

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ  
ГОУВПО "УДМУРТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ"

На правах рукописи

Зеленина Анастасия Александровна

**ОНТОЛОГИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ  
В ПОЛЕ СОЦИАЛЬНЫХ ИДЕНТИФИКАЦИЙ**

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Специальность 09.00.11. – социальная философия

Научный руководитель:  
доктор философских наук,  
профессор О.Н. Бушмакина

Ижевск – 2006

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

ВВЕДЕНИЕ .....	3
ГЛАВА 1. ГРАНИЦЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ В ОБЪЕКТИВИРОВАННЫХ СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ .....	12
§1 Пределы идентификации индивида в структурах повседневности.....	12
§ 2 Пределы социальной идентификации в поле науки .....	35
ГЛАВА II СО-БЫТИЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СТРУКТУРАХ ИДЕНТИФИКАЦИИ .....	59
§1 Пространство идентификации между монадической и номадической субъективностью.....	59
§2 Идентификация в структурах коммуникативного пространства.....	83
§3 Самоидентификация кроссирующего субъекта в поле социальной реальности .....	105
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	132
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.....	138

## ВВЕДЕНИЕ

### **Актуальность исследования.**

В настоящее время научный дискурс, использующий в построении социальных конструкций гносеологический подход противопоставления субъекта и объекта, подошел к своему пределу. Этот предел можно обозначить как исчерпание субъективности. Бытие субъективности неизбежно входит в режим экзистенциальной нехватки смысла и принимает существование в различных конструктах «несвойственности» или «чужеродности». Объективирующий принцип познания идентифицирует все, кроме идентифицирующего субъекта. Субъект элиминируется из пространства идентификации и оказывается либо неидентифицируемым, либо пуст.

Процессы глобализации, развивающиеся в современном обществе, привели к возникновению феномена «ускользающей» идентичности, которая не позволяет социальному индивиду идентифицироваться в традиционных структурах социальности. Попытка «схватывания» неидентифицирующейся идентичности стала актуальной для целого ряда наук. Она исследуется в психологии, социологии др. дисциплинах, хотя постепенно становится объектом интердисциплинарного знания. Ее дифференциация в поле науки происходит через фрагментацию идентичности как объекта исследования. Чем более мелкие фрагменты выделяются, тем яснее становится проблема сохранения идентичности как целого. Половая, этническая, национальная, религиозная, личная, возрастная, ролевая и прочие идентичности, все чаще характеризуются в «эффектах» потери, диффузии, спутанности, подмены и т.д.

Современное состояние социальной реальности характеризуется кризисом идентичности, который имеет те же основания. Бытие социальной субъективности, предьявленное через структуры идентифика-

ции, представляется в не-хватке субъективности, которая понимается как не-хватка идентичности.

Появилась необходимость так связать бытие субъективности со структурами идентификации, чтобы стало возможным «схватывание» «ускользающей» идентичности через установление субъект-объектного тождества, позволяющего самоидентифицироваться социальному бытию как целому или самоопределиться социальной субъективности в структурах само-идентифицирующегося дискурса, имеющего смысл.

### **Степень разработанности проблемы.**

Исследование бытия субъективности является прерогативой позитивной и негативной онтологии, которые принято разделять по способу обращения с категорией «бытия». Среди основных представителей традиций позитивной онтологии необходимо назвать Ф. Шеллинга, М. Бубера, Г.-Г. Гадамера, С. Кьеркегора и М. Хайдеггера. Негативная онтология представлена в идеях деконструктивистского постмодернизма Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Бодрийяра, Ф. Гваттари, Ж. Делеза, Ж. Дерриды, Ю. Кристевой, М.Фуко.

Бытие структур субъективности, в их выразимости, представимости задается в концепциях лингвистического структурализма Э. Бенвениста, Ф. де Соссюра. Языковые структуры субъективности открываются в психоанализе Ж. Лакана, расширяются на сферы литературной реальности в концепциях Р. Барта, Ю. Кристевой, П. де Манна, переносятся на область этнологии в структурной антропологии К. Леви-Стросса.

Бытие социальной субъективности в ее неопределенности представляется в позициях Б. Вальденфельса и А. Шюца, структурируется в концепции С. Жижека, доводится до предела и обесмысливается в работах Ж. Бодрийяра, Ф. Гваттари, Ж. Делеза, Ж. Дерриды, М. Фуко.

Возможность сохранения смысла субъективности в структурах языковой реальности гарантируется тождеством бытия и языка, прокламируемым в герменевтике Г.-Г. Гадамера, М. Хайдеггера, которая развивается в работах Ж.-Л.Нанси, П. Рикера.

Существует целый ряд работ отечественных философов, посвященных исследованию и критике философии постмодернизма. Среди них труды Н.С.Автономовой, А.В. Гараджи, Е.Гурко, И.П.Ильина, М.К. Рыклина, А.А. Костиковой, В.Куренного, В. Подороги, М.М.Субботина. Герменевтический дискурс развивается в работах В.В. Бибихина, О.Н. Бушмакиной, М.В. Желнова, В.П. Руднева. Тема идентификации индивида оказывается одной из основных, как в психологии, так и в социологии. В психологии признанными исследователями в разработке проблемы идентичности являются Р.Бернс, Дж. Марсиа, Э. Эриксон и др. Пограничные исследования идентичности и процессов идентификации привели к образованию понятия «социальная идентичность». Классиками этих исследований считаются основатели теории социальной идентичности и самокатегоризации - Дж. Тернер, А. Тешфел; представители интеракционистской школы - И. Гоффман, Дж. Мид, а также школы социальных представлений - М. Заваллони, С. Московичи. Не менее важны работы М. Бананджи, В. Ватермана, М. Куна, Ч. Кули, К. Левина, Х. Маркуса, А. Маслоу, П. Нуриуса, К. Роджерса, М. Синнирелла, В. Свана, Т. Хиггинс, К. Хорни, развивавших понятие Я-концепции. Среди отечественных исследователей необходимо выделить И.С. Кона, полагавшего идентичность как динамический конструкт, Л.С. Выготского, понимавшего идентичность как культурно-исторический продукт развития психики. Идентичность как многоуровневую и многокомпонентную структуру рассматривали В.С.Агеев, Г.М. Андреева, Б.Г. Ананьев, В.С. Мухина,

В.А. Ядов. Временными аспектами становления идентичности занимались К.А. Абульханова, М. Розенберг, Г. Каплан.

Проблема идентификации в постиндустриальном обществе разрабатывается в трудах, как зарубежных, так и отечественных авторов З. Баумана, У. Бека, Д. Белла, Т. Веблена, Э. Гидденса, Д. Гэлбрейта, П. Козловски, О. Тоффлера, А.Ф. Зотоа, В. Л. Иноземцева, И.И. Кравченко, В.А. Лекторского, В.М. Межуева, В.Г. Федотовой, и др.

Тем не менее, проблема онтологии субъективности в поле социальной идентификации, в которой социальная реальность могла бы быть представленной в языковых структурах осмысленной субъективности самоидентифицирующегося социального субъекта, до сих пор еще не была представлена в исследовательских дискурсах.

#### **Объект и предмет исследования.**

Объектом данного исследования является бытие социальной субъективности в дискурсе идентификации. В качестве предмета исследования рассматривается пространство социальной идентификации в структурах самоопределяющейся идентичности.

#### **Цель и задачи исследования.**

Цель диссертационной работы – представить бытие субъективности в дискурсивном поле социальных идентификаций. Для достижения этой цели необходимо решение следующих задач:

- установить пределы идентификации индивида в структурах повседневности;
- обнаружить пределы социальной идентификации в поле науки;
- определить пространство идентификации между монадической и номадической субъективностью;
- выявить способы идентификации в структурах коммуникативного пространства;

- раскрыть самоидентификацию кроссирующего субъекта в поле социальной реальности.

### **Теоретико-методологические основания исследования.**

Поскольку онтология субъективности в смысловом воплощении предстает как идентификационный процесс, постольку его итогом или завершением должно быть обретение идентичности. Успешной идентификацией будет обретение смысла, а в случае неуспеха идентичность окажется пустой.

По способам бытийствования идентичности в современных философских и социологических концепциях можно выделить, во-первых, бытие идентичности в процессах объективации. К данным теориям относятся практически все социальные теории, где идентификация рассматривается как социализация, которая предстает как полная объективация, где субъект объективируется в поименованных позициях, знаках в тексте социального. Здесь нам интересен концепт «слепого пятна» П. Бурдьё, являющийся производным операции «двойной объективации». Процессы объективации субъективности разворачиваются в теоретических конструктах Бергера, Б. Бергер, П. Бурдьё, Б. Вальденфельса, Т. Лукмана, Н. Лумана, Р. Коллинза, А. Шюца, Ю.Л. Качанова, Н.А. Шматко.

Объективированное бытие идентичности на пределе смысла представлено в работах Ж. Бодрийяра, Ж. Деррида, М.Фуко. Идентификация объективированной субъективности в символических структурах задается через дискурс не-хватки смысла с эффектами запаздывающего «Я», где дискурс «Другого» оказывается положенным в основу дискурса субъективности. Такое понимание идентификации находит отражение в концепциях Б. Вальденфельса, С. Жижека, Ж. Лакана, Э. Левинаса, Ж. Липовецки, Ю. Кристевой. Идентификация в формах

абсолютной субъективности задается в ее крайних точках «Бога» и «Ничто» в концептах Э. Левинаса, М. Штирнера.

Понятие об «ускользающей» идентичности в структурах глобальной социальности раскрывается в работах З. Баумана, У. Бека, Э. Гидденса, что позволяет обратиться к представлениям о номадической субъективности, заданным в работах Ж. Делеза и развивающимся в позициях Д. Смит и Р. Брайдотти. «Схватывание» «ускользающей» идентичности оказывается возможным при условии рассмотрения второго способа бытийствования идентификации посредством конституирования в структурах самоопределяющейся субъективности. Его основания заложены в герменевтическом подходе Ж.-Л. Нанси, П. Рикера, М. Хайдеггера. Условием самоопределения бытия социальной субъективности как целого оказывается принцип аутопойэзиса, обоснованный в концепциях Ф. Варелы, Н. Лумана и У. Матураны.

Проблемы в конструировании идентичности вызваны тем, что разрыв между «идентифицирующим» и «идентифицируемым» в дискурсе идентификации как между «представляющим» «представляемым» приводит к исчезновению идентичности и субъективности. Необходимо задать философский дискурс идентификации как дискурс самоидентифицирующей-ся субъективности через точку субъекта, способного к самоидентификации как со-в-падению с собственным смыслом существования. Основой данного исследования стал онтологический подход, конкретизировавшийся в герменевтических концептах, которые позволяют задать социальное бытие как целостную субъективность, способную к самоидентификации в структурах языка в методе субъект-объектного тождества, уточненном в принципе аутопойэзиса.



**Научная новизна основных результатов исследования** заключается в следующем:

- установлены пределы идентификации индивида в точках его обнаружения как «социального тела», наделенного «не-собственным» именем и существующего в структурах повседневности как в пространстве «нулевой» субъективности;

- обнаружены пределы социальной идентификации в поле науки как в пространстве положения не-идентифицируемой доклической субъективности, заданной в точках объективированного индивида как монады социальной действительности и номады как «минус-субъекта» социальной реальности;

- определено пространство идентификации между монадической и номадической субъективностью как местоположение бессмысленного дискурса Абсолютного Идентификатора, предъясняющегося в структурах анонимного текста объективированной социальной реальности;

- выявлены способы идентификации в конструктах глокализации коммуникативного пространства, как эксклюзивное и инклюзивное саморазличение субъекта-номады в структурах картографирования топоса субъективности;

- раскрыта самоидентификация кроссирующего субъекта в поле социальной реальности как со-в-местность социального со-бытия выписывающегося текста авто-био-графии.

**Положения, выносимые на защиту:**

- пределы идентификации индивида в структурах повседневности как социального бессознательного предъясняются в точках абсолютной неразличности «социальных тел» в пространстве «нулевой» субъективности;

- пределы социальной идентификации в поле науки обнаруживаются как не-идентифицируемая доклическая субъективность, которая полагается в пустом пространстве «здорового смысла» через принцип объективности;

- пространство идентификации между монадической и номадической субъективностью задается в структурах дискурса Другого как «пустого» лингвистического субъекта;

- идентификация субъективности в конструктах глокализации коммуникативного пространства разворачивается в имманентных структурах ре-и-де-территориализации локальных топосов субъективности;

- самоидентификация субъекта в поле социального раскрывается как со-в-местное со-бытие социальной субъективности в экс-позиции знаков аутопойэтического текста.

### **Научно-практическая значимость диссертационного исследования.**

Теоретическая значимость исследования состоит в конструировании пространства идентифицирующейся субъективности, способной к само-определению в осмысленном автобиографическом тексте кроссирующего социального субъекта. Проведенное в работе исследование позволяет выйти за пределы объективированных представлений идентификации социальной субъективности, заданных в дискурсе Абсолютного идентификатора как не-идентифицируемого субъекта, и конституировать смысл в структурах самоидентифицирующегося текста социальной реальности. Использование результатов исследования может быть полезным при разработке ряда тем по современной социальной философии и при подготовке спецкурсов по проблемам социальной идентификации.

### **Апробация работы.**

Основные положения диссертации обсуждались на аспирантских семинарах кафедры философии УдГУ, излагались в выступлениях на всероссийской научной конференции. «Текст 2000. Теория и практика междисциплинарного подхода» (Ижевск, 2000), на всероссийской научной конференции «Раннее языковое образование: состояние и перспективы» (Ижевск, 2001), на пятой Российской университетско-академической научно-практической конференции (Ижевск, 2001), на межрегиональной научно-практической конференции «Человек. Физическое и духовное самосовершенствование» (Ижевск, 2002), на Российской научно-практической конференции «Социальная работа: взаимодействие науки, образования и практики. Инновационные региональные проекты» (Павловский Посад, 2006) и были опубликованы в ряде сборников статей конференций.

### **Структура работы.**

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и библиографического списка. Общий объем диссертации представлен 136 с. основного текста и 14 с. библиографического списка, включающего 226 наименований источников.

## **Глава I. ГРАНИЦЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ В ОБЪЕКТИВИРОВАННЫХ СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ**

### **§1 Пределы идентификации индивида в структурах**

#### **повседневности**

Традиция строить дома с прямыми углами давно вошла в нашу повседневность. Так повелось, такова реальность, авторство которой давно утрачено и никто не возьмется утверждать, что оно вообще было. «...Общество обеспечивает индивида определениями реальности от колыбели до могилы», считают Петер и Бриджит Бергер. Это касается и прямых углов, и наших представлений о самих себе. «...Наш опыт общества – это, прежде всего опыт других людей в повседневной жизни. Последнее означает совершенно простое понятие – это конструкция знаковых рутин, в рамках которых мы совершаем свои действия и о которых мы размышляем большую часть часов своего бодрствования. Этот сектор нашего опыта наиболее реален для нас, это наша обычная среда обитания»<sup>1</sup>.

Когда мы начинаем разговор о повседневности, то вынужденно прибегаем к понятию «мышления в рамках» и к вопросу о возможности выхода за эти рамки, а также к вопросу о том, кто эти рамки устанавливает. Таким образом, мы будем искать предел того, где повседневное мышление становится неповседневным.

Согласно П. и Б. Бергер повседневное мышление как мышление в рамках знаковых рутин – это мышление непроблемное, а, следовательно, неосознающее себя. «Вообще говоря, люди начинают размыш-

---

<sup>1</sup> Бергер Петер Л., Бергер Бриджит. Социология: Биографический подход. // Личностно-ориентированная социология, -М., Академический проект, 2004 г, -608с., с. 36.

лять лишь тогда, когда рутина их жизни по той или иной причине прерывается чем-то, что они рассматривают в качестве проблемы. Большая часть раздумий – это уже форма решения проблем. Предположительно, это восходит к тому простому и фундаментальному факту, что размышление мучительно и болезненно... и отнимает много времени»<sup>1</sup>. Другими словами, пребывая, проживая жизнь в повседневности, мы «не мыслим» или мыслим повседневным мышлением всегда в определенном контексте значений. Этот контекст не что иное, как свод законов или свод ответов. Все вопросы удовлетворяются по факту возникновения некими «регуляторными паттернами», а может, даже оказываются заданными в этих паттернах. Это и есть неосознающее себя мышление.

Феноменом обыденного мышления занимался австралийский социолог А. Шюц. В его терминах «определенные контексты значений» обыденного мышления (релевантности) заданы изначально, это опыт предшественников, который образует некую базисную установку, знание о мире. «Этот мир существовал до нашего рождения, воспринимался в опыте и интерпретациях других, наших предшественников как упорядоченный»<sup>2</sup>. Он существует как опыт наличного знания (knowledge at hand), который функционирует как схема референции. И лишь небольшая часть нашего знания о мире рождается в нашем личном опыте, содержащем готовые конструкты: «...лишь малая часть наличного запаса знания человека берет начало в его индивидуальном опыте. Большая часть его знания социально почерпнута... Ее образует некоторое множество систем релевантных типизаций»<sup>3</sup>, или систем общих значений. А. Шюц отмечает, что его концептуальная разработка понятия реле-

---

<sup>1</sup> Там же, с. 40.

<sup>2</sup> Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. –М., РОССПЭН, 2004 г, 1056 с., С. 10.

<sup>3</sup> Там же, с. 518.

вантных типизаций во многом схожа с термином Макса Шелера «относительное естественное мировоззрение».

Согласно А. Шюцу, обыденное знание повседневной жизни изначально социализировано. Следовательно, оно социализировано также и в смысле распределения знания, когда «каждый индивид обладает знанием лишь сектора мира»<sup>1</sup>. Небольшой «сектор мира», являющийся личным опытом, рассматривается А. Шюцем в качестве меры освоенности всеобъемлющего опыта и варьируется по степени освоенности и отчетливости или же выступает как вера. Общее же знание «является объективным и безымянным (анонимным); то есть дистанцировано и независимо от моего и другого определения ситуации, наших уникальных биографических обстоятельств, реальных и потенциальных наличных целей».<sup>2</sup> Такое всеобщее знание порождает множество рецептов того, как общаться с вещами и людьми в типизированной ситуации.

Интересен в этой связи тезис А. Шюца о всеобщей взаимности перспектив, основанный на фундаментальной идеализации, согласно которому обыденное мышление преодолевает различия индивидуальных перспектив, то есть индивиды, имеющие схожие системы релевантности запросто могут «меняться местами», при этом виденье перспективы ситуации останется полностью сохранным. А именно, если бы некий индивид А оказался бы в ситуации индивида В, то оценивал бы ее точно как индивид В: «если я поменяюсь местами со своим партнером, то буду воспринимать в опыте тот же сектор мира в той же перспективе, что и он»<sup>3</sup>.

В такой системе каждый индивид практически не отличим от другого, он отличается только занимаемой позицией или местополо-

---

<sup>1</sup> Там же, с. 63.

<sup>2</sup> Там же, с.15.

<sup>3</sup> Там же, с.63.

жением в структуре социального. Она изначально задана еще до его рождения и является просто точкой (частной точкой зрения), обозревающей небольшой участок мира в общей структуре значений. Согласно идее А. Шюца о том, что существует некое общее знание, включающее все реальные и потенциальные рецепты, существует центр данной системы, «точка точек» – своего рода фонд релевантных систем или анонимное «знание каждого». И лишь от этого центра зависит, какую точку зрения будет иметь тот или иной индивид, собственно, каким он будет в социальной системе.

Так что же собой представляет обыденное мышление? Действительно ли это мышление, или нечто иное, а именно умелое пользование уже созданными рецептами? А. Шюц говорит об обыденном мышлении как о мышлении наивном, нерациональном. «В повседневной жизни мы чрезвычайно редко действуем рационально... Мы даже не интерпретируем рационально окружающий нас мир, разве что при особых обстоятельствах, заставляющих нас отказаться от той базисной установки, в которой мы просто живем своей жизнью. По-видимому, каждый из нас наивно организует свой социальный мир и свою повседневную жизнь таким образом, что оказывается в центре окружающего его социального космоса. Или, лучше сказать, уже рождается в организованном социальном космосе. Для него это космос, и при том организованный, поскольку в нем содержится все то удобное оснащение, которое делает его повседневную жизнь и повседневную жизнь его братьев рутинным делом».

Также А. Шюц говорит не о рациональном мышлении, а о «рациональном действии» на уровне здравого смысла, «это всегда действие в рамках непроблематизированного и неопределенного набора типизаций..., принимаемых как само собой разумеющееся... В этом наборе типизированных конструкторов с неопределенным горизонтом лишь

отдельные элементы ясно и отчетливо определены. На них и основана рациональность повседневной жизни»<sup>1</sup>. Наборы типизаций, действительные в обыденной жизни – это есть конструкторы первого порядка: «с помощью набора конструкторов обыденного знания [человеческие существа] расчленили и по-своему интерпретировали этот мир, данный им в опыте как реальность их повседневной жизни. Именно их мыслительные объекты определяют их поведение путем мотивации»<sup>2</sup>. На уровне обыденного мышления формирование подобных конструкторов не требует ни интуиции, ни теории. «Теория» появляется вместе с конструкторами второго порядка, которые представляют собой конструкторы конструкторов обыденного знания. Проще говоря, это типизация типов. «Мыслительные же конструкторы ученого, чтобы постичь эту социальную реальность, должны быть основаны на объектах мышления, сформированных в рамках обыденного сознания людей, живущих повседневной жизнью в социальном мире»<sup>3</sup>. Возникает вопрос о том, чем существенно отличается наука от повседневности, если здесь речь идет не о мышлении социолога, а о использовании «мыслительных объектов», которые суть генетически заданные типы, а система релевантностей та же, как в повседневности, так и в теоретизировании о ней. Ученый не может «вынуть» себя из усвоенных конструкторов первого порядка, он просто «наращивает» их до конструкторов второго порядка.

Возможно, обыденное мышление и не рационально, но оно может быть разумно, чтобы совершать обдуманые поступки, понимать применимость рецепта и успешно пользоваться готовыми формулами. Совершение обдуманного поступка, согласно А. Шюцу, отсылает нас к изначальному акту обдумывания, который предшествовал построению формулы-стандарта, но что, собственно, представляет собой этот изна-

---

<sup>1</sup> Там же, с.33.

<sup>2</sup> Там же, с.60.

<sup>3</sup> Там же, с.60.



чальный акт, философ так и не отвечает, кроме оговорки о том, что «человек останавливается и задумывается только тогда, когда последовательность делания прерывается»<sup>1</sup>. Но в каких случаях возможно это прерывание? Для повседневного мышления социальный мир предстает в качестве данности: «значение всех элементов социального мира во всем его многообразии и расслоении, а вместе с тем и образец (pattern) самой его текстуры принимаются живущими в нем людьми как данность»<sup>2</sup>, а, следовательно, не нуждается в объяснении и принимается бессознательно. Можно сказать, что обыденное мышление сводится к единственной процедуре типизации, которая «состоит в игнорировании тех индивидуальных свойств, которые нерелевантны наличной проблеме»<sup>3</sup>, тогда игнорирование проблемы можно обозначить одним из свойств обыденного мышления. О такого рода «непроблемном мышлении» и говорили Б. и П. Бергер.

Относительно типизации А. Шюц задается очень интересными вопросами. Так, если мы рассматриваем, согласно его теории, мир повседневности как описание неких базисов, то «вместе с тем, ни социология, ни индивидуальная психология, ни культурная антропология не могут установить критерии, по которым можно было бы определить, какие потребности и мотивы следует считать базисными и универсальными»<sup>4</sup>. Феноменологическая социология в лице А. Шюца также затрудняется с ответом.

В системе повседневности идентификация индивида возможна только в виде самотипизации. Самотипизация происходит в процессе взаимодействия с другими. Другие воспринимаются неким «я» как ближнее и дальнее социальное окружение и формируют позицию индивида в социальном мире. «Я утверждаю относительно некоторого

---

<sup>1</sup> Там же, с.83.

<sup>2</sup> Там же, с.621.

<sup>3</sup> Там же, с.629.

<sup>4</sup> Там же, с.621.

Ты, что оно принадлежит моему ближайшему окружению, если оно существует со мной в пространстве и времени»<sup>1</sup>. В данном способе взаимодействия нет возможности говорить о каком-либо субъективном времени, единственно существует только время физическое в аспекте подлинной синхронности существования «я» и «ты» («я» и «других»). Таким образом, «другие» даны как современники в их исключительной телесности как в поле выражения симптомов сознания. В системе А. Шюца «установка на Ты» выражается в допредикативном полагании сознания у «других», с обнаружением же сознания у себя, «я» всегда запаздывает. «Я просто живу среди других людей, которых группирую по рубрикам отношений «мы» и «ты», точно так же, как живу среди объектов внешнего мира, группируя их по рубрикам отношений «справа» и «слева». В этой наивной установке я не осознаю самого себя. Я, как говорит Гуссерль, живу в моих актах и мыслях, и, делая это, я исключительным образом направлен на объекты моих актов и мыслей. При этом мой поток мышления кажется анонимным потоком. Не я думаю, а думается»<sup>2</sup>.

Социальное окружение, представленное в пространстве социальных позиций, задается биографическими детерминантами для идентификации индивида: «человек в любой момент его социальной жизни находится в биографически детерминированной ситуации, то есть в определенной им самой физической и социокультурной среде. В такой среде он занимает свою позицию»<sup>3</sup>. А. Шюц, конечно, отмечает, что индивид в таких отношениях проявляет себя не как целостность, а фрагментарно, но условий для проявления себя в качестве целостного индивида в данной теоретической системе нет, поскольку типизация всегда предполагает упрощение. «Определяя роль «другого», я прини-

---

<sup>1</sup> Там же, с.886.

<sup>2</sup> Там же, с.219.

<sup>3</sup> Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования, 1988 г, №2.

маю и свою роль. Типизируя поведение другого, я типизирую и свое собственное, связанное с ним поведение»<sup>1</sup>. Рядом с водителем «я» оказывается пассажиром и т.д. Таким образом, самоидентификация индивида принимает формы самотипизации.

Обыденная жизнь не существует сама по себе, ее всегда формируют процессы «оповседневливания» (термин М. Вебера) и противостоящие им процессы преодоления повседневного. Именно в таких конструктах рассматривает повседневность Б. Вальденфельс. Собственно, весь жизненный мир состоит из этих процессов. Процесс оповседневливания можно обозначить как процесс «делания нормальным», понятным, доступным, близким, собственным. «В противоположность повседневному неповседневное существует как непривычное, вне обычного порядка находящееся, далекое»<sup>2</sup>. Повседневное – это то, что входит «в плоть и кровь» человека, усвоенные нормы и традиции. «Сами нормы оказываются формой упрощения, упорядоченного «подрезания», вплоть до насилия над опытом, как «уравнивание неравного», как делание многозначного однозначным»<sup>3</sup>. В этом смысле наряду с обживанием, овладеванием жизненным пространством имеет место некая профанация, то, что А. Шюц называл обыденным мышлением. Тогда неповседневное, как обратный процесс, представляет собой нечто сакральное. «Нормы становятся заметными и ощутимыми впервые только в процессе их переступания и поскольку переступание первичнее самой нормы»<sup>4</sup>. Хотя, как и у Шюца, речь идет не о полноценном мышлении, а о специфической рациональности обыденной жизни. «Рациональность я понимаю в широком смысле этого слова как

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Вальденфельс Б.. Повседневность как плавильный тигль рациональности. // Социо-логос. Выпуск 1 (Социология, Антропология, метафизика, Общество и сферы смысла), -М., Прогресс, 1991 г, 480 с., С.41.

<sup>3</sup> Вальденфельс Б.. Мотив Чужого: Сб. пер. с нем. –Минск.: ПроPILEI, 1999 г, 176с., С. 97.

<sup>4</sup> Там же, с.100.

то, что воплощается в смысловые, правильные, регулярно повторяющиеся, рассудочно-прозрачные взаимосвязи, которые существуют в различных полях и стилях рациональности»<sup>1</sup>. Эта плюрализация рациональностей, по словам Б. Вальденфельса, приводит к существованию не единой формы рациональности, которая противостоит бесконечному количеству форм иррациональностей, но множества форм специфичных рациональностей. Получается, что какую-то такую форму специфичных рациональностей можно рассматривать как устоявшиеся и доступные для пользования смысловые взаимосвязи (кто-то подумал, а мы используем при случае).

Б. Вальденфельс не раз указывает на то, что саму повседневность можно рассматривать как хранилище смысловых осадков. Философ отмечает, что повседневности характерно состояние смеси: «в повседневности господствует смесь того, что не поддается объединению и всегда отделено друг от друга»<sup>2</sup>. Примером тому может быть смешение культур внутри большого города: архитектура, национальности и поколения, языки, работа и праздники, – все это представляет собой «плавильную печь повседневности». Такое состояние можно назвать беспорядочной рациональностью, о чем говорилось выше.

Пусть повседневность и наполнена «остатками мышления», но также может действовать «как фермент, как закваска, которая позволяет чему-то зародиться»<sup>3</sup>. Зарождение чего-то нового возможно только при подвижности самой повседневности, то есть на пределе повседневного. Полагается, что подобное изменение возможно только тогда, когда повседневное сохраняет свою обратную сторону – внеповседневное. Обратная сторона не означает чего-то целого или более высоко-

---

<sup>1</sup> Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. // Социо-логос. Выпуск 1 (Социология, Антропология, метафизика, Общество и сферы смысла), -М., Прогресс, 1991 г, 480 с., С.40.

<sup>2</sup> Там же, с.48.

<sup>3</sup> Там же, с.48.

кого, но указывает на существование чего-то иного<sup>1</sup>. «Повседневность существует как место образования смысла, открытия правил. Когда именно новое и оригинальное более не улавливается интегративным общим порядком или регулятивным основополагающим принципом, тогда оно принимает форму отклонения. Возникает сумеречная зона, в которой повседневность преобразуется за счет медленного давления или внезапного прорыва нового, и где реальное и призрачное, history и story нельзя четко отделить друг от друга без вышестоящей инстанции»<sup>2</sup>. Вообще, с этим «вышестоящим порядком» всегда много проблем. Не вполне ясно, о чем здесь говорится, о мышлении или некой высшей форме рациональности. Иначе говоря, для Б. Вальденфельса всегда остается открытым вопрос о природе мышления, растворенного в повседневности. Для него это все же различные, объективированные «специфические формы рациональности», растворенные в структуре социальных действий и социальных порядков, а не мышление. Повседневность не умеет мыслить, она не является субъектом, но она обладает рациональностью. Здесь неявно существует предположение о возможном присутствии такой формы рациональности, которая включала бы все формы. Однако, философ все-таки не позволяет явно его сделать. Он очень часто высказывается против какого-либо центрирования, поэтому ему приходится говорить о бесконечном количестве форм рациональности. А что касается мышления и сознания, то, по его словам, «истинное сознание – это то, которое может быть лишь в конце пути»<sup>3</sup>. Но где будет субъект и когда придет пресловутый конец – ответа в структурах повседневности нам не найти.

Если повседневное характеризовалось как «близкое» и «собственное», то внеповседневное – как «далекое» и «чужое». Здесь вступа-

---

<sup>1</sup> Там же, с.49.

<sup>2</sup> Там же, с.46.

<sup>3</sup> Там же, с.42.

ют во взаимодействие такие важные для Б. Вальденфельса теоретические конструкты, как «Свое» и «Чужое». «Немецкое слово «fremd» (чужой, чуждый), которое в классических и современных языках многократно передается различными словами, означает, во-первых, то, что лежит за пределами собственного (ср.: *externum, foreign, etrange*), во-вторых, то, что принадлежит другим (ср.: *alienum, alien*), в-третьих, то, что является чем-то иным, необычным, гетерогенным (ср.: *strange, etrange*)»<sup>1</sup>. Взаимоотношения «Своего» и «Чужого» строятся в ситуации «между»: «центрирование в одном, вокруг которого группируется другое, разрушается в пользу некоторой между-сферы, между-области, некоего *intermonde*, где одно связано с другим... Речь идет о сети отношений, в которой есть узловые пункты, места соединений, но нет централизации»<sup>2</sup>. Если рассматривать «между» как некий горизонт отношений, как дистанцию, то ее невозможно поделить на «собственное» и «чужое», как невозможно установить тот предел, где прекращается «Свое» и начинается «Чужое».

«Чужое», по Вальденфельсу, возникает не в простом ограничении от самостного, оно всегда выходит за пределы одновременного «о»- и «от»-граничения. «Чужое находится где-то в другом месте, его отделяет от собственного порог, подобно тому, как сон отделен порогом от бодрствования, здоровье от болезни, старость от молодости. При этом ни один из нас не может находиться одновременно по обе стороны от этого порога... Не существует никакого нейтрального третьего человека, который мог бы проводить различия между мужчиной и женщиной, так как мужчина отличает себя от женщины, а женщина от мужчины»<sup>3</sup>. Место чужого – это место особого рода. Его не-

<sup>1</sup> Вальденфельс Б. Мотив Чужого: Сб. пер. с нем. – Минск.: ПроPILEI, 1999 г, 176 с., С.124.

<sup>2</sup> Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о “Чужом” // Логос. – № 6. – с. 90. Эл.вариант: <http://muza.lvs.ru/Books/valdenfels.htm>

<sup>3</sup> Там же, с.125.

возможно нанести на карту местности, по которой можно передвигаться свободно. Оно обнаруживается и достигается только в преодолении преграды, границы, которая бесконечно сдвигается, то есть в полном смысле – никогда. Можно сказать, что «чужое не находится где-то в другом месте, оно само определяется как где-то в другом месте, как атопия»<sup>1</sup>. Область чужого начинается не там, где заканчивается мое «собственное», а внутри меня в форме как внутрисубъективной, так и внутрикультуральной чуждости. «Не существует не только другого, второго Я, alter ego; в данном случае, скорее прав Рембо, говоря, что «Я есть другой»; Я нельзя обозначить не обусловленным обстоятельствами «первым лицом». Здесь «я» существует как рожденное существо, которое обнаруживает себя всегда «уже»-в-мире, который оно не сотворило, которое носит имя, полученное от других, и которое открывает себя в чужих глазах, как в зеркале, и определяется с помощью пропасти, расщепления, которые препятствуют тому, что тот, кто говорит «я» (je), когда-нибудь совпадет с высказанным «я» (moi)<sup>2</sup>. Это неявная отсылка к Ж. Лакану, но у которого все же «верхом» развития субъективности было появление субъекта символического, владеющего собственным голосом, тогда как у Б. Вальденфельса субъект может быть только отвечающим, но не говорящим самостоятельно: «человек есть живое существо, которое отвечает»<sup>3</sup>. Поскольку «Чужой» в данной теоретической системе это тот, кто только своим присутствием задает вопрос о существовании субъекта, постольку идентификация возможна только перед лицом «Чужого» в аспекте доступного и недоступного, то есть о себе индивид узнает как о доступности доступного, столкнувшись с доступностью недоступного, с «Чужим». Однако доступность – это удел повседневности, которая представляет собой совокуп-

---

<sup>1</sup> Там же, с.126.

<sup>2</sup> Там же, с.126.

<sup>3</sup> Там же, с.138.

ность готовых ответов или видов идентификации. Человек в данной системе скорее деятель, чем мыслитель, потому как все, чем он владеет – это сменяющие друг друга виды специфических рациональностей, умножающие специфические иррациональности, что и есть чужое или недоступное.

«Недоступное само становится доступным в опыте Чужого, как прошлое доступно в воспоминании и нигде больше. Опыт Другого и Чужого представляет собой, таким образом, опыт непреодолимого отсутствия»<sup>1</sup>. Через опыт отсутствия индивид получает опыт собственного присутствия, вид которого неопределен. Невозможно установить того, кто именно присутствует, как невозможно выделить ему самому свой индивидуальный голос среди множества наложений голосов его родителей, учителей и прочих близких и далеких.

В повседневности нет «считающего», субъекта, так как нет того, кто мыслит. Есть тот, кого можно «сосчитать» – индивид. Индивид «светит отраженным смыслом», сам собственного смысла не рождая. Б. Вальденфельс в своих теоретических конструктах близок к конструктам психоанализа: поскольку в его структурах повседневности отсутствует сознание, то обыденная жизнь предстает полностью бессознательной. Индивиды, находясь в такой повседневности, как бы «плавают» в полной неразличенности как в «море» «Собственного». Даже «Чужое» может становиться «Собственным» в процессе бессознательной типизации, где казалось бы такое «доступное чужое» способно разворачиваться по мере освоенности только в таких конструктах как «Другой», «Иной», «Чужой». Это происходит до тех пор, покуда «Собственное» не сталкивается с радикально «Чужим». «Субъект», который, казалось бы, лежит в основании всего, что есть, и который рассматривается как область и носитель разума, страдает здесь в условиях

---

<sup>1</sup> Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о “Чужом” // Логос. – № 6. – с. 90. Эл.вариант: <http://muza.lvs.ru/Books/valdenfels.htm>



лишения самого себя (Selbstenzug), которое не компенсируется никаким рефлексивным «возвращением к самому себе». Иначе говоря, не существует мира, в котором мы полностью были бы дома, как не существует субъекта, который был бы господином в собственном доме. Такая разновидность «сумерков идолов» ставит нас перед лицом радикально чужого, которое опережает все усилия по присвоению и которое противостоит им в случае чужого взгляда, настигающего нас прежде, чем мы успеваем оглянуться<sup>1</sup>. Эта ситуация и есть та граница, на которой возможно какое-либо различие или идентификация через различие «Своего как Своего» и «Чужого как Чужого». Но пока можно констатировать только бессознательную идентификацию индивида, отвечающего на присутствие «Чужого». «Кто верит в то, что он берет начало в себе самом, повторяет только то, что уже есть; он как раз не начинает. Ответ означает отказ от первого и вместе с тем последнего слова»<sup>2</sup>. Таким образом, смысл нашего существования полностью зависит от присутствия «Чужого», можно сказать смысл существования рождается в ответе «Чужому», исходит от него, а не от индивида, «мы изобретаем то, что отвечаем, но не то, на что мы отвечаем и что делает весомыми нашу речь и наши поступки»<sup>3</sup>.

Поскольку дело в том, что индивид отвечает, но не говорит, постольку его речь в повседневности – это, скорее, акустическая деятельность. Ответ индивида – это не что иное, как речь «Другого» (или «Чужого»). Подлинность существования индивида всегда должна быть подтверждена не им самим, но кем-то «Другим», «Иным», а значит, встает вопрос вообще о подлинности или неподлинности такого существования. Все, что есть у индивида единственно подлинное – это его телесность, которая не выражает ничего, «ни чистое действие, ни чис-

<sup>1</sup> Вальденфельс Б. Мотив Чужого: Сб. пер. с нем. – Минск.: Пропилеи, 1999 г, 176 с., С. 123.

<sup>2</sup> Там же, с.137.

<sup>3</sup> Там же, с.138.

тое страдание», а только лишь образует нулевую точку. «Эта нулевая точка в то же время присутствует в языке в качестве времени-места, в котором находится говорящий и на которое он указывает своими окказиональными или индексикальными выражениями»<sup>1</sup>. Телесность индивида в структурах повседневности является пределом, в котором индивид обнаруживается в качестве «социальной вещи» среди прочих подобных вещей. Здесь индивида можно обозначить как «социальное животное», занимающееся акустической деятельностью.

Все, что есть у индивида – это опыт взаимодействия, но не мышление. Он проговаривает «чужой» дискурс, выступая под «чужим» именем, существуя как точка акустической деятельности, которая не столько производит звуковые волны, продуцируя их, сколько репродуцирует. Он не имеет имени собственного как собственного имени.

По Р. Коллинзу, повседневное тождественно социальному. Он утверждает, что «предсоциальной жизни не существует. Одиночное индивидуальное Я может войти в существование только вместе со сложными формами социальной жизни»<sup>2</sup>.

Фундаментом социализации является язык, «...именно с помощью языка структурируется сам микромир ребенка. Язык воплощает реальность – то есть непрерывный поток опыта уплотняется и стабилизируется в дискретных идентифицибельных объектах»<sup>3</sup>. Для всех индивидов социальная реальность является местом исчерпывающих объяснений человеческого опыта, «через которые индивиды и общество в целом могут придать смысл своим жизням»<sup>4</sup>. Таким образом, даже та-

---

<sup>1</sup> Там же, с.154.

<sup>2</sup> Коллинз Р. Социологическая интуиция. Введение в неочевидную социологию. // Личностно-ориентированная социология, -М., Академический проект, 2004, 608 с., С.457.

<sup>3</sup> Бергер Петер Л., Бергер Бриджит. Социология: Биографический подход. // Личностно-ориентированная социология, -М., Академический проект, 2004 г, 608 с., С.95.

<sup>4</sup> Там же, с.378.

кой существенный для каждого индивида вопрос как вопрос о смысле жизни, вовсе не обязательно задействует мышление. На этот вопрос уже найден ответ – эталон.

Иными словами, человек оказывается полностью предопределен обществом. Если Ж. Лакан когда-то говорил, что бессознательное человека структурировано как язык, то Р. Коллинз утверждает, что бессознательное структурировано как социальное. В его позиции происходит слияние социальной реальности и социальной действительности, полная объективация социального. «Мы являемся частичками общества: оно существует только в виде агрегата, состоящего из нас. Более того, наши внутренние собственные личности приходят к нам извне. Наше имя, наша самоидентичность приходят из тех способов, какими мы связаны с другими людьми и какими люди связаны с нами. Мы часто думаем о себе, употребляя свои собственные имена, но мы редко создаем эти имена сами»<sup>1</sup>. Здесь невозможна самоидентификация индивида. Идентификация существует только в процессах самотипизации, или даже, скорее, типизации, поскольку приставка «само-» оказывается под вопросом, так как в данном случае тот, кто будет проводить идентификацию также оказывается под вопросом. Место идентифицирующего как Другого оказывается либо со-в-местным с «место»-положением социального, когда идентифицирующий как бы «растворяется» в структурах повседневности, и невозможно сказать кто он, и из какого конкретного места исходит дискурс идентификации. В ином случае, дискурс, идентифицирующий социальное, оказывается за ее пределами, то есть существует как дискурс абсолютного трансцендентного субъекта.

---

<sup>1</sup> Коллинз Р. Социологическая интуиция. Введение в неочевидную социологию. // Личностно-ориентированная социология, -М., Академический проект, 2004, 608 с., С.437.

Как указывает Б. Вальденфельс, «речь о повседневности не совпадает с самой повседневной жизнью и с речью в повседневной жизни. Во всех теориях об обыденной жизни возникает вопрос о месте теоретической речи. Кто и откуда говорит об обыденной жизни? О какой повседневности он говорит, о своей собственной или о повседневности кого-то другого?»<sup>1</sup>. Он признает, что у философов нет согласия в этом вопросе, но и «от вопроса «кто говорит?» нельзя отмахнуться как от тривиального»<sup>2</sup>. Невозможно ответить на вопрос о том, кто говорит, когда я говорю: «я». Здесь имеется в виду не «житель города N», не «сын своего отца», а «я» как таковое, в его самости. По-видимому, именно в точке этого вопроса заканчивается повседневное мышление, оно подходит к своему пределу и открывается саморефлектирующая субъективность. К сожалению, для некоторых социологов «я» остается чем-то вроде сакрального объекта, мифа, подоплека которому – общество как место-положение множества «я».

Появление вопросов о место-положении идентифицирующего субъекта является признаком достижения предела субъективности как предела смысла в структурах повседневности. В точке вопроса открывается возможность превращения индивида в субъекта, поскольку кроме проговаривания готовых ответов он оказывается способным задавать вопросы. Вопрос о собственном существовании – это точка перехода из круга повседневности в мир саморефлектирующей субъективности.

Можно сказать, что речь избыточна по отношению к непосредственности существования, то есть кроме мира повседневности возникает второй мир, в котором высказываются о повседневности. Этот второй

---

<sup>1</sup> Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. // Социологос. Выпуск 1 (Социология, Антропология, метафизика, Общество и сферы смысла), -М., Прогресс, 1991. -480 с., С.40.

<sup>2</sup> Вальденфельс Б. Мотив Чужого: Сб. пер. с нем. –Минск.: Пропилеи, 1999. -176 с., С.30.

мир «говорения о» и есть дискурс идентификации субъекта в пространстве не-повседневности.

Структуры повседневности являются структурами обыденного мышления, которые оказываются заданными обществом. Общество обеспечивает индивида определениями реальности, задавая традицию мыслить определенным способом. Повседневное мышление, таким образом, есть мышление в рамках знаковых рутин или систем релевантности, представляющих собой свод законов или свод типичных вопросов и ответов на них. Такие готовые конструкты «получает» индивид, рождаясь в определенном обществе. Они составляют обыденное знание, базисную установку, которые регулируют мышление индивида в повседневности. Обыденное или социальное знание не имеет автора, оно анонимно и не зависит от уникальных обстоятельств отдельного существования. Индивиду доступен только небольшой сектор такого знания в качестве личного опыта, но и он выступает скорее в качестве веры как меры освоенности такого общественного знания, а не продукта собственного мышления. Другими словами, мышление в повседневности является социально регулируемым мышлением и, строго говоря, не может в каждом индивидуальном случае называться мышлением в полном смысле этого слова, а только лишь объективированными мыслительными конструктами, не способными к саморефлексии.

Структура знания социального порядка это центрированная структура, центром которой является некая «точка» всех «частных точек зрения», не зависящая ни от какого индивидуального существования, находящаяся от них на абсолютной дистанции. В такой ситуации появляется тезис о взаимности перспектив или взаимозаменяемости индивидов. Они становятся неотличимы друг от друга. Их идентификация возможна только через различение социальных позиций как место-

положения в пространстве социальной реальности, которые и определяют статус индивида в обществе, а также его «образ мысли».

Повседневного мышление существует парадоксально как «нерациональное» мышление, то есть это не-мышление по сути. Оно основано на конструктах обыденного знания и не способно выйти за рамки типизированных структур. Тождество мышления и немышления устанавливает предел субъективности как предел идентифицируемости индивидов в ситуации их полной заменяемости в тождестве «другой»  $\equiv$  «я». В этой точке можно констатировать полную объективацию субъективности в структурах повседневности, где различие оказывается невозможным. Возникает состояние абсолютной неразличности индивида в пространстве социального. Здесь каждый индивид есть «другой». Индивидуальная неразличность в принципе взаимозаменяемости открывает пространство социального как пространство неразличных социальных «атомов», имеющих способность к существованию. Можно сказать, что положение «я существую» тождественно утверждению «другой существует», где «я» и «другой» неразличимы по свойству существования. Существование индивида как «атома» социальной действительности устанавливает положение о том, что пространство социального есть пространство тиражированной социальной точки.

Бытие индивида в повседневности оказывается не-мыслящим бытием в не-мыслимом, где существует только физическое время, схватывающее современников индивида исключительно в их телесности как пространственной расположенности. Темпоральность геометризуется, опространствливается, объективируется в пространственных конфигурациях. В этой ситуации индивид не имеет возможности для самоопределения, он уже пред-задан социальными детерминантами. Поскольку в повседневности нет того, кто мыслит, то появляется воз-

возможность утверждать, что в обыденности нет и субъекта, а есть только индивид в качестве «позиции» в социальном пространстве. Индивид в повседневности функционирует как социальное тело с «запаздывающим» сознанием. Субъективное время всегда запаздывает, как запаздывает само мышление, то есть мышление в повседневности не может не быть анонимным. Тело, «лишенное» субъективности существует как «социальная вещь», обладающая минимальной различенностью в пространстве социальных позиций. Оно устанавливается как «нулевая» точка идентификации в пространстве социального как в пространстве идентифицируемости. Геометризованное социальное пространство задается как пространство индексальное или топографическое пространство, существующее как конstellляция неразличимых точек в анонимном координатном пространстве.

Топографическое пространство расположенности социальных позиций задает представление о повседневном как близком и доступном и неповседневном как далеком и недоступном, сопрягаясь с понятиями «Своего» и «Чужого». Если существование в повседневности это существование в неразличимости, то возможность различия появляется на пределе повседневного и неповседневного, инициатором которого является «Чужой» как тот, кто задает вопрос о существовании «Собственного». Здесь «Радикально Чужой» устанавливает предельную границу различимости в пространстве социальных позиций, который устанавливает пространственную расположенность как пространство идентификации. Он «держатель» идентифицирующей речи, задающий позицию индивида через дискурс индексации. Индивид же есть тот, кто отвечает, занимая позицию, положенную ему «Другим». Индивид не способен заявить о подлинности собственного существования, это может сделать только «Другой», обладающий существованием и наделяющий существованием. Он задается вопросом, задавая

способ существования индивида, который не имеет самоосновности существования, как не является основанием собственного мышления, не способен обладать собственной субъективностью.

«Лишенная» субъективности, бессмысленная речь индивида в повседневности, постольку оказывается акустической деятельностью, поскольку не содержит смысла. Индивид существует как точка, индекс или имя не-собственное в дискурсе «Другого». Все пространство социального становится «место»-положением дискурсивности, или явленным дискурсом «Другого», где каждый индивид существует как элемент дискурсивной структуры, именующей каждую точку, обеспечивающей в индексирующем дискурсе ее существование как поименованность в пространстве именованного, или в идентифицирующем пространстве место-положения социального. Здесь «свое-собственное» имеет минимум существования, существует как «нулевое» или «пустое» существование, способное включать или вмещать в себя любое существование как существование любого «другого». Социальное пространство как геометрическая расположенность обладает «нулевым» существованием, задаваясь как пространство абсолютной «совместности» индивидов как «пустых» точек. «Другой» или «Чужой» в индексирующем дискурсе, определяющем пространство положения социальных индивидов как геометрических точек в топографическом координатном пространстве, является анонимным социальным порядком, регламентом существования, сводом законов для всех индивидов. «Пустые» индивиды как бы растворены в «пустом» пространстве повседневности, которая существует в качестве социального бессознательного. Идентификация индивида в данной системе принимает формы типизации и сводит его к одной из многих позиций в структурах социального. Биография индивида в топографическом пространстве индексации оказывается траекторией, вычерченной на карте социаль-



ного в процессе смены геометрических позиций, заданных по «чертежу» «Другого». Биографический дискурс разворачивается в объективированном времени как прохождение сквозь «пустую» точку индивида, существующую как «прокол» в субъективности, который обнаруживается как ответ на вопрос «Другого»: «кто говорит?» в смене имен собственных, не принадлежащих индивиду, маркирующих траекторию его существования в пространстве присвоения ему имен «Чужого» как «Другого». Пространство социального раскрывается как пространство самоговора «Другого» через точку «пустого» индивида, выступающего как «место»-положение субъективности «Чужого».

Итак, пределы идентификации индивида в пространстве повседневности устанавливаются в первичных границах определения повседневного через его отношение к не-повседневному, где повседневность задается как пространство «по-все-местности» или «место»-положение нерелективирующей субъективности социального бессознательного. Здесь повседневность как повсеместность существует в неразличности структур как исходная интуиция или тавтология существования, утверждающая «социальное есть». Онтология повседневности как повсеместности предьявляется как онтическое бытие «социальной вещи», существующей как «место» в социальном пространстве. Социальная данность на пределе субъективного существует как «нулевая» субъективность или расположенность пустых мест в социальном пространстве. Каждое «место» есть позиция индивида как «социальной вещи», заданная как его «социальное тело». Граница как отношение повседневного и не-повседневного обнаруживается через точку «нулевой» субъективности, которая предьявляется как «социальное тело» индивида или социальная позиция.

В «пустом» топографическом пространстве не-рациональной социальной субъективности координаты индивида устанавливаются

«между» предельными точками «Своего» и «Чужого». Как пространство идентификации, оно существует «между» тавтологической неидентифицируемостью, не-различенностью «Своего», как «места» «само-со-в-падения» индивида в бессмысленной тавтологии существования, и абсолютной различенностью «Радикального Чужого» как места абсолютного «не-со-в-падения», обладающего «пустой» идентичностью. Пространство идентификации разворачивается как дистанция «между» «Своим» и «Чужим». Интуитивная полнота существования «Своего» существует в не-мыслимости социального бессознательного. «Чужое» как «не-Свое» существует в не-предъявленности социальной субъективности. Отношение «Своего» и «Чужого» раскрывается как «пустой» дискурс «Своего», проговаривающийся из «пустого» места индивида. Поскольку индивид не обладает смыслом, постольку он не способен наделить им «Чужую» дискурсивность. Субъективность «Чужого» полагается в «пустое» место индивида, предъявляющегося как «пустой» знак или «индекс» в геометризованном пространстве социальной дискурсивности. Пределом идентификации индивида в дискурсе «Другого» как «Чужого» становится процесс присвоения ему имени как индекса, или имени «не-собственного» в топографическом пространстве социальной идентификации. Идентификация как именование задается в дискурсе «Другого» как дистанция между непоименованностью индивида в полноте его существования, то есть его абсолютной анонимностью и именованием как присвоением ему «не-собственного» имени, или «индекса». Индивид существует как «социальная вещь» или «социальное тело», маркированное индексом на границе «Своего» и «Чужого», где подлинность его существования подвергается со-мнению в точке вопроса о сущности или смысле его существования.

Предел идентификации обнаруживает социальное бытие как повседневность или «пустое» со-бытие бытия, существующее между анонимной подлинностью социальной действительности как «нулевой» субъективностью и поименованной не-подлинностью геометризованного топографического пространства социальной субъективности, «лишенного» смысла и существующего в конфигурации «не-собственных» имен или «индексов» социальных индивидов.

## **§ 2 Пределы социальной идентификации в поле науки**

Выход за пределы повседневного совершается посредством вопроса «кто говорит?», когда некто начинает говорить не «в» повседневности, а «о» повседневности. Повседневность задается как «то, о чем» говорят, т.е. становится объектом говорения и субъектом высказывания. Как говорящий и предмет разговора, повседневность обращается социальным. Сущее социального мира становится сущим в социологии только благодаря гласу этого самого «некто», или социолога. Присутствие социолога является структурирующим центром социологического видения. Сам социолог выступает как «точка видения». Здесь «присутствие социолога – это та точка зрения, которая делает возможным социологическое видение как таковое»<sup>1</sup>. На вопрос «что есть присутствие?» социолог отвечает собственным присутствием. Значение «присутствия» задается способом его употребления, то есть в дискурсе.

По Ю. Качанову, в таком разговоре проявляется социальная реальность, которая имеет место в дискурсе: «... социальная реальность есть нечто исходное и впредь задающее меру для мысли о любом сущем социального мира. Поэтому полная формула социальной реально-

---

<sup>1</sup> Качанов Ю. Л. Начало социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: издательство «Алетейя», 2000 г. – 256 с., С.46.

сти может звучать так: социальная реальность существует неприсутственно: она имеет место, ибо присутствие присутствует, присутствие проявляется»<sup>1</sup>. Социальная реальность всегда шире, чем социальное сущее и социолог находится внутри нее и не имеет возможности выйти за ее пределы. Можно сказать, что социальная реальность «шире» сущих социального мира для социолога.

Социолог обладает социальным видением, которое есть «точка зрения на социальные различия», то есть социолог это «тот, кто различает». Различие выступает в качестве схемы теоретической оптики. Поскольку социолог представляется как точка различения, а без нее социальное не существует как теоретически представленное, соответственно, в социальном мире различие существует раньше, чем тождество. Мышление становится различающим. Для него различие является условием действительного существования, где «несубстанциональной субстанцией» оказывается система различий. Сама социология в подобном представлении задается через конституирование такой «точки зрения», исходя из которой внутренняя самоидентичность любого предмета исследования определяется через различие. Поскольку тотальная объективация социального мира оказывается невозможной, постольку определяющей тенденцией социальной науки становится не столько объективация как таковая, сколько различие между объективированным и необъективированным. Согласно Ю. Качанову, социолог как существо, имманентное социальной реальности, не обладает изначальной трансцендентной природой, а значит, не способен сам себя различить в границах социального, оказываясь необъективированным остатком социальной реальности. В теоретической структуре социального П. Бурдьё такое положение носит название «слепого пятна».

---

<sup>1</sup> Там же, с.151.

В пределах социальной реальности социолог существует в практиках конструирования социального. «Когда социолог идет на работу, он попадает в концептуально организованное общество. Он входит в него как его член, а также как способ, которым он будет исследовать это общество»<sup>1</sup>. Это значит, что присутствие социолога является необходимым условием конституирования социальной реальности, где он одновременно оказывается не только основанием, но тем средством, через которое социальная реальность самопознается и самоопределяется. Вместе с тем, как существо имманентное социальной реальности, он сам оказывается продуктом ее производства, то есть представляется как продукт социальной продуктивности, или субъект самоопределяющейся социальной субъективности. Можно сказать, что социальное объяснение предъявляет открытость сущего социального мира, выступая как способ существования социолога, а метод задается как способ изменения этого существования. Из этого следует, что познать социальную реальность, значит, практически изменить социальный мир. Поскольку сущее социального мира в социологии становится сущим только тогда, когда оно представлено представляющим и устанавливающим его социологом, постольку социолог как таковой конституируется вместе с предметом социологического познания, то есть в первичном акте противопоставления. Только в этом акте опредмечивается и возникает субъект познания, а сущее социального мира объективируется, то есть выносится в предметное противостояние. Наука о социальном оборачивается наукой о социологе, социологией социологии. Социолог конституируется собственным исследованием, он присутствует так, как сам себя объясняет. Здесь можно говорить только об одной возможной идентификации – идентификации социолога в струк-

---

<sup>1</sup> *Dorothy E. Smith. Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology // Feminism and Methodology. Women's Perspective. New York, 1987. Перевод с англ. Анны Бородиной, Тверской Центр Женской Истории и Гендерных Исследований, 2002, С. 5.*

турах социальной реальности, где только он как субъект социального сможет ответить на вопрос «кто говорит?» как на вопрос «кто говорит о социальном?».

Сложность ответа на поставленный вопрос заключается в том, что, как отмечает Ю. Качанов, для агентов социального весь социальный дискурс совершенно непрозрачен. Он не может принадлежать вполне ни одному агенту, так как «производству социального знания подобает определение социально обусловленного процесса без субъекта»<sup>1</sup>. Вместе с тем, агент не может выйти за пределы социального поля, так как является функцией социальных отношений. Он становится агентом, то есть существом, способным производить события социального мира лишь в силу своей включенности в социальные отношения. Но субъектом, «действующим в социальном» видит себя не сам агент (он себя вообще не видит), а социолог. Хотя и в данном утверждении мы должны быть строги к словам, так как социолог также не имеет возможности увидеть себя в качестве социолога, он самообнаруживается в собственных дискурсивных практиках. Определить присутствие социолога можно только по его теоретическим следам в дискурсе социального.

Тем не менее, нельзя сказать о том, что дискурс социального в полной мере принадлежит социологу. Для Ю. Качанова социолог такой же факт научного производства, как и агент – факт производства социального. Важнейшим средством социального объяснения является классификация (итог различения), которая раскрывает отношения между исследуемыми объектами и «ориентирует социолога в их многообразии». Разумеется, социология существовала до какого-либо конкретного социолога. В ней всегда заключен слой такого знания, которое не подвергается сомнению и принимается на веру, оказываясь док-

---

<sup>1</sup> Качанов Ю. Л. Начало социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: издательство «Алетейя», 2000 г. – 256 с., С.33.

сическим знанием. Любая социологическая теория либо представляет и выражает доксу, либо, отрываясь от доксы как от исходного пункта, производит радикальный разрыв с ней. Всякий раз она оказывается либо наивной, либо ангажированной. В любом случае социолог высказывается как бы «от имени и по поручению» социологической доксы, только лишь с разной степенью рефлексии своей профессиональной причастности к той или иной ортодоксальной дискурсивности.

Для П. Бурдьё, как известно, очень важен вопрос признания социолога в качестве социолога другими участниками этой сферы, то есть социологом будет считаться только тот, кто как бы «принят в клуб». Он только тогда становится для социологии социологом, когда существует для нее практически, актуально. «Быть социологом – значит быть признанными социологами как социолог и принять негласное правило социологической игры, состоящее в решении социологических проблем социологическими методами»<sup>1</sup>. Но это значит, что вместе с методами социолог всегда принимает в качестве основного некое определенное направление научного производства. Поскольку, как отмечает Ю. Качанов, «источником происхождения социолога и присутствия предмета исследования является научное производство»<sup>2</sup>, постольку дискурс социального выходит за теоретические пределы в поле политической практики, где возникает основной вопрос о социальной власти, то есть о полномочиях говорить и действовать от имени науки. Поле науки, по П. Бурдьё, это место политической борьбы за научное доминирование. Оно существует как система объективных отношений между достигнутыми (в предшествующей борьбе) позициями и является местом (то есть игровым пространством) конкурентной борьбы, за монополию на научный авторитет, определяемый как техническая спо-

---

<sup>1</sup> Бурдьё П. За рационалистический историзм, С.25.

<sup>2</sup> Качанов Ю. Л. Начало социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: издательство «Алетейя», 2000 г. – 256 с., С.126.

способность и – одновременно – как социальная власть. Ни один социолог «не стоит перед выбором быть или не быть втянутым в политическую борьбу: он всегда находится либо под сенью, либо в свете Власти, либо осиян своей внеположенностью ей»<sup>1</sup>. Н.А. Шматко, занимаясь социоанализом П. Бурдьё, отмечала, что, по его мнению, большинство ортодоксальных социологических работ обязаны своим успехом соответствию государственному заказу, являющемуся своего рода легитимацией научной активности социологов, а деятельность социолога направляется не одними лишь целями познания, но и борьбой за собственное положение в научной среде<sup>2</sup>.

Как известно, П. Бурдьё ввел в социологическую теорию понятие габитуса, который является продуктом истории и производит практики, как индивидуальные, так и коллективные, в соответствии со схемами прошлого опыта. Схемы прошлого опыта – это схемы восприятия, мышления и действия, некие сформулированные нормы, гарантирующие постоянство практик во времени. Габитусы, произведенные вследствие исторических детерминаций, условий существования как структурированные структуры, предрасположены функционировать как структурирующие структуры, как организующие ментальные принципы. В концепции П. Бурдьё габитус, как приобретенная система порождающих схем, делает возможным «свободное продуцирование любых мыслей, восприятий и действий, вписанных в границы... данного габитуса». Габитус, таким образом, оказывается детерминированной свободой мышления, свободой под контролем, то есть неким принципом избирательности мышления. В данном случае, невозможно говорить о наличии действительного, саморефлексирующего мышления, скорее,

---

<sup>1</sup> Качанов Ю. Л. Начало социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: издательство «Алетейя», 2000 г. – 256 с., С. 135.

<sup>2</sup> Шматко Н.А. Введение в социоанализ Пьера Бурдьё // Бурдьё П. Социология политики: Пер.с фр. Ю.М. Ледовских/Сост., и общ. ред. и пред. Н.А. Шматко, -М., Socio-Logos, 1993 г., 336с.



речь идет только о мышлении в принятых схемах, о «разумном поведении», идущем от «здорового смысла». Эта позиция отсылает к мыслительным конструктам первого и второго порядка в социальной феноменологии А. Щюца. Габитус, этот «имманентный закон, *lex insita*, вписанный в тела сходной историей», позволяет рассматривать в различности всех социальных индивидов, которые обладают сходными габитусами. Возникает так называемая квази-натура, как некий «костюмчик», который может примерить и с успехом носить любое индивидуальное тело. Дифференциация индивидуальных габитусов заключается только в различии социальных траекторий как хронологических рядов детерминаций. Допускается, что если бы один индивид прошел те же траектории, что и другой, с точки зрения социальной теории они были бы неразличимы и вполне могли бы заменить один другого. Можно сказать, что социологической формулой габитуса является «манера «минус» субъект».

Так вновь обнаруживает себя социальное бессознательное, в данном случае представленное в виде габитуса. По мнению Н.А. Шматко, интериоризация жизненного опыта, зачастую оставаясь неосознаваемой, приводит к формированию готовности и склонности агента реагировать, говорить, ощущать, думать определенным – тем, а не другим – способом.

Поскольку социолог имманентен социальному миру, постольку оказывается возможным говорить не только о габитусе агентов социального, но и о габитусе социолога. Это связано с тем, что сами социологи неоднократно говорили об ангажированном характере социологии, о социологе как агенте научного производства, о политической борьбе за право называться социологом. «Любое социологическое объяснение предполагает первоначала, остающиеся вне объяснения. Эти

первоначально суть трансцендентальные конструкты»<sup>1</sup>. Но это все частные вопросы одного главного: кому принадлежит дискурс социального в случае каждого социолога, когда он начинается и как продолжается (и в чем продолжается). Пока этот вопрос не прояснен, имеется только возможность говорить о непрозрачности дискурса для социолога как агента социального.

Социолог существует в поле социального, как в игровом поле конкурентной борьбы, а значит, «для того, чтобы поле функционировало, необходимо, чтобы ставки в игре и сами люди были готовы играть в эту игру, имели бы *габитус*, включающий знание и признание законов, присущих игре»<sup>2</sup>. Образно говоря, габитус социолога соответствует тому социологическому клубу, признанным членом которого он является. Поскольку речь идет о габитусе, постольку ни о каком действительном мышлении социолога, кроме как о мыслительных схемах, рассуждать не имеет смысла, равно как и об идентификации социолога. Не обладая саморефлексирующим мышлением, обращенным к прояснению оснований собственной мыслительной деятельности, к поиску традиции исследования, социолог не способен идентифицировать себя как исследователя. Габитуальные практики, конституирующие его, оказываются неотличимы от практик других деятелей его школы и, «если бы другой социолог прошел те же социальные траектории, они были бы неразличимы и вполне могли бы заменить один другого». Социологи в поле науки существуют как читатели, которые «прочитывают социальное сквозь очки своего габитуса»<sup>3</sup>. Иначе говоря, можно сказать, что социолог выписывает социальное в знаках своего габитуса.

<sup>1</sup> Качанов Ю. Л. Начало социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: издательство «Алетейя», 2000 г. – 256 с., С. 122.

<sup>2</sup> Шматко Н.А. Введение в социоанализ Пьера Бурдьё // Бурдьё П. Социология политики: Пер.с фр. Ю.М. Ледовских/Сост., и общ. ред. и пред. Н.А.Шматко., -М., Socio-Logos, 1993 г., 336с.

<sup>3</sup> Бурдьё П. Социолог под вопросом // Пер. с фр. Г.А.Чередниченко. Социологические исследования, 2003. № 8. С. 104-113.

Габитус предьявляется как основной способ объективации исследователя в поле науки, где социолог как субъект перестает существовать, трансформируясь в индивида. Его идентичность принимает формы воспроизводства габитуса. В научном поле дискурсивных практик индивид функционирует как тело, производящее процедуры научного производства и являющееся агентом научных практик. Это состояние может быть названо пределом идентификации в структурах научного поля, где «...«самотождественность» социолога как отношение к самому себе всегда опосредовано социальными отношениями, его габитусом и социальной позицией»<sup>1</sup>. В структурах теоретического языка, теоретического конструирования он остается необъективированным остатком социального бессознательного, «слепым пятном».

Л. Пэнто в своих работах по исследованию социологической теории П. Бурдьё отмечал сложность идентификации в условиях двойственного существования социолога в пространстве теоретического и практического отношения к социальному миру. Она, по его мнению, состоит в невозможности одновременного существования социолога как ученого в теоретическом дискурсе и как некоего индивида в социальной данности. Для различения двух его ипостасей существования необходимо наличие научной дистанции между ними. «В противоположность этому, близость порождает неконтролируемое напряжение между идентичностями, которые могут существовать только раздельно, как идентичности ученого и коренного жителя, каковыми также является ученый. «Двойному я» угрожает раскол»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Качанов Ю. Л. Начало социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: издательство «Алетейя», 2000 г. – 256 с., С.121.

<sup>2</sup> Пэнто Л. Теория в действии // S/Л'2001. Социоанализ Пьера Бурдьё Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. — М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2001.

Если филолог или этнолог, интерпретируя, всегда располагаются вне интерпретируемого, воспринимая его как действительность, которая удерживается на расстоянии, находясь перед ними как объект, то они всегда обладают необходимыми инструментами его объективации, например, фотографией, схемой, диаграммой, генеалогией или просто написанием. Для исследователя социального интерпретация объекта исследования есть не что иное как выстраивание социального дискурса, где переход от индивида к ученому в пределах поля науки предполагает появление социолога в качестве «точки зрения». Тогда, как полагает Б. Карсенти, «мы должны рассматривать социальный космос как пространство точек зрения, – пространство, подобное бесконечной сфере Паскаля, «центр которой везде, а окружность нигде»»<sup>1</sup>. В этой сфере все социальные практики есть практики дискурсивные. Они предполагают встраивание понятий в сетку различий по принципу различения объективированного от необъективированного. Практики различения – это социальные практики автора социального текста, где текст, дискурс – это условие производства различий. Конструирование социальных различий всегда субъективно, но это субъективность особого рода, которая конституирует объективность любого возможного объекта социальных практик.

«Точка зрения» социолога может быть представлена в двух возможных состояниях. Первое задается как полная различенность через процедуру объективации смысла социального дискурса, то есть как позиция всегда «уже»-пред-заданная в поле социального. Здесь исчезают дискурсивные социальные практики, но появляется социальный агент, занимающий определенные социальные позиции. Объективация субъективного осуществляется как воспроизводство габитуса. Второе возмож-

---

<sup>1</sup> Карсенти Б. Социология в пространстве точек зрения. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. –М., Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алатейя, 1999г, с.271-291.

ное состояние «точки зрения» социолога это состояние «слепого пятна». Оно указывает на способность исследователя видеть «все, кроме самого себя». Здесь обнаруживается невозможность саморефлексии социолога, его самоидентификации в поле науки.

Исследованию риторики слепоты, феномену «слепого пятна» посвятил свою работу «Слепота и прозрение» французский ученый Поль де Ман. По его мнению, некая точка, существующая априори как привилегированная позиция наблюдателя – это иллюзия. Иначе говоря, нет никакого предзаданного постулата онтологической иерархии, служащего организующим принципом, из которого можно вывести частные структуры (как, например, утверждение о том, что «Бог – это творец мира и человека», но как и положение о том, что «человек произошел от обезьяны»). Здесь имеет место конфронтация точки зрения социолога и социального, представленного в качестве точки зрения. Другими словами, происхождение точки зрения социолога из неких первоначал, заданная как степень соответствия изначальным интенциям, озвучивается Полем де Маном как самообман. Все структуры могут быть равно ошибочны, то есть это структуры-мифы. Как писал Клод Леви-Стросс, «в противоположность философской рефлексии, призывающей вернуться к истоку, рефлексивная деятельность структурного изучения мифов всегда зависит от существования привилегированной точки зрения, статус подлинности которой отрицается самим методом»<sup>1</sup>. Эту проблему можно выразить как вопрос о существовании единственной неподвижной точки во Вселенной, прикрепленный к которой Маятник Фуко качался бы непрерывно.

Поскольку не существует «точки априори», точка зрения социолога предстает как «виртуальный фокус», место схождения лучей из виртуального источника света (там, где должна была бы быть точка

---

<sup>1</sup> де Ман П. Слепота и прозрение. Статьи о риторике современной критики. СПб, Гуманитарная Академия, 2002 г., 256с.

зрения априори). «Точка зрения» как способ существования «я» оказывается виртуальной, а значит, происходит исчезновение «я» как конститутивного субъекта. Такие характеристики «слепого пятна» как виртуальность, невозможность самопрочтения и самоинтерпретации, всегда ставят авторство под вопрос. Тот, кто пишет и интерпретирует тексты, кто является автором социального дискурса существует в своей непроявленности, полагаясь в «место» «слепого пятна». Для того, чтобы сохранить рациональность, Поль де Ман предполагает два пути: возможность существования мифа без автора (Леви-Стросс), либо возможность существования мета-языка без говорящего (лингвисты). Оба варианта приводят к расширению социального бессознательного, и даже к его тотализации. В этой позиции «субъект всегда – только сосуд, обозначенный пунктиром геометрического построения, именно это естественный рассудок всегда упускает из виду; роль субъекта пассивна и непроблематична»<sup>1</sup>. Особое одиночество автора (для нас социолога) в том, что в своем тексте он принадлежит тому, что всегда предшествует тексту, на его дискурсе стоит печать лишенности истинности. Слепота интерпретатора социального в его амбивалентности: ему не дано разобрать, что в нем старого, а что нового, ему не вырваться из социального бессознательного, а если и есть выход, то только полная объективация. Для автора социологического текста докса, научное производство, габитус – это и есть тот виртуальный фокус, заставляющий «слепнуть» его точку зрения при ее обращении на саму себя.

Всякая система социального конструируется из самой себя, устанавливаясь в расстановке различий между социальной действительностью и социальной реальностью, где попытки различения социальной действительности, приводят к выстраиванию системы социальной ре-

---

<sup>1</sup> Там же, с. 33.

альности. Именно так функционирует социальная система в теории Н. Лумана.

Инстанция, осуществляющая процедуру различения, называется «наблюдателем». «Наблюдать, значит просто различать и обозначать»<sup>1</sup>. Наблюдатель, как инстанция или как функция различения социальной действительности и реальности, оказывается в этой системе «исключенным третьим». Н. Луман утверждает: «Наблюдатель есть исключенное третье своего наблюдения. В ходе наблюдения он не способен увидеть самого себя, наблюдатель есть не-наблюдаемое... Различение, которое в том или ином случае использует наблюдатель с целью обозначить ту или другую сторону, служит невидимым условием зрения, слепым пятном»<sup>2</sup>. Сам выбор различения является неким компенсаторным решением для того, чтобы завуалировать парадоксальность системы. «Слепое пятно» здесь – это и бессознательное, и идеология, и «потребность в скрытности» как условие конституирования системы.

Различение в ходе его применения само не различается, не идентифицируется. Через невозможность различения принципа различенности в системе социального изначально закладывается парадокс ненаблюдаемости наблюдателя для самого себя как позиция его принципиальной неререфлексивности. Наблюдатель не наблюдает собственного наблюдения в момент его свершения. Это обусловлено принципом ограничения, который накладывается на функционирование системы. Он гласит, что в системном мире за единицу системного времени одна система может совершить только одну операцию. Нарушение граничного принципа системы может привести к ее «теоретическому обмороку».

---

<sup>1</sup> Луман Н. Общество как социальная система. Пер. с нем./А. Антоновский. М.: «Логос», 2004, С. 71.

<sup>2</sup> Там же.

Конституируя в процессе различения социальную реальность, наблюдатель, имманентный теоретической системе, имеет дело с «социальной реальностью» и «действительностью» как с понятиями. Понимание этого приводит как бы к сжатию границ социального в пределах теоретической системы. Наблюдатель двигается внутрь системы от ее границы, становясь наблюдателем второго порядка. Появление наблюдателя второго порядка не снимает проблему «слепого пятна», так как он также оказывается не в состоянии разглядеть самого себя. Такое положение теоретической системы имеет общий диагноз – невозможность самоидентификации социолога как наблюдателя, как «точки различения» в конструировании социального.

Н. Луман писал, что организация его теоретической системы аутопойетическая, то есть самовоспроизводящаяся, она воспроизводит саму себя через коммуникации как смыслы. Все эти понятия относятся в самовоспроизводству границы как воспроизводству различенности смысловой системы по отношению к предполагаемому внешнему миру. Внешний мир является немаркированным пределом, по отношению к которому разворачивается вся система. Структурирование системы происходит по направлению «внутри», так как вычерчивание границы идет по пути построения понятий о понятиях (вхождение различий в самих себя), где границей является сам наблюдатель как способ различения этих понятий. Воспроизводство смысла происходит автоматически, так как нет того, кто их производит. Поскольку структурирование системы происходит внутрь, постольку определяется внутренний предел системы как наблюдатель или граница, сжатая в «точку слепоты».

Как отмечает Б. Карсенти, выстраивание социологического дискурса довольно затруднительное занятие в поле социального, воспринимающего только различия и структурированного ориентиром, происхождение которого – «слепое пятно» – сковывает дискурс непод-



вижностью. Необходим теоретический выход, позволяющий «прозреть» ослепленной «точке зрения».

Таким образом, повседневность становится социальной структурой, когда социолог начинает разговор «о» повседневности. Сам он выступает структурирующим центром социального в качестве «точки зрения». Точка зрения существует как структурирующая «оптика», задающая способ различения или способ конструирования социальной реальности, где основной операцией теоретического мышления социолога является различение. Социология, таким образом, есть система различий, пределом которой оказывается социолог как тот, кто производит различия. В этих актах различения социолог конституируется сам как субъект социального через противопоставления с социальными сущими или объектами социального.

Поскольку социолог не является сам социальным сущим, он не имеет возможности к самоопределению и к саморазличению. Такое состояние точки зрения является «слепым пятном» в структуре социального. Сам социолог существует в практиках конструирования социального, и следы его присутствия обнаруживаются в действующей системе различий.

Так как сам дискурс социального принадлежит только социологу, он совершенно непрозрачен для индивидов или агентов как сущих социального мира, поэтому субъектом социального может называться только сам социолог. Самоидентификация индивидов социального невозможна.

Однако, когда мы говорим о социологе как субъекте социального, то есть как о том, кто мыслит социальную реальность, мы вынуждены обращаться к традиции мышления о социальном. В этом аспекте появляется проблема ангажированной социологии, когда социолог сам становится агентом научного производства, так как социальное здесь

оказывается сопряжено с полем политической и догматической власти. Ангажированность социального мышления есть захваченность схемами прошлого опыта мышления о социальном. Исходя из этого выводится понятие габитуса социолога как организующих его мышление ментальных принципов. Таким образом «свобода» мышления социолога является детерминированной некой традицией, то есть становится уже не мышлением, а определенными ментальными схемами. Такие ментальные схемы составляют габитус социолога, его социальное бессознательное. В такой ситуации точка зрения социолога все более слепнет по отношению к самой себе, так как социолог перестает быть исследователем, он просто воспроизводит свой габитус. Социолог становится агентом определенной социальной традиции, его идентификация целиком опосредована его габитусом. Габитус есть объективированное состояние «слепого пятна».

Понятие габитуса ставит под сомнение авторство текста социальной реальности, знаки которого есть теоретические следы различения социального. Апелляция к традиции как к неким первоначалам мышления о социальном есть поиски некой абсолютной привилегированной точки зрения, общему принципу априори, который только и позволяет производить частные структуры, иначе говоря, воспроизводится в частных структурах. Поскольку существование такой абсолютной точки иллюзорно, то точка зрения социолога как частного исследователя становится виртуальной. Дискурс, выстраиваемый из такого виртуального фокуса, не может быть истинным, это своего рода мифотворчество. То есть социологу не дано вырваться из собственной виртуальности иначе как через полную объективацию.

Социолог уже не есть субъект, но функция социальной системы, которая конструирует саму себя, слепая инстанция различения. Воспроизводство социального смысла происходит автоматически.

Итак, говорение «о» пред-полагает говорящего, который представлен голосом, исходящим из определенной позиции как позиции говорения. Поскольку обнаруживает себя голос, постольку присутствие самого говорящего обеспечивается говорением. Присутствие высказывающегося рас-полагается в пространстве высказывания. Высказывание как говорение «о» содержит в себе субъект высказывания, которым оказывается объект говорения как то «место», в котором пересекаются все перспективы высказывания или предикаты предложения. Из точки объекта говорения как субъекта высказывания выстраиваются дискурсивные перспективы, которые образуют дискурсивное поле говорения, заданное объектом. Говорящий субъект оказывается рас-положенным в дискурсивном пространстве объекта говорения. Как пространство субъекта высказывания оно существует как «социальная реальность», но как пространство «объекта» говорения оно оказывается пространством социальной действительности. Говорящий субъект задается в пространстве социальной реальности и в пространстве социальной действительности. Располагаясь в социальной действительности он становится индивидом, способным к говорению. Поскольку все пространство социальной действительности есть объективированное пространство говорения, постольку каждая точка этого пространства обладает таким свойством. Это значит, что все индивиды в объективированном пространстве говорения не-различимы по этому свойству. Невозможно идентифицировать индивида, которому принадлежит голос.

Каждый индивид представляется в объективированном пространстве как «тело говорения». Вследствие не-различимости индивидов, во-первых, все пространство социальной действительности может быть структурировано как «общее место» всех «мест» говорения, где каждое место есть «квази-натура», «пустое» место. Здесь объект говорения как то, «о» чем говорят все, существует как «общее тело говорения», то

есть как то, что известно всем и каждому, а значит, принадлежит всем, но не принадлежит никому. Другими словами, «общее тело говорения» не принадлежит ни одному из тех индивидов, которые говорят. Скорее, они сами включены в границы «общего тела». Из этого следует, во-вторых, что не-различимость, не-идентифицируемость индивидов как «тел говорения» предполагает бессубъектность говорения, то есть «место» говорения организуется через извлечение субъекта, существует как «минус-субъект», оказываясь пределом субъективности и пределом идентифицируемости в пространстве социальной действительности, где индивид представляется как «говорящая вещь».

На пределе субъективности социальная действительность открывается как социальная реальность, то есть возможное поле субъективности. Здесь субъективность, существует в состоянии «минус-субъективности», как пространство ее положения, как «пустое» место. Ее существование в качестве «общего места» предъясняется как пространство положения доксического знания как обще-известного, очевидного. На пределе существования социальной действительности она предъясняется в пространстве социальной реальности как «здравый смысл» или докса. Социальная реальность задается как пространство положения «очевидности» как такой «прозрачности», которая оказывается полной видимостью, то есть она представляется как пространство положения субъектов, обладающих равной способностью видения. В отношении способности видения очевидного каждый из них вполне заменим любым другим из этого пространства положения видимости как «общего места».

Доксическое пространство как место-положение «нулевой субъективности» конституируется как область очевидности общеизвестного знания. Поскольку оно существует на пределе с социальной действительностью как предельной очевидностью, которая открывается с

позиции «здравого смысла», постольку доксическое знание конституируется принципом объективности, предъявляясь как поле науки. Как пространство положения объективности оно все как целое должно быть противопоставлено или противоположено субъекту, то есть определять его как противолежащего, находящегося «за» пределами. Принцип объективности поля науки устанавливает субъекта на пределе доксического знания в трансцендентной позиции. Он оказывается положенным как абсолютная позиция видения, из которой просматривается каждая точка объективированной социальной реальности. Здесь социальное как объект для субъекта полагается в пространстве очевидности как пространство видимости для субъекта. Поскольку объект это то, на что направлен взгляд субъекта, то, что ему представлено или противопоставлено как пространство видимости, постольку сам субъект как тот, который находится за пределами видимой объективности, оказывается не-видимым.

Существование социальной действительности в принципе доксической очевидности задает ее в структурах неоспоримого знания как «здравого смысла». Здесь принцип объективности научного поля предъявляется как принцип не-сомненности или предполагает позицию субъекта как «точки априори», которая оказывается за пределами очевидной объективности, превращаясь в своем существовании в «виртуальный фокус» или «пунктирное место». С одной стороны, как «точка априори» абсолютная «точка зрения» есть точка конституирования очевидности как поля науки или пространства расположенной социальной объективности. Ее существование как точки не-сомненности задается через принцип объективности, где она существует как «абсолютно плотный объект», в поле не-прозрачности, или не-видимости. С другой стороны, ее не-представимость в поле «нулевой субъективности» как «доксической очевидности» устанавливается как «пунктирное

место» субъекта, или «виртуальный фокус» через принцип неочевидной очевидности как основания поля науки.

Субъект как исследователь, расположенный в «пунктирном месте» видит «все, кроме самого себя». Его виртуальное существование актуализируется в поле «нулевой субъективности» как доксический дискурс. Поскольку ни один из субъектов не может быть обнаружен в поле «нулевой субъективности», постольку каждый из них в пространстве абсолютного видения существует как абсолютно не-различное не-идентифицируемое «пунктирное место».

Исследователь как «не-наблюдаемое» является не-наблюдаемым наблюдателем на границе научной субъективности, определяя ее из точки «виртуального фокуса» как «точки априори». Присутствие субъекта в пространстве нулевой субъективности устанавливается как неявленный принцип ее организации, который актуализируется в каждом шаге ее разворачивания в дискурсивном поле. Последовательность внутренних операций системы субъективности есть, во-первых, разворачивание базисного принципа или «точки априори», к которому отсылает каждое оперативное действие как к собственному не-явному «внешнему» пределу; во-вторых, отсылка каждой операции к пределу есть рекурсия системы, которая отсылает к самой себе, вступая с собой в отношение коммуникации. Дискурс формируется как структура автокоммуникации, в которой коммуникант и реципиент не-различимы как не-наблюдаемые «пунктирные места», а сообщение есть коммуникативная операция системы. Не-различимость адресата и адресанта позволяет системе продуцировать анонимную субъективность в каждом операционном шаге, где принципиальная не-идентифицируемость субъекта оказывается базисным условием аутопойэтической организации социальной реальности.

Не-идентифицируемость субъекта в границах поля науки оказывается основным условием ее внутренней организации в структурах не-

рефлексирующей субъективности, где субъект существует парадоксально как абсолютно не-прозрачное тело, заданное принципом объективации, конституирующим существование поля науки в структуре «социальных вещей». Одновременно, он оказывается «виртуальным фокусом» субъективности, пустым «пунктирным местом» как ненаблюдаемым наблюдателем, анонимно существующим на пределе аутопоэтической социальной реальности.

Итак, исследование бытия субъективности, ее идентификация в поле социального начинается с самого очевидного ее состояния – состояния повседневности. Существование в повседневности является не-проблемным существованием. Феномен обыденного мышления состоит в том, что его детерминируют и регулируют релевантные системы, объективированные мыслительные конструкции, являющиеся содержанием социального бессознательного. Эти конструкции представляют собой некое «общее знание», которое принадлежит всем и никому, то есть является анонимным.

Не-проблемное мышление в повседневности тождественно немышлению, а бытие в повседневности можно обозначить как бытие в не-мыслимом. Тождество мышления и не-мышления задает предел субъективности как предельно минимальное ее состояние, «ноль субъективности». Нулевая субъективность предполагает полную объективацию повседневного. Как объективность, она оказывается структурирована предельными элементами, которыми являются индивиды как предельные части социальной объективности. Бытие каждого индивида в повседневности оказывается не-мыслящим бытием в не-мыслимом. Поскольку индивид не может быть мыслителем в повседневности, но он существует, постольку его существование и является основной характеристикой его бытия.

Индивид в ситуации «лишенности» субъективности существует как «социальная вещь» или «социальное тело». Его минимальная различимость обусловлена способностью размещаться или занимать позицию в позиционном социальном пространстве. Однако, ввиду того, что все позиции оказываются неразличимыми по свойству существования, то все они взаимозаменяемы. Состояние неразличимости выражается в тождестве «я»  $\equiv$  «другой», где «я» и «другой» оказываются взаимозаменяемыми существованиями. Происходит «атомизация» индивидов, где пространство социального организуется через тиражирование объективированных позиций «социального атома». Каждая точка социального пространства объективируется как «социальный атом». В силу закрытости его характеристик, таких как не-делимость и неразличимость, атомизированный индивид представляет собой «социальную монаду». Монада предьявляется как предельное состояние субъективности в аспекте не-идентифицируемости в пространстве социальной идентификации объективированной субъективности. Попытка идентифицировать социальную субъективность исходя из ее предельного состояния приводит к производству не-идентифицируемых завершенных сущностей, существующих в не-идентифицируемом поле повседневности как социальные монады.

Выход из круга повседневности возможен через предельную точку, которая существует на границе с не-повседневностью, то есть через точку общего знания или точку «здорового смысла». Из нее продуцируются всевозможные очевидные знания, в том числе и знания о повседневности. Поскольку позиция «здорового смысла» является пределом повседневности как очевидной действительности, объективированной субъективности, постольку она отождествляется с принципом объективации производства знания. Здесь все знания, произведенные из принципа объективности, необходимо оказываются научными. Че-



рез них открывается и структурируется социальное пространство как поле научной дискурсивности.

Знание «из» повседневности как «знание о» повседневности предполагает некое различие повседневного и не-повседневного, то есть является инстанцией различения, структурирующей социальное как поле науки. Точка «здорового смысла» предполагает наличие некой субъективности как присутствие смысла. В поле науки эта субъективность, обусловленная принципом объективности, то есть безсубъектности знания, оказывается «ничьей» или «общей». Поле науки представляется как пространство положения «очевидностей», становится «общим местом», которое структурируется как пространство доксических дискурсов. Доксическое знание как очевидность принадлежит всем индивидам, существующим в поле науки, но не произведено ни одним из них. Оно существует в своей непоименованности как анонимное знание, то есть оказывается не-идентифицирующим и не-идентифицированным. Как не-различенная субъективность, не принадлежащая ни одному индивиду в отдельности, но только некоему «совокупному индивиду», доксическое знание понимается через свою принадлежность к Абсолютному субъекту, производящему абсолютную не-идентифицированную субъективность в ее не-различенности. Абсолютный субъект, таким образом, предъявляется как все научное поле.

Но вместе с этим точка «здорового смысла» существует как точка произведенная из объективированной повседневности, то есть эта точка является принципом объективации знания. Инстанция различения, следовательно, работает по объективирующему принципу. Поле науки оказывается организованным исходя из этого принципа как поле объективированной очевидности, или «место»-положение объектов знания как «социальных вещей». Но Абсолютный субъект не может быть объектом науки и элиминируется из системы, становится трансцендентным. Ввиду трансценденции Абсолютного субъекта, научное поле

лишается субъективности. Иными словами, оно задается «минус-субъектом». Точка «минус-субъекта» представляет собой «прокол» в научном пространстве как в поле социальной субъективности, или «пустое» место. Согласно принципу объективности «пустое» место может предьявить-ся как «слепое пятно» в поле знания. Это место в качестве «пустого» или «нуля субъективности» не может ничего добавить к социальному, а значит, способно проявить-ся в любой точке социального пространства. Его существование оказывается «блуждающим» или подвижным. Подвижное пустое место «минус-субъекта» можно назвать «номадой».

Идентификация социальной субъективности в пространстве повседневности и в поле науки устанавливается через два предельных ее состояния: «социальной монады» как абсолютно полного, объективированного состояния неидентифицируемой субъективности, или немислимой и не-мыслящей «социальной вещи», существующей как «социальное тело»; и «социальной номады» как «место»-положения «минус-субъекта», существующего в объективированных структурах очевидности как «слепое пятно» в поле доксической дискурсивности, где научный дискурс объективного знания ведется из «пустого» места отсутствующего анонимного, не-идентифицируемого субъекта. Необходимо определить условия разворачивания осмысленного идентификационного дискурса субъективности через точку поименованного, идентифицированного и идентифицирующего мыслящего субъекта, способного к самоидентификации.

## **Глава II. СО-БЫТИЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СТРУКТУРАХ ИДЕНТИФИКАЦИИ**

### **§1 Пространство идентификации между монадической и номадической субъективностью**

В социальной реальности можно найти все, кроме социального субъекта как исследователя. Он представлен в теоретических структурах как некое структурирующее место, точка, «слепое пятно», которое способно увидеть все, кроме самого себя.

Ангажированность исследователя как социального субъекта в поле науки определенным контекстом социологического знания можно обозначить как его идентификацию в структурах социального. Она предполагает производство социологического текста, в котором сам субъект появляется в качестве знака (может идентифицироваться как знак системы), и знак этот изначально «вложен» в социальное поле, задан самой системой. Знак превращается в «место для социального субъекта». «Место»-положение исследователя в системе знаков это, по сути, «слепое пятно» в структуре субъективности, не обладающее способностью к саморефлексии. Идентификация социального субъекта в системе знаков приводит к процессу текстообразования как процессу расставления знаков, где авторство производимого текста оказывается под вопросом, поскольку, хоть знак и может указывать на другие знаки, сам для себя он является симулякром посредством его изначальной пред-заданности. Напомним, что социолог, как исследователь, определен контекстуальным полем науки, и будучи включенным в него, всегда «прочитывает социологию сквозь очки своего габитуса».

Второй путь идентификации – идентификация социолога как индивида в социальной системе. Он существует как индивид среди других индивидов, различаться могут лишь позиции, ими занимаемые. «Место»-положение социолога как социального индивида определяется из его рас-положенности по отношению к маленьким «другим». «Другой» с большой буквы в данном случае не присутствует в социальной системе, так как нет трансценденции, выхода за ее пределы. Социолог как саморефлексирующий субъект еще не присутствует в социальной реальности, речь идет только об индивидах. Он не может присвоить собственную субъективность, занять позицию индивида-социолога, включенного в пределы социальной реальности. Его существование «расколото» на существование не мыслящего индивида и социолога как исследователя, существующего в поле науки. Индивид – это всегда агент социального, занимающий определенную позицию. Позиции индивидов организованы таким образом, что складываются посредством собственных позиций «общее место» как позицию индивида-социолога в поле науки. Это такая позиция, которая существует как бы «мерцающая», ее нельзя рассматривать как позицию среди прочих, она «особая»: то она выступает как «фигура» на фоне прочих позиций, являя тем самым избыток в системе, то она читается как «фон» фигур-позиций других индивидов, что говорит о нехватке социолога в качестве индивида в системе социального.

Возникает когнитивное неравенство позиций индивидов и индивида-социолога в пределах социального. Поскольку процесс идентификации предполагает операцию сравнения, а в данной пространственной структуре это должно быть сравнение позиций, постольку ситуация кажется неразрешимой. «Мерцающая» позиция социолога ускользает от такой операции. Когда позиция социолога находится в состоянии

«фигуры», тогда это равнозначно «полному в пустом», если же позиция социолога проявляет себя как «фон», то может рассматриваться как «дыра в полном».

Идентификация социолога как индивида в социальной системе затруднительна вследствие «мерцающей» позиции. Такое положение напоминает состояние «слепого пятна», только рассмотренного с позиции индивида. Для того чтобы идентификация социолога все-таки состоялась, необходимо вести идентификационный дискурс в направлении субъекта, где социолог мог представиться не как пустой знак системы, не как ускользающая позиция, а как субъект, ведущий социологический дискурс, и способный к самоидентификации. Однако необходимо признать, что поиски такого дискурса субъективности постоянно усложняются феноменом «слепого пятна». Тем не менее, следует «развернуть» эту загадочную структуру в направлении поиска ее субъективного статуса.

«Слепое пятно» – это такое место, которое является пределом социальной системы и одновременно ее структурирующим центром. Это такое место, в котором должен быть социолог, но, поскольку он не обнаружим для самого себя, никак не идентифицируется, то приходится признать, что «место социолога» характеризуется «отсутствием» субъективности. Иначе говоря, структурирующим конструктом социального является «пустое» место как место «отсутствующей» субъективности.

Если предположить, что место социолога, являющееся главным структурным означающим в системе, закрыто, то есть существует как некая монада без субъекта, то всякое движение структурирующего социального дискурса было бы невозможно. Была бы некая социальная система, неким образом отструктурированная неизменной точкой со-

циолога, но перенимающая все свойства своего монадического центра, то есть такая же замкнутая, завершенная, недоступная для любых «внешних» воздействий. Собственно, это и есть существование «точки зрения» социолога в качестве «слепого пятна». Что в ней скрывается, сказать невозможно. Дискурс социального, таким образом, существовал бы просто как абсолютно некоммуникативный текст без права на прочтение и понимание. Такое положение не может устраивать субъекта, который намерен исследовать социальную реальность, вступая с ней в коммуникативное отношение. Необходимо найти способ, помогающий субъективировать и раскрыть социальный дискурс.

«Пустое» место – это своеобразное «окно», «дыра» в социальной субъективности, которое образуется через нехватку субъекта. Это «отверстие» – место, предназначенное для социального субъекта, который может проявляться в собственных социальных практиках, но не имеет возможности к саморефлексии. Социальные практики – это всегда практики дискурсивные. Можно сказать, что один из способов движения дискурсивного конструирования – это конструирование через место социального субъекта. Оно, по сути, существует как «протаскивание» социального дискурса через «пустое» место в пространстве субъективности. Здесь «место» социального субъекта будет всегда заполнено социальной субъективностью, то есть пустовать не будет, но эта наполненность особого рода, поскольку социальное не есть сам субъект социального, и полнота места социального дискурса будет характеризоваться нехваткой социального субъекта.

Протаскивание социального дискурса через пустое «место» социального субъекта может рассматриваться как «скольжение» означающих, таким образом дискурсивное конструирование будет разворачиваться в пространственных структурах как пространственная раз-

вертка дискурсивного временного процесса. Самим процессом протаскивания социального задается идентичность конструируемого поля социального дискурса, можно сказать, что дискурс только и становится социальным, будучи пропущенным сквозь место социального субъекта. Таким образом, это место является идентификатором для всей системы социального, но только не имеет возможности идентифицировать само себя.

Подобная структура имеется в теории Славоя Жижека, так он пишет об узловых точках, как «точках пристежки» (Ж. Лакан), останавливающих скольжение означающих, фиксирующих их значение – как бы «пристегивающих» их. Такое пустое место является в данной системе «точкой пристежки», или идентификатором, придающим (задающим) идентичность потоку социального, давая имена, создавая горизонт объектов социального.

«Точка пристежки» существует как инстанция структурирования социального. Ее парадоксальность в том, что, поскольку она пуста, по сути это «ничто», «*nihil*» или «ноль». Этот ноль, или номадический субъект, характеризующийся отсутствием субъективности. На его существование указывают только имена, или социальные объекты, расставленные и поставленные им. Но сам как объект, ноль оказывается пустым.

Здесь и в дальнейшем мы будем пользоваться делезовским понятием «номады», или «номадического субъекта», поскольку оно открывает новые способы для представления идентификационного дискурса, вводит в него процессуальность, движение идентификации. Можно сказать, это иное состояние монады, состояние кочевника.

Движение или скольжение номадического субъекта в поле социального выстраивает его структуру. «Номада – кочевница, картографи-

рование, где «текст» – как палаточный лагерь: он прослеживает места, где я побывала, в подвижном ландшафте моей единичности»<sup>1</sup>. Поименованное номадическим субъектом, социальное поле как поле его символической деятельности рефлексивно, то есть содержит в себе субъективность. Вообще данная структура представляет собой как бы вывернутого социального субъекта: субъективность «разлита» по-всему, обретая места в качестве объектов. Субъективности лишена лишь сама номада, поскольку не имеет возможности к саморефлексии.

Пределом существования данной системы является Другой, как тот, кто не может быть отрефлексирован, или пропущен через место номадического субъекта, поскольку просто не может занять его место, совпасть с ним. Можно сказать, что при встрече с Другим, происходит как бы «переворачивание» системы (или «схлопывание» в точку), когда идентификатор на пределе работать не может, идентификатором становится само присутствие Другого. Дискурсивный идентификационный поток через место субъекта в таком случае попадает в регистр пассивности, то есть состояние «ответа» на присутствие Другого. О таком теоретическом явлении много говорил Э. Левинас: «Здесь речь идет о пассивности, которую нельзя применять, она не именуется или именуется только в злоупотреблении языком, местоимением субъективности»<sup>2</sup>. Пассивность – «винительный падеж» «места»-имения субъекта, который не произведен ни от какого именительного. Э. Левинас утверждал, что такое состояние даже древнее чем интенциональ-

---

<sup>1</sup> Брайдотти Р. Путем номадизма.// Введение в гендерные исследования. Часть II: Хрестоматия /Под ред. С.В.Жеребкина, - Харьков: ХЦГИ, 2001; - СПб: Алетейя, 2001, -991 с., С.138.

<sup>2</sup> Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. –СПб, Высшая религиозно-философская школа, 1998 г, 266 с., С. 207.



ность, «пассивность – невозможность уклониться от ответственности перед лицом другого, ... покорность единой смыслонаправленности»<sup>1</sup>.

Думается, что можно определить такое положение как направление течения идентификационного дискурса, которое задает присутствие Другого. Другой это как другая идентификационная система, которая только и возможна в бытии ответа. «Другой приходит к нам не только из контекста, он, помимо всякого опосредования, есть означающее само по себе»<sup>2</sup>. Ответственность перед Другим в системе Э. Левинаса это праизначальная затрагиваемость, сказывание в дискурсе, где «неповторимость Я заключается в том, что никто не может ответить вместо меня»<sup>3</sup>.

Судя по всему, в системе социального происходит «качание» места субъекта от монады к номаде. Монадическое существование – состояние самотождественности, безличность внерефлексивного анонимного акта-существования «il y a». Это как бы объективированное существование непередаваемого одиночества: «в той мере, в какой я есмь, я есмь монада». Э. Левинас пишет о том, что это существование нельзя обозначить именем – это чистый глагол. Но следующая ипостась, остановка анонимного существования, появление частного владения, «места»-имени – невозможность не быть собой предъясняется как идентичность, существующая в своей субстанциональности, где «соединение с собой – это невозможность избавиться от себя самого»<sup>4</sup>, собственная объективность индивида. Здесь идентичность рассматривается как позиция бытующего в лоне анонимного бытия.

---

<sup>1</sup> Там же, с. 211.

<sup>2</sup> Там же, с. 167.

<sup>3</sup> Там же, с. 171.

<sup>4</sup> Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. –М.; -СПб.: Университетская книга, 2000г., 416с., С.55.

Когда же такое одиночество подвергается проверке на связность существующего и его акта-существования, возникает номада: «Я есть не изначально существующее, а способ самого акта существования и что оно, строго говоря, не существует»<sup>1</sup>. Монадическое существование – существование в «обмороке» настоящего, временном «обмороке». «Действительно, как может появиться время в одиноком субъекте?.. Не является ли социальность не только источником нашего представления о времени, но и самим временем? Если время создается моей связью с другим, оно – внешнее по отношению к моему мгновению...»<sup>2</sup>. Но время входит в существование номады в качестве винительного падежа, вводя номаду в регистр пассивности. «Другой приходит к нам не только из контекста, он, помимо всякого опосредования, есть означающее само по себе»<sup>3</sup>. Другой задает не только время как время дискурса, но и его направление, где задается определение пассивности как покорности единой смыслонаправленности, как исключенности из настоящего. Выход из настоящего равнозначен выходу из «обморока» самотождественного. Введение временного континуума есть установление абсолютной дистанции между «Я» и Другим, когда «Я» «уже не» и «еще не-» существует. Абсолютность дистанции поддерживается тем, что нет никакой общей границы между тождественным и радикально Другим (Иным). Инаковость Другого предстает как Инаковость Всевышнего. Он «абсолютным образом превосходит любое мое представление о нем»<sup>4</sup>, и нет никакой возможности преодолеть эту дистан-

---

<sup>1</sup> Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. –СПб, Высшая религиозно-философская школа, 1998 г, 266 с., С. 39.

<sup>2</sup> Э.Левинас. Избранное: Тотальность и Бесконечное. –М.; -СПб.: Университетская книга, 2000г., 416с, С. 59.

<sup>3</sup> Э. Левинас. Время и Другой. Гуманизм другого человека. –СПб, Высшая религиозно-философская школа, 1998 г, 266 с. С. 167.

<sup>4</sup> Э.Левинас. Избранное: Тотальность и Бесконечное. –М.; -СПб.: Университетская книга, 2000г., 416с., С. 117.

цию, объединиться под общим взглядом. Другой всегда остается Абсолютно Другим.

Метафизическое отношение между Самотождественным и Иным осуществляется в форме речи как религиозное отношение, в котором регистр винительного падежа ставит субъекта перед лицом Другого в качестве темы. «Означающий, тот, кто посылает знак, обращен *лицом* несмотря на посредничество знака; он не выступает в качестве темы. Разумеется, он может говорить о себе – но в таком случае он заявил бы о себе как об означаемом и, следовательно, как о знаке. Другой, означающий, проявляет себя в слове, говоря о мире, а не о себе; он проявляет себя, предлагая мир, *тематизируя* его»<sup>1</sup>. Другой – это главный ориентир для Самотождественного. Поскольку мир обретает значение только в его присутствии, постольку мир становится из-реченным. «Бесконечное <Бесконечность Другого>, из которого выкраивается всякое определение, не поддается определению, не предстает взгляду; оно заявляет о себе, но не в качестве темы, а в качестве того, кто совершает акт тематизации, как то, исходя из чего любая вещь может быть зафиксирована идентичным образом...»<sup>2</sup> Иметь смысл в такой ситуации, значит иметь возможность быть высказанным в качестве темы, размещать себя относительно абсолюта.

Собеседник здесь не принадлежит тому же плану, что и Я, он проявляет себя как господство внешнего. Мышление перед лицом Другого становится говорением Метафизического Иного. «Язык означает не потому, что возникает из какой-то игры бессмысленных знаков; он означает потому, что является керигматическим заявлением, идентифицирующим это как это»<sup>3</sup>. Иной здесь – «глобальный идентифика-

---

<sup>1</sup> Там же, с.125.

<sup>2</sup> Там же, с.127.

<sup>3</sup> Там же, с.335.

тор», абсолютное означающее, задающее дискурсивное поле номадического субъекта, где «Я» – не первое лицо именительного падежа, говорящее от собственного лица, но существует только в бытии ответа перед лицом Абсолютного Другого. Номадическое существование в бытии ответа – бытие в пути как выстраивание ландшафта субъективности. В случае абсолютной дистанции такое положение рождает переизбыток дружности и постоянную нехватку субъективности.

Абсолютный Другой выступает как символический порядок, если апеллировать к Ж. Лакану. Именно он наделен властью определять субъективность. Будучи определенной, субъективность оборачивается объективностью. Для Славоя Жижека, по-видимому, положение об избытке символического и нехватке субъективного проявляется в термине интерпассивности. Интерпассивность – это как раз винительный падеж, в который ставит субъекта в символический порядок через захваченность означающим.

Когда идентификатор вынесен за пределы субъективных возможностей, происходит радикальная децентрация в структурах субъективности. О конститутивной децентрированности субъекта писал Ж. Лакан. По его мнению, дело даже не в том, что субъективный опыт регулируется бессознательным (символическим порядком), децентрирующим идентичность, но в более тревожном положении, когда «я лишен даже своего самого сокровенного «субъективного» опыта, того, «какими в действительности мне кажутся вещи», фундаментальной фантазии, создающей и обеспечивающей ядро моего бытия, так как сам я не в состоянии пережить и принять ее»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Жижек Славой. Интерпассивность или как наслаждаться посредством Другого. - СПб., Алатейя, 2005г. -156с.

В системе Славоя Жижека, как последователя Ж. Лакана, тоже говорится о некоем «первоначальном замещении», которое является замещением субъекта означающим. Оно является базовой, основополагающей характеристикой символического порядка. «Результативность такого действия замещения состоит в гегельянском рефлексивном снятии: когда Другого приносят в жертву вместо меня, я жертвую собой посредством Другого; когда Другой действует вместо меня, я сам действую посредством Другого; когда Другой наслаждается вместо меня, я сам наслаждаюсь посредством Другого»<sup>1</sup>. Символический порядок как «большой Другой» выступает не просто инструментом и средством коммуникации, но это и есть «децентратор» как таковой. Он существует как «зазор между субъектом и означающим, которое «делает что-то вместо него»<sup>2</sup>. Происходит «перфорация» субъекта означающим. Такое положение вещей ведет к неприятному ощущению перфорированной жизни, пустой жизни.

Феномен интерпассивности, когда субъект уступает Другому право наслаждаться за него, порождает понятие ложной активности. Субъект полагает, будто он сам активен, но на самом деле, его истинная позиция является пассивной. Ложная активность задает возможное представление о ложном существовании субъекта. Как отмечает С. Жижек, становление субъекта можно рассматривать как существование лишенного всякого позитивного, устойчивого бытия. Идентификация лишается всякой субъективной основы, полагаясь в дискурсе нехватки. Подобное представление об идентификации во многом обусловлено лакановским пониманием структуры субъекта.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

В системе структурного психоанализа Лакана субъект всегда обязан Другому. Другой оказывается «положен» в основание субъекта символическим планом, обусловленным самим только фактом рождения человека. Субъект в момент своего появления в социуме получает не только язык, но и «врожденную недостаточность Я». Не-хватка оказывается не чем иным как «потерянным означаемым». «Утрата или нехватка... в системе означающих выступают, в свою очередь, в символической форме как результат воздействия означающего на субъект – означаемое, одним словом... Именно означающее знаменует жизнь той печатью, что мы зовем означаемым»<sup>1</sup>. Идентификация, таким образом, носит след радикальной не-хватки, след означаемого.

Для социального индивида его самость никогда не предъясвляется в ее непосредственности, но только через означенность, идентифицированность Другим. Невозможность выделения чистого существования индивида в обществе приводит как бы к «потере существования», к радикальной не-хватке означаемого. К. Леви-Стросс, который в свое время активно посещал семинары Ж. Лакана, тоже не смог разделить, что в человеке есть природное, а что культурное. Он пришел к выводу, что человека как раз и характеризует именно культурное измерение, сотканное из символических – структурных – связей.

Собственно там, где начинается структурное, кончается все природное. Это и есть разделение порядка природного и порядка символического. В него человек рождается еще до своего рождения, так как речь организует бытие субъекта еще до его возникновения. В символическом поле как раз и происходят все социальные события, переживаются все потоки идентификаций, некоторый набор которых, как проек-

---

<sup>1</sup> Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары. Книга V (1957/1958)). Пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: ИТДГК «Гнозис», Изд-во «Логос», 2002. – 608с., С.356.

тивное «будущее», всегда «уже» задан самим «человеческим основанием». Основание это – всегда наличие другого.

Если обратиться к М. Фуко как к последователю Ж. Лакана, то этот Другой (с большой буквы) задается им как выражение возможного мира, то есть как структура возможного перцептивного поля, для которой «язык - реальность возможного как такового»<sup>1</sup>. Здесь Другой предъясняется как возможный мир, упрямо пытающийся сойти за реальный.

Источник подобных представлений о Другом, по-видимому, следует искать в представлениях Г. Гегеля, который всегда стремился уйти от произвольности к приходу к закономерности существования. К нему часто обращался Ж. Лакан, нередко его цитируя. Так, гегелевский Другой в символической структуре Ж. Лакана может появиться как Абсолютный Субъект, владеющий абсолютным знанием самого себя. Он как существо себя осознающее и идентичное самому себе, представляется как абсолютный Закон и Порядок (символический порядок, если точнее). «Диалектика собственного Я и другого трансцендируется, помещается на более высокий уровень посредством отношения к другому, посредством одной только функции системы языка, поскольку язык более или менее тождественен или во всяком случае находится в существенной связи с тем, что мы называем правилом или, еще лучше, языком»<sup>2</sup>. Поскольку закон как символический порядок, организующий структуры социального существования действительно известен всякому, постольку, закон человека – это закон языка<sup>3</sup>. Именно он всегда оказывается необходимым «третьим», в присутствии которого

---

<sup>1</sup> Фуко М. *Theatrum philosophicum*. // Делез Ж. *Логика смысла*. - М., 1998, с.402.

<sup>2</sup> Лакан Ж. *Семинары, книга I: работы З. Фрейда по технике психоанализа*. -М, 1998., С.208.

<sup>3</sup> Лакан Ж. *Функция и поле речи языка в психоанализе*. -М, 1995, С. 41.

как раз и устанавливаются все отношения и констатируются все связи, задавая intersubjective измерение.

Законодательный голос вряд ли может быть представлен как гегелевский Господин. Ж. Лакан уже столкнулся с тупиковостью такого предположения. «Признание со стороны раба не имеет для господина никакого значения, поскольку тот, кто его признает, является лишь рабом, а значит тем, кого он сам не признает человеком»<sup>1</sup>. Иначе говоря, господином он является ровно постольку, поскольку существует раб. Важной оказывается устанавливающая связь «господин-раб», которая сама должна быть констатированной. Возникает проблема существования того, кто задает закон для самого законодателя. Вопрос этот задает бесконечную отсылку, в конце которой может быть только один ответ: «Никто». Но гегелевский абсолютный субъект наделен способностью пронизывать все отношения, даже те, которые имеют развивающиеся и подвижные формы. Они, по мнению М. Фуко, есть не что иное, как исторические формы культуры. В психоанализе Ж. Лакана, это не что иное, как символический порядок.

В исторических формах происходит временная развертка парадоксального символического существования, в котором индивид всегда «уже» пред-находится, существуя как его следствие. Бытие индивида, по Ж. Лакану, существует как то, что внедряется в опыт речи. Но символический порядок не может существовать «где-то», вне своего следствия, то есть символического субъекта как говорящего индивида. Символический порядок поддерживается субъектом, но в нем же самом субъект конституируется. Для социального индивида причина и следствие существуют в их одновременности. Историческое время ока-

---

<sup>1</sup> Лакан Жак. Семинары, книга I: работы З. Фрейда по технике психоанализа. –М, 1998., С. 292.



зывается «свернутым» в точку тождества прошлого, настоящего и будущего.

Такой же процесс происходит в порядке конституирования пациентом собственного Я в процессе анализа. В каждой точке непрерывности существования он претерпевает влияние «диахронической функции пункта скрепления». Занимаясь психоанализом, пациент вплетает знания о себе в уже действующую до него символическую структуру анализа, в присутствии своего аналитика. Диахроническую функцию пункта скрепления можно найти во фразе пациента. Ее значение закрепляется лишь последним термином: каждый очередной термин предвосхищается построением предыдущих и одновременно скрепляет их смысл своим обратным воздействием. Субъект, желая занять свое реальное место, получает лишь ретроверсивный «эффект реальности», по сути дела гонится за своей реальностью. Он всегда становится тем, чем был уже заранее, а заявить о себе может лишь в глагольном времени, именуемом «предшествующее будущее», то есть как о чем-то таком, что существует лишь как прошлое с точки зрения будущего. Нечто, что будет реализовано в символическом, или, точнее, благодаря процессу символического, в анализе станет сбывшимся. «Всякое мое знание о себе принципиально оборачивается обозначением. Ибо все, в чем субъект в этой обращенной временной перспективе может обрести уверенность – это тот навстречу ему идущий и предвосхищаемый им образ себя самого, который находит он в зеркале»<sup>1</sup>.

Ж. Лакан, следуя Ф. Соссюру, строил свою систему символического структурирования на несовпадении означаемого и означающего. М. Хайдеггер шел по другому пути. Для него не было проблемы «раз-

---

<sup>1</sup> Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания у Фрейда.//Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. –М, 1997.

рыва» между знаком и значением. В тождестве бытия и мышления они слиты. Человеческое «бытие имеет место как выход присутствия из непотаенности»<sup>1</sup>. Идентификация представляется как процесс «место»-именования. «Я» про-ис-ходит к самому себе, по мере того, как происходит осмысление «место»-положения имени. «Я» для М. Хайдеггера никогда не бывает пустым, оно всегда заполнено самим собой. Идентификация идет не по пути не-хватки, но пути наполненности «Я». Если процесс идентификации у Ж. Лакана можно сравнить с чтением текста о субъекте, где означающее выступает как минувшее присутствие, то в философской системе М. Хайдеггера идентификацию можно назвать письмом, процессом вы-давания смысла.

В лакановском структурном психоанализе не-хватка означаемого оборачивается не-хваткой означающего слова как нового смысла, призванного наполнить пустое «Я». Идентификация предстает как движение означающих, смена метафоры «Я», эволюция смысла. Причем всегда в отношении к Другому. От «Я»-зияния мы приходим к «Я» как функции символической связи.

Уровни идентификации определяются как уровни языковых отношений, то есть зависят от того, насколько «Я»(moi) стало «Я»(je). «Референтом собственного Я является другой. Собственное Я устанавливается в соотнесенности к другому. Оно является его коррелятом. Уровень, на котором происходит переживание другого, в точности определяет уровень, на котором... для субъекта существует собственное Я»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары. Книга V (1957/1958)). Пер. с фр. А. Черноглазова. –М.: ИТДГК «Гнозис», Изд-во «Логос», 2002. -608с., С.394.

<sup>2</sup> Лакан. Семинары, книга I: работы Фрейда по технике психоанализа. –М, 1998., С.69.

Возможны два ранних вида идентификации: идентификация с объектом и идентификация на эдиповой стадии. События идентификации происходят на воображаемом уровне. Итогом идентификации служит появление Ideal-Ich как пленение образами воображаемого. Это так называемая зеркальная стадия идентификации, когда происходит самоотождествление субъекта с внешним образом, т.е. объектом. Объективность отражённого субъекта заключается в том, что в зеркале субъект предстаёт самому себе, по выражению М. Хайдеггера, как «внутримирно встречное», то есть как сущее среди прочего сущего. Будучи отражённым, он становится топографичен, обретает пространственность, отсутствующую в состоянии «до встречи с зеркалом». Субъект принимает свой образ за свой оригинал, так как место, симметричное этому образу, пусто.

«Я»(moi) до тех пор существует как пустая форма, пока не научится узнавать себя посредством символического, то есть пока не трансформируется в «Я»(je). «Я» (moi) – это образ недостающей целостности, а целостность субъект видит только вне себя, в другом, представляя себя таким, каким хотел бы быть. Если «moi» является воображаемым или зеркальным объектом, благодаря чему у субъекта сохраняется вера в способность к самоописанию, то «je» не соответствует никакой объект ни по ту, ни по эту сторону зеркала. «Je» указывает на субъекта в речи, но при этом отнюдь не означает его. Символическая идентификация – это «идентификация с самим местом, *откуда* мы смотрим, *откуда* при взгляде на самих себя мы кажемся себе привлекательными, достойными людьми». И насколько эта целостность целостна, а не фрагментарна и раздроблена, зависит как раз от голоса другого, а это суть символические отношения.

Настройка воображаемого регистра всегда подчинена чему-то, расположенному трансцендентно, и этим трансцендентным является символическая связь между человеческими существами (так что не будем забывать о человеческом основании, о котором мы так много говорили выше). Выяснение структуры воображаемого всегда приводит к установлению того, что оно всегда «уже» символично. Всякое желание в поле символического есть желание другого, и приходит со стороны другого. Индивид узнает себя как пустую форму тела до тех пор, пока желание не научится узнавать себя посредством символа. Иначе он не способен присвоить желание, которое отчуждено в другом. Символический порядок накладывает свои санкции на воображаемое в любом случае. В интерсубъективном порядке все, возникшее в воображаемом, сразу оказывается «смещенным» в символическое. Это значит, что отчужденное желание всегда возвращается к субъекту вербализованным.

Лакановский субъект – это всегда субъект желания Другого, даже желания чего-то иного: «...вовсе не в объекте суть дела, желание – это желание той нехватки, которая в Другом – ускользает на другое желание»<sup>1</sup>. Поскольку желание всегда артикулировано как продукт символического порядка, а значит, идентично своему семантическому проявлению, постольку оно перенимает природу означающего, которая состоит в его заместительной способности по отношению к себе самому. Идентификация разворачивается в топологическое или «типografическое» пространство текста, в котором «замещение» есть закон структурирования.

---

<sup>1</sup> Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары. Книга V (1957/1958)). Пер. с фр. А.Черноглазова. –М.: ИТДГК «Гнозис», Изд-во «Логос», 2002. -608с., С.381.

В типографическом пространстве Другой, как «место» речи, предоставляет собственное «место»-положение, тому у кого оно «стерто» (субъекту), предоставляя ему собственный голоса. Когда субъект говорит голосом Другого, тогда, по-прежнему, остается открытым вопрос о том, кто же действительно говорит.

Не-хватка всегда указывает на задний план Другого, где желание Другого отсылает к Другому. Желание субъекта достичь своего желания, присвоить Другого без остатка, остается невыполнимым и перерастает в абсолютное соперничество, как бесконечную не-хватку самого остатка желания. Другой всегда отсылает к Другому, существуя не просто как «место» речи в отлаженной системе означающих, «он сам – это Другой, подвергшийся символизации... не только претерпевает означающую артикуляцию сам, но и несет на себе печать той извращенности, которая идет с присутствием означающего рука об руку»<sup>1</sup>. Другой, также как и субъект, испытывает нехватку. Символом такой нехватки как символом несостоятельности бытия, или того, на что легла печать означающего, является фаллос. Означающее становится следом символической кастрации, устраненности непосредственного бытия субъекта как присутствия.

В структурном психоанализе Ж. Лакана идентификация происходит в дискурсе нехватки, который задается уровнем реального. Субъект реального являет собой некое «пустое место» в символическом порядке. Для его идентификации в реальном места нет, так как нет места реального в дискурсе. Оно существует в «эффектах» символических структур. Если говорить об уровне воображаемого, то здесь место идентификации оказывается в Ideal-Ich, в образе Другого. Оно выражается в непреодолимой дистанции между «Я» и Другим, которая

---

<sup>1</sup> Там же, с.535.

задается как пространство идентификации, как топос пустующего субъекта. На уровне символического идентификация разворачивается во временных структурах дискурса не-хватки. Дискурс приобретает временной аспект, который характеризуется временем «скольжения» означающих, сменой смыслов «Я» в направлении не-хватки. «Я» обнаруживает себя всегда в прошедшем времени. В символическом регистре идентификация принимает формы «запаздывания» непосредственного существования «Я».

Поскольку речь идет о нехватке субъективности, постольку, формулируя идентификационный процесс в конструктах структурного психоанализа, можно сказать, что «Я» и субъект никогда не совпадают, как не совпадают символическое и реальное. Здесь «место» субъекта стерто. Сложно отличить «Я» от Другого, поскольку дискурс идентификации субъекта всегда подчинен символическому плану. Смысловая наполненность «Я» возникает в результате метафорического замещения, идентификация, таким образом, напоминает игру в пятнашки, которая только и возможна благодаря «пустому» месту, там, где должен полагаться субъекта. «Все, что имеет отношение к языку... всегда стремится к восстановлению той полноты смысла, которая тем не менее никогда не бывает достигнута, всегда пребывает где-то поодаль»<sup>1</sup>.

Интересна позиция Юлии Кристевой, которой не давала покоя мысль, о том, что Другой, который «осуществляет меня», находится на месте того, кто будет «Я». Пассивность субъекта, которая в ее дискурсе принимает вид «синтаксического пассивирования», представляется как способность субъекта занять место объекта в символической цепи.

---

<sup>1</sup> Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары. Книга V (1957/1958)). Пер. с фр. А. Черноглазова. –М.: ИТДГК «Гнозис», Изд-во «Логос», 2002. –608с., С. 118.

«Без субъекта нет объекта: заостенелость с одной стороны, фальшь с другой»<sup>1</sup>. Всякое речевое проявление есть язык не-хватки как таковой, язык страха, который расставляет по местам знак, субъект и объект. В ее системе появляется термин «абъект» – «отвратительный объект». «Трепещущий, заворазивающий, угрожающий и опасный объект проявляется здесь как не-бытие: как отвращение, которое постепенно погружается в говорящее существо»<sup>2</sup>. Субъект в символическом – это изгнанник, который не рожден, не введен, но «вытолкнут» в язык. Когда я ищу (себя), я теряю(сь). Если Другой находится на месте того, кто будет «Я» (и этот Другой не тот, с кем идентифицируются, а тот, кто осуществляет меня), то «Я» испытываю отвращение. Отвращение оказывается первым аутентичным чувством субъекта, занятого конституированием самого себя.

Жиль Липовецки отмечал, что наше время характеризуется постоянными, навязчивыми поисками идентификации в ситуации нехватки субъективности. «Отныне нами правит пустота, однако такая пустота, которая не является ни трагической, ни апокалипсической»<sup>3</sup>. Субъект в данном случае – пустое зеркало, вопрос без ответа, его символическая идентификация суть идентификация нарцисса, его оболочечность есть соблазненность собственными лингвистическими объектами. «Пусть наше Я становится как бы «плавающим пространством», не имеющим ни постоянного места, ни ориентиров; пусть это резерв в чистом виде, приспособленный к быстрым комбинациям, к неустойчивости систем, такова функция нарциссизма, тонкого инструмента по-

---

<sup>1</sup> Кристева Ю. Силы ужаса. Эссе об отвращении. Харьков: Ф-пресс, ХГЦИ, -СПб, Алетейя, 2003, 250с.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о совершенном индивидуализме. / пер. с франц. В.В.Кузнецова, -СПб, «Владимир Даль», 2001г., 330с.

стоянного обновления «пси»...»<sup>1</sup>. Тело и сознание в таком представлении неразличимы. Тело полностью лингвистично и становится как бы плавающим, «смещенным» пространством. Идентификация нарцисса здесь суть не что иное, как идентификация пустого места. Появляется «cool»-индивид, нарцисс, одержимый сам собой, дискурс которого не имеет никакого смысла, поскольку он всегда «уже» «прописан» в социальном поле. Его идентификация подобна хаотичному движению в полях символической кодификации.

Итак, идентификация субъекта в системе социального знания сопряжена с процессом производства текста социального, в котором «слепое пятно» проявляется в качестве знака текста или предзаданного место-положения социолога. Такое слепое пятно в тексте социального по сути является симулякром, оно одновременно оказывается и центром, и пределом всей структуры. Симулятивный характер местоположения социолога указывает на отсутствие социального субъекта, то есть представляет собой пустое место. Существование точки социолога в качестве слепого пятна проявляет свойства монады как некоего непрозрачного, то есть плотного, неизменного и замкнутого объективированного места. В такой ситуации социальный дискурс оказывается скован недвижимым и недоступным смыслом, это просто мертвый дискурс. Иным способом, позволяющим придать дискурсу движение, является обращение к социальным практикам как дискурсивным следам присутствия социолога. Конструирование социального текста как пространственной структуры будет происходить через протаскивание дискурсивного ряда сквозь пустое место отсутствующего социального субъекта, то есть это место всегда будет заполнено социальным и только им в силу нехватки субъективности. Движение социального в

---

<sup>1</sup> Там же.



такой системе только и возможно по причине отсутствия субъекта социального, место которого является идентификатором в системе, так как дискурс становится социальным только будучи пропущен сквозь место социолога. Такая инстанция структурирования социального является номадой, номадическим субъектом с отсутствующей субъективностью, кочевое движение которого в поле социального выстраивает и перестраивает структуру поля. Поскольку сам номадический субъект является идентификатором социального, социальность как поле структурирования служит как бы предъявлением номадического субъекта, его объективированной субъективностью, выраженной пространственно, в по-все-местном расположении объектов социального.

Пределом существования такой системы является Другой, как тот, кто не может быть пропущен сквозь номадического субъекта, не может совпасть с ним. Присутствие Другого задает иное направление идентификационного дискурса, вводя его в регистр пассивности, поскольку идентификатором в такой системе становится Другой, а номадический субъект может только отвечать на его присутствие.

Поворот идентификационного дискурса, источником и причиной которого является Другой, задает измерение обращенного времени, исключая номадического субъекта из настоящего. Время становится как бы изначально внешним по отношению к номадическому субъекту, удерживая его в пассивном регистре винительного падежа. Подобного рода отношение между Другим и номадическим субъектом является абсолютной дистанцией, вводя Другого в ранг Абсолютного Другого или Всевышнего. В дискурсивном аспекте это проявляется в том, что уже не субъект из-рекает, а всегда оказывается из-реченным в качестве темы, где абсолютным идентификатором становится Абсолютный Другой или Символический порядок.

Вынесение идентификатора за пределы субъективности влечет за собой децентрацию в структурах субъективности, проявляющуюся в первоначальном замещении субъекта означаемым порядком. Идентификационный поток больше не имеет основы в субъективности, поэтому носит печать нехватки. Символический порядок, таким образом, подразумевает весь возможный субъективный опыт. Если и есть в такой системе настоящий Субъект, то им может быть только сам Символический порядок в лице Другого, однако эта отсылка к абсолютному субъекту может стать бесконечной, так как сам символический порядок не существует сам по себе, а поддерживается номадическим субъектом.

Идентификация номадического субъекта происходит в дискурсе нехватки как метафорическое движение означаемых, где «Я» исполняет функцию символической связи. Такого рода идентификация изначально подразумевает элиминацию субъекта за пределы самого себя, изгнание в язык, потерю собственной аутентичности. Здесь обнаруживается невыразимость непосредственного существования и «пустота» лингвистического конституирования. Можно говорить о пустой идентификации в поле социального, где дискурс отсутствующего субъекта не имеет смысла.

## §2 Идентификация в структурах коммуникативного пространства

В современных теоретических дискурсах наблюдается нехватка субъективности. Субъект предстает как индивид, лишенный субъективности, собственного уникального смысла. Это кроссированный субъект, который «...и есть имя разрыва при саморазличении субстанции»<sup>1</sup>.

Процесс идентификации происходит как процесс поиска собственного смысла в символическом пространстве дискурса. Другими словами, он осуществляется как движение номады, или пустой точки, которое предьявляется в построении языковых конструктов.

Позицию о том, что человек в современном мире подобен номаде-кочевнице высказывает британский социолог Зигмунд Бауман: «в духовном смысле все мы путешественники»<sup>2</sup>, сохранять неподвижность в постсовременном мире просто невозможно. Явление глобализации весьма способствует этому, поскольку стирает всякие пространственные, финансовые, телесные границы. «Пространство было «отработано / сконцентрировано / организовано / нормировано» и прежде всего освобождено от физических ограничителей тела самого человека»<sup>3</sup>. Дистанции, расстояния не имеют большого значения в современном мире для социальной мобильности. «Иногда возникает ощущение, что они существуют лишь для того, чтобы их можно было отменить; словно пространство только и делает, что поминутно предлагает нам пренебречь им или опровергнуть его. Пространство – уже не помеха:

---

<sup>1</sup> Рыклин М. Непристойное приложение. Беседа со Славоем Жижеком. // Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. –М.: Изд-во «Логос», 2002. -270с., С. 166.

<sup>2</sup> Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества./ Пер. с англ. –М.: Издательство «Весь мир», 2004. -188 с., С.113.

<sup>3</sup> Там же, с. 30.

чтобы покорить его, хватит и доли секунды»<sup>1</sup>. Ульрих Бек продолжает эту мысль: «Под глобальностью понимается то, что мы давно уже живем в мировом обществе, в том смысле, что представление о замкнутых пространствах превратилось в фикцию»<sup>2</sup>.

Переживаются масштабные социальные трансформации, затрагивающие весь земной шар. Как пишет Энтони Гидденс, мир «не только не стал более управляемым, но, судя по всему, вовсе вышел из-под контроля – мир ускользает из рук»<sup>3</sup>.

Современное кибернетическое пространство оказалось лишено привычных пространственных измерений, его элементы как бы вписаны в единую темпоральность моментального распространения. В данном случае, как нам представляется, идет разговор о «снятии» реального пространства, киберпространство – это пространство символическое, темпоральность здесь задается как время движения в этом пространстве. Благодаря новым коммуникативным технологиям происходит смена естественного мира на искусственный. Характер повседневности изменился так, что, пожалуй, внешность Нельсона Манделы нам знакома лучше, чем лицо соседа, живущего напротив. «Жить в одном и том же населенном пункте уже не значит жить сообща, а жить сообща уже не означает жить в одном и том же месте. Ключевой фигурой частной жизни стал не фланер, а человек, оснащенный автоответчиком и электронной почтой: человек и есть и его нет, он не отвечает на звонок и тем не менее отвечает автоматически, посылает и принимает сообщения, будучи удаленным во времени и пространстве»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же, с. 113.

<sup>2</sup> Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. А.Григорьева В.Седельникова. Общ. ред. и послесловие А. Филлипова. –М.: Прогресс-Традиция, 2001 г. -304с., С. 25.

<sup>3</sup> Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь./ Пер. с англ. – М.: издательство «Весь Мир», 2004 г. -120с., С. 18.

<sup>4</sup> Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. А.Григорьева В.Седельникова. Общ. ред. и послесловие А.Филлипова. –М.: Прогресс-Традиция, 2001 г. -304с., С.133.

3. Бауман пишет, что «аннулирование пространственных расстояний под влиянием техники не способствует единообразию условий жизни человека, а, напротив, ведет к их резкой поляризации»<sup>1</sup>. Некоторые люди словно бы получают «территориальное освобождение», становятся внетерриториальными, экстерриториальными и вместе с этим получают свободу от особой «местной» идентичности. Это своего рода и власть и порок. Власть распоряжаться собственным положением, перемещением, задавать траектории собственного развития, но порок в том смысле, что вопрос об идентификации не перестает иметь центр притяжения в пространственных структурах. Он преобразует форму из вопроса «кто?» в вопрос «из какой точки пространства?»<sup>2</sup>. Здесь важно то, что человек находит свой дом в киберпространстве, но это дом без определенного места. Индивид сам есть открытое, пустое место (у которого нет места), так как глобальное общество не имеет территории. Субъект-номада скользит, проявляя через себя собственные территории.

В такой ситуации перемещение, путешествие субъекта-номады суть движение точки наблюдателя. Процесс идентификации в пространственных структурах подобен нахождению в зыбучих песках – никогда нельзя стоять на одном месте, иначе оно «съест» тебя, это своего рода «мертвая фиксация» идентичности. «Естественных границ больше не существует, как не существует и очевидных «свободных мест». Где бы мы не находились в данный момент, мы знаем, что могли бы с таким же успехом быть где угодно, так что у нас все меньше причин оставаться в любом конкретном месте... Афоризм Паскаля оказался пророческим: мы действительно живем внутри странного круга: его центр везде, а окружность нигде (или, кто знает, может быть, на

---

<sup>1</sup> Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества./ Пер. с англ. –М.: Издательство «Весь мир», 2004. -188 с., С.31.

<sup>2</sup> Там же, с. 51.

самом деле все наоборот?)»<sup>1</sup>. Возможно, это способ выразить схематично процесс идентификации номадического субъекта в киберпространстве.

«Центр везде, а окружность нигде» – такова трансгрессия точки наблюдателя, постоянное переделывание границ, перестраивание, переконструирование топоса субъекта. Поскольку имеются ввиду только опространствованные структуры субъективности, пусть и символические, постольку происходит конструирование пустого топоса субъекта. «Окружность без центра» – это пустое место, все точки которого идентичны. «Центр без окружности» – это, по сути, точка, она есть и центр и окружность, поскольку точка-номада всегда в движении, своим движением она конструирует окружность-границу, создает пространственную карту собственной идентичности.

Идентификация субъекта-номады осуществляется в постсовременном пространстве как процесс картографирования, выстраивания ее пространственного статуса, посредством которого предъявляются пространственные траектории, освоенные пустым субъектом. Все его передвижения подобны лихорадочной гонке в поисках собственного смысла, которая не может быть остановлена, а смысл не может быть найден. Смысл задается в определенности неподвижности, фиксируя позицию субъекта в определенном месте пространства, не позволяя ему двигаться, коммуницировать. «Для потребителей в обществе потребления постоянно находиться в движении – искать и не находить, а точнее «пока не находить» – это не болезнь, а обещание блаженства, может быть, даже само блаженство»<sup>2</sup>. Хотя, как отмечает З. Бауман, субъект в таком обществе словно болен странной депрессией – социальным аналогом психического расстройства, когда наблюдается упа-

---

<sup>1</sup> Там же, с.113.

<sup>2</sup> Там же, с. 119.

док сил, но заснуть все же невозможно, поскольку невозможно остановить движение: «...человека раздражает подозрение, что пределы, в которые он с таким трудом проник, скоро разрушатся и исчезнут»<sup>1</sup>.

Движение идентификации обусловлено постоянным вопросом «кто я?», возобновляющемся в каждой точке коммуникативного пространства как «где я?», на который не может быть точного, неизменного ответа. А выражение «лучше там, где нас нет» – как раз является хорошей иллюстрацией такого процесса.

З. Бауман выделяет как бы два состояния субъективности, которые существуют в кибернетическом мире. Первое – это «туристы и бродяги», которые постоянно колесят по свету, их жизнь – это движение, а пространство для них утратило все свои сдерживающие точки. Здесь уже нет смысла говорить о каких бы то ни было традициях. Энтони Гидденс поставил такому состоянию диагноз «конец традициям», поскольку они все время изобретаются заново. «Когда влияние традиций и обычаев в мировом масштабе ослабевает, меняется и сама основа самоидентификации... В более традиционных условиях ощущение себя как личности поддерживалось за счет стабильности социального положения индивида в рамках сообщества»<sup>2</sup>, теперь же человек должен постоянно создавать и воссоздавать собственную идентичность.

Между «туристами» и «бродягами» существует едва уловимая призрачная грань: «туристы» движутся по собственному желанию, «бродяги» – поневоле. Зачастую, грань между ними стирается. «Бродяга» превращается в «туриста», а «турист» – в «бродягу». В таком состоянии глобальной мобильности сжимается коммуникативное пространство, а время становится ничтожно малым, превращаясь в мгно-

<sup>1</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. Под ред. В.Л.Иноземцева. –М.: Логос, 2002. -390с., С. 185.

<sup>2</sup> Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь./ Пер. с англ. –М.: издательство «Весь Мир», 2004 г. -120с., С.63.

вание. «Обитатели первого пространства постоянно живут в настоящем, проходя через череду эпизодов, герметически изолированных как от их прошлого, так и от будущего. Эти люди постоянно заняты, им вечно «не хватает времени», ведь ни один момент времени нельзя растянуть – это ощущение аналогично тому, когда время «заполнено до предела»»<sup>1</sup>. Границы для них открыты, они и существуют на границе. Именно этот опыт существования, как говорит З. Бауман, Жан Бодрийяр выразил в образе гиперреальности. Виртуальное существование уже не отделимо от реального. Они в равной степени обладают или не обладают «объективностью», «экстравертностью», структурируясь на принципах экстерриториальности и экстемпоральности. «Гиперреализация означает ее [реальности] упразднение, но это упразднение не является грубой деструкцией. Оно выступает возведением реального в ранг модели. Модель упреждает, разубеждает, предусмотрительно преображает – и тем самым всегда поглощает реальность»<sup>2</sup>.

Можно сказать, что, «начиная с того момента, когда действительно узнали, что Земля – сфера, путешествие перестало существовать, потому что удаляться от какой-либо точки сферы означает к этой же точке приближаться. На сфере линейность приобретает странную кривизну, кривизну однообразия. С тех пор, как астронавты начали вращаться вокруг Земли, каждый стал тайком вращаться вокруг самого себя. Началась орбитальная эра...»<sup>3</sup>.

Подобное существование, несомненно, рискованно, поскольку жизнь кочевника полна неопределенностей. «Жить в глобальную эпоху

---

<sup>1</sup> Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества./ Пер. с англ. –М.: Издательство «Весь мир», 2004 г, 188 с., С.126.

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального./ Пер. с фран. Н. В. Сулова, Екатеринбург, Издательство Уральского университета, 2000г, 98 с., С.92.

<sup>3</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. /Пер. Л.Любарской, Е.Марковской, -М.: Добросвет, 2000г, -258с., С.44.



– значит иметь дело с множеством новых ситуаций, связанных с риском»<sup>1</sup>. Человек в глобальную эпоху нуждается в страховке, как попытке поставить будущее под контроль, поскольку прежние «планы выживания» (У. Бек) уже не действительны. Можно толковать страхование как попытку «застраховать собственную идентичность» – сохранить каким-то странным образом известное уже состояние.

Если страхование – попытка как-то сохранить приобретенную идентичность (зафиксировать место), то реклама в современном обществе – это попытка определить будущее, своеобразные указатели на некие места, которые ни к кому конкретному не обращаются, работают чистым призывом. У.Бек называет рекламу «ткацким станком» для разнообразных идентичностей. Она указывает на определенные блоки, предоставляет выбор «возможных миров», которые позволяют формировать разные коллекции, комбинации собственных жизненных путей.

Обитатели «оседлого» второго мира наблюдают, как он проносится мимо. Они не «кочевники», а «коренные жители», прикованные к определенному месту, изнемогающие «под бременем избыточного, ненужного, бесполезного времени, которое им нечем заполнить. В их времени «никогда ничего не происходит»... Они могут лишь убивать время, а время медленно убивает их»<sup>2</sup>. Место их прикрепления существует как фиксированная точка, перспектива которой меняется. Их пространство задано заранее, карта всегда «уже» прочерчена, все места «уже» розданы. Привязанность к месту, как пишет У.Бек, это причина коллективных идентичностей, по его выражению, «контейнерная идентичность». В данной системе самым страшным наказанием может быть только запрет на передвижение: изоляция, отбраковка, исключение, это

---

<sup>1</sup> Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь./ Пер. с англ. –М.: издательство «Весь Мир», 2004. -120с., С.51.

<sup>2</sup> Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества./ Пер. с англ. –М.: Издательство «Весь мир», 2004 г, 188 с., С. 126.

как бы остановка субъективного времени, невозможность идентификации.

Как З. Бауман рассматривает два способа существования в мире, так поступает и У. Бек, когда говорит о двух способах различения: эксклюзивном и инклюзивном. Эксклюзивный метод следует логике «или-или», это, собственно, логика «пригвожденных к месту». В их проекте мир выглядит как сосуществование отдельных миров, которые в их принадлежности исключают друг друга. Так бы различались преданные идентификационные места. «Каждый неожиданный случай рассматривается как чрезвычайный. Он раздражает, шокирует, ведет к вытеснению и активности, восстанавливающей порядок»<sup>1</sup>. Образно говоря, угрозой обычному порядку является любая пробоина в «контейнерной идентичности».

Инклюзивное, или включающее, различение дает совсем иной образ порядка. Здесь нестандартные случаи, не укладывающиеся в привычные категории, оказываются не исключением, а правилом. Это различение характерно для «бродяг и туристов» и отсылает наше внимание к делезовскому концепту складки. Такое различение, как пишет У. Бек, задает более подвижное представление о границах. Границы в эксклюзивном пространстве возникают не путем исключения, а благодаря особым способам закрепления форм «двойной инклюзии».

Глобализация, таким образом, приводит к иному пониманию смысла «границы» и «локуса». Возникает термин «глокализация» (глобализация плюс локализация), который указывает на транспозициативность существования в киберпространстве. Иначе говоря, словами самого У. Бека, «бытие становится дизайном – причем повсеместно»<sup>2</sup>. Возникающие глокальные культуры уже никак не привязаны к опреде-

---

<sup>1</sup> Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. А.Григорьева В.Седельникова. Общ. ред. и послесловие А.Филлипова. –М.: Прогресс-Традиция, 2001 г. -304с., С.96.

<sup>2</sup> Там же, с. 82.

ленному месту и времени. «Они существуют вне определенного контекста и представляют собой «смесь несовместимых компонентов», заимствованных отовсюду и ниоткуда, свалившихся с полной конфликтов современной (постмодернистской) колесницы глобальной коммуникационной системы»<sup>1</sup>.

Симсон Гарфинкель прокомментировал превратности такой системы в работе «Все под контролем». Поскольку в ситуации «ускользящей идентичности» внешним итогом является картографирование социального пространства, или оставление различных информационных следов топографического движения «пустого» субъекта, постольку можно говорить об идентичности только «снимая мерки» с этих следов. Иначе говоря, идентификация сводится к простой фиксации движения пустого топоса. Ни о какой субъективности здесь не может идти речи. На пределе идентификации возникает предположение о том, что даже «наши мысли однажды могут быть промоделированы»<sup>2</sup>.

Постсовременное общество лишает индивида приватности, права на самоопределение. Больше невозможно представить собственную уникальность как ценность. Отныне ни один из индивидов не владеет вполне даже собственным именем, расположенным в открытом виртуальном пространстве. С. Гарфинкель анализирует средства общественного контроля и приходит к выводу, что при видимом многообразии таких средств нет уверенности в их адекватности и надежности. Любой сбой в компьютере, любая ошибка может стоить идентичности индивида серьезной потери или искажении информации и, как следствие, травме личной жизни. Бояться следует многого. Идентификация индивида по биометрическим характеристикам уязвима, так как тело может меняться. Можно подделать его идентифицирующие признаки. Элек-

---

<sup>1</sup> Там же, с.100.

<sup>2</sup> Гарфинкель С. Все под контролем: Кто и как следит за тобой. –Екатеринбург: У-Фактория, 2004. -428с., С.352.

тронная идентифицирующая система может дать сбой. Нецелевое использования медицинских записей индивида может привести к нарушению обещанной конфиденциальности, особенно, когда сокрытие информации может идти вразрез с интересами страхового и прочего бизнеса. Даже генетическая автономия не дает никаких гарантий сохранения конфиденциальности идентификационных характеристик и сохранения границ пространства идентичности как границ приватности. Бесконтрольная реклама, «блоки возможных миров» вторгаются в пределы пространства идентичности, навязывая собственные маркетинговые идентификации, траектории движения в пространстве идентификации. Они существуют как навязчивые голоса: «Иди туда, иди туда, иди туда». Происходит потеря контроля над собственными желаниями. Индивид не может признать что то, чего он хочет, желает именно он, а не кто-то «третий», включающий его в пространство рекламного дискурса.

В невозможности полного контроля как абсолютной идентификации каждого в «ускользающем» пространстве социальной идентификации, каждый индивид представляется как ненадежный, опасный или потенциальный террорист. Общество как абсолютный наблюдатель следит за каждым, чтобы сохранять спокойствие, иметь возможность для защиты. Неограниченное стремление к закреплению установленных границ социальной идентичности каждого индивида порождает «по-все-местное» систематическое фиксирование всего происходящего с ним: где был, что сказал, что купил, как распорядился, с кем живешь и пр.

Абсолютный контроль конституирует позицию Абсолютного наблюдателя и конституируется им в тотальном просматривании и прослушивании частной жизни. Становление пространства идентичности как пространства приватности не может гарантировать адекват-

ность использования и истолкования столь многообразной и огромной информации об индивиде. Подозревая каждого индивида как возможного террориста, способного к «ускользанию», общество в позиции Абсолютного наблюдателя превращается в «абсолютного террориста», имеющего полную власть над жизнью любого индивида, даже случайного прохожего. Возможно, это новая форма социальной религии, в которой Бог оказывается уже не милосердным и прощающим, а превращается в Абсолютного Надзирателя, где всегда следует помнить, что «Бог следит за тобой!»

Вся «идентичность» индивида в современном обществе фиксирована, виртуально записана в оставленных персональных следах. Индивид в виртуальном пространстве идентификации становимся чем-то вроде собственного видеоизображения. «Каждый ищет свое обличье. Так как более невозможно постичь смысл собственного существования, остается лишь выставлять напоказ свою наружность, не заботясь ни о том, чтобы быть увиденным, ни даже о том, чтобы быть. Человек не говорит себе: я существую, я здесь, но: я видим, я-изображение, смотрите же, смотрите! Это даже не самолюбование, это – поверхностная общительность, разновидность рекламного простодушия, где каждый становится импресарио своего собственного облика»<sup>1</sup>.

В виртуальном пространстве идентификации как в пространстве по-все-местной просматриваемости «общего места»-положения идентичности, где идентичность каждого выставлена напоказ, «все описанные системы идентификации обладают одним существенным недостатком: они идентифицируют не личность, они идентифицируют тело»<sup>2</sup>. В киберпространстве субъективность обнаруживается как «виртуальное» тело. Подделка «информационного тела» предьявляется как

---

<sup>1</sup> Бодриар Ж. Прозрачность зла. –М., 2000. -356с.,С.37.

<sup>2</sup> Гарфинкель С. Все под контролем: Кто и как следит за тобой. –Екатеринбург: У-Фактория, 2004 г, -428с., С.100.

угроза кражи личности, как присвоение чужой идентичности, или, на пределе – как полное стирание идентичности. «Извлечение «Я» – одна из наиболее значимых угроз неприкосновенности частной жизни и личной уникальности со стороны компьютеров»<sup>1</sup>.

В идентифицирующем пространстве постсовременного общества все информационные траектории движения номадического субъекта составляют «профиль Я», и этот виртуальный профиль будет «знать» о вас больше, чем вы знаете о себе. «Мы стоим на границе информационного кризиса. Никогда ранее такое огромное количество информации о таком количестве людей не собиралось в таком количестве разных мест. Никогда раньше такое огромное количество информации не было так легко доступно такому количеству учреждений таким количеством способов и для такого количества разных целей»<sup>2</sup>.

Индивиды в современном обществе теряют контроль над собственной идентичностью: «наши мысли однажды могут быть промоделированы...»<sup>3</sup> С. Гарфинкель отмечает, что как только люди понимают, что их информация может быть использована против них, они начинают сопротивляться, отказываться предоставлять информацию, помещать в систему ложные данные. Симптом «ложных данных» напоминает ситуацию в системе Ю. Кристевой, когда индивид сопротивляется собственному проявлению в языке. Здесь он пытается сохранить границы собственной идентичности через отказ от всякой идентификации в пределах киберпространства. Ситуация отказа от идентичности в пространстве по-все-местности задает условие предъявления субъекта, обнаруживающего себя через сопротивление идентификации в структурах виртуальности как открытой контролирующей дискурсивности Абсолютного Наблюдателя.

---

<sup>1</sup> Там же, с.344.

<sup>2</sup> Там же, с.105,

<sup>3</sup> Там же, с.352.

В информационном обществе возникает проблема абсолютной идентификации, где существует возможность зафиксировать идентичность абсолютно каждого индивида в открытом пространстве абсолютной прозрачности, просматриваемости, чистой видимости. Поскольку идентификация больше не принадлежит индивиду, постольку в идее абсолютной идентификации он отчуждается от собственного существования, которое отныне передается власти, а вернее, узурпируется ею. Задача абсолютной идентификации заключается в том, чтобы обязательно зафиксировать индивида если не в реальности, то хотя бы в киберпространстве.

Все описанные выше способы установления идентичности, по биометрическим и прочим характеристикам, предъясняются как попытки фиксировать индивида в некоем виртуальном месте. отождествление места с индивидом задается как представление «виртуального тела», как топоса индивида в виртуальном пространстве идентификации как «по-все-местности». Однако, если физические тела еще как-то различимы, то виртуальные тела характеризуются взаимозаменяемостью. Не-различенность виртуальных тел в пространстве «по-все-местности» задает предел виртуальной идентификации. Во взаимозаменяемости идентификация лишается всякого смысла.

Абсолютный наблюдатель как абсолютный идентификатор является пределом идентификации в виртуальном пространстве. Он присутствует в качестве «абсолютной точки зрения» или «точки зрения априори». Абсолютная точка зрения может принадлежать только Абсолютному Субъекту как единственно возможному субъекту в идентифицирующем виртуальном пространстве. Виртуальное пространство абсолютной идентификации существует в плане имманенции как в плане мышления Абсолютного Субъекта или Абсолютного Идентифи-

катора, представленного как развернутое открытое пространство «повсе-мест-ности».

Можно видеть, что в ситуации глобализирующегося мира изменяется измерение идентичности. Если раньше пространство индивидуального существования было предначертано планом традиции, где каждый индивид был как бы предан, пред-дан определенному, предначерченному для него месту, то в «ускользающей» постсовременности индивид как бы скользит в пространстве идентификации, перекраивая планы местности, в которой нет указателей, ре-территорируя и детерриторируя ее, вычерчивая собственным существованием карты присутствия.

О таком «мире без указателей» говорил Жиль Делёз. Он рассматривал мышление как о-пространствливающее, пространствующее, задавая топологию мышления, в расположенности существующих зон, в территориях, в конфигурациях мест, «почвах», соседствующих составляющих. Философ различал два вида мышления: «государственное мышление», чьи структуры иерархически прописаны заранее, и «номадическое мышление», структуры которого ускользающие и подвижные.

Его главный концептуальный персонаж – номадический субъект, номада-кочевница – двигающаяся «точка зрения», прочерчивающая карту собственного имманентного присутствия в поле мышления, в поле субъективности. Построение концептов, которых раньше не было, осуществляется как вычерчивание концептуальных планов в процессах де- и ретерриториализации, вершащихся в плане имманенции или плане мышления. «Мысль осуществляется скорее через соотношение территории и земли... Движения детерриториализации неотделимы от территорий, открывающихся вовне, а процессы ретерриториализации неотделимы от земли, которая восстанавливает территории. Таковы



две составляющих – территория и земля, а между ними две зоны неразличимости... Невозможно сказать, что из двух первично»<sup>1</sup>. Нужно отметить, что У. Бек, говоря о делокализации и релокации, имел в виду именно такие процессы конструирования в пространстве глокальной культуры.

Движение концепта всегда, согласно Ж. Делёзу, возвратно-поступательное: «ибо стрелка компаса всегда совпадает со своим полюсом»<sup>2</sup>. Номадический субъект находится на вершине «складки», образованной возвратно-поступательным движением концептуального персонажа в концептуальном пространстве имманентности. Движение складки, оставленные ею «следы» задают субъективное пространство как «ландшафт» с подвижным рельефом. Он существенно отличается от представления о фиксированных и оседлых соединениях государственного объективированного, овнешненного мышления. Там, где есть складка, или сгиб, или волна, не существует только внутреннего или только внешнего. Складка есть внутреннее-внешнее, которое движется в процессах де- и ретерриториализации. «Концепты – это как множество волн, которые вздымаются и падают, тогда как план имманенции – это та единственная волна, которая их свертывает и развертывает. План облекает собой бесконечные движения, пробегающие его вперед и назад, а концепты – это бесконечные скорости конечных движений, которые всякий раз пробегают лишь свои собственные составляющие... Концепты суть события, а план – горизонт событий... который независим от какого-либо наблюдателя...»<sup>3</sup>. «Я» концептуального персонажа – это способность мысли развиваться через план, это география его мышления, это геомышление. Для Ж. Делёза «философ – это идиосин-

---

<sup>1</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. С.Н.Зенкина, -СПб.: «Алетейя», 1998, С.111.

<sup>2</sup> Там же, с. 52.

<sup>3</sup> Там же, с. 49.

кразия его концептуальных персонажей»<sup>1</sup>, радикальная неспособность занимать позицию абсолютного субъекта как абсолютного наблюдателя.

Процесс идентификации номадического субъекта представляется как непрерывное бесконечное движение в пространстве мышления. Вопрос об идентификации в такой системе можно сравнить с феноменом из квантовой физики: при попытке близко рассмотреть частицу, мы видим волну. Любая попытка «схватить», зафиксировать точку идентичности разворачивает ее в «ускользающую» волну, подвижную складку, на вершине которой несет-ся концептуальный персонаж. В пространстве имманентности «место»-имение «Я» всякий раз производится концептуальным персонажем. Речевой акт осуществляется в «третьем» лице, то есть из «другого» места, предъявляя через него такое состояние имманентности, которого раньше не было. Концептуальный персонаж никогда в полной мере не отождествляется с «Я». Здесь «Я» оказывается одним из множества имен самоименуемого концептуального персонажа. Они как бы «протягиваются» сквозь него, одновременно открывая план имманенции, который он пробегает. «Концептуальные персонажи – это мыслители, ...и их личностные черты тесно смыкаются с диаграммическими чертами мысли и интенсивными чертами концептов. В нас мыслит тот или иной концептуальный персонаж, который, быть может, до нас и не существовал»<sup>2</sup>.

Номада в философии Ж. Делеза существует как парадоксальная точка, пробегающая расходящиеся серии. Он выделяет два вида имен: имен остановок (имен субстанций или качеств) и имен становления (имен событий). Эти имена принадлежат к двум взаимобратимым пробегающимся сериям, одна из которых представляет означающее, дру-

---

<sup>1</sup> Там же, с.83.

<sup>2</sup> Там же, с.90.

гая – означаемое, причем имена, или термины, каждой серии находятся в непрерывном смещении в отношении терминов другой серии. Этот процесс представляет собой бесконечную отсылку или регресс, который «свидетельствует как о полном бессилии говорящего, так и о все-силнии языка: а именно о моей неспособности высказать смысл говоримого мной, то есть высказать в одно и то же время нечто и его смысл»<sup>1</sup>. Каждое обозначаемое имя обладает смыслом, который должен быть обозначен другим именем:  $n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3 \rightarrow n_4 \dots$ , отсюда и бесконечная отсылка, отсюда и невозможность самождественности смысла и имени. Связующей инстанцией расходящихся серий является некая парадоксальная двулика инстанция, которая в равной степени представлена как в означаемой, так и в означающей сериях. Собственно, это и есть точка-номада, которая позволяет сериям коммуницировать между собой, обеспечивает схождение двух пробегаемых ею серий при условии, что сама же и вынуждает их расходиться. Свойство этой точки состоит в том, чтобы быть всегда смещенной в отношении самой себя. «Если термины каждой серии смещены – по отношению друг к другу, – то как раз потому, что они несут в себе абсолютное место. Но такое абсолютное место всегда определяется отстоянием термина [серии] от того самого элемента, который всегда смещен – в двух сериях – по отношению к самому себе. Нужно сказать, что эта парадоксальная инстанция никогда не бывает там, где мы ее ищем. И наоборот, мы никогда не находим ее там, где она есть. Как говорит Лакан, ей не достает своего места. Кроме того, ей не достает еще и самождественности, самоподобия, саморавновесия и самопроисхождения»<sup>2</sup>. Эта странная инстанция присутствует в качестве «избытка» в означающей серии, и в качестве «недостатка» в означаемой серии. Иначе говоря, ее избыток всегда

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. – М., Издательский Центр «Академия», 1995г. -402с., С.45.

<sup>2</sup> Там же, с.59.

отсылает к ее недостатку, и наоборот. Ж. Делез предложил образное выражение этого процесса: «место без пассажира» и «пассажир без места». «Ибо то, что в одном случае представляет собой избыток – это ни что иное, как чрезвычайно подвижное пустое место. А то, чего не достает в другом случае – это стремительный объект, эдакий пассажир без места – всегда сверхштатный и всегда перемещающийся»<sup>1</sup>.

Игра «пустой клетки и фишки» есть игра смысла, который никогда не совпадает с собственным выражением. Ж. Делез был вынужден говорить о точке нонсенса как о такой инстанции, которая производит «эффекты» смысла. «Нонсенс – это то, что не имеет смысла, но также и то, что противоположно отсутствию последнего, что само по себе дарует смысл»<sup>2</sup>. Он рассматривается не столько как явление, сколько как поверхностный и позиционный «эффект», который производится в циркуляции «пустого» места по сериям структуры (место карточного болвана, место короля, слепое пятно, плавающее означающее, нулевая ценность, закулисная часть сцены, отсутствие причины и так далее). Структура оказывается «машиной» по производству бестелесного смысла (скиндапсос).

Процесс идентификации, заданный через постоянное несовпадение имени и смысла, существует как процесс производства пустых имен. Пространство идентификации конструируется как пространство субъективности, представленное в расстановке «пустых» взаимозаменяемых знаков.

Если обращаться к делезовскому пониманию плана имманенции и построению концептов, то имманентный план здесь выступает как лингвистический план, который предоставляет возможность именовать и маркировать, производить лингвистические действия. А вот что

---

<sup>1</sup> Там же, с.60.

<sup>2</sup> Там же, с. 95.

именно именовать – языку все равно. Собственно, разбегающиеся серии – это актуализация языка в его подвижности. Отсутствие субъекта порождает бесконечную отсылку от имени к имени в процессе бесконечного доопределения смысла в силу его «смещенности» и не-хватки. Поскольку смысл неполон именно в отсутствие субъекта, постольку выстраивание имен в пространстве пустой субъективности происходит как продуцирование бессмыслицы. Ж. Делез писал, что «задача сегодняшнего дня в том, чтобы заставить пустое место циркулировать, а доиндивидуальные и безличные сингулярности заставить говорить, – короче, чтобы производить смысл»<sup>1</sup>. Пустое место действительно циркулирует как движение номады, но заставить говорить безличные сингулярности – это, на наш взгляд, то же самое, что и заставить говорить язык. Для производства смысла, оказывается, необходимо нечто существенное: нужен тот, кто будет держать речь, субъект.

Итак, основной проблемой многих современных идентификационных дискурсов является нехватка субъективности как нехватка уникального смысла. Субъект оказывается кроссированным лингвистическими структурами. Идентификация как процесс саморазличения пустующего субъекта реализуется в языковых конструктах, составляющих пространство бессмысленной субъективности. Номадический субъект кочует в дискурсивном символическом пространстве в поисках собственного смысла или точки само-со-в-падения, то есть точки идентичности как «точки пристежки».

Разворачивание субъективности в пространственных структурах дискурса рассматривается в терминах глокализации, когда пространство уже перестает соответствовать физическим характеристикам, а становится символическим киберпространством. Процесс глокализации приводит к идентификации индивидов в соответствии с их «территори-

---

<sup>1</sup> Там же, с. 97.

альными возможностями». Одни, подобно монадам, находятся в замкнутом состоянии «местной» идентичности, их место-положение в точке неподвижного наблюдателя строго фиксировано. Такие фиксированные места являются источником «контейнерной идентичности», когда индивид приравнивается к занимаемому им месту, перенимает все его уже пред-данные характеристики. Другие, подобно странствующим номадам, свободно перемещаются в глокальном пространстве, выстраивая траектории собственного развития. Их идентичность больше не зависит от определенного места, процесс идентификации в данном случае является процессом картографирования или выстраивания субъективного топоса, прокладыванием границ субъективности. Такое состояние субъективности не имеет опоры в уже созданных конструктах, поскольку место субъекта пусто, и движение структурирования не может быть установлено и остановлено. Идентичность субъекта всякий раз конструируется заново.

Эти два способа существования предполагают два способа различения, конструирования субъективного пространства идентичности: эксклюзивный и инклюзивный. Эксклюзивный метод, следующий логике «или/или» поддерживает лакунарную идентификацию по типу монады, закрепляя ее соответствие определенному месту-локусу. Инклюзивный метод работает в логике «и/и» в формах двойной инклюзии, позволяя конструировать субъективное пространство по принципу делезовской складки. Идентификация по типу номады в этом случае представляет собой выстраивание границ субъективности через раскрытие мест. Такую идентификацию можно обозначить как трассированную, а процесс идентификации назвать картографированием.

Однако необходимо признать, что в случае номады такая идентификация является ускользающей, а само картографирование оказывается моделированием отсутствующего субъекта.

Моделирование как воссоздание топоса субъекта в кибернетическом обществе приводит к угрозе лишения приватности, так как любой сбой в информационных персональных следах, случайный или нарочный, может вызвать подмену идентичности или ее потерю. Индивид здесь является ни чем иным, как «виртуальным» телом или информационным профилем. Виртуальная идентичность индивидов подразумевает их взаимозаменяемость, что лишает идентификацию всякого смысла. В обществе встает проблема поиска Абсолютного идентификатора, способного фиксировать виртуальную идентичность. Такой Абсолютный идентификатор как точка зрения Абсолютного наблюдателя является пределом идентификации, задавая субъективность на ее пределе. Иначе говоря, он в своей полноте есть все пространство полной идентификации, которое в своей завершенности существует как монада. Поскольку Абсолютный идентификатор задает все конфигуративное пространство идентификации через заданные места идентичности, постольку он существует как место производства идентичностей, существуя в своей не-идентифицированности как некий «читающий», который сам не может быть сосчитан. Его место в пространстве полной идентификации оказывается пустым. Производство идентичности осуществляется из пустого места абсолютного субъекта, который способен со-в-мещаться с любой точкой идентичности, то есть существует в не-установленной идентичности как субъект-номада, способный находиться в любой точке пространства идентификации. Как не-идентифицируемый идентификатор, индексирующий каждую точку пространства идентификации, субъект-номада всегда предъявляется как предел идентификации или «пустое» место идентичности.

Способность мыслить на пределе характеризует номадического субъекта, прочерчивающего концептуальный план собственного присутствия в процессах де- и ретерриториализации. Результатом этих

двух возвратно-поступательных процессов является подвижный рельеф субъективности. Мышление номадического субъекта – это геомышление, проявляющееся в пространственных концептах смысла. Однако парадоксальностью существования номадического субъекта становится существование в состоянии бесконечной отсылки, когда его местоимения не тождественны смыслу. Эта парадоксальность обеспечивается децентрированностью номадического субъекта, его существованием в лингвистическом времени. Ситуация запаздывающего смысла или доопределения смысла создает бесконечную отсылку от имени к имени, по сути это есть циркуляция пустого места, конструирующего бессмыслицу. Идентификация номадического субъекта в такой ситуации является ускользающей идентификацией или идентификацией с ускользающим смыслом. Сам номадический субъект представляет собой функцию самовозбудимой лингвистической системы, инстанцию-нонсенс, производящую эффекты смысла, оседающие в знаках бессмысленного текста.



### **§3 Самоидентификация кроссирующего субъекта в поле социальной реальности**

Рассматривая процесс идентификации в современных теоретических структурах, мы все время сталкиваемся с неполным или отсутствующим субъектом. Однако именно в ситуации неполноты и нехватки оказывается возможным движение субъекта в лингвистическом поле идентификационного дискурса. Этот субъект-номада является кроссированным субъектом с открытой идентичностью, производство идентичности разворачивается в пространственных структурах текста, авторство которого постоянно оказывается под вопросом. Вопрос об авторстве отсылает нас к символическому или языковому порядку, который децентрирует субъекта, его репрезентация происходит именно на этом уровне. Идентификация происходит в форме смены пустых имен или расстановке пустых знаков идентификационного текста. Хорошей иллюстрацией такого процесса служит афоризм Лакана (1964 г.): «означающее репрезентирует субъекта другому означающему».

Решающим моментом в создании идентификационных пространственных конструктов является вопрос о времени. Везде, где только появляется лингвистический уровень, мы вынуждены говорить о смещенном (или обращенном) времени. Настоящего времени как бы не существует, оно всегда в разрыве. Потоки языкового времени расходятся как делезовские серии сингулярностей – одна в сторону прошлого, другая – в сторону будущего. Субъективное время существует в разрыве между «еще нет» и «уже есть».

Так в системе Лакана рождение человека лингвистического происходит как рождение в обращенное время. Изначально происходит рождение места, то есть «он» или «она» появляются исключительно в дискурсе других. Это место-имение третьего лица есть некая объекти-

вация места, а не существования. Идентификация без идентифицируемого здесь является пустой идентификацией в чужом дискурсе.

Затем весь процесс идентификации, уже подробно описанный нами, складывается в этом обращенном времени вокруг нехватки реального в символическом плане, где «субъект конституируется в качестве изъяна»<sup>1</sup>. Дискурс о собственном существовании не принадлежит субъекту изначально, он участвует в нем в разрозненном виде, когда даже вопрос «кто Я?» артикулируется в Другом. В лингвистическом Я пролегает глубокая трещина, заставляющая его метаться между означающими. Печаль кроссированного субъекта в том, что «чем более грамотен субъект, тем менее он субъективен»<sup>2</sup>, образно говоря, чем более субъект проявляет себя в символическом плане, тем более он бесплотен.

Нехватка реального как разрыв в самоидентификации субстанции фундирован концептуальным несовпадением порядка природного и порядка человеческого. «Бытие не-сущего – вот как происходит Я в качестве субъекта, сопряженного с двойной апорией истинного пребывания, упраздняемого собственным знанием, и дискурса, в котором существование поддерживается смертью»<sup>3</sup>. Человек в лакановском смысле – это говорящее через букву бытие не-сущего. Идет радикальный раскол понятий бытия сущего и бытия символического, или лингвистического. Такая нетождественность мысли и существования выражена Лаканом во фразе: «Я мыслю там, где я не есмь, следовательно, я есмь там, где я не мыслю»<sup>4</sup>. Таким образом, мы можем утверждать, что нехватка субъективности в системе Лакана, как, впрочем, и в дру-

<sup>1</sup> Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. – М.: Логос, 1997г. - 184с., С.157.

<sup>2</sup> Зимовец С. Нехватка субъективности. От ней все качества.

<sup>3</sup> Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. – М.: Логос, 1997г. - 184с., С.157.

<sup>4</sup> Там же, с.45.

гих системах, отмеченных подобной нехваткой, объясняется нехваткой бытия.

Нетождественность «Я мыслю» и «Я существую» можно рассматривать с позиции несовпадения номадического и монадического существования. В системе социологии это может звучать как существование в социальной реальности и социальной действительности. Монадическое существование в социальной действительности это существование в повседневности, где нет субъектов, есть индивиды и агенты социального, о которых мы ничего сказать не можем, поскольку они также не говорят о себе, они как бы находятся вне социального мышления. Это, по сути, объекты социального, высчитываемые позиции.

Номадическое существование в социальной реальности, как отмечалось выше, достаточно противоречиво. Это, несомненно, интеллектуальное существование, существование в мыслительных конструктах. Но структурно заложенное обращенное время, не имеющее настоящего измерения, не позволяет обнаружиться самому субъекту социального. Отсюда возникают такие теоретические явления как слепое пятно, наблюдатели разных порядков, не видящие самих себя, пустые места и прочие «незрячие», но мыслящие социальные субъекты с ускользящей субъективностью. Здесь постоянно возникающий вопрос о том, кто же держит дискурс социального, рождает ситуации ангажированной социологии, власти догм и различных социологических направлений.

Социолог существует как субъект символического производства социальной реальности. Символическое производство это писание текста социального. Социолог в-писан в текст социального. Выписывание социального есть производство пространственных структур в ситуации обращенного времени. Так, например, для Ю. Качанова социолог обнаруживается в следах его собственных социальных практик. Словами Ж. Деррида, социолог отсутствует, поскольку он – рассказчик, только

его рассказываемое реально. Он «меняется своим существованием с буквой и меняет его на букву»<sup>1</sup>.

Различие или различАние (по Ж. Деррида) изначально заложено в систему социального письма невыказываемостью настоящего. Именно двуипостась настоящего, его несовпадение с самим собой продуцирует различие. Настоящее одновременно уже-прошедшее и только-наступающее, оно может проявить себя лишь как отличное настоящее, то есть как бы опаздывает по отношению в самому себе. В символическом плане исчезает тождество причины и следствия, однолинейность времени исчезает, оно становится многомерным, так возникает текст. «Чтобы говорить о чем-то, нужно уже помыслить бытие, но это «нужно уже» как раз и означает исходное изгнание из царства бытия, изгнание как саму мысль бытия, и то, что бытие не есть и не показывается само по себе, никогда не оказывается в настоящем, теперь, вне различения»<sup>2</sup>. Собственно, сами социологи уверены, что в основе концептуальной системы лежит именно различие, *differance* – возможность концептуальности. РазличАние – это промедленность, отсроченность, постоянное запаздывание во времени и отстраненность, смещение, разбивка, промежуток в пространстве. Так различимыми для нас становятся знаки текста, текстовое пространство как раз и складывается благодаря таким промежуткам, свойством письма является опространствливание. Смещение здесь – это смещение смысла, игра означающих, если обращаться к Ж. Делезу. «Все начинается с повторения. «Всегда уже», то есть хранение смысла, который никогда не присутствовал, означенное присутствие которого всегда выстраивается с запаздыванием, *postfactum*, дополнительно. Обращение к дополнению оказывается здесь изначальным, оставляя пустоты в том, что с запаздыванием восстанавливается как присутствующее. Дополнение, которое

<sup>1</sup> Деррида Ж. Письмо и различие. –М.: Академический проект, 2000. -495с., С.113.

<sup>2</sup> Там же, с. 117.

кажется дополнением одной полной инстанции к другой, оказывается также и тем, что добавляет»<sup>1</sup>.

Субъект в такой системе никогда не может быть первичен, как не может быть первичного означаемого, как не может быть центра дискурса. «Как только возникает знак, он начинает со своего повторения. Иначе он не был бы знаком, не был бы тем, что он есть, то есть той неотжественностью себе, которая постоянно отсылает к тому же самому. То есть к другому знаку, который рождается, разделяясь. Повторяясь таким образом, графема не имеет ни естественного места, ни естественного центра»<sup>2</sup>. Для Ж. Дерриды, центр, начало – это знак бездонного неименоваемого колодца, который постоянно переименовывали. «Коснуться центра – значило бы коснуться следа, прочерченного и ступенчатого одновременно»<sup>3</sup>. В этом смысл понятия дополнения и добавления. Центр и начало начали со своего повторения, удвоения, двойник не просто удваивает, он дополняет, конституирует, это постоянное дописывание смысла.

До-писывание становится механизмом становления, построения, конституирования субъекта. Знаками того, что субъект «был здесь», являются следы его символического присутствия. След – это его ускользающее присутствие. Знаковые следы создают рельеф субъективности, который всегда выступает текстом о вещи, которая отсутствует, поскольку любое наличествующее несет след отсутствующего, его ограничивающего. Таким образом «показ собственного имени позволяет восстановить или же вновь обнаружить неустранимую сущностную несобственность»<sup>4</sup>. Поиски начала смысла напоминают поиски трансцендентального означаемого, некой «доструктурной» структуры. «Можно было бы назвать игрой отсутствие трансцендентального озна-

<sup>1</sup> Там же, с. 340.

<sup>2</sup> Там же, с. 470.

<sup>3</sup> Деррида Ж. О грамматологии. –М., 2000. -512с., С.37.

<sup>4</sup> Деррида. Ж. Письмо и различие. –М.: Академический проект, 2000. -495с., С.252.

чаемого, свидетельствующее о бесконечности игры, о сотрясении онто-теологии и метафизики наличия»<sup>1</sup>. Деррида пишет, что мы с самого начала оказываемся внутри становления немотивированным символом, где «немотивация», видимо, и является отсутствием начала смысла. А собственное имя всегда определялось местом в классификации, то есть в системе различий, в письме, сохраняющем следы различий, и «собственное имя – как уникальное название наличного уникального существа – всегда было лишь мифом»<sup>2</sup>.

Таким образом, субъект в системе Ж. Деррида принимает статус собственного симулякра, так как он лишен смысла изначально, да и в будущем это также проблематично, поскольку обретение Я отложено в бесконечность, финальное отождествление бытия и смысла никогда не состоится. Процесс идентификации здесь – это «пустое письмо», порождающее знаковые конструкты, пространственные структуры посредством дописывания «отсутствующего смысла».

Такой процесс можно уподобить «автобиографии трупа». Хотя весь текст указывает на субъекта, он, тем не менее, качественно отсутствует. Речь идет о «смерти субъекта», когда М. Фуко говорит, что «может быть, язык определяет то пространство опыта, где субъект, вместо того, чтобы выражать себя, себя выставляет и в каждом слове посылает себя к собственной смерти»<sup>3</sup>.

Идентификация кроссированного субъекта есть процесс постоянного трассирования, «археписьмо без присутствующего». Здесь также возникает глобальный вопрос о том, кто вы-писывает текст: согласно Ж. Деррида, в ходе символического производства не субъект пишет текст о самом себе, а текст вы-писывает субъекта в цепях замещающих и замещаемых имен. Выявляется проблема детерминирования текста в

---

<sup>1</sup> Там же, с. 172.

<sup>2</sup> Там же, с.250.

<sup>3</sup> Фуко М. О трансгрессии./ Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. –СПб.: Мифрил, 1994. 364с., С. 131.

силу несуществования субъекта письма. Текст, по Ж. Делезу, становится самопричинным и автохтонным. Письмо является автоматическим. Как считает Р. Барт, говорит не автор, а язык как таковой.

Предел дискурса кроссированного субъекта обнаруживается в системе Ж. Бодрийера, когда знаки воспроизводят не субъекта, а сами себя, чему соответствует его понятие «символический обмен». Символический обмен, по Ж. Бодрийеру, это симуляция социального как симуляция коммуникации, поскольку в ходе коммуникации происходит обмен пустыми знаками, являющимися маскировкой отсутствия субъекта коммуникации. Виртуальная идентификация здесь становится виртуальным клонированием, «бесконечным размножением людей черенками»<sup>1</sup>, или иначе симулякрами. «Человеческие существа бесконечно воспроизводят себя в виде отбросов или в виде обыкновенных статистов, удел которых – обслуживать этот холостой механизм, симболизирующий порочный круг производства»<sup>2</sup>. Символический обмен создает атмосферу всеобщей коммуникации, состояние, в котором нечего и некому сказать, но все тем не менее постоянно говорят; все доступно, поэтому все не дифференцировано, дискурс системы становится совершенно однообразным или прозрачным. Ж. Бодрийер ставит диагноз современной социальности, который звучит как «конец инаковости»: «иными словами, нас лишают нас самих в пользу Другого, нас лишают Другого в пользу Того же самого; иными словами, нас лишают всякой инаковости, всякой необычности и обрекают на воспроизводство Того же самого в бесконечном процессе отождествления, в универсальной культуре тождественности»<sup>3</sup>. Конец инаковости приводит к атомизации индивидуальности, индивиды в обществе становятся неразличимы. Исчезновение всякой различности становится концом

<sup>1</sup> Бодрийер Ж. Прозрачность зла. –М., 2000. -356с., С. 39.

<sup>2</sup> Бодрийер Ж. Город и ненависть // -М.: Логос, 1997. №9. С. 107-117

<sup>3</sup> Там же.

социального. Однако существует нечто в человеке, что пытается избежать фатальной одинаковости, что испытывает ненависть, что замыкается в себе, желает освободить дорогу чему-то иному.

Ирвинг Гофман отмечал проявления инаковости в форме стигматизации, или испорченной идентичности. Здесь нет необходимости рассматривать различия персональной и социальной идентичностей, которые предлагает исследователь, а также несоответствия между виртуальной и реальной идентичностями как несовпадения между личной и общественной идентичностями, так как это концепты иного дискурса, развивающего тему стереотипизации в социологии, когда социальные позиции заранее предзаданы, роли распределены. Нужно обратить внимание на понятие «хорошей идентичности», которая соответствует верному соблюдению социальных норм, воплощению стереотипов, и «испорченной идентичности», в основе которой находится некая стигма как качественное отклонение от заданных социальных позиций. «Ее реализуют те, кто в глазах остальных добровольно и открыто отказывается занять отведенное им место, те, кто ведут себя непредсказуемо и в чем-то мятежно по отношению к нашим основным институтам... Эти люди «отвязаны»»<sup>1</sup>. В социальной ситуации, в тексте социального, когда индивид заменяется знаком, возникает проблема – необычность. Здесь знак стигмы это знак вопроса к дальнейшему успешному функционированию такой системы.

Текст социального классической социологии стереотипа и социальных ролей можно сравнить с «типо»-графией как способом выписывания социального пространства в ситуации неразличимости. Тогда стигматизация такого письма является механическим возвращением в систему неких различий, это «письмо по письму», но письмо особого свойства. Стигма здесь не несет никакого смысла, кроме знака отсутст-

---

<sup>1</sup> Гофман И. Стигма. Заметки об управлении испорченной идентичностью. / Пер. М.С.Добряковой.



вия знака, это своего рода «прокол». «Письмо по письму», таким образом, здесь является перфорированием первоначального текста.

«Письмо по письму» вмещает в себя два рода письма: одно «уже-есть», это своего рода традиция писать (мыслить) о социальном предложенным образом. Можно сравнить здесь традиционный способ мышления о социальном с повседневным мышлением как «мышлением в пред-заданных рамках», это «уже»-выписанная поверхность социальной реальности, которая принимается как данность, объективность; второе письмо – письмо по записанной поверхности, происходящее «здесь-и-теперь». Суть «письма по письму» состоит в том, что итог такого писания это некая новая организация пространства социального, в которой присутствует традиция, но также и нечто большее, некий личный стиль пишущего, его субъективность.

Ж. Деррида предложил подобный способ рассуждения о письме, когда ввел в структуру дискурса понятие «стиля», которое предъявляет индивидуальный характер оставления дискурсивных «следов», по сути дела это почерк пишущего текст. «Вопрос стиля – это всегда examen, весомость заостренного Предмета. Иногда – всего лишь пера <или почерка>. Но с таким же успехом – стилета, и даже кинжала, при помощи которых, конечно же, можно жестоко атаковать то, что философия величает материей или матрицей: вонзаться туда и оставлять там метку, оттиск или форму»<sup>1</sup>. Возможно, стиль для Ж. Дерриды – это способ существования концептуальных персонажей Ж. Делеза и Ф. Гваттари, которые являются условиями выполнения концептов (поверхностей текста), шифтерами, которых раньше не было. Хотя для Ж. Дерриды стиль все же есть «личный» метод стирания имен, вычтенная подпись в смысле ускользающего субъекта.

---

<sup>1</sup> Деррида Ж. Шпоры: Стили Ницше. // Философские науки. № 2, 3, 1991. Пер. с франц. А.В.Гараджи.

В связи с тем, как может проявиться стиль вы-писывания социального, нам интересны данные, которые приводит Г. Гарфинкель при исследовании обыденного знания социальных структур с помощью документального метода. Обыденное знание отсылает нас к системе А. Шюца, где в повседневности нет места мышлению как таковому, а речь может идти только о категориях разумного использования стереотипов, т.е. существует непроблемное мышление, или традиция. Однако при исследовании Г. Гарфинкелю пришлось столкнуться с тем, что члены общества, включая профессиональных социологов, самостоятельно принимают решения, касающиеся смысла, выявления причинной основы тех или иных социальных событий. Документальный метод, созданный К. Мангеймом, который, кстати, много рассуждал о социальном мире как мире разных частных интересов и стилей мышления, был использован следующим образом. Испытуемых просили обсудить происхождение некоторых серьезных проблем, по которым они хотели получить квалифицированный совет. Обсуждение проходило в форме десяти закрытых вопросов, задаваемых «невидимому консультанту», однако последовательность ответов была заранее предрешена посредством таблицы случайных чисел, то есть всем испытуемым были выданы одинаковые серии ответов «да» и «нет». Затем, исследуемым предлагали описать свои впечатления от воображаемого разговора с «невидимым консультантом». Результаты эксперимента достаточно любопытны, так как серии ответов воспринимались испытуемыми именно как «мотивированные ответы на вопросы», они понимали сразу «что имел в виду ответчик», все сообщили о получении совета на заявленную проблему, не возникло также заранее запрограммированных вопросов, каждый вопрос был детерминирован предыдущим вопросом-ответом. Таким образом, документальный метод исследования структур обыденного социального знания превратился в процесс субъектив-

ного производства фактов социального. Субъективное производство есть не что иное, как производство смысла.

Документальный метод является хорошим примером того, как происходит выписывание социального текста субъектом социального, собой, когда этот «сам» выступает творцом социальной реальности. В использованном методе невидимый консультант-ответчик это отсылка к традиции, к первописьму, поскольку все, то что было «до-», всегда может быть для настоящего момента только первописьмом, некой объективной данностью. Тогда «письмо по письму» может быть названо интерпретацией, чтением как вы-писыванием, наделением смыслом. Так возникает понятие «автобиографии» как позиции того, кто высказывается, как «моего» текста.

Это позволяет развернуть логику рассуждения Ж.-Л. Нанси о выписывании субъекта, мыслящего в ситуации тождества бытия и мышления. Бытие, в его понимании, только и возможно «как таковое», то есть происходящее в дискурсе: «если бытие и есть, то в качестве «такового»»<sup>1</sup>. Философ снимает лакановскую проблему «Я мыслю≠Я существую», поскольку исчезает проблема обращенного времени. Обращенное время вызывает двойное отрицание субъективности, когда существование оказывается в ситуации «уже-не» и «еще-не». Тождество мышления и существования обеспечивает субъекта настоящим, поэтому кроссированный субъект, ускользящий, децентрированный становится кроссирующим субъектом, пишущим текст собственного существования. Субъект-номада в настоящем времени не может быть сведен к «пустому месту» ввиду того, что сущее как существующее является полным, совпадающим с самим собой, то есть наполненным смыслом.

---

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное.// Пер. с фр. В.В.Фурс, под ред. Т.В.Щитцовой. -Минск: Логвинов, 2004, -272с. с.148.

Ситуация обращенного времени «одевает субъекта в траур по самому себе», поскольку субъект всегда находится в состоянии «нехватки», он изначально замещается Другим как воплощением символического порядка, существует в измерении утраты и под-ложности. Такое положение приводит к инаковости «Я». «Рождение и смерть становятся метками происхождения и предназначения в другом: происхождение-предназначение как утрата, траур в память о непамятном, и как повторное завоевание, повторное присвоение неприсваемого «от-себя» в его нередуцируемой инаковости. Этот другой... не сопровождает, он пересекает и нарушает идентичность, он её пронизывает... «Существовать» становится более не «быть» (к себе, в себе), уже более-не-быть и не-быть-ещё, или даже быть-в-недостатке, то есть быть-в-долгу-у-бытия. «Существовать» становится «изгоняться»<sup>1</sup>.

Письмо, для Ж.-Л. Нанси, в ситуации наполненности настоящим приобретает иной смысл, нежели категория «письма» для Ж. Дерриды и Ж. Делеза. Письмо больше не является означиванием, но касанием смысла, прочерчиванием границ субъективного. Письмо есть «раскрытие мест», место-имений и место-положений субъективности через опространствливание, становление-времени-пространством. В этом акте слияния пространства и времени мы наблюдаем слияние, о-пределение сущности существования, то есть о-пределение смысла. «...Это происходит, наверное, не столько в письме, как если бы письмо обладало неким «внутри». Хотя на кромке, на границе, на острие, на крайнем пределе письма только это и происходит. Письмо имеет свое «место» на границе. Значит, если что-то и случается с письмом, то это есть не что иное, как касание. Точнее: касание тела (или, скорее, того или иного неповторимого тела), осуществленное бестелесностью «смысла». И

---

<sup>1</sup> Там же, с.125.

следовательно, превращение бестелесного в то, что касается, трогает, или – преобразование смысла в прикосновение»<sup>1</sup>.

Ж.-Л. Нанси вводит через понятие письма концепт тела как свода текстов субъекта о себе самом, «лингвистического тела», диспозиции, пространственно-текстового воплощения субъективности. ««Тело», прежде всего, означает: то, что находится вовне, напротив, возле, с (другим) телом, тело к телу, в дис-позиции»<sup>2</sup>. Вы-писывание тела субъекта в ситуации совпадения сущности и существования предстает как вы-писывание тела мышления. Бытие субъективности является теперь онтологией тела. «Тело – не «означающее» и не «означаемое». Тело – выказывающее / выказываемое: *ausgedehnt*, протяженность взлома, что и есть существование. Протяженность вот, протяженность места взлома, благодаря чему оно только и может прийти из этого мира. Подвижная протяженность, опространствования, геологические и космологические сдвиги, смещения, швы и трещины архи-континентов смысла, древних тектонических плит, движущихся у нас под ногами и в самом основании нашей истории. Тело – это архитектура смысла. Не «мое тело», но *corpus ego*. «Ego» имеет смысл только как произнесенное, изреченное (и изрекаемое), смысл его попросту тождествен существованию: «*ego sum, ego existo*»»<sup>3</sup>. Вы-писывание тела субъекта происходит как вы-писывание тела мышления, вы-писывание границ смысла, которое только и возможно в языке. Это и есть *corpus ego* – свод текстов субъекта о себе самом как таковом, выставленным на-показ. Ж.-Л. Нанси считает, что нет смысла говорить о теле и мышлении по отдельности, как если бы каждое из них имело независимое существование, они не что иное как взаимное касание, вторжение одного в другое и одного в другом. Прикосновение это

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. *Corpus*. –М., 1999. –255с.

<sup>2</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное.// Пер. с фр. В.В.Фурс, под ред. Т.В.Щитцовой. –Минск: Логвинов, 2004, –272с., С.133.

<sup>3</sup> Нанси Ж.-Л. *Corpus*. . –М., 1999. –255с.

и есть предел, опространствливание существования как сущности.

Жест касания производится в точке совпадения сущности и существования, в точке само-определения субъективности. Для наглядности можно использовать концепт «стила» Ж. Дерриды. Эта точка – субъект-номада, но такая номада, которая совпадает каждый раз с самой собой. Можно сказать, что она является и номадой и монадой одновременно в аспекте наполненности смыслом.

Эта точка – субъект-монада, но такая монада, которая вместе с локализацией выполняет одновременно и дислокацию как постоянное непрерывное движение производства мест смысла, место-имений как смысло-имений. В таком аспекте монада не закрытый, истинный как единственный смысл, но выставляющий-ся напоказ, являющийся-ся смысл. «Тело смысла – вовсе не воплощение идеальности «смысла»: напротив, это конец идеальности, а следовательно, конец смысла в той мере, в какой он перестает отсылаться и соотноситься с самим собой (с идеальностью, которая делает его «смыслом»), зависая на этой границе, образующей наиболее свойственный ему «смысл» и как таковой его выказывающей... Тело показывает взламывание смысла, образованное существованием, делая это абсолютно и просто»<sup>1</sup>.

Письмо создает, локализует, о-пространствливает место-имение субъекта. «Я есмь – каждый раз, когда есмь, – флексия места, складка или игра, посредством чего это (са) вы-сказывает(ся)»<sup>2</sup>. «Взламывание смысла» это, согласно Ж.-Л. Нанси, множественность истоков смысла. Место-имение субъекта, таким образом, предстает как единичное множественное. «Исток мира находится в каждой точке мира. Он есть «каждый раз» бытия. Его режим – это *со-бытие* каждого раза всех раз. Исток есть для и посредством единичного множественного всех возможных истоков. «С-» – это мера истока-мира *как такового* или исто-

<sup>1</sup> Там же, с.48.

<sup>2</sup> Там же, с.50.

ка-смысла как такового. Со-бытие означает взаимно – и только так – создавать смысл. Смысл – это полная мера несоизмеримого «с-». «С-» – это полная мера несоизмеримого смысла бытия» (курсив автора)<sup>1</sup>.

Со-бытие являет собой множественность истоков смысла. Таким образом, происходит снятие проблемы первоначала смысла, фундирующего источника или опосредования бытия. Бытие получает свободу от негативного вмешательства не-бытия как не-мышления. Смысл – это разделение истока в истоке, единичное множественное. Выписывание субъективности в ситуации тождества мышления и существования происходит через различие в аспекте о-пределения как очерчивания границ «лингвистического тела» субъекта. Тело создается как смысло-положение субъективности. Всякое сущее, следовательно, является изначальным или аутентичным, совпадающим с самим собой и неповторимым. «Тем не менее все разделяют одну и ту же изначальность и одну и ту же оригинальность: само это разделение и есть исток»<sup>2</sup>. Разделение это всякий раз точечность некоторого «с-», которое только и возможно в языке. В языке сущее выставляется как свой смысл, то есть как изначальное разделение истока в истоке, единичное множественное. «Смысл не есть *телос*, цель или результат. Смысл дан или поднесен. Он всегда уже поднесен существованию, – и существование всегда уже «внутри» смысла, вобрано им»<sup>3</sup>. Однако нет языка как некоего отдельно сущего материального объекта, как нет фундирующего источника, но есть языки и акты речи, «изначально единичное разделение голосов, без которого вообще не было бы голоса»<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное.// Пер. с фр. В.В.Фурс, под ред. Т.В.Щитцовой. -Минск: Логвинов, 2004, -272с., С.131.

<sup>2</sup> Там же, с. 132.

<sup>3</sup> Нанси Ж.-Л. Сегодня./ Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук, -М., «Ad Marginet», 1994, - 426с., С.160.

<sup>4</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное.// Пер. с фр. В.В.Фурс, под ред. Т.В.Щитцовой. -Минск: Логвинов, 2004, -272с., С.134.

слово создает со-бытие, в котором человек оказывается сущностно выказан.

Ж.-Л. Нанси писал, что всякая речь есть одновременность двух речей как минимум: той, которая произносится и той, которая слушается, даже если все это осуществляется одним человеком, так как смысл состоит не в передаче от источника к получателю, а в одновременности как минимум двух источников смысла: источника говоримого и источника того, что повторяется. В этом акте разделения и происходит касание смысла в качестве вы-писывания границы лингвистического тела. Граница всегда как бы совмещает и разделяет два разных участка, «она едина и две одновременно, она «внутри» и «вовне», она закрыта и открыта»<sup>1</sup>, здесь есть трансгрессия и ее нет одновременно. Субъект всегда существует как таковой, он пред-ставлен, вы-ставлен в со-бытии, его же рождение и смерть всегда абсолютны, он умирает и рождается только в дискурсе других. «Событие дает человеку, требуя его для себя, сбывсья в его собственном существе»<sup>2</sup>. «Ничто не предшествует существованию, ничто не идет за ним следом. Но существование приходит абсолютно. Оно приходит в своей единичности, являясь в каждом случае «моим», или «твоим» или «нашим» существованием. Оно приходит как пребывание этим здесь и теперь»<sup>3</sup>. Выписывание границы как касание смысла являет тождество субъекта и объекта как выставленная напоказ субъективность. Здесь нет отдельно субъекта и объекта, как нет отдельно внутреннего и внешнего. Они существуют, проступают друг в друга только во взаимном касании как субъектива-

---

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. Сегодня./ Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук, -М., «Ad Marginet», 1994, - 426с., С.162.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Путь к языку. / Время и бытие: статьи и выступления. Пер. с нем. – М.: Республика, 1993г., -447с., С.269.

<sup>3</sup> Нанси Ж.-Л. Сегодня./ Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук, -М., «Ad Marginet», 1994, - 426с., С.155.



ция объективного и объективация субъективного.

Существование субъекта как таковое в полноте смысла есть постоянное движение само-определения или само-именования, вы-писывания границ собственной сущности через опространствливание существования в местах присутствия смысла. Смысл здесь это существование существующего как единичного и в самом себе разного во множественности событий предъявления, во множественности экспозиций. В этом постоянном движении опространствливания времени как опространствливания смысла мы видим процесс самоидентификации субъекта как исхождения в присутствие. Субъект пишет-ся, то есть вы-писывает себя, само-именует-ся, и результат этого письма есть автобиография. Автор этого тела текстов всегда находится в ситуации самоопределения, но и всегда определен, это и есть достоинство единичного множественного. Субъект един во множестве самопредставлений. Он всегда «здесь» как таковой, в лингвистическом качестве присутствия смысла. «У смысла нет места вне места»<sup>1</sup>, и в таком ракурсе субъект – это всегда вы-писываемое место-имени-Я. «Событие бытия осуществляется в точках сущности существования, где «Я» самоименуется. Смысл события всегда полон, ибо выражает полноту существования «Я» в его осуществленности»<sup>2</sup>. Таким образом, процесс идентификации субъекта это автобиография как процесс самоопределения сущности существования, который возможен только в ситуации присутствия субъекта как автора текста. В ситуации конститутивного несовпадения, неравенства субъекта самому себе автобиография невозможна, как невозможна и идентификация. Автобиография в таком случае превращается в простую биографию, существующую в «петле темпоральности», когда смещается позиция того, кто высказывается,

---

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. *Corpus*. – М., 1999. – 255с., С.156.

<sup>2</sup> Бушмакина О.Н. *Философия постмодернизма*. – Ижевск, Изд. дом «Удмуртский Университет», 2003, –152с., С.103.

словами Елены Петровской, когда «субъект не справляется со своей субъективностью»<sup>1</sup>. Здесь нам надо четко различать сигнификацию (биография), как означивание, что возможно при децентрированности субъекта, и со-в-местность как раскрытие мест смысла, что возможно только при совпадении субъекта с самим собой (авто-био-графия). Совпадение сущности и существования обеспечивает подлинность автобиографии, так «любая подлинная история всегда автобиографична»<sup>2</sup>. Автобиография суть существование субъективности в знаках текста. Быть здесь значит с-бываться как с-казываться, так раскрывается тождество Я≡Я: быть собой как быть-с-собой в единстве множественности проявлений. Процесс идентификации, таким образом, не может быть остановлен, как не может быть остановлено существование субъективности. Процесс идентификации являет собой процесс вы-черчивания тела смысла, корпуса текстов субъекта о себе самом как таковом, это «мышление как оно-говорит-ся».

Такое понимание проблемы автобиографического письма снимает проблему интерпретации как метода расшифровки смысла. Мышление не в деконструктивистской, а в герменевтической традиции предполагает рассмотрение интерпретации, чтения как «письма по письму», или нового про-черчивания границ, установление новой конфигурации смысла. Нет нужды говорить о дешифровке как о поиске кода или шифра смысла, первосмысла и прочих сопряженных понятий, чтение возможно как письмо или чтение без посредников, когда собственным проводником является сам читающий субъект.

Также нет необходимости разделять понятия индивидуальной и социальной идентификации, поскольку эти концепты изначально

---

<sup>1</sup> Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. №1. / Под ред. В.А.Подороги. Серия «Ессе homo», -М.: Логос, 2001. -438с., С.297.

<sup>2</sup> Кроче Б. Антология сочинений по философии. / Пер. и ред. Мальцевой С. –СПб.: «Пневма», 1999г., -480с., С.203.

включают друг друга в понятии со-бытия, которое предполагает коммуникацию. «Коммуникация есть бытие, и бытие, следовательно, есть лишь то нетелесное, в котором тела заявляют о себе друг другу как таковые»<sup>1</sup>. Со-бытие это всякий раз вобранность в социальное, в этом смысле «говорить» всегда означает «говорить с». Общество как воплощение социального должно рассматриваться как со-общество: «бытие в-месте, совместность не значит быть одним или попросту быть многими: это значит быть многими, выставленными друг другу напоказ. Это – размещение, опространствливание существований (самого существования)»<sup>2</sup>, пребывания-во-взаимном-показе, экспозиция социального. Иными словами, сообщество не состоит из атомизированных индивидов, но имеет топографию размещения совместного, то есть представляет собой текст социального. В таком ракурсе социология скорее становится социо-гео-логией, где социолог вы-писывает собственный (персональный) текст социальной реальности. Иными словами, текст социального является идентификационным текстом социолога как такового.

Итак, идентификация в современной социологии зачастую является идентификацией отсутствующего субъекта или идентификацией без идентифицируемого. Отсутствующего субъекта можно определить как кроссированного, то есть децентрированного символическим порядком, растворенного в пространственных структурах текста, автор которого не определяем, как не определяем и идентификатор. Возникает возможность утверждать, что не сам субъект создает идентификационный текст о самом себе, а текст пишет субъекта, трассируя его. Пустота кроссированного субъекта, субъекта-номады обусловлена тем, что он

---

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное.// Пер. с фр. В.В.Фурс, под ред. Т.В.Щитцовой. -Минск: Логвинов, 2004, -272с., С.145.

<sup>2</sup> Нанси Ж.-Л. Сегодня./ Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук, -М., «Ad Marginet», 1994, - 426с., С.162.

существует в обращенном времени и лишен настоящего. Субъективное время существует в разрыве между «еще нет» и «уже есть». Знаки идентификационного текста являются пустыми знаками ускользающего присутствия, они как бы создают рельеф субъективности, но не обнаруживают самого субъекта.

Проблема обращенного времени создает проблему первичности-вторичности субъекта, которая раскрывается в изначальной структурной неподлинности, что ведет к сущностной несобственности субъекта по отношению к самому себе. Таким образом, бытие кроссированного субъекта предъясняется как бытие не-сущего, то есть такого сущего, которое не совпадает с собственным существованием, что реализуется в лакановском «я мыслю там, где я есмь, я есмь там, где я не мыслю».

Пределом подобной виртуальной идентификации становится конец инаковости как любого возможного различения субъектов, что знаменует собой конец социального. Текст социального в данной системе становится типографичен, то есть полностью однороден и прозрачен. От понятий «стереотипа» и «типизации» в социологической науке мы приходим к понятию типографии как способа представления социального в пространственных структурах текста. Типографическое письмо социального в ситуации неразличимости вызвано нетождественностью, разорванностью мышления и существования. Мы вынуждены говорить о повседневном мышлении только в кавычках или же о повседневном существовании без мышления.

Лакановскую «петлю» обращенного времени «Я мыслю≠Я существую» снимает Ж.-Л. Нанси, рассуждая в хайдеггеровской традиции тождества бытия и мышления, что обеспечивает субъекта настоящим. Существовать уже более не значит изгоняться, но раскрывать собственную сущность в касании смысла. Категория письма используется здесь как процесс смыслового опространствливания субъективности,

становления настоящего времени существования пространством смысла. Это есть идентификационный текст, который выписывается движением совпадающей с самой собой точкой тождества сущности и существования или точкой самоопределения субъекта, то есть идентификационный текст является опространствливанием существования как сущности. Такой текст представляет собой тело смысла или тело лингвистического субъекта, его текстовое воплощение. Текст становится место-положением смысла или субъективности, где субъективность структурируется в место-имениях лингвистического субъекта.

Поскольку тело-текст является пространственным в-местилищем субъективности, то мы можем рассматривать его как экспозицию, как выставленную напоказ субъективность. В понятии экспозиции совмещается бытие субъекта в аспекте объективированности, тождества субъекта и объекта.

Таким образом, кроссированный субъект становится кроссирующим, каждый раз совпадающим с самим собой, но находящимся в постоянном движении самоопределения смысла собственного существования. Он одновременно является и монадой и номадой как являющийся смысл.

Кроссирующий субъект является *как таковой* каждый раз в каждой точке своего существования, он един во множестве собственных предьявлений. Его режим существования это режим со-бытия как исхождения в присутствие. Идентификационный дискурс такого лингвистического субъекта разворачивается в форме авто-био-графии, где автором является сам субъект. Авторство субъекта обуславливает подлинность автобиографического текста, в котором раскрывается тождество Я $\equiv$ Я.

Режим со-бытия, изначально предполагающий коммуникацию, вводит в текст существования субъекта социальное как бытие-в-месте.

Мы имеем возможность говорить о со-обществе как со-в-местном существовании субъектов социального, выставленных друг другу напоказ. Социолог в таком ракурсе пишет-ся в собственном тексте социальной реальности, который является также его идентификационным автобиографическим текстом.

Итак, бытие социальной субъективности в структурах дискурсивности во многих современных теоретических системах является не идентифицированным, анонимным. Авторство дискурса, организующего социальную реальность, оказывается под вопросом. Социальный дискурс как самовоспроизводящаяся аутопойетическая система предстает в структурах символического порядка, существующего в качестве некой отсылки к виртуальной первичности языковых структур по отношению к субъекту. Социальный субъект в структурах социальной реальности предъявляется как «минус-субъект» или номадический субъект.

Субъект-номада является «точкой пристежки» в конструирующем дискурсе социальной субъективности, «пустым» местом, сквозь которое движется дискурс символического порядка, именующий социальное поле. Процесс именованя социального является конструированием текста социальной реальности. Место номадического субъекта является идентификатором социальной реальности, но идентификатором парадоксальным в том смысле, что он не может самоидентифицироваться, так как именующий оказывается всегда за пределами собственного имени.

Символический порядок как фундирующий данную систему, вводит номадического субъекта в регистр пассивности. Таким образом, не сам субъект в качестве идентификатора движет-ся в конструирующем дискурсе, но оказывается движ-им. Символический порядок зада-

ется режимом пассивности как режим «обращенного» времени, когда наличие имени говорит об отсутствии смысла. Субъект социального как бы потерян или «смещен» в промежутке между «еще не»-существованием и «уже не»-существованием.

Идентификация номадического субъекта в пространстве социального происходит как смена имен не-собственных, поскольку является воплощением Чужого или Другого дискурса. Это состояние нехватки смысла как не-со-в-падение смысла и место-имения является результатом нетождественности мышления и существования в системе социального. Несовпадение смысла и место-имения в текстовом пространстве социальной реальности влечет за собой производство пустых имен в процессе до-определения ускользающего смысла, обретение которого отложено в бесконечность. Таким образом, идентификационный дискурс номадического субъекта оказывается пустым, а идентичность – виртуальной, сам субъект становится кроссированным, заданным лингвистическими структурами.

Социальная реальность устанавливается в структурах глокального пространства «контейнерной идентичности» как в лингвистических структурах пустого дискурса, лишённого субъективности. Здесь виртуальная идентичность социального индивида полностью определяется его позицией в виртуальном пространстве идентификации. Трассирующее движение индивида в поле социального не позволяет установить его идентичность в фиксированном состоянии. Идентичность индивида всегда «создается-заново» и полностью определяется его «место»-положением. Картографированное пространство идентификации задается в расположенности мест идентификации номадического субъекта кроссирующего (пересекающего) границы структурированной социальности.

Поскольку его идентификация полностью определяется через «пунктирную» границу, образованную «следами», то есть расположенностью «пустых» мест, постольку он сам существует как продукт пустой субъективности, расчерченной границами, оказываясь «кроссированным» субъектом. Пространство идентификации конституируется в расположенности границ, маркированных «следами» кроссированного субъекта.

Идентичность кроссированного субъекта конституируется между точками эксклюзивности и инклюзивности в картографированном пространстве идентификации. С одной стороны, она задается эксклюзивно через понимание границы как различности, где субъект всегда оказывается «смещенным» по отношению к собственному имени. С другой стороны, она определяется в инклюзивности, через понимание границы как точки связи, которая существует как вершина складки субъективности на пределе ее существования в структуре парадокса, устанавливающего тождество существования и не-существования как выражения не-выразимости.

Можно сказать, что «ускользающая» идентичность кроссированного субъекта как индивида задается через его «виртуальный профиль» или «виртуальное тело», границы которого определяются в «пунктирной» траектории его существования в поле пустой субъективности как геомышления. Прецессирование «виртуального» тела в пространстве идентификации между точками эксклюзивности и инклюзивности есть картографирование территории в процедурах де-территориализации и ре-территориализации через установление подвижных «пустых» мест индивида-путешественника в пространстве идентификации, расчерченном «пунктирными» границами его «существования-не-существования». Происходит идентификация без идентифицируемого.



Имманентное пространство «нулевой субъективности» определяется подвижным рельефом «гео-мышления» как ре-конструкция и де-конструкция смысла социальной реальности через точку «нонсенса» как инстанцию номадического субъекта. Он задается в структурах пустой дискурсивности, как «лингвистический» субъект, оставляющий «следы» имен не-собственных, как пустых знаков бес-смысленного текста пространства социального, являющегося «эффектом» пустой субъективности.

Текст социальной реальности является пространственным воплощением ускользающего смысла. Движение идентификационного дискурса происходит как вы-писывание рельефа социальной субъективности. Поскольку такой дискурс является производством пустых имен, постольку они оказываются неразличимыми, и сам процесс вы-писывания социального текста можно назвать «типо»-графией. Идентификация как типизация конституирует полную не-различенность индивидов в пространстве идентификации, их полную взаимозаменяемость. Пределом идентификации нулевой субъективности становится «конец» инаковости, как конец различенности.

Производство текста социальной реальности задается как бесконечный символический обмен пустых знаков. Символическое производство симулятивной реальности есть производство пустого пространства, где индивид существует как пустой лингвистический субъект дискурсивного производства, как знак, не имеющий смысла. Как пустой знак среди других пустых знаков, он не имеет различий. Его неразличенность задается в пустом, бес-смысленном существовании как пространстве объектности. Индивид существует как необязательный продукт символического производства, как функция лингвистического аутопойезиса. Не-обязательность существования индивида как ненужного продукта, как «отброса» пустого производства задается че-

рез утверждение его как «абъекта». Утраченная социальность индивида в своей абъектности, от-вратительности позволяет ему обрести себя через а-социальность как минимум автономности, субъективности. Он существует как «отвязанный» индивид, пред-писывая самому себе правила собственного существования.

Сохранение индивидуности достигается через принцип «стигматизации», когда индивид способен выходит за рамки социально предписанного, означиваясь в пределах «испорченной идентичности». Он отказывается принимать пред-писанное ему место в социальной типологии. Принимая собственную стигматизированность как знак социального отличия, индивид обретает способность через «отказ» от предписания вы-писывать-ся в тексте социальной реальности, в-писываясь в него как знак исчерпания смысла социальности. Текст социального, в свою очередь, обретает способность обнаруживать собственное существование на пределе смысла. Он становится осмысленным, идентифицирующимся в конструктах «хорошей» идентичности через ее различие с «испорченной».

Текст социальной реальности как «тело» смысла выписывается самоидентифицирующимся индивидом, принимающим свою инаковость как раз-личенность в пространстве идентификации. Его существование в пространстве социального оказывается «письмом-по-письму», где пишущий существует как стиль, «метка» в пространстве социальной традиции. Его субъективность проявляется в индивидуальных характеристиках письма, «касающегося» традиции, реконструирующего ее через переструктурирование дискурса, через внесение иной пунктуации посредством «перфорирования». Возникает возможность лингвистического конструирования как конституирования дискурса в ином синтаксисе, где индивид обнаруживает себя в качестве лингвистического субъекта, способного к самоположению в по-

ле языковой реальности. Он становится автором конструированного текста как текста автобиографии, который оказывается «место»-положением его существования. Лингвистический субъект оказывается способным к самоименованию, к самоидентификации в идентифицирующем дискурсе социальной реальности, реконструируя дискурс «Другого», присваивая его как свой собственный, наполненный собственной субъективностью.

Письмо в экс-позиции смысла предъявляется как «тело субъективности», посредством которого субъект способен к самоидентификации. «Тело субъективности» выписывается субъектом на границе объективированной социальной реальности, обнаруживая ее существование как со-в-местность субъективного и объективного в точке «вы-писывающего-ся» социального субъекта. Он самоименуется в структурах самоинтерпретирующегося текста социальной реальности как «тела социальной субъективности».

Бытие социальной субъективности самоопределяется в точке события самоидентифицирующейся субъективности субъекта идентификации как в точке с-мысла мышления. С-мысл утверждается в структурах со-в-местности как объективированная социальная субъективность, обнаруживающая себя в экспозиции социального письма как «тела социального», самоконституирующегося в знаках осмысленного текста, принадлежащего автору, выписывающему себя в дискурсе самоименования через обретение имени собственного.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Состояние современных социальных теоретических систем, использующих гносеологический подход, характеризуется кризисом идентификационного дискурса, который достиг своего предела в аспекте исчерпанной субъективности. Метод субъект-объектного различения приводит к объективации субъективности и элиминации субъекта из идентификационного пространства, приводя к потере смысла как нехватке субъективности. В глобализирующемся обществе возникает понятие «ускользающей» или «не-идентифицирующейся» идентичности, попытки схватывания которой приводят к ее фрагментированию. Бытие социальной субъективности, разворачивающееся в идентификационном дискурсе не-хватки, предстает как пустое и лишённое смысла. Возникает необходимость вернуть в идентификационный дискурс социальной реальности субъективность таким образом, чтобы «ускользающая» идентичность обрела смысл.

Возвращение смысла оказывается возможным, если рассматривать идентификационный дискурс социальной субъективности в онтологическом подходе, исходя из герменевтических позиций субъект-объектного тождества, которые реализуются в принципе аутопойэзиса.

Начиная исследование бытия социальной субъективности с ее предельного состояния в структурах повседневности, удалось установить, что оно оказывается не-мыслящим бытием в не-мыслимом, что дает право говорить о «нулевом» уровне субъективности, предполагающем объективацию повседневного. Обыденное «не-мыслящее» мышление, представляющее собой типизированные системы релевантности, является анонимным социальным бессознательным, так как принадлежит всем и никому в отдельности. Поскольку в повседневности нет мыслящего субъекта, имеет смысл говорить только об индивидах, имеющих минимальную различенность в пространстве социаль-

ных позиций, выражающуюся в тождестве «я  $\equiv$  другой». Неразличимость индивидов в принципе взаимозаменяемости задает поле социального как пространство тиражированных социальных «атомов». Существование индивида возможно только как пространственно расположенная проиндексированная телесность. «Социальное тело» устанавливается в качестве нулевой точки идентификации в структурах повседневного как социального бессознательного.

Индивид как социальный «атом» является объективированным неделимым элементом повседневности. В силу его неразличимости и неделимости, индивид представляет собой «социальную монаду» как предельное состояние не-идентифицируемой субъективности в пространстве социальной идентификации. Речь социальной монады как не-мыслящего и не-различимого существа является бессмысленной артикуляционной деятельностью.

Выход за пределы повседневности происходит в точке возникновения дискурса социального или научного дискурса, когда из режима говорения речь входит в режим говорения «о». Присутствие высказывающегося встраивается в пространство высказывания, которое в качестве говорения «о» задает субъект высказывания. Им оказывается объект говорения как то «место», в котором пересекаются все перспективы высказывания. Говорящий субъект располагается в дискурсивном пространстве объекта говорения, которое в качестве пространства субъекта высказывания существует как «социальная реальность», но как пространство «объекта» говорения оказывается пространством «социальной действительности». Говорящий субъект, полагаясь в объективированном пространстве социальной действительности, является не-различимым и не-идентифицируемым по свойству однородности этого пространства.

Все пространство социальной действительности может быть структурировано как «общее место» всех «мест» говорения. Существо-

вание субъективности в предельном состоянии «общего места» предъ-  
является как пространство положения доксического очевидного зна-  
ния. На пределе существования социальной действительности она  
предъявляется в пространстве социальной реальности как «здравый  
смысл» или докса. Как не-различенная «нулевая» субъективность, не  
принадлежащая ни одному индивиду в отдельности, доксическое зна-  
ние понимается через свою принадлежность к Абсолютному субъекту,  
который предъявляется как все научное поле. Поскольку оно существ-  
ует на пределе с социальной действительностью как предельной оче-  
видностью, постольку доксическое знание конституируется принципом  
объективности, что устанавливает Абсолютного субъекта в трансцен-  
дентной позиции и лишает научное поле субъективности. Как лишен-  
ное субъективности, поле науки задается позицией «минус-субъекта»,  
которая предъявляется в любой точке пространства социальной реаль-  
ности в качестве «пустого» места. Объективируясь, пустое место «ми-  
нус-субъекта» предъявляется как «слепое пятно», способное к движе-  
нию в поле научного социального дискурса. Таким образом, место  
«минус-субъекта» воплощается в концепте номадического субъекта,  
задавая предел идентификации социальной субъективности. Не-  
идентифицируемая доксическая субъективность объективируется в  
точке индивида как «социальной монады» в пространстве социальной  
действительности как абсолютно плотного не-мыслимого и не-  
мыслящего «социального тела» и «социальной номады» как «место»-  
положения «минус-субъекта» в пространстве социальной реальности.  
Объективированное место пустующего субъекта в качестве «слепого  
пятна» является не-наблюдаемым наблюдателем, ведущим не-  
свойственный не-идентифицируемый дискурс в поле доксической дис-  
курсивности.

В связи с элиминацией субъективности, авторство социального  
дискурса оказывается под вопросом. Он существует как самовоспроиз-

водящаяся аутопойетическая система, которая воспроизводит саму себя в качестве текста социальной реальности сквозь пустующее место номадического субъекта. Место субъекта-номады является парадоксальным идентификатором, инстанцией-нонсенсом, именующим все поле социальной реальности, кроме самого себя, так как постоянно оказывается за пределами собственного имени. Символический или лингвистический порядок, отсылающий к Абсолютному Субъекту как к Абсолютному Другому, вводит в дискурс социальной идентификации режим пассивности в качестве режима обращенного времени, создавая разрыв между «уже не»-существованием и «еще не»-существованием. Эти две точки задают пространство идентификации между монадической и номадической субъективностью, где состояние «уже не»-соответствует монадическому состоянию в качестве пустого индекса или симулякра, а состояние «еще не»-является предельным состоянием субъективности как номады в качестве ускользающего смысла. Идентификация номадического субъекта происходит в дискурсе нехватки как не-со-в-падении смысла и место-имения, что приводит к производству пустых имен как пустых знаков текста социальной реальности. Текстовое пространство идентификации социальной субъективности оказывается место-положением бессмысленного дискурса Абсолютного Идентификатора как Символического порядка, а сама идентификация является ускользающей или виртуальной.

Конструирование субъективности в пространстве социального идентификационного дискурса может рассматриваться в терминах глокализации. В глокальном идентификационном пространстве ускользающая идентичность социального индивида определяется его местоположением, постоянно «создающимся-заново». Идентификационный процесс как движение де- и ретерриториализации предстает как процесс картографирования топоса субъективности через раскрытие «мест» ее пре-бывания, которые в качестве «следов» пустой субъек-

тивности образуют пунктирную границу. Пространство идентификации конституируется в расположенности границ, маркированных «следами» кроссированного субъекта. Конституирование идентичности происходит между точками эксклюзивности и инклюзивности. Эксклюзивный метод идентификации задается через понимание границы как различности в логике «или/или». Принцип такого различения лежит в основе попытки фиксировать идентичность, «пристегнуть» ее к определенной позиции. Инклюзивный метод понимает границу как вершину складки субъективности в предельном ее состоянии, парадоксальную инстанцию, действующую в логике «и/и», что устанавливает тождество существования и не-существования как выражения невыразимости. Инклюзивный метод идентификации задает парадоксальную идентификацию ускользающего смысла, выстраивающую границы «виртуального тела» индивида как пустой топос субъективности или бессмысленный текст социальной реальности. Виртуальность здесь означает взаимозаменяемость, что обесмысливает весь процесс идентификации, а производство социального текста оказывается «типо»-графией. Идентификация как типизация приводит к полной неразличности индивидов в социальном поле, что является «концом инаковости». Как объект социального индивид представляет собой пустой бессмысленный знак, продукт символического производства. Символический обмен как производство текста социальной реальности в структурах обращенного времени указывает на изначальную неподлинность субъекта по отношению к самому себе. Эта структурная несвойственность выражается в том, что бытие номадического субъекта оказывается бытием не-сущего, то есть такого сущего, которое не совпадает с собственным существованием.

Попытка сохранить индивидуальность как различность выражается в концепте «абъектности» как а-социальности, что является стремлением найти уникальность вне социального пространства. Положение



абъектности выражается в знаке стигмы как предела типографических возможностей производства социального текста. Принимая стигматизированность как знак от-личия, индивид в-писывает-ся в типографический текст как знак исчерпания смысла социальности. Текст социального обретает способность обнаруживать собственное существование на пределе смысла и становится о-смысленным. Индивид обретает способность писать сам себя, вы-писывать-ся, проявляя свою субъективность в уникальном стиле письма-по-письму, то есть касания традиционного текста социального. Происходит переконструирование идентификационного дискурса в ином синтаксисе, когда режим пассивности винительного падежа меняется на активный режим именующего, и индивид обнаруживает себя в качестве лингвистического субъекта. Он оказывается способным к само-именованию в идентификационном дискурсе социальной реальности, наполняя ее собственной субъективностью. Лингвистический субъект становится автором конструирующегося текста социального, который является самоидентификационным текстом социальной субъективности или телом субъективности в экс-позиции смысла. Самоидентификационный дискурс кроссирующего субъекта разворачивается в структурах совместности как со-бытия объективированной социальной субъективности в точке смысла. Этот текст представляет собой не что иное как авто-био-графию, вы-писывая который, лингвистический субъект каждый раз совпадает с самим собой как с собственным смыслом во множестве символических предъявлений. Таким образом, кроссирующий субъект находится одновременно в состоянии и монады, и номады как являющийся-ся смысл в идентификационном движении самоопределения.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абельс Х. Интеракция. Идентификация. Презентация. Введение в интерпретативную социологию - М., 1999.
2. Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. №1./ Под ред. В.А.Подороги. Серия «Ессе homo», -М.: Логос, 2001. -438с.
3. Автономова Н.С. Семантическая структура и функции субъекта // Изв. АН СССР. Сер. Литература и язык. 1979. Т.38. №4.
4. Автономова Н.С. Структуралистский психоанализ Ж.Лакана // Французская философия сегодня: Анализ немарксистских концепций. –М.: Наука, 1977. -271с.
5. Агеев В.С. Межгрупповое взаимодействие. Социально-психологические проблемы. М., 1990.
6. Адорно Т.В. Позиция повествователя в современном романе // Мысль: Философия в преддверии XXI столетия. –СПб., 1997. С.172-178.
7. Акчурин И.А. Типология и идентификация личности // Вопросы философии. 1994. № 5.
8. Ананьев Б. Г. К постановке проблемы развития детского самосознания. - Изв. АПН РСФСР, вып. 18. М., 1948. с. 97-124.
9. Андреева Г.М., Богомолова Н.Н., Петровская Л.А. Современная социальная психология на Западе. Теоретические ориентации. М., 1978.
10. Арефьева Г. С. Социальная активность: проблемы субъекта и объекта в социальной практике и познании - М., 1974.
11. Аронсон Э. Общественное животное. Введение в социальную психологию - М., 1998.
12. Ачкасов В. А. Этническая идентичность в ситуациях общественного выбора // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999, Т.2, №2.
13. Бадью А. Тайная катастрофа. Конец государственной истины // Социологос: Альманах Российско-французского центра социологии и фило-

- софии Института социологии Российской Академии наук. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2002.
14. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. —М.: Прогресс, 1994. -616 с.
  15. Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика: Антропология. —М., 2001.
  16. Батай Ж. Внутренний опыт. —СПб., 1997. -336 с.
  17. Батай Ж. Литература и зло. —М.: Изд-во МГУ, 1994. 166с.
  18. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества./ Пер. с англ. —М.: Издательство «Весь мир», 2004. -188 с.
  19. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. Под ред. В.Л.Иноземцева. —М.: Логос, 2002. -390с.
  20. Бауман З. Социологическая теория постсовременности // Контексты современности: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории. —Казань, 1995. С.61-65.
  21. Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. А.Григорьева В.Седельникова. Общ. ред. и послесловие
  22. Белл Д. Социальные рамки информационного общества.
  23. Бенвенист Э. Общая лингвистика. —М.: Прогресс, 1974. -317с.
  24. Берберова Н.Н. Курсив мой: Автобиография. М., 1996.
  25. Бергер П. Л., Бергер Б. Социология: Биографический подход. // Личностно-ориентированная социология, -М.: Академический проект, 2004. - 608 с.
  26. Бергер П. Приглашение в социологию. М., 1996.
  27. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. - М.: Academia, 1995 . -323с.
  28. Берн Э. Исцеление души. Трансакционный анализ в ... —М.: Литур, 2003. -272 с.
  29. Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание. М., 1987.
  30. Бибихин В.В. Общение без индивида // Загадка человеческого понимания. —М., 1991. С.196-210.

31. Бибихин В.В. Свое, собственное // Вопросы философии, 1997. №2. С.71-81.
32. Бибихин В.В. Язык философии. –М.: Прогресс, 1993. -413с.
33. Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология // Логос, 1992. №3. С.125-135.
34. Бланшо М. Опыт – предел // Танатография эроса. –СПб.: Мифрил, 1994. С.63-78.
35. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального./ Пер. с фран. Н. В. Суслова, Екатеринбург, Издательство Уральского университета, 2000. -98 с.
36. Бодрийяр Ж. Система вещей - М., 1995.
37. Бодрийяр Ж. Город и ненависть // -М.: Логос, 1997, №9. С.107-117.
38. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. /Пер. Л.Любарской, Е.Марковской, - М.: Добросвет, 2000г, -258с.
39. Бодрийяр Ж. Соблазн.-М.: Ad Marginem, 2000. -318с.
40. Брайдотти Р. Путем номадизма.// Введение в гендерные исследования. Часть II: Хрестоматия /Под ред. С.В.Жеребкина, - Харьков: ХЦГИ, 2001; -СПб: Алетейя, 2001, -991 с.
41. Бубер М. Я и Ты. –М.: Высшая школа, 1993. -173с.
42. Бурдые П. За рационалистический историзм // S/L' 97. –М., 1996.
43. Бурдые П. Практический смысл. –СПб, 2001.
44. Бурдые П. Социолог под вопросом // Пер. с фр. Г.А.Чередниченко. Социологические исследования, 2003. № 8. С. 104-113.
45. Бурдые П. Социология политики. М., 1993.
46. Бурдые П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – Том 1. – №2.
47. Бушмакина О.Н. Онтология постсовременного мышления. Метафора постмодерна. –Ижевск.: Изд-во Удмуртского Университета, 1998. -270с.
48. Бушмакина О.Н. Философия постмодернизма. –Ижевск: Изд. дом «Удмуртский Университет», 2003. -152с.

49. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. // Социо-логос. Выпуск 1 (Социология, Антропология, метафизика, Общество и сферы смысла), -М., Прогресс, 1991ю -480 с.
50. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о “Чужом” // Логос. – № 6. – с. 90.
51. Вальденфельс Б.. Мотив Чужого: Сб. пер. с нем. –Минск.: Пропилеи, 1999. -176с.
52. Вебер М. Избранные произведения - М., 1990 .
53. Веблен Т. Теория праздного класса
54. Выготский Л.С. Мышление и речь. М., 1996.
55. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. - М., 1988.
56. Гараджа А.В. Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж.Деррида 80-х годов). –М., 1987. -214с.
57. Гарфинкель С. Все под контролем: Кто и как следит за тобой. – Екатеринбург: У-Фактория, 2004. -428с.
58. Гаспаров Б. М. Структура текста и культурный контекст // Гаспаров Б. М. Литературные лейтмотивы. - М., 1994. - с.274-303.
59. Гаттари Ф. Язык, сознание и общество (О производстве субъективности ) // Логос.-Кн. 1-М., 1992.-с. 152-160.
60. Гелбрейт Д.К. Новое индустриальное общество. –М., 1976.
61. Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. –М.: Academia, 1999.
62. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь./ Пер. с англ. – М.: издательство «Весь Мир», 2004 г. -120с.
63. Горный Е.. Что такое семиотика? // Радуга, 1996.
64. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. А.Д. Ковалева; Ин-т социологии РАН и др. - М.: Кучково поле, 2000. - 303 с.
65. Гофман Э. Отклонение и девиация (Стигма: заметки об управлении испорченной идентичностью). Пер. А. Мактас // Социологический форум. – 2000. – № 3, 4.

66. Гурко Е. Тексты деконструкции. // Ж.Деррида. *Difference*. –Томск: Водолей, 1999.
67. Гусев С.С., Пукшанский Б.Я. Обыденное мировоззрение: структура и способы организации. СПб, 1994.
68. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum* - М.,1998
69. Делез Ж. Повторение и различие. – СПб: Петрополис, 1998. -384с.
70. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. –М.: Логос, 1997. -264с.
71. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип, - М., 1990. -107с.
72. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. С.Н.Зенкина, - СПб.: «Алатейя», 1998. -288с.
73. Деррида Ж. Голос и феномен - Спб, 1999.
74. Деррида Ж. О грамματοлогии. –М., 2000. -512с.
75. Деррида Ж. Письмо и различие. –М.: Академический проект, 2000. - 495с
76. Деррида Ж. Письмо к японскому другу // Вопросы философии - М., 1992, № 4.
77. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник МГУ. Сер. “Филология”, 1995, № 3
78. Деррида Ж. Шпоры: Стили Ницше. // Философские науки. № 2, 3, 1991. Пер. с франц. А.В.Гараджи.
79. Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. М. 1971
80. Желнов М.В. Предмет философии в истории философии. М., 1981.
81. Жижек С. Возвышенный объект идеологии-М., 1999.
82. Жижек С. Интерпассивность или как наслаждаться посредством Другого. -СПб., Алатейя, 2005г. -156с.
83. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия // Искусство кино, 1998. №1. С.119-128. №2. С.119-128.
84. Зимовец С. Клиническая антропология как уход от смысла. -М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003. — 136 с.

85. Зимовец С. Нехватка субъективности. От ней все качества.  
[http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001\\_3/05\\_3\\_2001.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_3/05_3_2001.htm)
86. Зотов А.Ф. Новый тип глобальной цивилизации // Научная жизнь, 1993. №4
87. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа - М., 1998.
88. Ильин И.П. Проблема личности в литературе постмодернизма: теоретические аспекты // Концепция человека в современной литературе, 1980-е годы - М., 1990.
89. Индивидуальность как субъект и объект современной жизни. Смоленск, 1996, т.1.
90. Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества. Издательство: Academia Наука, 1998, -640с.
91. Интенциональность и текстуальность. –Томск: Водолей, 1998. -320с.
92. Ионин Л. Г. Социология культуры - М., 1996.
93. История ментальностей. Историческая антропология. - М.,1996.
94. Как построить свое «Я». /Под. ред. Зинченко А.К., Педагогика, 1993.
95. Канетти Э. Масса и власть - М., 1997
96. Карсенти Б. Социология в пространстве точек зрения. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. –М., Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. с.271-291.
97. Кастеллс М., Химанен П. Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель. –М.: Логос, 2002. -219с.
98. Качанов Ю. Л. Начало социологии. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: издательство «Алетейя», 2000 г. — 256 с. — (серия «Gallicinium»).
99. Качанов Ю.Л., Шматко Н.А. Базовая метафора в структуре социальной идентичности // Социологические исследования. 1996. № 1. С. 61-72.
100. Келли Г. Процесс каузальной атрибуции. В кн. Современная зарубежная социальная психология. Тексты. – М., 1984. - С. 127-130.

101. Козлова Т.З. Особенности социальной идентификации на различных стадиях жизненного цикла личности. // Социальная идентификация личности. М., 1993, с. 107-124.
102. Козловский П. Культура постмодерна. –М., 1997. -240с.
103. Коллинз Р. Социологическая интуиция. Введение в неочевидную социологию. // Личностно-ориентированная социология, -М., Академический проект, 2004. -608с.
104. Кон И. С. Социология личности. М., 1967.
105. Кон И.С. В поисках себя. М., 1984.
106. Косиков Г.К. “Структура” и/или “текст” (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. с фр., составление и вступительная статья Г.К. Косикова. – М.: ИГ “Прогресс”, 2000.
107. Костикова А. А. "Новая философия" во Франции: постмодернистская перспектива развития -М., 1996.
108. Кравченко И.И. Бытие политики. - М., 2001
109. Кристева Ю. Силы ужаса. Эссе об отвращении. Харьков: Ф-пресс, ХГЦИ, -СПб, Алетейя, 2003, -250с.
110. Кроник А.А., Кроник Е.А. Психология человеческих отношений. – Дубна: Издательский центр "Феникс", Издательство "Когито-Центр", 1998. -224 с.
111. Кроче Б. Антология сочинений по философии. / Пер. и ред. Мальцевой С. –СПб.: «Пневма», 1999г., -480с.
112. Кули Ч. Социальная самость // Американская социологическая мысль / Пер. с англ.; Ред. В.И.Добренков. – М.: Изд-во Моск.ун-та, 1994.
113. Кун М., Макпартленд Т. Эмпирическое исследование установок личности на себя. // Современная зарубежная социальная психология. Тексты. М: МГУ, 1984.
114. Куренной В.А. Власть как коммуникация [Рец. на кн.: Луман Н. Власть] // Отечественные записки, 2002. №3. С. 401-403.



115. Куренной В.А. Русский экшн: структурно-социальный анализ // Отечественные записки, 2002. №3. С. 266-280
116. Кьеркегор С. Страх и трепет. –М., 1993. -383с.
117. Лакан Ж. Инстанция Буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. - М.,1997.
118. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания у Фрейда.//Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. –М, 1997.
119. Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары. Книга V (1957/1958)). Пер. с фр. А.Черноглазова. –М.: ИТДГК «Гнозис», Изд-во «Логос», 2002. -608с.
120. Лакан Ж. Семинары, книга I: работы З. Фрейда по технике психоанализа. –М, 1998.
121. Лакан Ж. Функции и поле речи и языка в психоанализе. - М., 1995.
122. Левин К. Динамическая психология. М.: Смысл, 2001.
123. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. –СПб, Высшая религиозно-философская школа, 1998 г, 266 с.
124. Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. –М.; -СПб.: Университетская книга, 2000г., 416с.
125. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
126. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание - М., 1980.
127. Леонтьев А. и. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1976.
128. Ливехуд Б. Кризисы жизни - шансы жизни: развитие личности между детством и старостью. Калуга, 1994.
129. Лиотар Ж-Ф. Состояние постмодерна / Пер.с фр. Н.А. Шматко - М., Спб., 1998.
130. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о совершенном индивидуализме. / пер. с франц. В.В.Кузнецова, -СПб, «Владимир Даль», 2001г., 330с.
131. Лукач Д. К онтологии общественного бытия - М., 1991
132. Луман Н. Общество как социальна система. Пер. с нем./А. Антоновский. М.: «Логос», 2004.

133. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос.-М.,1991. - вып. 1.- с. 189 - 216.
134. Лурия А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974.
135. Малахов В. С. Неудобства с идентичностью. //Вопросы философии. 1998 N2. С. 43-54.
136. Мамардашвили М. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки - М.: 1996.
137. Мамардашвили М.К. Основы онтологии. СПб., 1997.
138. Ман де П. Слепота и прозрение. Статьи о риторике современной критики. СПб, Гуманитарная Академия, 2002 г., 256с.
139. Манюк О. В., «Кризис картины мира: от монады к номаде», С. 351-356. // Філофсько-антрологічні студії 2001: Спецвипуск. - К.: Стилос; Д.: РВВ ДНУ, 2001. - 364с.
140. Маркузе Г. Одномерный человек // Американская социологическая мысль / Пер. с англ.; Ред. В.И.Добренъков. – М.: Изд-во Моск.ун-та, 1994.
141. Маркус Х., Нуриус П. Возможные "Я": посредники между мотивацией и Я-концепцией. <http://src.nsu.ru/psych/internet/bits/markus.htm>
142. Маслоу А. Психология бытия. М.: "Рефл-бук"; К.: "Ваклер", 1997.
143. Матурана У., Варела Ф. Дерево познания. -М., Прогресс-Традиция, 2001. -224 с.
144. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. "Прогресс-Традиция", 2006. -408с.
145. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. –СПб, 1999.
146. Мид Д. Интернализированные другие и самость.
147. Мид Дж. Аз и Я // Американская социологическая мысль / Пер. с англ.; Ред. В.И.Добренъков. – М.: Изд-во Моск.ун-та, 1994.
148. Миле Ж.-Ф. Опыт как само-техника (читая Фуко) // Социо-Логос постмодернизма . S/Л '97. - М., 1996.
149. Митрофанова А. Субъект в эпоху тотальной коммуникации // Комментарии. -1994. - №3. - с. 126 - 134.

150. Може Ж. Социологическая ангажированность // S/Л'98. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. — М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. С. 292-324.
151. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: изд-во “Центр психологии и психотерапии”, 1996.
152. Мошкова Г.Ю. Социально-психологические детерминанты профессионального самоопределения ученого. Автореф.дисс.канд.психол.наук, М.,1989.
153. Мухина В.С. Тайнство детства. В 2-х томах. У-Фактория, 2005. -504 с
154. Нанси Ж.-Л Сегодня./ Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук, -М., “Ad Marginet”, 1994, -426с.
155. Нанси Ж.-Л. Corpus. –М., 1999. -255с.
156. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное.// Пер. с фр. В.В.Фурс, под ред. Т.В.Щитцовой. -Минск: Логвинов, 2004, -272с. с.148.
157. Ольшанский В. Б. Социальные роли и личность. - В кн.: Социальная психология. Краткий очерк. /Под ред. Г. П. Предвечного и Ю. А. Шерковна. М., 1975.
158. От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. - Минск, 1997.
159. Петренко В.Ф. Введение в экспериментальную психосемантику: исследование форм репрезентации в обыденном сознании. М., 1983.
160. Подорога В. Выражение и смысл. М.: Ad Marginem, 1995.
161. Подорога В.А. Феноменология тела: Введение в философскую антропологию. Материалы лек. курсов - М., 1995.
162. Познание в социальном контексте / РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: В.А. Лекторский, И.Т. Касавин; Науч. ред. В.Н. Порус. - М., 1994. - 174с.
163. Почебут Л.Г. Шкала социальной дистанции // Введение в этническую психологию. СПб., 1995. С. 179-181.

164. Пэнто Л. Теория в действии // S/Л'2001. Социоанализ Пьера Бурдьё Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. — М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2001.
165. Пэнто Л. Докса интеллектуала / Пер. с франц. Е.Д. Вознесенской // Socio-Logos'96. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. — М.: Socio-Logos, 1996. С. 32—38.
166. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.
167. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. -М., 1995. -412с.
168. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М.: "Прогресс", 1994.
169. Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность. - М.,1996.
170. Российский менталитет: вопросы психологической теории и практики: Коллектив. моногр. / РАН. Ин-т психологии; Под ред. К.А. Абульхановой и др. - М., 1997. - 333 с.
- Тульчинский Г. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. —СПб.: Алетейя, 2002. -678с
171. Руднев В.П. Морфология реальности.- М.,1996. - с.8-10,155-179. .
172. Руднев В.П. Словарь культуры 20 века. - М.,1998.
173. Рыклин М. Непристойное приложение. Беседа со Славоем Жижеком. // Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. —М.: Изд-во «Логос», 2002. -270с.
174. Рыклин М. Террорологии. - Тарту-Москва, 1992.
175. Сартр Ж. П. Что такое литература? —СПб.: Изд-во «Алетейя», 2000. - 446с.
176. Сикевич З.В. Расколотое сознание. СПб, 1996.
177. Смирнов И. П. Порождения интертекста.- СП-б., 1995.
178. Смит Дороти. Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology // Feminism and Methodology. Women's Perspective. NewYork, 1987. Перевод с

англ. Анны Бородиной, Тверской Центр Женской Истории и Гендерных Исследований, 2002.

179. Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас - Новосибирск, 1995.

180. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию, М.: Прогресс, 1977.

181. Социальная идентификация личности ( под ред. В. А. Ядова ) . М., 1993.

182. Столин В.В. Самосознание личности. М., 1984.

183. Субботин М.М. Гипертекст. Новая форма письменной коммуникации. — М., 1994.

184. Субботин М.М. Теория и практика нелинейного письма. Взгляд сквозь призму «грамматологии» Ж. Деррида / Вопросы философии., 1993, № 3.

185. Танатогафия Эроса.- СПб.,1994

186. Тард Г. Социальная логика. СПб.: Социально-психологический центр, 1996.

187. Тарнас Р. История западного мышления.- М., 1995.

188. Тернер Дж. Социальное влияние. –СПб., 2003. -256с.

189. Тешфел А. Эксперименты в вакууме // Социальная психология. Тексты. - М., 1984.

190. Тишков В.А. Идентичность и культурные границы // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М., 1997, с. 15-44.

191. Тоффлер О. Футурошок. - СПб.:Лань, 1997.

192. Трубина Е.Г. Рассказанное Я: проблема персональной идентичности в философии современности. Екатеринбург, 1995.

193. Турен А. От обмена к коммуникации: рождение программированного общества.

194. Федотова В.Г. Хорошее общество. -М.: Прогресс-Традиция, 2005. - 544 с.

195. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1985.

196. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос.- Вып.1.- М., 1991, - с. 284-311.
197. Фуко М. Забота о себе. -М., 1998.
198. Фуко М. Зачем изучать власть: проблема субъекта // Философская и социологическая мысль-К., 1990, №9.
199. Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса. –СПб., 1994. С.111-132.
200. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук - Спб., 1994
201. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии, 1990. Вып.1. С.284-314.
202. Хайдеггер М. Бытие и время - М., 1997.
203. Хайдеггер М. Путь к языку. / Время и бытие: статьи и выступления. Пер. с нем. –М.: Республика, 1993г., -447с.
204. Хорни К. Психология женщины. –М.:Эксмо, 2003. -352с.
205. Хоружий С. С. "Улисс" в русском зеркале. // Джойс Д. Улисс.- М., 1994.- Ч.3.-С.447-519.
206. Чеснокова И. И. Проблема самосознания в психологии. М., 1976.
207. Шефер Б., Шледер Б. Социальная идентичность и групповое сознание как медиаторы межгруппового поведения. // Психологический журнал. 1993. Т. 1. № 1.
208. Шильштейн Е.С. Уровневая организация системы "Я".// Вестник МГУ, сер.14(психология), 1999, № 2, с. 34-45.
209. Шматко Н.А. Введение в социоанализ Пьера Бурдьё // Бурдьё П. Социология политики: Пер.с фр. Ю.М. Ледовских/Сост., и общ. ред. и пред. Н.А. Шматко, -М., Socio-Logos, 1993. -336с.
210. Шматко Н.А., Качанов Ю.Л. Территориальная идентичность как предмет социологического исследования // Социологические исследования. 1998. № 4. С. 94-98.
211. Штирнер М. Единственный и его собственность. –Харьков: Основа, 1994. -560с.

212. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. –М., РОССПЭН, 2004. -1056с.
213. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования, 1988, №2.
214. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. –СПб.: Петрополис, 1998.
215. Эпштейн М. От модернизма к постмодернизму: диалектика "гипер" в культуре XX века.// Новое литературное обозрение.-1995.- №16.- с.32-46.
216. Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 1996.
217. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.
218. Ядов В. А., Полей И. М., Магун В, С. Социальная психология личности. - В кн.: Социальная психология. История. Теория. Эмпирические исследования /Под, ред. Е. С. Кузьмина, В. Е. Семенова. Л., 1979, с. 111.
219. Ядов В.А. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности личности // Мир России. 1995. Том 4, № 3-4. С.158-182.
220. Ямпольский М. Жест палача, оратора, актера.// Ad Marginem93. Ежегодник.- М., 1994.- С.21-70
221. Ямпольский М. Демон и лабиринт.- М., 1996.
222. Bananji M.R., Prentice D.A. The Self in Social Context // Annual Review of Psychology. 1994. Vol.45. P.297-332.
223. Marcia J. E . Development and Validation of ego-identity status.// Journal of Personality and Social Psychology. 3, 551-558.
224. Sinnirella M. Exploring temporal aspects of social identity: the concept of possible social identities// European Journal of Social Psychology, 1998, vol. 28, № 2
225. Swann W.B. Identity negotiation : where two roads meet.// Journal of Personal and Social Psychology. 1987. V. 53.
226. Waterman A.(ed.) Identity in Adolescence: Processes and Contents. San-Francisco, 1985.