этой причине бытие, а также необходимость построения онтологии становятся острейшей проблемой в современной философии и социально-гуманитарных науках.

С учетом обозначенных причин очевидно, что обновление онтологии связано, прежде всего, с необходимостью преодоления (онто)теологического проекта онтологии, т. е. онтологии как онтотеологии. На самом деле, если онтология всегда была онтотеологией, то необходимо поставить вопрос о том, какой должна быть онтология после онтотеологии? Более того, если онтология всегда была онтотеологией, то это означает, что предполагаемая онтология должна быть не только без теологии, но и без онтологии, поскольку любая секуляризация, и даже онтологическая, освобождаясь от религиозного, продолжает носить в самом своем понятии теологический или даже онтотеологический знак. Следовательно, если онтотеологический проект онтологии предписывал понимание бытия в качестве сверхсущего основания-причины сущего, тогда приостановка положения о достаточном основании становится необходимым условием преодоления онтотеологического проекта философии.

Разработка различных версий современной онтологии почти всегда связана с социально-философской проблематикой. Эта связь особенно четко прослеживается, когда на кону стоит вопрос об онтологическом статусе социальной практики на фоне радикальных социально-практических и духовно-теоретических сдвигов, произошедших в конце XX — начале XXI в. в деятельности общества. «Пересборка» социального (Б. Латур), политического (Ж. Рансьер) или этического (Дж. Агамбен) — яркое тому свидетельство. Например, и Б. Латур и Ж. Рансьер заявляют о том, что невозможно построить новую теорию социального или политического



без выяснения их онтологической основы. Дж. Агамбен пишет, что нынешнее подчиненное положение политики по отношению к религии, экономике и даже праву объясняется тем, что «потеряв из виду собственный онтологический статус, она оказалась неспособной справиться с трансформациями, которые постепенно опустошили ее понятийный аппарат»<sup>9</sup>. Разумеется, это не означает, что вопрос об онтологическом статусе политики предполагает, будто политика заступает на место онтологии. Напротив, обновление онтологии, ее возвращение в свете социально-философских, политических или этических проблем указывает на то, что вопросы, традиционно относящиеся к области практики, нуждаются в осмыслении на онтологическом уровне. Деконструкция этики или политики вызвана не желанием ниспровергнуть систему морали или власти, а желанием их онтологического фундирования. По возвращении к онтологическим истокам социальности, или этики, или политики закавычивается их метафизическое понимание. Социальное или этическое мыслятся не в качестве приложения некоторого теоретического принципа, а в качестве самого раскрытия человеческого существования. Онтологическое основание этики или политики деконструируется с тем, чтобы прийти к этике, или политике, или социальности бытия. Эта деконструкция выражается в повороте от политической философии к философии политического, от «этики», или морали, к этическому и т. д.

### § 3. Этнос постфундаментального мышления

Онтология занимается не только поисками оснований или причин сущего, но и, согласовывая разные представления о реальности, создает определенный этнос философской деятельности. Из истории мы знаем, что философия (как метафизика) позиционирует себя в качестве теоретической дисциплины. Это не означает, что философия как теоретическая дисциплина касается мышления как такового. «Теоретическое» происходит от *theōria*.

---

<sup>9</sup> *Agamben G. Means without End: Notes on Politics. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000. P. IX.*

Как утверждает Х. Арендт, в истории метафизики теория имеет совершенно определенное значение: она обозначает созерцание вечного и постоянного присутствия высшего сущего, которое метафизическая традиция называет «Богом»<sup>10</sup>. Действительно, *theōria* обозначает практику метафизики, которая, в соответствии с Аристотелем, является «самой приятной и самой лучшей» человеческой деятельностью<sup>11</sup>. Таким образом, для того чтобы мыслить это высшее сущее, теоретический характер метафизики предписывает особое человеческое отношение или установку. В этой метафизической установке теория или созерцание является высшей способностью человеческой жизни, позволяющей человеческому существу мыслить реальность на предельнейшем уровне.

Следовательно, выход за пределы метафизики предполагает трансформацию этого теоретического этоса. Такая трансформация, тематизируя, по крайней мере формально, онтологическую структуру метафизики, указывает на не-мыслимое философией как метафизикой. Эта трансформация принимает форму соответствия, которое превышает возможности его онтологического присвоения и в то же время образует адекватный ответ на историческое «событие» метафизики. Эта форма соответствия вводит целую серию понятий, составляющих нетеоретический этос философии. Прежде всего, это такие понятия, как убеждение, надежда, обещание, прощение, свидетельство, клятва, верность, решимость, ответственность, вера и т. д. Надо заметить, что этот человеческий этос характеризует не просто социальную практику в противоположность человеческому бытию или существованию. Эти понятия не рассматривались в рамках традиционной онтологии. Эта серия понятий и в целом нетеоретический этос философии, деконструируя традиционные объяснения человеческой практики, извлекают и даже обнажают неметафизический, нетеологический, более первоначальный смысл практического, или этического. Онтология без теологии невозможна без определенного этоса, выходящего за пределы теоретической установки классической философии.

---

<sup>10</sup> *Arendt H.* The Human Condition. Chicago : University of Chicago Press, 1998. P. 19–21.

<sup>11</sup> *Аристотель.* Метафизика // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1976. Т. 1. С. 310.

Онтология и этика — это не отличные друг от друга и обособленные сферы. Онтология не отграничивает некоторую область первоначал, которая затем прилагается к онтической сфере этики. Онтология суть первоначальная этика, а этика суть онтология.

Всякая онтология, как и онтология, подразумевает присутствия ей этос, установку или характер мысли. Если онтология Единого, т. е. онтология, подразумевает теоретический этос мышления, тогда множественность, событие, сингулярность и т. д. предполагают этос мышления, имманентный множественности как множественности. Теория не дает нам средства для описания событий в их нефеноменологизируемости, непредсказуемости. Никакая теория не в состоянии предсказать «абсолютную необходимость не-необходимости любой вещи»<sup>12</sup>. В ситуации постфундаментализма множественность или событие в лучшем случае постулируются аксиоматически.

Эти изменения в онтологии позволяют по-новому сформулировать центральную проблему постфундаментальной онтологии. Как раз с этой точки зрения можно задаться вопросом, что происходит с мышлением, когда оно не отождествляется с *theōria*, когда человеческое отношение к реальности принимает форму верности, решимости, свидетельствования и т. д.? Еще раз обратимся к Арндт и к известному различию между *vita active (bios politicos)* и *vita contemplative (bios theōreticos)*. Если событие, множественность, сингулярность становятся центральными категориями онтологии, а человеческое отношение к реальности выходит далеко за пределы созерцания, не означает ли это, что данное отношение отныне принадлежит исключительно к деятельной жизни, к политической жизни? Не означает ли это, что политическая или даже социальная философия приходит на смену метафизики? В определенной степени некоторые из вышеупомянутых нами понятий, например, решимость или верность, подчеркивают именно этот аспект нетеоретического отношения к реальности. Разве убеждение, верность, решимость не принадлежат в первую очередь к сфере политической жизни? Если убеждение и верность описывают наше отношение

---

<sup>12</sup> Meillassoux Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. L. : Continuum, 2008. P. 62.

к реальности, не означает ли это, что наша субъективность, в том числе способность мыслить, всегда уже находится в «силовом поле» этой реальности множественности и события? Если это так, то тогда что происходит с мышлением?

Философия как метафизика, говорит нам Арендт, включает примат созерцательной, теоретической жизни. Или нужно исходить из *vita active (bios politicos)*, активной, политической жизни? Если отвечать на эти вопросы негативно, то необходимо глубже отделить то, каким образом Арендт характеризует *vita active*. «Любовь философов к этому “нигде”, как если бы то была какая-то особая страна (*philochōrein*), и их желание оставить все прочие виды деятельности ради *scholazein* (ничегонеделания, как бы мы сейчас сказали) по причине внутренне присущего мышлению или самому философствованию удовольствия. Причина подобной благословенной независимости в том, что философию (познание *kata logon*) не интересуют частности, которые дают нам чувства, но только лишь универсалии (*kath'holōi*), то, что не может быть локализовано. Было бы большой ошибкой искать подобные универсалии в практически-политических вопросах, которые всегда имеют дело с частными вопросами. В этой области “общие” утверждения, одинаково приложимые повсюду, немедленно вырождаются в пустые общие места. Действие имеет дело с частностями, и только частные утверждения могут быть достоверными в области этики или политики»<sup>13</sup>. Следовательно, то, что теория не совпадает с мышлением, не вызывает сомнений, но это никоим образом не означает, что мышление принадлежит к сфере политики. В «Жизни ума» Арендт посредством феноменологического анализа демонстрирует эту несводимость мышления как к теории, так и к политической жизни: «Для мышления, хотя, строго говоря, и не для философии, отвлечение от мира явлений — это единственное сущностное условие»<sup>14</sup>. Хотя наша способность мыслить не обязательно предполагает созерцание вечного и постоянно пребывающего, тем не менее это способность отвлечения от мира как места, которое я разделяю с окружающими, места нашей жизни и деятельности. Наша способность мыслить

<sup>13</sup> Арендт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013. С. 195.

<sup>14</sup> Там же. С. 81.

показывает, что мы не только и не просто деятельные существа, но у нас есть возможность отвлечься от этого мира, дистанцироваться от событийной природы наших действий и окружающих нас сил. Это дистанцирование не имеет ничего общего с метафизическим созерцанием вечно присутствующего сверхсущего. Оно соответствует самой природе безосновности, событийности, случайности существования: все может быть иначе в будущем, может случиться все что угодно: то, что есть, может не быть, то, чего нет, может быть. Этот онтологический эксперимент с безосновностью и случайностью востребован необходимостью выйти за пределы утверждения и отрицания существования с целью раскрытия его чистой возможности-быть-другим. Этот эксперимент не просто утверждает существование. Но он и не отрицает его, поскольку отрицание принадлежит к той же логике утверждения, которая утверждает несуществование. Поэтому это мышление сопровождается некая форма сдержанности: оно воздерживается от всякого утверждения или отрицания и сохраняет за собой интенсифицированную негативную способность в отношении к любому суждению. Эта форма сдержанности, приостанавливая всякое суждение, постулирует область чистой потенциальности и абсолютной случайности.

Вопрос о том, что означает человеческое, или о месте человека, полностью связан с его отношением к безосновности, случайности, событийности сущего. Это отношение к тому, что превышает его, но к которому он выставлен в самой своей ответственности, и называется этикой. Это этика безосновности, случайности, событийности. В некотором смысле этика может означать только эту попытку человека освободиться для собственной человечности и обрести в ней свое достоинство<sup>15</sup>. Смысл человеческого и возможность обретения человечности начинается с осознания того, что превышает его, но в отношении к которому он открыт с самого начала. Достоинство человека в том, что он вступает в отношение с тем, что больше его, с тем, что он не может создавать, но без которого он не может обойтись, с тем, что является самим условием его свободы и возможностей.

---

<sup>15</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. С. 196.

Сегодня человек переживает свое абсолютную бесосновность и выставленность к ней. Сегодня у человека нет иного выбора, кроме как отдаваться этой бесосновности, случайности, возможности-быть-другим. Эта бесосновность есть «место», где человек учится жить<sup>16</sup>. Мысль есть имя этого ученичества. Через мысль человек свидетельствует о том, что для него быть (человеком) означает больше, чем отношение с сущим, через мысль он свидетельствует об избыточности, которой он открыт с самого начала, и в этой открытости он находит свое место.

#### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Арендт Х.* Жизнь ума / Х. Арендт. СПб. : Наука, 2013.
- Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман. М. : Весь мир, 2004.
- Бек У.* Что такое глобализация? / У. Бек. М. : Прогресс-Традиция, 2001.
- Бенхабиб С.* Притязания культуры: равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб. М. : Логос, 2003.
- Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / И. Валлерстайн. СПб. : Университет. книга, 2001.
- Гидденс Э.* Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. М. : Весь мир, 2004.
- Деррида Ж.* Наконец-то научиться жить (последнее интервью) // Вопр. философии. 2005. № 4. С. 133–144.
- Многоликая глобализация. М. : Аспект Пресс, 2004.
- Осборн П.* Постконцептуальное состояние, или Культурная логика высокого капитализма сегодня / П. Осборн // Худож. журн. 2015. № 93. С. 97–111.
- Россия в глобализирующемся мире: мировоззренческие и социокультурные аспекты. М. : Наука, 2007.
- Хайдеггер М.* Время картины мира / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 41–62.

---

<sup>16</sup> *Деррида Ж.* Наконец-то научиться жить (последнее интервью) // Вопр. философии. 2005. № 4. С. 133–144.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Главный тезис этой книги состоит в том, что социальная философия служит основой и движущей силой переориентации современной философии и общественнознания. Для обоснования этого тезиса необходимо было дать некоторое представление о современной социальной философии и возможных способах ее влияния на философию и социально-гуманитарные науки и их обновление. С этой целью в учебнике излагаются основные темы современной социальной философии и показываются общие ориентиры выработки ее новых направлений.

Полное осознание роли социальной философии в описании и конституировании общества предполагает необходимость радикальной переориентации как традиционных философских построений, так и методологии соционаучного познания. Социальная философия выводит познание общества из тупика метафизических моделей исследования. Кроме того, она требует коренного пересмотра эпистемологических и философских оснований соционаучного знания с тем, чтобы как можно адекватнее описать конструктивную природу социальных явлений. Однако самым, пожалуй, значительным достижением современной социальной философии является, как явствует из предпринятого в этом учебнике анализа, то, что она подрывает три аксиоматичные черты традиционного философского объяснения социальности. Во-первых, деконструирует способность философии определять образ человека и, следовательно, объяснять человеческую социальность, полагаясь на этот образ, и тем самым обнажает понимание социальности как безосновной, анархичной, которое возникает как непосредственный коррелят опыта безосновности существования, неукорененного в какой-либо субстанции или общей сущности. Во-вторых, на основе двух формально онтологических возможностей понимания бытия намечает пути

преодоления онтологического фундаментализма и построения «онтологии после онтоотеологии», онтологии как социальности и предписывает соответствующие ориентиры в понимании тождества и различия, единого и многого, фундаментального и регионального. В-третьих, пересматривает онтологический статус социальной практики, обеспечивает другой подход к объяснению отдельных аспектов социальности (культуры, политики, этики и т. д.) на основе онтологического осмысления их оснований. Трехмерное «пространство» развития современной социальной философии позволяет нам не только позиционировать ту или иную философию и социальную теорию с учетом их методологических и мировоззренческих оснований, но и выделять определенное направление (и перспективы) социально-философских исследований, нацеленное на анализ тех позитивных и негативных возможностей, которые содержит современная философия. Эти перспективы помогают обнаружить определенную направленность социально-философских исследований, скрытые за ними общеметодологические тенденции, взаимосвязи этих тенденций с характером социальной практики.

В условиях, когда развитие общества осуществляется в стилистике социальных изменений, социальная философия вносит существенный вклад в интерпретации социального бытия. Но опасность этой стилистики заключается в том, что социальности возвращают до поры скрываемые социальным реализмом идеологические, мифологические, религиозные измерения. В связи с этим социально-философское теоретизирование неотделимо от деконструкции всего, что прежде считалось естественным и само собой разумеющимся. Деконструкция проблематизирует традиционный философский проект, называемый метафизическим или онтологическим. И здесь важно именно позитивное в своей основополагающей негативности требование — требование другой онтологии, лишенной всякой привязки к метафизическим спекулятивным построениям. Деконструкция предполагает перекодирование устоявшихся пространственных образов социальности и выработку языка выявления временного, событийного структурирования общественной жизни. Мыслить событийность означает мыслить бесосновность мира как возможность любого сущего быть другим без всякого основания. Социальная философия



---

занимается не поиском основания или сущности и редукцией всего многообразия сущего к этому основанию, редукцией возможностей и перспектив, а утверждает обоснованность сущего, множественность мира, бесконечную игру различия. Не открывает, а констатирует то, что есть, не объясняет, не редуцирует, а изобретает, культивирует различные формы и стили жизни, экспериментирует с возможностями, создает новые перспективы.

Учебное издание

*Серия «Учебник УрФУ»*

Керимов Тапдыг Хафизович

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Учебник

Заведующий редакцией  
Редактор  
Корректор  
Оригинал-макет

*М. А. Овечкина  
Н. В. Чапаева  
Н. В. Чапаева  
Л. А. Хухаревой*

Подписано в печать 28.03.2018 г. Формат 60 × 84<sup>1/16</sup>.  
Бумага офсетная. Цифровая печать. Усл. печ. л. 17,67.  
Уч.-изд. л. 16,0. Тираж 100 экз. Заказ 43

Издательство Уральского университета  
Редакционно-издательский отдел ИПЦ УрФУ  
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.  
Тел.: +7 (343) 389-94-79, 350-43-28  
E-mail: rio.marina.ovechkina@mail.ru

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ  
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.  
Тел.: +7 (343) 358-93-06, 350-58-20, 350-90-13  
Факс +7 (343) 358-93-06  
<http://print.urfu.ru>



