

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«УДМУРТСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

РЯБОВ

Михаил Александрович

ТОПОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ТЕЛА

09.00.11. – социальная философия

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
философских наук

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

Ижевск 2004

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА 1 ОБЪЕКТИВАЦИЯ СМЫСЛА СОЦИАЛЬНОЙ
СУБЪЕКТИВНОСТИ

§ 1 Структурирование пространства абсолютной субъективности

§ 2 Субъективность в границах социальной реальности

ГЛАВА 2 СУБЪЕКТИВНОСТЬ В СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОЙ
ТОПОЛОГИИ

§ 1 Тело социального на пределе смысла

§ 2 Субъект в структурах социального пространства

§ 3 Конструирование смысла в структурах социального письма

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. На современном этапе своего развития, социальная философия столкнулась с проблемой конструирования такого порядка общественного устройства, который отвечал бы двум основным критериям:

- представление общественного устройства через множественность локальных социальных порядков;
- сохранение единства общественного порядка.

Необходимость соответствия первому критерию связана с кризисом субстанциональной парадигмы изучения общества, заложенной еще в классическую эпоху философии (Т. Гоббс, Дж. Локк). В рамках этой парадигмы социальный порядок предстает как прочно установленный, объемлющий все общество без изъятия и стабильно воспроизводимый во времени. Кризис данного представления в первую очередь связан с критикой, развернутой в философии постмодернизма. В концепциях Ж. Делеза и Ж. Бодрийяра достигается предел субстанциональной парадигмы вследствие обнаружения локальности и подвижности социальных дискурсивных практик, необходимости предъявления социального порядка в изменениях комплекса социальных отношений. В основе решения данной проблемы лежит применение социально-топологического подхода, который позволяет рассматривать социальную реальность как динамическую связную структуру пространства социальных топосов.

Выделение критерия единства социальной реальности проистекает из недопустимости вытеснения "за пределы" теоретического конструкта социального, поскольку такое вытеснение превращает социальное пространство во множество сингулярных дискурсивных порядков. Сохранить единство социального пространства позволяет категория социального тела, разработанная Ф. Теннисом. Ее использование позволяет ре-

презентировать общество как изначальную целостность, конституируемую смыслом социального и конструируемую в терминах социального пространства.

Использование категории социального тела в рамках социально-топологической парадигмы позволяет избежать как превращения социального поля в тотальность унифицирующего порядка, предзаданного некой реальностью "более высокого" уровня, так и его атомизации в качестве множества хаотично взаимодействующих сингулярностей. В связи с этим актуальной задачей является исследование топологии социального тела – единого пространства расстановки социальных позиций, структурируемого смыслами социальных дискурсивных практик.

Степень изученности проблемы. В основании современных социально-философских концепций социальной действительности лежат пространственные конструкции, разработанные в эпоху классической философии. Определяющую роль здесь играют концепты представления абсолютного пространства как тела абсолютного субъекта, созданные трудами Т. Гоббса, Р. Декарта, Г.В. Лейбница, Б. Спинозы. В философской системе Ф.В.Й. Шеллинга были заложены основы целостного подхода к построению пространственно-временных конструкций.

Свое развитие в применении к конструкциям социального пространства эти концепции получили в исследованиях представителей классической социологии – М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, Т. Парсонса, П. Сорокина, Ф. Тенниса.

Пределы конструирования социальной реальности в рамках классической социологии были обнаружены в философии постмодернизма, в работах Ж. Бодрийяра, Ф. Гваттари, Ж. Делеза, Ж.-Ф. Лиотара, М. Фуко.

Решение данной проблематики стало возможным в контексте топологического подхода к исследованию социальной реальности. Основ-

ные конструкты социальная топология заимствует в математической топологии. Теоретические и практические аспекты математической топологии были рассмотрены в трудах П.С. Александрова, В.Г. Болтянского, В.А. Ефремовича, Н. Стирода и У. Чинна и др. Рассмотрение социальной реальности через топологические конструкты было впервые предложено К. Левиным. Современная социальная топология представлена школой П. Бурдьё. Помимо работ самого П. Бурдьё следует отметить работы Ж. Бувресса, Б. Карсенти, Р. Ленуар, Д. Мерлье, Л. Пэнто, П. Шампаня. Из отечественных исследований в этой области следует особо выделить работы А.Т. Бикбова, С.В. Дамберга, Ю.Л. Качанова, И.М. Наливайко, А. Филиппова, Н.С. Шматко, Е.Р. Ярской-Смирновой. Свой вклад внесли и идеи конструктивизма, отраженные в исследованиях П. Бергера и Т. Лукмана, Ф. Коркюфа, Б. Латура, В. Малахова. Анализ проблем объективации в построении социальных конструкций осуществляется О.Н. Бушмакиной, С.В. Табачниковой.

Онтологические основания целостного подхода были развиты в рамках герменевтического метода. Целостная интерпретация структур мышления, языка и текста была предложена М. Хайдеггером и развита Г.-Г. Гадамером, Ж.-Л. Нанси и П. Рикером.

Феноменология Э. Гуссерля обозначила специфику онтологического смысла человеческой телесности. Свое развитие данная проблематика получила в работах М. Мерло-Понти, в российской традиции – в работах В.Л. Круткина, А.Ш. Тхостова.

Расширительное понимание телесного, представление пространства социальной реальности как социального тела связано с именами Ж. Делеза, Ф. Тенниса, М. Фуко. Среди российских исследователей такой подход прослеживается у В. Подороги, Е. Петровской. С позиций целостного подхода концептуализирует телесное Ж.-Л. Нанси.

Объект и предмет исследования. Объектом диссертационного исследования являются структуры социальной действительности. В качестве предмета исследования рассматривается топологическая структура социальной реальности, объективируемая в социальном теле.

Цель и задачи исследования. Цель диссертационной работы – представить социальное тело как топологическую структуру предъявления социального смысла. Для достижения поставленной цели необходимо решение следующих задач:

- выделить состояния абсолютной субъективности в структурах пространства;
- установить способы существования субъективности в границах социальной реальности;
- предъявить тело социального на пределе смысла;
- представить субъекта в структурах социального пространства;
- показать конструирование смысла в структурах социального письма.

Теоретико-методологические основы и источники исследования.

Теоретико-методологической основой исследования является целостный подход, реализующийся через топологический аспект описания социальной реальности и принцип имманентности социального пространства, конкретизированный через метод субъект-объектного тождества.

Онтологический характер диссертационного исследования потребовал обращения к текстам классической философии, представленной именами Г.В.Ф. Гегеля, Т. Гоббса, Р. Декарта, И. Канта, Г.В. Лейбница, Б. Спинозы. Наиболее значительную роль сыграло изучение философии Ф.В.Й. Шеллинга, в которой были разработаны базовые теоретические конструкции целостного подхода.

Глубокое влияние на формирование концепции данной диссертационной работы оказали труды представителей современной герменевтики – М. Хайдеггера и его последователей, – Г.-Г. Гадамера, П. Рикера и Ж.-Л. Нанси. Важным здесь стало понимание бытия в тождестве с языком и мышлением, а также развиваемое в герменевтике понимание категорий "пространство" и "время", позволившее применить их в качестве ключевых для разработки топологической конструкции социальной реальности.

Изучение герменевтического подхода вызвало необходимость обращения к комментирующим публикациям по проблемам хайдеггеровской фундаментальной онтологии, а также к исследованиям, выполненным в русле герменевтической традиции (У.А. Бруган, М. Вишке, Ж. Гронден, Х.Р. Зепп, О.Н. Бушмакина, И.Н. Инишев, В. Куренной, А. Черняков и др.).

Задействованный в исследовании теоретический инструментарий социальной топологии предъявляется в онтологической интерпретации. Наиболее важным здесь оказывается предложенный К. Левиным и П. Бурдье способ понимания социальной реальности как пространства реляционных позиций, каждая из которых определяется через другие. Такое представление социальной реальности позволяет преодолеть недостатки субстанциального подхода и задать единый онтологический горизонт существования сущих социального мира. В контексте этих рассуждений были отмечены исследования отечественного социолога Ю. Качанова, в которых отношения социального мира и сущих социального мира анализируются сквозь призму категориального аппарата П. Бурдье и М. Хайдеггера. Для решения целей диссертации была привлечена разрабатываемая Н.А. Шматко концепция социальной действительности как ансамбля социальных отношений.

Необходимость в прояснении базовых принципов социально-топологического подхода обусловила обращение к фундаментальным работам Г. Башляра и Э. Кассирера, посвященным критике позитивистского и субстанциалистского подходов к эпистемологии, анализу топологического конструирования.

Принцип имманентности применительно к топологии философской дискурсивности был заложен в работе Ф. Гваттари и Ж. Делеза. В отечественной социальной теории имманентный подход развивается в публикациях А.Т. Бикбова, С.М. Гавриленко, Н.А. Шматко. Здесь принцип имманентности задается в оппозиции трансцендентному подходу и определяется через отказ от поиска внешней позиции по отношению к социальной реальности. В имманентном подходе позиция субъекта рассматривается как одна из "точек зрения", находящаяся в социальном мире и конкурирующая за способ его определения.

Представление социального тела в качестве способа предъявления целостности социальной реальности было получено, преимущественно, благодаря исследованиям немецких социологов Г. Зиммеля и Ф. Тенниса.

Потенциал применения социальной топологии для структурирования социального тела был открыт философскими концепциями постмодернистов – Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, Ж. Деррида, М. Фуко. В рамках данного подхода обнаруживается предел социальной реальности, социальное тело предъявляется как поверхность.

Возможность предъявления смысла на поверхности тела была исследована с опорой на философские концепции М. Мерло-Понти и Ж.-Л. Нанси, а также разработки их российских коллег – В.Л. Круткина, В. Подороги, А.Ш. Тхостова.

Научная новизна основных результатов исследования заключается в следующем:

- состояния абсолютной субъективности выделены в конструктах абсолютного пространства как в эффектах поверхности тела онтологически и гносеологически безусловного субъекта;
- в границах социальной реальности субъективность устанавливается в динамике поверхности социального тела через расширение и сужение "кругов социальности" от неопределенности социального бытия как целого до точки социального индивида;
- тело социального на пределе смысла предъявлено как поверхность прецессии пустых симулякров, в которых социальное существует в своей до-субъектности и до-индивидуальности, распадаясь на множество "пустых" сингулярностей, прочерчивающих траектории пустых социальных событий, выявляя топографию социального как поверхности "пустого" контакта;
- субъект представлен в структурах объективированного пространства как субстанциализированная связь, выраженная на поверхности тела социального субъекта через ансамбли социальных практик неразличенных социальных агентов, существующих в динамике социального поля как подвижные точки символических капиталов;
- конструирование смысла показано как движение самоопределения субъективности в точке саморефлексирующего социального субъекта как в точке касания социального тела и смысла в процессе письма, структурированного в топологическом пространстве местоположения социальной реальности в отношениях "Я-Другой".

ГЛАВА 1

ОБЪЕКТИВАЦИЯ СМЫСЛА СОЦИАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

§1 Структурирование пространства абсолютной субъективности

Категория "тело" в современной философии обретает все большее онтологическое значение. Она выступает одним из основных элементов в концепциях фрейдизма, феноменологии, постмодернизма, герменевтики. Ее роль становится определяющей в конструкциях социальной субъективности, где она оказывается определяющей в способах предъявления социального в структурах поля.

Истоки проблематики, связанной с телом, находятся в классической философии. В ней этой категории был придан метафизический статус. Сквозным мотивом проблематика тела (отношение тела и духа, мир как телесное и др.) проходит через системы Т. Гоббса, Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лейбница, Ф. Шеллинга.

Понятие "тело" используется уже в античной философии. Еще более значимой становится она для философии христианского средневековья. Однако тело здесь понимается именно как человеческое и не претендует на онтологический статус. Для описания мира используется понятие "вещь". Подобный подход встречается как в метафизике Платона и Аристотеля, так и в концепциях средневековых схоластов.

В то же время именно благодаря теологическим концептам тело приобретает значимость философской категории. Главной задачей христианских теологов средневековья являлось постижение сущности Бога. Бог представлялся как бесконечное бытие личности, трансцендентное миру. Он абсолютен, вечен и бестелесен. Бог свободно творит все сущее, в том числе человека, которого он творит по своему образу и подобию.

Однако Бог бестелесен, а человек являет собой единство духа и тела. Одновременно неразрешимой представляется проблема существования мира (если существование присуще только Богу, то в каком смысле говорится, что мир есть?).

Пытаясь разрешить эти противоречия, уже в эпоху Возрождения такие мыслители, как Н. Кузанский и Дж. Бруно приближаются к пониманию мира как тела Бога. Так, в философии бесконечности Николая Кузанского мир представляется как экспликация, развертывание божественного бытия. В концепции Джордано Бруно мир есть Бог, демонстрирующий самого себя; Бог и природа едины и нераздельны.

Основной пафос новоевропейского мышления состоял в замене теологии, в познавательном плане, философией, основанием которой являлась бы метафизика. Основной задачей метафизики является постижение основ всего сущего. Бытие понимается как субстанциональное, как некое постоянное присутствие. Таким образом, основанием всех конечных вещей является Бог и тем самым вся новоевропейская философия оказывается онто-тео-логией.

Вследствие этого понятия "телесное", "тело" в качестве характеристик бытия природы, мира включаются в основания систем классической философии, а затем и в современные философские концепции.

Философствование в системе Т. Гоббса начинается с акта ощущения мыслящего субъекта. Это ощущение есть образ некой вещи. По Т. Гоббсу вещи могут мыслиться двумя способами: «либо в качестве внутренних состояний нашего духа, либо в качестве образов внешних вещей».¹ Но поскольку данный образ должен иметь причину своего появления, а эта причина не находится в сознании, то, следовательно, причиной этого ощущения является нечто, находящееся вне сознания или тело.

¹ Гоббс Т. Сочинения, Т.1, М., 1989, С.89

Отсюда можно заключить, что мышление «внутренних состояний духа» может основываться только на образах внешних вещей, поскольку в самом мышлении нет никакой производящей причины. Вследствие этого Т. Гоббс приходит к выводу, что мышление суть не что иное, как сложение и вычитание понятий, то есть мышление – это некое действие, производимое субъектом (разумом).

Субъект обнаруживает наличие тела и неких действий, причиной которых это тело является. Логически, понятие «тело» ограничивается здесь не-телом или акциденцией. При этом, акциденция не является чем-то вообще, не поддается отделению от тела. Тела и их акциденции различаются тем, что «первые суть вещи и не возникают, а вторые возникают, но не являются вещами».¹ Вследствие этого мышление можно рассматривать независимо от тела, однако, являясь его акциденцией, оно без тела не существует. "Человек есть тело одушевленное, чувствующее, одаренное разумом".² Субъект мышления, утверждая свое бытие, обнаруживает себя как тело или как тело среди других тел.

Понятие тела представляет собой идею протяженности. Т. Гоббс определяет его следующим образом: "Телом является все то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-нибудь частью пространства, то есть, имеет с ней равную протяженность".³

Пространство понимается Т. Гоббсом как акциденция тела, выражающая его протяженность. "Место есть пространство, целиком заполненное или занятое каким-либо телом".⁴ Каждое конкретное тело обладает своим местом, то есть соответствует некой части пространства. "Одно тело можно отличить от другого по форме, величине и другим свойствам".⁵ Форма и величина – это пространственные характеристики,

¹ Там же, С.91

² Там же, С.131

³ Гоббс Т. Сочинения, Т.1, М., 1989, С.146

⁴ Там же, С.123

⁵ Там же, С.130

то есть тела, различаются, прежде всего, по своим пространственным характеристикам. Пространственное различие тел выражается в качестве границы, разделяющей тела. "Универсум есть совокупность всех тел, следовательно, нет такой его реальной части, которая не была бы телом".¹ Отсюда можно заключить, что граница должна быть либо телом (частью тела), либо не быть реальной частью универсума. Как тело (или часть тела) граница должна была бы обладать собственным пространственным выражением (соответственно иметь собственную границу и т.д. до бесконечности). Для того, чтобы остановить регрессию в бесконечность, следует признать, что граница имеет идеальную природу. Но она также не может быть акциденцией конкретного тела, поскольку тогда два тела разделяли бы две границы, следовательно, граница должна быть выражением какого-то третьего элемента – пространства.

Пространство у Т. Гоббса имеет, таким образом, независимый характер. Он подчеркивает это, отмечая, что пространство не тождественно протяжению тела. Пространство наполнено телами (и только таким образом представлено для мыслящего субъекта – в качестве границы или формы). Пространство полностью заполнено телами. Всю совокупность тел можно представить как единое, абсолютное тело. Пространство же – это форма, которую принимает абсолютное тело, то есть абсолютная форма.

Абсолютное тело обладает внутренним движением. "Движение есть непрерывное оставление одного места и достижение другого".² Иными словами, здесь движение понимается как изменение пространственных характеристик тела, это движение в пространстве.

По Т. Гоббсу тело может находиться в покое или двигаться. "Причина начала движения покоящегося тела находится вне данного тела,

¹ Там же, С.97

² Гоббс Т. Сочинения, Т.1, М., 1989, С.130

следовательно, заключается в другом теле".¹ Однако объяснить возникновение движения вообще, исходя из самого только абсолютного тела, нельзя, поскольку тело по определению объективно и не может быть производящей причиной.

Следовательно, причиной возникновения движения в абсолютном теле может выступать только абсолютный субъект или Бог. Бог не явлен мыслящему субъекту, следовательно, он не присутствует в мире в качестве Бога. Абсолютный субъект трансцендентен абсолютному телу. Отсюда Гоббс заключает, что создание мира было единым актом, актом осуществления абсолютного субъекта в качестве пространства. Бог определил абсолютное тело через закономерности движения или, в общем виде, через организацию пространства.

Таким образом, в системе Т. Гоббса пространство выступает как тело абсолютного субъекта. В свою очередь, выражая существование абсолютного субъекта, пространство заключает в себе сущность абсолютного тела (которое представляет собой уже тело тела абсолютного субъекта). Абсолютное тело, таким образом, выступает как абсолютный объект, определяемый к существованию абсолютным субъектом посредством пространства.

В основании метода рассуждения Р. Декартом было положено радикальное сомнение. Это означало, что для построения системы знания необходимо найти его основание, то есть такое знание, которое являлось бы безусловным. Таким знанием является интуиция существования субъекта: "Я есть". Интуитивно обнаруживая факт своего существования, субъект одновременно обнаруживает и форму своего существования – обнаруживает себя как мышление.

Мышление, по определению Декарта – это "все то, совершается в нас осознанно".² Таким образом, "Я" – это и мышление, и место, где

¹ Там же, С.152

² Декарт Р. Сочинения, Т.1, М., 1989, С.316

осуществляется мышление. Следовательно, "Я" представляет собой две различные субстанции. Декарт называет их мыслящей и телесной субстанциями.

Мышление есть всегда мышление о чем-то. Декарт разделяет содержание мышления на три категории: вещи, впечатления от вещей и вечные истины. Причем вещи могут быть двух родов: умопостигаемые (относящиеся к мыслящей субстанции) и материальные (относящиеся к телесной субстанции). Содержанием мышления могут быть только идеи. Материальные вещи (тела) могут быть представлены в сознании только как идеи этих вещей. Мыслящий субъект знает о телах только как об идеях тел. (Так, телесная субстанция представлена в сознании через атрибут протяженности, мыслящая субстанция – через атрибут мышления). Но, насколько это знание истинно, (то есть соответствует объекту этого знания)?

По Р. Декарту, истинное знание о вещи происходит через ее ясное и отчетливое восприятие. Истинное знание есть знание интуитивное, а это означает, что основание этого знания лежит вне сознания. Следовательно, мыслящее "Я" не является самоосновным и необходимо существует абсолютный познающий субъект, обладающий истинным знанием. Этот абсолютный субъект или Бог содержит в себе основание мыслящего (относительного) субъекта (определяет его к существованию). Таким образом, познание телесной субстанции для относительного мыслящего субъекта возможно лишь через познание Бога.

Бог есть абсолютный субъект, обладающий абсолютным знанием. Как абсолют, он представляет собой вечную, ничем не ограниченную, совершенную субстанцию. Поскольку Бог совершенен, он является простой вещью, то есть, неделим, следовательно, не обладает протяженностью, следовательно, бестелесен. Бог, таким образом, предстает как абсолютная мыслящая субстанция.

Но поскольку Бог абсолютен, другой субстанции, имеющей основания в самой себе, быть не может. Следовательно, телесная субстанция также имеет свое основание только в Боге. Поскольку же Бог есть абсолютный познающий субъект, то сущность телесной субстанции заключается в том, чтобы быть познанной Богом. Бог определяет существование телесной субстанции. Познавая, абсолютный субъект творит объект своего познания, как писал Р. Декарт, "единым актом божественного разума, воления и создания".¹

Мыслящее "Я" обнаруживает себя как мышление и как место его осуществления. Место, таким образом, это нечто отличное от мышления, следовательно, должно находиться вне мышления. Вне мышления находится телесная субстанция, представленная в сознании атрибутом протяженности. Протяжение телесной субстанции бесконечно. Мыслящее "Я" знает себя как сотворенное, конечное, ограниченное и определенное. Следовательно, "Я", поскольку оно определено, осуществляется в определенном месте. Таким образом, место есть ограничение протяженности или конечная протяженность, то есть тело.

Атрибут протяженности присущ всей телесной субстанции, следовательно, вне мышления не существует ничего, что не могло бы быть представлено как тело. Тело, как оно представлено мыслящему "Я", есть место ограничения телесной субстанции в качестве атрибута протяженности. Поскольку вне мышления не существует ничего, кроме тел, постольку, тело может быть ограничено только другим телом.

Р. Декарт различает внутреннее и внешнее место тела. Внутреннее место рассматривается непосредственно как протяженность, внешнее – как "поверхность, непосредственно, окружающая тело", причем "представляющая собой не часть окружающего тела, а границу между окружающим телом и тем, которое окружено".² "Такая граница", – писал Р.

¹ Декарт Р. Сочинения, Т.1, М., 1989, С.426

² Декарт Р. Сочинения, Т.1, М., 1989, С.431

Декарт, – "является модусом".¹ Тела определяются с помощью чего-то третьего – с помощью границы, которая существует не непосредственно, а как модус, другими словами, как способ представленности тела в мышлении. Из этого можно заключить, что мыслящее "Я" воспринимает телесную субстанцию (в качестве протяженности) как неким образом организованную, обладающую формальными свойствами. Такой представленности телесной субстанции в мышлении соответствует понятие пространства.

Истинное знание, по Р. Декарту, может основываться только на ясных и отчетливых восприятиях или интуициях. В основу системы знания должен быть положен ряд интуиций, определяющих содержание и форму мышления, ведущего к истинному знанию. Моделью такого знания, которое выводится из ряда аксиом с помощью интуитивно простых логических действий, стала для Р. Декарта геометрия. "Те длинные цепи выводов, сплошь простых и легких, которыми геометры обычно пользуются, чтобы дойти до своих наиболее трудных доказательств, дали мне возможность представить себе, что и все вещи, которые могут стать для людей предметом знания, находятся между собой в такой же последовательности".²

Таким образом, пространство для Р. Декарта есть геометрическое пространство (и телесная субстанция может быть познана методами геометрии). Пространство в геометрии мыслится как бесконечное. Бесконечное пространство выражает бесконечное протяжение телесной субстанции. Поскольку реально существовать не может ничего кроме тел, то тела представляют собой некую неразрывность или единое, бесконечно протяженное тело, выраженное пространством и в различных точках пространства представляемое различными фигурами. Это абсолютное тело есть то, что мыслится (познается) абсолютным субъектом в

¹ Там же, С.431

² Декарт Р. Сочинения, Т.1, М., 1989, С.261

качестве пространства. Таким образом, оно есть представленность мышления абсолютного субъекта.

Б. Спиноза начинал рассуждение с онтологически безусловного бытия субстанции или Бога. Субстанция по определению является причиной самой себя (ее сущность включает в себе ее существование), то есть, она сама себя определяет к существованию. Субстанция может быть только одна, поскольку иначе эти субстанции ограничивали бы друг друга, и каждая субстанция определялась бы только через другую, что противоречит определению. А так как субстанция ничем не ограничена, то она абсолютна – неопределенна, бесконечна, совершенна, вечна.

Субстанция существует только для себя (поскольку вне ее не существует ничего). Это означает, что она неким образом себе представлена, то есть субстанция (Бог) выступает одновременно как абсолютный субъект и как абсолютный объект. В качестве абсолютного субъекта Бог представлен нам (гносеологически безусловным субъектам познания) как мышление, в качестве объекта – как природа (природа как протяжение). Мышление и протяжение – два атрибута Бога, доступные нашему познанию.

Атрибуты Бога, в свою очередь, представлены нам не непосредственно, а через свои состояния – модусы. Причем "модусы какого-либо атрибута... рассматриваются только под тем атрибутом, модусы которого они составляют".¹ Познание Бога может производиться только через какой-либо один атрибут. Оно осуществляется двояким образом – Бог рассматривается либо как мышление, либо как природа. И в том, и в другом случае можно получить истинное знание, поскольку атрибуты есть лишь способ представленности абсолютной субстанции. Отсюда Б. Спиноза заключал, что "порядок и связь идей те же, что порядок и связь

¹ Спиноза Б. Сочинения, Т.1, СПб., 1999, С.280

вещей".¹ Под каждым атрибутом Бог должен выступать одновременно и как субъект и как объект.

Если рассматривать Бога как природу, то в качестве сущего или объекта он будет выступать как природа сотворенная, а в качестве сущности или субъекта – как природа творящая. Отсюда, "все, что существует, существует только в Боге и только через него представляемо".² Как природа творящая, Бог есть первопричина всех вещей (причем как их сущности, так и существования). (Поскольку Бог рассматривается под атрибутом протяженности, то вещи понимаются здесь также как протяженные).

Протяжение, как атрибут, существует не непосредственно, а через представленность в модусах существования (которые мы и называем вещами). Иначе говоря, словами Б. Спинозы: "отдельные вещи составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов Бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом".³ Через модусы происходит определение, ограничение протяженности. Но протяженность выражает собой бесконечную субстанцию, следовательно, сама бесконечна. Это противоречие решается тем, что атрибут представляется как бесконечное изменение своих модусов.

Бесконечное изменение означает бесконечное движение. Поскольку природа есть протяжение, то она не выражается ничем более как модусами протяженности. Следовательно, изменение одного модуса влечет за собой изменение всех модусов, на которые воздействует изменяющийся модус. Причина движения одного модуса содержится в движении другого модуса и т.д. Однако возникает проблема первопричины этого движения. Она может находиться только в природе. В то же время движение не может быть объяснено исходя из природы как чистого объекта.

¹ Спиноза Б. Сочинения, Т.1, СПб., 1999, С.293

² Там же, С.260

³ Там же, С.274

Отсюда природа не может быть только сотворенной, но по необходимости должна быть и творящей.

Модус атрибута протяжения выражен понятием тело. Поскольку атрибут протяженности не представлен ничем, кроме тел, то вообще представленность этого атрибута можно обозначить как вообще тело (абсолютное тело) или пространство.

Бог, рассматриваемый под атрибутом мышления, также должен быть выражен и как субъект, и как объект. Как субъект, Бог есть мышление. Как объект, Бог есть содержание мышления. Содержание мышления должно быть, с одной стороны, объективно, с другой – относиться к атрибуту мышления. Иначе говоря, оно должно отражать объективное в мышлении, то есть быть идеей объекта. Причем, поскольку божественная субстанция есть объект самой себя, содержанием мышления является идея Бога.

Атрибут мышления также представлен через модусы (модусы мышления). Поскольку порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей, то каждому модусу мышления соответствует определенный модус протяженности или тело. Так как атрибут мышления представлен через бесконечное изменение своих модусов, мышление, следовательно, есть бесконечное движение идей тел.

Отсюда Б. Спиноза выводил представление об относительном познающем субъекте. Он использует для этого понятия души и разума. Сущность души заключается в идее тела. Душа существует как мышление этой идеи. Сущность определенной души заключается в идее определенного тела. Относительный познающий субъект есть мышление идеи определенного тела.

Душа воспринимает идею только этого конкретного тела. Восприятие идей других тел может осуществляться только через воздействие

этих идей на идею этого конкретного тела. Все, что выходит за границы этого тела, воспринимается только как состояния этого тела.

"Действительной сущностью" любой вещи является "стремление пребывать в своем существовании".¹ Чем более разнообразны состояния тела (как идеи), тем большее существование заключает в себе душа. Следовательно, она стремится к восприятию как можно большего числа вещей.

Разум есть душа, представляющая ясно и отчетливо. Его стремление к утверждению существования своего тела реализуется как стремление к познанию. В аспекте познания он есть относительный (ограниченный, определенный, конечный) субъект познания. Пределом познания является Бог. Поэтому Б. Спиноза определял это стремление как (познавательную) любовь к Богу.

Таким образом, система Б. Спинозы разворачивается в направлении, противоположном системам Т. Гоббса и Р. Декарта. Если там рассуждение начиналось с точки гносеологически безусловного, но онтологически условного относительного субъекта, то Б. Спиноза начинал рассуждение с онтологически безусловного абсолютного субъекта и из него дедуцирует существование субъекта относительного.

Все сущее в концепции Б. Спинозы есть абсолютная субстанция, познающая саму себя. Тело в данной концепции есть самопредставленность субстанции. Г. Лейбниц, как и Р. Декарт, начинал свое рассуждение с существования познающего субъекта, который "есть существо, некое действие которого состоит в мышлении".² Знание субъекта о своем существовании есть непосредственное, то есть, простое знание. Поскольку это простое знание, постольку, субъект знает себя как простую вещь. Он существует как простая вещь или простая субстанция.

¹ Спиноза Б. Сочинения, Т.1, СПб., 1999, С.342

² Лейбниц Г.В. Сочинения, Т.1, М., 1982, С.83

В то же время, поскольку субъект обладает знанием о существовании простого, постольку он знает и о существовании сложного. Сложная вещь состоит из частей, то есть представляет собой агрегат простых вещей. Следовательно, помимо субъекта должны существовать и другие простые вещи или субстанции. Причем, все они должны быть качественно отличны друг от друга, так как в противном случае сложная вещь стала бы качественно однородной, то есть простой.

Познающий субъект – есть простая субстанция или, как ее называет Г. Лейбниц, монада. Простая – значит, не имеющая частей. Поскольку она не имеет частей, постольку не включает в себе движение. Следовательно, монада не может подвергаться воздействию других монад.

Однако познающий субъект осуществляет мышление, то есть обладает неким внутренним действием. Отсюда можно заключить, что монада подвержена непрерывному изменению

Познающий субъект не воспринимает воздействий внешних причин. Его мышление исходит из внутреннего принципа самого субъекта. Исходя из того, что мышление есть непрерывное изменение состояния монады, следует, что "всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния".¹ Этот ряд состояний бесконечен, а значит, причина изменений должна находиться вне познающего субъекта.

Необходимо должна существовать субстанция, "в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом".² Ввиду того, что Бог есть предельное основание, то он абсолютен, совершенен, бесконечен. Вследствие чего можно заключить, что "существует только один Бог, и этого Бога достаточно". Таким образом, все что существует – зависит от Бога, поскольку определяется им к существованию.

¹ Там же, С.416-417

² Лейбниц Г.В. Сочинения, Т.1, М., 1982, С.419

Отсюда можно заключить, что Бог есть абсолютная мыслящая субстанция, обладающая абсолютной познавательной способностью и, соответственно, абсолютным знанием. Созданная Богом монада представляет собой его выражение. Свойства монады есть предъявление свойств Бога, но лишь ограниченное, поскольку монада не обладает совершенством. Следовательно, каждая монада характеризуется степенью вложенного в нее Богом совершенства и, соответственно, определенной мерой несовершенства, проистекающую из ограниченности ее природы.

Познающий субъект содержит в себе знание о существовании других монад. Это возможно только посредством Бога. Следовательно, в каждую монаду вложена потенция к совершенному познанию. Однако, поскольку монада обладает лишь ограниченным совершенством, она знает лишь некую часть взаимосвязей и состояний универсума. Таким образом, совершенство позволяет монаде получать ясные и отчетливые восприятия, несовершенство – восприятия смутные.

Отсюда Г. Лейбниц выводил определение трех категорий монад. Это, во-первых, "духи", обладающие наивысшей степенью совершенства и могущие самостоятельно продуцировать знание (путем прояснения восприятий), во-вторых, "души", могущие лишь удерживать знание (т.е. обладающие только памятью) и, в-третьих – простые монады, восприятие которых настолько смутно, что они, по выражению Г. Лейбница, как бы спят.

Поскольку монады воспринимают друг друга, постольку они находятся между собой во взаимосвязи. Хотя монады воспринимают друг друга лишь идеально, посредством Бога они определенным образом соотносятся, организуются между собой. "Бог, сравнивая две простые субстанции, находит в каждой из них основания, побуждающие его приспособлять одну к другой".¹ Каждая монада обладает лишь определенной

¹ Лейбниц Г.В. Сочинения, Т.1, М., 1982, С.422

мерой совершенства. Ее основание может содержаться в ней в большей или в меньшей степени, а значит, монады организуются Богом в иерархическом порядке.

Простые субстанции, организованные подобным образом, есть агрегированная сложная вещь. Она состоит из частей и может быть выражена как величина и как фигура. Универсум монад, организованных в иерархическом порядке, есть пространство.

Пространственно выраженная расстановка простых субстанций есть тело. Это сложная субстанция, составленная из множества простых и определяемая наиболее совершенной из них: "всякая простая субстанция... являющаяся центром и принципом единства сложной субстанции, окружена массой, состоящей из бесконечного множества других монад, образующих собственное тело такой центральной монады".¹ Общая расстановка всех монад есть абсолютное тело. Пространство, собственно, есть то, как образуется абсолютное тело (то, что образуется).

Поскольку Бог содержит в себе бесконечное многообразие, постольку в нем содержится бесконечное множество идей различных универсумов. При этом осуществляется только один. То, какой именно универсум находит осуществление, определяется мерой его совершенства. Таким образом, осуществленный универсум есть самый совершенный из всех возможных.

Пространство в системе Г. Лейбница есть тело абсолютного субъекта или Бога (поскольку вообще пространство и абсолютное тело тождественны). Решая проблему поиска основания для именно такого (и никакого другого) осуществления абсолютного субъекта, Г. Лейбниц совершенно иначе решает проблему пространства. Если в концепциях Т. Гоббса, Р. Декарта и Б. Спинозы пространство обозначало и отождеств-

¹ Там же, С.404-405

лялось с протяжением, то у Г. Лейбница пространство определяется как расстановка (простых субстанций или монад).

Эпоха классической философии внесла огромный вклад в развитие мышления о бытии. Особенностью концептов бытия в эту эпоху стало представление его как бытия абсолютного субъекта или Бога. Бог, как абсолютный познающий субъект, знает себя в качестве существующего. Бог как сущее в его существовании есть абсолютный объект или абсолютное тело. Тело Бога выражено через его форму, то есть, оно предьявлено как пространство.

Концепты, выработанные философами классической эпохи, стали во многом определяющими для последующей философской мысли.

Завершением систем классической философии и одновременно, новым поворотом в рассмотрении ее проблематики (и, в частности, концепта тела) стала система Ф. Шеллинга. Положив в основу своей концепции субъект-объектное взаимодействие (особенно в том виде как оно было разработано в системе Б. Спинозы), Ф. Шеллинг определил это взаимодействие через тождество субъекта и объекта, существующее в акте мышления.

Фридрих Шеллинг следует в ключе, определенном Бенедиктом Спинозой. О различии двух способов конструирования Ф. Шеллинг говорил на примере разности подходов к конструированию природы эмпирической и умозрительной физики. Так, если умозрительная физика изучает только "изначальные причины движения в природе", то эмпирическая физика, занимается только "вторичными движениями и даже изначальные рассматривает как механические". Если первая направляет свое внимание на "внутренние движущие силы и на то, что в природе необъективно", то вторая – "лишь на поверхностное в природе, на то, что в ней объективно и являет собой как бы ее внешнюю сторону"¹.

¹ Шеллинг Ф.В.И. Введение к наброску системы натурфилософии // Сочинения в 2 т.: Т. 1-М.: Мысль,

Ф. Шеллинг считал, что природу необходимо конструировать только исходя из представления ее как целого: "...не существует подлинной системы, которая не была бы одновременно органическим целым. Ведь если в каждом органическом целом все служит друг другу опорой и поддерживает друг друга, то такая организация в качестве целого должна существовать раньше, чем ее части, – не целое возникает из частей, а части возникают из целого. Следовательно, не мы знаем природу априорно, а природа есть априорно, т.е. все единичное в ней заранее определено целым или идеей природы вообще".¹

Обратное же движение приводит к тому, что, как пишет Ф. Шеллинг: "исходя произвольно из любой части органического целого, я вынужден буду все время переходить от одной к другой, а от нее к следующей, так как в органическом целом все служит и друг для друга"². Следовательно, нерешенным в таком случае остается вопрос о том, каким образом совокупность частей приобретает свойства целого. Это позволяет Ф. Шеллингу поставить под сомнение возможность подобного способа конструирования целостности: "...познаваемость целого по его части, ...в продуктах природы ...уходит в бесконечность"¹.

Здесь мышление представлено как поток интеллектуальной интуиции, которая самоопределяется в процессе самоструктурирования через точку гомеостазиса потока субъективности как точку субъекта. Субъективность в ее неопределенности оказывается чистой интенсивностью или чистой действительностью свободной деятельности. Ее первичное самоопределение предъясняется как торможение в точке гомеостазиса, которая понимается как точка тождества движения и покоя. Ввиду того, что точка может быть представлена двояко, ее рассмотрение

1987. С. 185.

¹ Шеллинг Ф.В.И. Введение к наброску системы натурфилософии // Сочинения в 2 т.: Т. 1-М.: Мысль, 1987. С. 188-189.

² Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма // Сочинения в 2 т.: Т. 1-М.: Мысль, 1987. С. 347.

в аспекте торможения столь же возможно как и представленность через действие. Однако чистое действие не позволяет предъявить поток в состояниях определенности. Ее существование как точки торможения, некой устойчивости в потоке создает возможность структурирования потока мышления через точку конечной бесконечности или определенной неопределенности. В результате процессов торможения, точка может быть представлена как сфера субъективности, обладающая определенной поверхностью, которая может быть задана в конструктах пространства и времени. Чистая субъективность в ее неопределенности самоопределяется в движении границы сферы определенности, представляясь в движении метаморфозы точки субъекта. Так появляется возможность конструировать объективность как местоположение субъективности в границах пространственного конструкта. Деятельность субъективности задается через временные характеристики как состояния интенсивности мышления, предъявленные в динамических конструктах. Ввиду того, что необходимым условием конструирования субъективности как процесса ее самоопределения является наличие всегда одного и только одного безусловного принципа системы, в потоке субъективности всегда существует только одна точка, которая превращается в сферу субъективности, заданную границами конструирования через точку тождества субъективного и объективного. Это значит, что ограниченная сфера субъективности, которая является метаморфозой точки, не может быть поделена на части. Иными словами, она всю себя выражает через предъявленную поверхность объективации субъективного. Здесь субъективное манифестирует себя как поверхность. Граничные точки сферы мышления всегда оказываются условно противоположными.

Таким образом, одним из основных смыслов философии Нового времени стало изменение способа представления пространства. Так, ес-

¹ Шеллинг Ф.В.Й. О мировой душе // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2 томах. – М.: Мысль, 1987. Т.1. С. 141.

ли еще Томас Гоббс представляет пространство как физическое, то уже Рене Декарт говорит о пространстве как геометрической конструкции. Однако пространство у Рене Декарта конструируется, как и у Томаса Гоббса, исходя из его частей, что приводит к необходимости определения пространства посредством трансцендентального субъекта. Бенедикт Спиноза использовал другой способ конструирования и изначально представил пространство как целостность. Это дало возможность определить пространство, не прибегая к трансценденции, а представив его как атрибут абсолютного субъекта. Геометрический способ представления пространства позволил Фридриху Шеллингу развить концепцию Бенедикта Спинозы, введя понятия точки тождества как точки торможения.

Итак, онтология субъективности изначально обрела метафизический статус, сопровождаясь поисками оснований субъективности. На эту роль претендовал абсолютный субъект как беспредельное начало субъективности, которое могло самопредставляться через мир как тело Бога. Соответственно, мир мог пониматься как местообнаружение абсолютной субъективности, некое пространство обнаружения его присутствия. Бесконечность божественного существования в его целостности задавалось как бытие, а метафизическое мышление становилось онто-теологией, где бытие субъективности осуществлялось в конструктах самопознающего абсолютного субъекта.

Тождество бытия и Бога выводит в область конструирующего мышления понятие "субстанции". Оно позволяет анализировать целое в его субъективности через состояния субстанции, или через акциденции. Каждая из них становится самообнаружением субъективности в конкретных, определенных конструктах, понимаемых как определенность через границу. Соответственно, субъективность может предъявляться в структуре пространственных различий, где граница как линия поверхно-

сти понимается как линия ограничения субъективности, т.е. тело. Поскольку тело оказывается поверхностью самопредъявления субъективности, постольку оно задается как отношение ее состояний, или некая соположенность, соотносительность акциденций субстанции. Структура состояний субъективности открывается как пространство ее осуществления. Здесь абсолютный субъект манифестируется через структуру бытия, предъявленного в пространственных конструктах границы как соотношения или со-бытия субъективности, расставленного в объективациях как поверхности тела абсолютной субъективности. Абсолютный субъект определяется через поверхность бесконечного тела как объекта, определяемого к существованию абсолютной субъективностью.

Абсолютное тело понимается как абсолютное пространство, заключающее в себе субъективность в определенном состоянии, акциденции или качестве. Оно становится местоположением субъективности, где она способна обнаружить себя в состоянии определенности, переходя через границу объективации. Поскольку абсолютный субъект целостен, постольку выходить из самого себя, он может только сразу и весь, оставляя после себя пустое место как абсолютное пространство положения субъективности, которое оказывается его телом. Ввиду того, что он бесконечен, он может выйти из себя только в самого себя. Это значит, что абсолютное пространство как место обнаружения абсолютной субъективности, оказывается одновременно местом выхода и входа, скважиной бытия. Оно может существовать исключительно как состояние выхода-входа субъективности как ее самообнаружения-самоположения. Иначе говоря, здесь происходит со-бытие субъективности в ее определенности.

Метафизика субъективности задается через точку субъекта как основания познания. Здесь абсолютный субъект самопознается в процессе конструирования себя как абсолютного объекта собственного познания.

Познание оказывается местоположением субъективности в процессе ее самоактуализации. Самоопределение субъективности в "месте" ее самоположения предъявляется через границу тела как способ представленности тела в мышлении, где пространство оказывается расположенностью границ, организацией состояний бытия самоопределяющейся субъективности.

Можно заключить, что метафизика субъективности раскрывается в деятельности мышления от конструирования гносеологически безусловного субъекта к производству онтологически безусловного субъекта, который манифестируется как тело абсолютного субъекта, т.е. бесконечная поверхность самопредставления субстанции в ее движении как простого целого. Эффекты поверхности задают структуру пространства как пространства возможностей актуализации мышления в его бесконечных вариациях.

Понимание тела как представленности субъекта, выработанное в эпоху классической философии стало определяющим для последующего философствования по данной проблематике. Влияние систем классической философии четко прослеживается и в современной философии. Позднее, понимание Г. Лейбницем пространства как расстановки легло в основу концепта социального тела как текста. Через системы Р. Декарта и Б. Спинозы произошло становление феноменологии Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти. Идеи Ф. Шеллинга находят свой отклик в современной герменевтике Ж.-Л. Нанси.

§2 Субъективность в границах социального

Достоинством классических рассуждений об абсолютной субъективности была возможность говорить о ней в конструктах целостности, которая задавалась исходной абсолютностью, т.е. выражалась в понятии "бесконечное". Это позволяло понимать бесконечную субъективность как нечто внутреннее. Ввиду того, что бесконечность существует в неограниченности, для этого внутреннего не могло быть никакого внешнего. Соответственно, внутренне могло пониматься только в самом себе и в самом для себя. Все конструкции объективированной субъективности представляли как мысленные конструкты. Структуры мысленного пространства могли пониматься только как геометрические представления.

Критика классических философских систем в более позднее время завершилась разрушением целостной субъективности, которая распалась вследствие утверждения основной оппозиции мышления, движущегося в границах противоположностей. Философская дискурсивность оформилась в исходной бинарной структуре "внутреннее – внешнее". Исчезновение целостности, с одной стороны, расценивалось позитивно, т.к. целостность субъективного отождествлялась с тоталитарностью идеологического мышления, провозглашающего примат единственного истинного философского дискурса. Элиминация идеологии открыла сферу философской дискурсивности как пространство проговаривания множества истин. С другой стороны, ограничение мышления конструктами внешнего привело к проблеме логической противоречивости философского дискурса, который на пределе ее развития становится бессмысленным.

Проблема целостности в своем развитии трансформировалась как проблема способов конструирования целого. В одном случае, целостный конструкт создается из совокупности частей. В другом, – изначально предполагается целостность, из которой понимаются части как состояния целостного бытия. Соответственно, для первого варианта характерна объек-

тивация бытия, бесконечное движение к недостижимому субъективному от конечного объективного. Бытие задается в структурах "опространствливания", принцип целостности не может реализоваться. Во втором способе рассуждения бытие сохраняет свою целостность, определяясь в темпоральных структурах события.

В философском мышлении противоречие между "внутренним" и "внешним" порождает либо множество "пустых" конструкторов, призванных воссоединить противоположности до утраченной целостности, либо вынуждает изобретать некую субстанцию связи, в которую они погружаются. Поиск универсальной связи в пределах объективностей приводит к акцентированию внимания исследователей на структуре пространственных отношений. Пространство выступает в качестве субстанциализированной связи между объектами. Возможность взаимосвязи объективного и субъективного обнаруживается в принципе геометризации пространства.

Возможность геометрического способа представления пространства расширяется на область субъективного. Так, Гастон Башляр говорит о "топоанализе", под которым он понимает систематическое психологическое исследование ландшафта нашей внутренней жизни. В работе "Поэтика пространства" он исследует личность через понятие ее внутреннего пространства, представленного в образе "счастливого пространства" или дома. Это пространство конструируется как изначально целостное. Через призму целостности рассматриваются и части этого пространства ("углы") и внутреннее время личности. "Здесь пространство – все, ибо время уже не оживляет память. Память – вот что странно! – не фиксирует конкретную длительность, длительность в бергсоновском смысле. Упраздненные длительности нельзя пережить вновь. Их можно лишь помыслить, мысленно расположить на оси абстрактного времени, лишенного какой-либо плотности. Именно благодаря пространству, в про-

странстве находим мы прекрасные окаменелости времени, и их конкретные формы обусловлены долгим пребыванием в определенном месте".¹

Начинаться топоаналитическое исследование пространства должно с поиска "центра простоты", точки, из которой это пространство разворачивается. У Гастона Башляра центром (домашнего) пространства является место "грезы о хижине". Это место – "точка излучения силы" и "место наибольшей защищенности". Образ хижины – это обращение к первоначальному. Хижина представляется всегда как хижина отшельника. Это центр одиночества. Образ хижины настолько централен, что сворачивается в точку – огонек свечи в окне хижины, который виден в ночной темноте. Ощущения "излучения силы" и "наибольшей защищенности", на которые указывает Башляр, есть свидетельство встречи субъективного и объективного в этой точке, их тождество. Это предельная точка пространства дома или начало пространства дома.

Но образ дома содержит в себе еще один предел – это стены дома, граница дома и внешнего мира. Эта граница повторяет собой очертания дома; это его поверхность, которую в топоаналитическом плане можно представить как плоскость или линию. Но образные стены дома оказываются подвижными. Всякая греза о доме, по словам Гастона Башляра, потенциально таит в себе гигантский космический дом: "из центра его во все стороны веет ветер, из окон летят чайки. Столь динамичный дом позволяет поэту жить во вселенной. Или, иными словами, вселенная обитает в доме поэта"².

Образ стен позволяет Гастону Башляру задействовать категории внутреннего и внешнего, а также выхода и вхождения. "Феноменология поэтического воображения", – пишет Гастон Башляр, – "как раз позволяет исследовать бытие человека как бытие некой поверхности – поверхности, разграничивающей область того же самого и область иного. Не

¹ Башляр Г. Избранное: поэтика пространства. – М.: РОССПЭН, 2004. – С.30.

² Башляр Г. Избранное: поэтика пространства. – М.: РОССПЭН, 2004. – С.61–62.

будем забывать, что в этой поверхностной зоне обостренной чувствительности мы должны предварять бытие словом. Словом, обращенным если не к другим, то по крайней мере к самим себе. Мы должны также постоянно продвигаться вперед. На этом пути мир слова управляет всеми явлениями бытия, разумеется, новыми явлениями. Благодаря поэтической речи по поверхности бытия разбегаются волны новизны. А язык несет в себе диалектику открытого и закрытого. Смысл служит закрытости, поэтическая речь – открытости"¹.

Моделью бытия у Гастона Башляра выступает круг, как форма максимальной целостности, поскольку "переживаемое изнутри, не внешнее бытие может быть только круглым"². При этом Гастон Башляр говорит о "наполненной округлости", то есть бытии, наполненном смыслом. Смысл предваряет бытие, поскольку формирует его как целостность. Поэтическая речь, как выход за пределы осмысленного бытия, есть способ создания нового смысла и, следовательно, приращения бытия.

Поэтическая речь, таким образом, есть субъективность, самоопределяющаяся в структурах метаморфоз образов пространства. Субъективность определяется посредством границы, представляемой как линия или плоскость. Определение субъективности исходит из точки центра пространственного образа. Бытие человека предъявляется как бытие поверхности манифестации субъективности, высказываемой в слове, обращенном ею к самой себе. Субъективность за пределом субъекта структурирует мир как бытие, осмысленное в человеческих образах. Смысл бытия очерчивается в человеческой речи.

Бытие субъективности структурируется в пространственных конфигурациях, выраженных в речи. Образы оказываются универсальными формами, наполненными поэтическими смыслами. В социально-

¹ Башляр Г. Избранное: поэтика пространства. – М.: РОССПЭН, 2004. – С.190.

² Башляр Г. Избранное: поэтика пространства. – М.: РОССПЭН, 2004. – С.200.

философском мышлении впервые смыслы социального, представленные в языковых формах, были заданы в концепции Фердинанда Тенниса. Он предложил рассматривать социальное через концепты общности (Gemeinschaft) и общества (Gesellschaft).

Фердинанд Теннис конструирует общность и общество как чистые социологические формы. Эти формы носят взаимоисключающий характер. Связано это с тем, что теория общности создается Фердинандом Теннисом на основе способа конструирования, при котором части понимаются из целого. Теория общества же – на основе способа, при котором целое конструируется из совокупности частей.

При этом Фердинанд Теннис во многом опирается на систему Томаса Гоббса. Как указывает А.Ф. Филиппов, Фердинанд Теннис в духе своего времени подвергает критике картезианский дуализм и усматривает в философии Томаса Гоббса подлинное родство с современным научным мировоззрением. По словам Фердинанда Тенниса, Томас Гоббс, особенно в позднейший период своего творчества, приближается к "современной концепции "психологии без души", в которой душа оказывается лишь логическим субъектом душевных фактов или же обозначением единства живого тела в аспекте этих последних, так что, вместе со Спинозой, можно также сказать, что тело и душа суть одно и то же"¹. Рассматривая концепцию Рене Декарта с точки зрения гоббсовского субстанциализма, Фердинанд Теннис утверждает, что для Р. Декарта важна реальность протяжения, тогда как для Т. Гоббса – реальность пустого пространства тел как того, что находится вне представления. Таким образом, возможности представления пространства как геометрической конструкции ускользают от Фердинанда Тенниса и его система основывается на категориях наличного и представимого.

¹ Цит. по: Филиппов А.Ф. Между социологией и социализмом: введение в концепцию Фердинанда Тенниса / Общность и общество. – СПб.: "Владимир Даль", 2002. – С. 404.

Как пишет Фердинанд Теннис, теория общности исходит из "совершенного единства человеческих волей как изначального или естественного состояния, которое сохраняется, несмотря на их эмпирическую разделенность, и пронизывает ее, принимая разнообразный облик в зависимости от необходимых и наличных особенностей отношений между по-разному обусловленными индивидами". Это изначальное состояние проистекает из "взаимосвязи растительной жизни через рождение", из того факта, что все человеческие воли, поскольку каждая соответствует некой телесной конституции, связаны друг с другом "в силу происхождения и родовой принадлежности", сохраняют или с необходимостью вступают в такую связь.¹ Общность, таким образом, представляет собой органическое единство, существующее прежде индивидов, чувствующих взаимную душевную близость.

Эта общность обладает собственной волей, которая соотносит неравные обязанности и привилегии ее членов (формируемых на основе индивидуальных задатков) с их единством. Эта воля закрепляется в обычае и в праве. Осуществляется волевая деятельность в соответствии с изначальным содержащимся в общности гармоническим порядком, "сообразно которому каждый член общности выполняет и должен выполнять свою работу, пользуется и может пользоваться своей долей благ"².

Органическое единство членов общности выражается понятием тела. Так, например, человеческое тело может быть представлено как общность клеток или органов (понимаемых Фердинандом Теннисом как определенные комплексы единой в себе воли, соотнесенной с самой собой и своим внешним).

Идея социального тела заключается в том, что, не образуя пространственно тело в собственном смысле, члены общности воспринимают и представляют ее именно как органическое целое, а не агрегат не-

¹ Теннис Ф. Общность и общество. – СПб.: "Владимир Даль", 2002. – С. 16.

² Теннис Ф. Общность и общество. – СПб.: "Владимир Даль", 2002. – С. 332.

зависимых индивидов. Члены общности способны не только конституировать, но и репрезентировать целое. Так, отмечает в комментирующей статье А.Ф. Филиппов, репрезентируют семью ее члены: мать и дети, братья и сестры, отец – это различные позиции в семье; каждый человек здесь есть самостоятельный организм, но лишь в семье как целом он – отец, сын или брат. И как отец, сын или брат он представляет семью в целом (у отца должна быть жена и дети, у сына – родители и братья и т.п.). Одновременно это целое есть форма, независимая от конкретных общностей и только в этом качестве, по мнению Фердинанда Тенниса, является предметом чистой социологии.¹

В теории общества по Фердинанду Теннису конструируется **круг** людей, которые, как и в случае общности, мирно уживаются и соседствуют, но пребывают не в существенной связи, а "в существенной отдаленности друг от друга". Вследствие этого в обществе отсутствует какая бы то ни было деятельность, выводимая из "априорного и необходимым образом наличествующего единства и потому – в той мере, в какой она осуществляется при посредстве индивидуума – выражающая через него также волю и дух этого единства...".²

Общество представляет собой механический агрегат. Элементы этого агрегата – индивиды – связаны между собой отношениями обмена. Отношения обмена представляют, таким образом, сущность социального. Однако этого оказывается недостаточным, чтобы **очертить круг** общества. Для этого Фердинандом Теннисом используется понятие государства. В понимании государства, отмечает А.Ф. Филиппов, Фердинанд Теннис следует Томасу Гоббсу: государство есть результат общественного договора. А.Ф. Филиппов отмечает также, что именно эта конст-

¹ Филиппов А.Ф. Между социологией и социализмом: введение в концепцию Фердинанда Тенниса / Общность и общество. – СПб.: "Владимир Даль", 2002. – С. 409–410.

² Теннис Ф. Общность и общество. – СПб.: "Владимир Даль", 2002. – С. 63.

рукция послужила отправной точкой для последующего разделения государства и гражданского общества.¹

Наибольшей заслугой системы Фердинанда Тенниса считается то, что выделенные им чистые типы имеют универсальный характер. Все последующее конструирование социальной реальности с необходимостью отталкивалось от предъявленных им методов конструирования. Так, Эмиль Дюркгейм, основываясь на этих типологических конструкциях, говорил о двух типах солидарности – механической и органической. Макс Вебер образовал другую дихотомию социальных отношений – *Vergemeinschaftung* (основывающемся на субъективно чувствуемой сплоченности участников) и *Vergesellschaftung* (основывающемся на рационально мотивированном соединении интересов). Понятие *Vergesellschaftung* (обобществление) является центральным в социологии Георга Зиммеля. Также большое влияние труд Фердинанда Тенниса оказал на концепцию Толкотта Парсонса, который в том числе разработал классификацию так называемых "типовых переменных" определения роли, состоящих из оппозиционных пар (ориентация на себя/ориентация на коллектив; универсализм/партикуляризм и т.д.), где одна сторона, по сути, представляет *Gemeinschaft*, другая – *Gesellschaft*.

Проблема представления социального генезиса через концепты общности и общества состояла в отсутствии основания для их объединения. Момент перехода от общности к обществу, постулируемый Фердинандом Теннисом, оказался чисто механическим. Целостность социальной реальности распалась на два независимых состояния. Эту же проблему унаследовал и концепт общества, где объединение индивидов также оказывается механическим. Общество, как структура отношений, оказывается чистой объективацией. Попытка определения его как целого приводит к необходимости использования трансцендентного субъекта

¹ Филиппов А.Ф. Между социологией и социализмом: введение в концепцию Фердинанда Тенниса / Общность и общество. – СПб.: "Владимир Даль", 2002. – С. 427.

– государства. Концепция общности позволяет избежать этой проблемы, изначально постулируя целостность общности. Основанием единства является субъективность, понимаемая как воля. Структура субъективности (изначальный гармонический порядок) предъясняется в структурах социального тела, понимаемого как распределение позиций, занимаемых членами общности, в социальном пространстве.

Дальнейшее развитие в социальных науках первого способа конструирования целого, как образованного совокупностью его частей, мы находим у Георга Зиммеля.

Общество у Георга Зиммеля представляет собой взаимодействие субъектов, которое складывается вследствие определенных влечений или ради определенных целей: "...множество...мотивов побуждают человека к деятельности для другого, с другим, против другого, к сочетанию и согласованию внутренних состояний, т.е. оказанию воздействий и, в свою очередь, к их восприятию. Эти взаимные воздействия означают, что из индивидуальных носителей, побудительных импульсов и целей образуется единство, "общество".¹

В рамках данной конструкции Георг Зиммель вынужден решать проблемы, возникшие еще у Томаса Гоббса и Рене Декарта. Основной проблемой здесь является механизм превращения совокупности частей в целое. Объективно общество дано как состоящее из индивидуальных элементов, пребывающих, в определенном смысле, в разрозненном состоянии. По Г. Зиммелю, в единство общества они синтезируются посредством некоего процесса сознания. Этот процесс, "в определенных формах и по определенным правилам, сопрягает индивидуальное бытие отдельного элемента с индивидуальным бытием другого элемента"².

¹ Зиммель Г. Общение / Избранное. Том 2. Созерцание жизни. – М.: Юристъ, 1996. – С 486.

² Зиммель Г. Как возможно общество? / Избранное. Том 2. Созерцание жизни. – М.: Юристъ, 1996. – С 510.

В этом смысле Георг Зиммель отталкивается от кантовской модели природы, где соотнесение отдельных объектов в систему природы производится внешним наблюдателем. Но в случае конструирования общественной системы сопряжение производится не внешним, по отношению к обществу, субъектом, а непосредственно самими элементами общества – индивидами – поскольку они активны и сознательны. То есть, сознание соучастия с другими в образовании единства и есть то единство или та целостность общества, о которой ведет речь Георг Зиммель. При этом, хотя общество и не нуждается в наблюдателе, который создавал бы единство общества, но и не исключает возможности его существования.

Но это сознание соучастия есть, как пишет Георг Зиммель, "не абстрактное осознание понятия единства, но бесчисленные единичные отношения, чувство и знание того, что мы определяем другого и определяемы им".¹ Следовательно, должны существовать некоторые социальные априорности, которые позволяли бы определять эти отношения как общественные.

Георг Зиммель выделяет ряд положений, имеющих свойства социальных априорностей.

Во-первых, индивид, выступающий в качестве социального субъекта, во взаимодействии с другими индивидами соотносит их с определенными типами, выделяя, таким образом, некие общности. Воспринимая себя как индивида, он также относит себя к определенным общностям. "В каком-либо кругу, принадлежность к которому основана на общности профессии или интересов, каждый его член видит другого не чисто эмпирически, но на основе некоего априори, которое этот круг навязывает каждому участвующему в нем сознанию. ...От общей жизненной основы идут определенные ожидания, что позволяет рассматривать

¹ Зиммель Г. Как возможно общество? / Избранное. Том 2. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – С 510.

друг друга словно через некую пелену. ...Таким образом, в представлении человека человеком сказываются смещения, дополнения, умаления...идущие от всех этих априорно действующих категорий: от типичности человека, от идеи его совершенного завершения, от социальной общности, к которой он принадлежит. ...[это] и есть условия, благодаря которым возможны те отношения, которые мы только и знаем в качестве общественных".¹

Во-вторых, индивид воспринимает другого индивида не только как представителя неких общностей, но и как индивидуальность, то есть как обладателя неких свойств, остающихся вне его социальных включенностей. "Мы знаем о чиновнике, что он не только чиновник, о торговце – что он не только торговец, об офицере – что он не только офицер. И это внесоциальное бытие темперамент и то, в чем выразились его судьба, интересы и ценность личности – сколь бы мало ни меняло это существа его чиновничьих, торговых, военных занятий, – всякий раз придает ему в глазах визави определенный нюанс, вплетая в его социальный образ внесоциальные, не поддающиеся учету факторы"². Это позволяет выделить как раз социальное содержание индивида. "...общества образованы сущностями, которые находятся одновременно и внутри и вне их..."³. При этом индивидуальность и социальная обусловленность не рядоположенные свойства индивида, а два различных способа его восприятия.

Наконец, в-третьих, существует предустановленная гармония между индивидом и обществом, которая позволяет каждому индивиду "найти свое место " в обществе, то есть занять определенную социальную позицию, которая неким образом соответствует его личностным ха-

¹ Зиммель Г. Как возможно общество? / Избранное. Том 2. Созерцание жизни. – М.: Юристъ, 1996. – С. 515–516.

² Зиммель Г. Как возможно общество? / Избранное. Том 2. Созерцание жизни. – М.: Юристъ, 1996. – С. 517.

³ Зиммель Г. Как возможно общество? / Избранное. Том 2. Созерцание жизни. – М.: Юристъ, 1996. – С. 518–519.

рактикам. "...общественная жизнь как таковая основывается на предпосылке о социальной гармонии между индивидом и социальным целым... Эмпирическое общество становится "возможным" только благодаря этому априори, достигающими своей вершины в понятии профессионального призвания... В известной мере эта структура с самого начала, невзирая на невозможность учесть в калькуляции индивидуальность, выстроена с расчетом на нее и на результаты ее деятельности. Казуальная связь, вплетающая всякий социальный элемент в бытие и деятельность иного и порождающая таким образом внешнюю сетку общества, превращается в связь телеологическую, коль скоро ее рассматривают с точки зрения индивидуальных носителей, производителей, ощущающих себя как Я, поведение которых произрастает на почве для себя сущей, самое себя определяющей личности. То, что эта феноменальная целостность подлаживается под цели как бы извне подступающих к ней индивидуальностей, предлагая определенному изнутри их жизненному процессу такие места, где его особость становится необходимым звеном в жизни целого – как фундаментальная категория дает сознанию индивида форму, предназначенную ему быть социальным элементом"¹.

Таким образом, целостность общества складывается благодаря исторически сложившимся априорным предпосылкам социального взаимодействия, которые существуют как категориальный аппарат восприятия социальным субъектом этого взаимодействия. Определение целостности происходит у Георга Зиммеля в три этапа. Для получения представления о существовании социального Георг Зиммель вводит идею социальных различий: внутри общества выделяются определенные социальные круги. Определить что есть, в сущности, социальное оказывается возможным лишь на границе социального с индивидуальными свойствами носителя качества социальности. Наконец, чтобы неким об-

¹ Зиммель Г. Как возможно общество? / Избранное. Том 2. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – С 525–526.

разом организовать социальное пространство, необходимо внести структурирующий фактор, которым у Георга Зиммеля оказывается предустановленная гармония между индивидом и обществом.

Конструируя общество как объединение индивидов, то есть в направлении от частей к целому, Георг Зиммель поневоле выходит за рамки избранного им метода. От категорий *Gesellschaft* (если задействовать терминологию Фердинанда Тенниса) он переходит к категориям *Gemeinschaft*, говоря о феноменологической целостности и предустановленной гармонии. Для определения социальной целостности Георгу Зиммелю приходится выйти за ее рамки и обратиться к индивидуальным, внесоциальным свойствам членов общества.

Толкотт Парсонс в построении своей модели общества углубляет концепцию Зиммеля. Основным для него стал системный подход.

Систему общества Толкотт Парсонс рассматривает в рамках общей системы действия. В систему действия входят индивид, совершающий это действие (актор), и факторы (объекты), определяющие ориентацию этого действия. К тому же, как пишет Т. Парсонс, "поскольку выбор должен производиться между альтернативными объектами и удовлетворениями в некоторой временной точке или в течение какого-то времени, должны существовать некоторые оценочные критерии. ...Оценка основывается на стандартах, которые могут быть либо когнитивными стандартами истинности, либо вкусовыми стандартами соответствия, либо моральными стандартами справедливости. И мотивационные ориентации, и ценностные ориентации являются способами различения испытания, сортировки и отбора"¹. Таким образом, каждое действие символически осмысливается индивидом.

Система действия имеет четыре подсистемы, которые включают в себя факторы ориентации действия. Толкотт Парсонс выделяет систему

¹ Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000. – С. 419.

личности, биологическую, культурную и социальную системы, причем общество он определяет как социальную систему, имеющую наиболее высокий уровень самодостаточности по отношению к своему окружению. Окружение социальной системы составляют уже перечисленные биологическая и культурная системы, система личности, а кроме того, система высшей реальности и физическая система (которые находятся, собственно, на уровне системы действия).

Общество (как и любая социальная система) образуется интеракциями индивидов, но кроме включенности в систему общества индивиды задействованы и во всех остальных системах. В интерактивности индивидов заключается особенность социальной системы – объекты действия актора в свою очередь воздействуют на него. "Такие взаимодействующие объекты сами являются акторами, или "эго", со своими собственными системами действия. Мы будем называть каждого из них *социальным объектом*, или "*другим*"¹. При устойчивой взаимной ориентации индивидов "ожидания эго ориентированы как на диапазон альтернатив, открытых "другому" для действий в данной ситуации, так и на выбор, осуществляемый "другими" из этого диапазона с учетом действий самого эго. То же самое...справедливо для "другого". ...Именно то, что ожидания оказывают влияние на *обе* стороны отношения между данным актором и объектом его ориентации, отличает социальное взаимодействие от ориентации на несоциальные объекты"².

При взаимодействии эго и "другой" образуют систему. "Это система нового порядка, о которой, как бы тесно она ни зависела от них, нельзя сказать просто, что она состоит из личностей входящих в нее двух членов"³. Это и есть социальная система, которая "...состоит из взаимоотношений индивидуальных акторов, и только из таких взаимо-

¹ Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000, – С. 419.

² Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000. – С. 435.

³ Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000, – С. 447.

отношений"¹, – подчеркивает Толкотт Парсонс. Сами взаимоотношения представляют собой "такие совокупности действий сторон, оформленных в виде отношений, в которых стороны ориентированы друг на друга, учитывают друг друга"².

Для аналитических целей, однако, как пишет Т. Парсонс, наиболее значимой единицей социальной структуры является не конкретное лицо, а роль. "Роль – это такой организованный сектор ориентаций актора, который конституирует и определяет его участие в процессе взаимодействия. Она включает набор взаимно соотнесенных ожиданий, касающихся действий как самого актора, так и тех, с кем он взаимодействует"³.

Идея социальной роли послужила развитием идеи Георга Зиммеля об априорных предпосылках социального взаимодействия, там, где Георг Зиммель касается типологизирующего восприятия и индивидуальности. "Понимая, что именно роли, а не личности являются единицами социальной структуры, мы можем понять необходимость некоторого элемента "люфта" в отношениях между структурой личности и исполнением роли"⁴.

Социальная система необходимо ограничивает возможности ориентации действия индивида. Как пишет Т. Парсонс, одним из наиболее важных функциональных принципов сохранения социальной системы состоит в том, что ценностные ориентации различных акторов, включающихся в одну и ту же социальную систему, в какой-то мере должны быть интегрированы в единое целое общепринятым способом⁵. Следовательно, любая социальная система стремится к формированию единой системы общепринятых культурных ориентаций.

¹ Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000, – С. 447 – 448.

² Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000, – С. 448

³ Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000, – С. 448

⁴ Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000. – С. 448.

⁵ Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000, – С. 450.

Эти функциональные особенности приводят Толкотта Парсонса к определению структуры социальной системы как кумулятивной и итоговой результирующей большого числа выборов, совершаемых многими индивидами, которая стабилизируется и поддерживается институционализацией ценностных эталонов, узаконивающих совершение выбора в определенных направлениях и мобилизующих санкции для поддержки таких результирующих ориентаций¹.

Способ конструирования изначально полагающий целостность, из которой понимаются ее части, использовал Эмиль Дюркгейм. Исследуя понятие социального факта, он приходит к выводу о необходимости существования некоего субстрата, предшествующего существованию отдельного индивида. "Вот, следовательно, разряд фактов, отличающихся специфическими свойствами; его составляют образы мыслей, действий и чувствований, находящиеся вне индивида и одаренные принудительной силой, вследствие которой он вынуждается к ним. Отсюда их нельзя смешать ни с органическими явлениями, так как они состоят из представлений и действий, ни с явлениями психическими, существующими лишь в индивидуальном сознании и благодаря ему. Они составляют, следовательно, новый вид и им-то и должно быть присвоено название социальных. Оно им вполне подходит, так как ясно, что не имея своим субстратом индивида, они не могут иметь другого субстрата, кроме общества..."².

Вслед за Фердинандом Теннисом, развивая идею изначальной целостности общества, Эмиль Дюркгейм приходит к понятию тела. "Действительно", – пишет он, – "некоторые из этих образов мыслей или действий приобретают вследствие повторения известную устойчивость, которая, так сказать, осаждают их и изолирует от отдельных событий, их

¹ Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000. – С. 451.

² Дюркгейм Э. Метод социологии // Западно-европейская социология XIX-начала XX веков. – М., 1996. – С. 257.

отражающих. Они как бы приобретают, таким образом, особое *тело*, особые, свойственные им, осязательные формы и составляют реальность *sui generis*, очень отличную от воплощающих ее индивидуальных фактов"¹.

Граница социального факта располагается Эмилем Дюркгеймом в сфере его частного проявления, то есть в сфере действия индивида. События в этой сфере не только воспроизводят коллективную модель (социальные факты представляют формы, в которые отливаются действия индивида), но и отражают психо-органические особенности индивида, а также условия, в которые он поставлен. Поэтому Эмиль Дюркгейм говорит о том, что явления в этой сфере принадлежат одновременно двум областям и их можно было бы назвать социопсихическими.

В отличие от Фердинанда Тенниса, Эмиль Дюркгейм настаивает на преимуществе целостного способа при конструировании современного общества. Если Фердинанд Теннис говорил о смене *Gemeinschaft'a* *Gesellschaft'*ом, то Эмиль Дюркгейм пишет, что "механическая солидарность, существующая в начале одна или почти одна, прогрессивно утрачивает почву; мало-помалу берет верх органическая солидарность; таков исторический закон"².

Свое продолжение данный способ конструирования социальной реальности нашел у Норберта Элиаса. Он исходит из того положения, что первичной формой жизни людей является общество. Поэтому первичной формой идентификации для человека, как утверждает Норберт Элиас, было "Мы", и лишь затем появилось "Я". Лишь исходя из общественных взаимозависимостей можно рассматривать индивида. "Словом, каждый из этих чужих и очевидно не связанных между собой людей, снующих по улице мимо друг друга, соединен с другими людьми

¹ Дюркгейм Э. Метод социологии // Западно-европейская социология XIX - начала XX веков. – М., 1996. – С. 259.

² Дюркгейм Э. О разделении общественного труда, // Западно-европейская социология XIX - начала XX веков. – М., 1996. – С. 263.

целой сетью невидимых глазу нитей, производственных или имущественных, инстинктивных и аффективных. Функции различного рода делают и делали его зависимым от других и других – зависимыми от него".¹

Итак, утрата принципа целостности, которая была результатом критики абсолютной субъективности как чистой имманентности, привела к распадению целого на части. Установилось разделение внутреннего и внешнего, порождая проблему взаимосвязи частей, необходимой для того, чтобы восстановить возможность представления бытия из единого основания. Эту трудность можно преодолевать двумя способами: добиться выразимости внутреннего через внешнее, либо – внешнего через внутреннее, т.е. объективацией субъективного или субъективацией объективного. В любом случае, предполагается различие между внутренним и внешним, которое представлено конструктом "граница". Ее существование несет в себе два смысла. Во-первых, граница может пониматься в аспекте разделения, различия сторон. Во-вторых, она может быть представлена как связь между ними. Безусловно, что требование достижения целостности направлено на выделение смысла границы в контексте связи сторон.

Граница как линия отношения внутреннего и внешнего необходимо принадлежит к пространственным конструктам, как линия связи, она неизбежно принадлежит к области топологических конструктов. Ее существование в двумерном пространстве множества точек проявляет себя через понятие "плоскость" или "поверхность". Она превращается в конструируемую поверхность связи внутреннего и внешнего. При условии, что поверхность является односторонней, все точки внутреннего могут быть спроецированы на внешнюю поверхность и, наоборот. Иначе говоря, поверхность связи может быть представлена как односторонняя

¹ Элиас Н. Общество индивидов. – М.: Праксис, 2001. – С. 29.

петля Мебиуса, т.е. единство внутреннего-внешнего, или субъективного-объективного. Поверхность связи становится областью существования субъект-объектного тождества. Поскольку пространственные конструкты принадлежат области существования геометрического знания, или области чистого мышления, постольку все топологические конструкты границы как связи существуют субъективно (в природе нет ни точки, ни линии). Это допущение позволяет рассматривать проблему целостности в пространстве мысленного конструирования, т.е. как топоанализ внутреннего мыслительного пространства, или топоанализ субъективности. При условии отождествления субъективного и психического, структура внутреннего пространства предстает как иерархия психических образов. Подвижность психической реальности позволяет задать его в динамике. Субъективация объективного, или темпорализация спационального задается как движение границы, подвижность которой обнаруживается в смене ее форм (в метаморфозе). Исходное состояние границы маркируется "точкой". Она понимается как точка силы, или точка действия, способная развернуться в линию и в поверхность. Точка интенсивности опространствливается в конструктах формы. Иначе говоря, происходит объективация субъективного. Объективированная поверхность субъективного представляется как поверхность человеческого бытия, которая предъявляет скрытые внутренние смыслы через речь. Круг чистой субъективности целостного смысла манифестируется через движение языковой поверхности, изменчивость которой обнаруживает себя в появлении новых слов.

Противоположение внутреннего и внешнего в социальном конструировании выражает себя через отношение индивида и общества как части и целого. Движение от целого к части понимается как рассуждение от исходной неопределенности целого, развивающееся через определенность индивида. Социальное бытие, заданное на основе субъек-

тивности отождествляется с потоком воли, которая определяется в многообразии его форм. Все они образуют единство по признаку происхождения. Конструируется представление о социальной общности как социальном теле. Поскольку каждый индивид существует как органическое тело, т.е. взаимосвязь частей, представляющих единую душу, постольку социальная общность является телом всех индивидуальных тел. Социальное тело конституируется телами социальных индивидов так, что каждое индивидуальное тело репрезентирует социальную общность. Здесь можно говорить о социальном теле как круге социального бытия, представляющего воображаемую общность. Это внутренняя связь социальных тел индивидов, которая манифестируется через общество как агрегатное единство органических тел. Соотношение внутреннего и внешнего выступает как отношение воображаемой общности или социального тела к органическому единству, закреплённому в государственном законе как общественном договоре. Динамика социального тела задается в движении круга социального через расширение его границ. Предельные точки конструирования расширяющегося тела социального определяются как "социальное тело индивида" (исходная точка) и "социальное тело общества", т.е. "круг социальной общности" (конечное целое). Таким образом, индивидуальное выражает все социальное бытие как целое, а оно, в свою очередь, способно представляться в состоянии предельности через точку индивида. Это значит, что социальное тело индивида как исходная точка конструирования социального бытия может быть задано в метаморфозе кругов общности, границы которых объективируются в общественных законах.

Состояния психической субстанции связи индивидов структурируются как социальные установления. Направление воли определяется руслом государственного закона. Субстанция психической энергии трансформируется в субстанцию социального действия. Максимальное

развитие качеств индивида определено границами социального как целого. Можно сказать, что социальное целое есть социальный индивид в полноте его актуального бытия.

Исходный поток психической субъективности в его неопределенности, определяется в движении через точку индивида так, что все определенные состояния социальной субъективности могут трактоваться через динамику психических состояний социального индивида. Однако в этой системе психическое тождественно исходной природности, а значит, нерелексированно. Социальное чувство не становится социальным мышлением. Поток психической субъективности растворяет в себе индивида на пределе конструирования.

Возникает необходимость так закрепить точку индивида, чтобы она не исчезала в пространстве конструирования социального, сохраняя уникальность. Для этого, необходимо предположить, что качества индивида больше, чем качества социума. Тогда в индивиде всегда будет нечто большее, чем открывается в социальном как целом. Если индивид больше, чем социум в целом, то целое само становится частью, а часть оказывается целым. Другими словами, граница социального как целого переносится внутрь индивида. Движение границы между внутренним и внешним осуществляется не в направлении от внутреннего к внешнему, но, напротив, от внешнего к внутреннему. Индивид необходимо осознает целостность социального через собственную принадлежность к различным структурам этого единства, но ему не удастся осознать самого себя через нечто большее, чем ему предоставляется социальным в его актуальности. Это большее оказывается существующим как связь в целом. Ее неосознанность порождает представление о существовании трансцендентного порядка, в который вписан индивид. Он принимает вид принципа предустановленной гармонии. Изначальная объективность общества субъективируется в идее осознания социального единства ин-

дивидом, а затем, пройдя субъективацию, вновь объективируется как трансцендентное основание, конституирующее единство объективированного социального целого и внешнего ему объективированного индивида. Трансцендентность этой связи обусловлена тем, что индивид ее не осознает, т.к. она находится за пределами его мышления, а, значит, не способен приписать ее социальной системе. Ее существование может трактоваться либо как присутствие абсолютного субъекта-наблюдателя (металогическое основание), либо представлять как закон природы (мета-социальное основание). Социальная система оказывается незавершенной конструкцией, в которой основания мышления элиминированы за ее пределы.

Для того чтобы объяснить природу социальной связи, организующей порядок существования индивидов, следует минимизировать качества индивидов так, чтобы их было достаточно для объяснения организации социального целого. Поскольку связь есть некое отношение, постольку она всегда имеет направленность на другую его сторону. Через нее открываются обе стороны отношения, т.е. она как бы включает их в себе. Открывается возможность конструирования социального целого посредством межиндивидуальных отношений. Каждая из сторон оказывается всего лишь точкой, из которой идет отношение, либо точкой, в которую оно направлено. Социальное бытие полностью отождествляется с универсальной связью, которая становится пространством социальных отношений между точками социального пространства. Индивид теряет свою особенность. Социальное бытие, тождественное социальному пространству определяется как система неразличимых точек, т.е. оказывается пространством тиражированной социальной точки. Можно сказать, что конструируется абсолютное пространство в отсутствии абсолютного субъекта. Оно становится "пустым" местом извлеченной из него субъективности.

Возвращение субъективности в социальное бытие становится возможным исключительно в над-индивидуальной форме, которой оказывается некая коллективная субъективность, *sui generis*, воплощающаяся в индивидуальных фактах. Ее существование проявляется в эволюции форм солидарности. Индивидуальное замещается коллективным.

Конструирование социального целого в отношении внутреннее – внешнее через отношение индивид – общество устанавливается в создании моделей:

- 1) индивид в обществе;
- 2) общество в индивиде;
- 3) общество как индивид;
- 4) индивид как общество.

Построение этих социальных конструкторов сопровождается либо потерей целостности социального, либо утратой индивидуального. Иначе говоря, в них исчезает граница как область существования тождества субъективного и объективного. Ее сохранение реализуется только через принцип субстанциализации. Он актуализируется в создании субстанциализированного абсолютного социального пространства, лишенного индивидов. Оно предъявляется в устойчивых тотальных структурах социального порядка, определяющих каждого социального индивида к существованию, минуя его сознание. Тотальность социального порядка понимается как естественная гармония, не требующая легитимации властных социальных практик.

ГЛАВА 2

СУБЪЕКТИВНОСТЬ В СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОЙ ТОПОЛОГИИ

§1 Тело социального на пределе смысла

В современной философии после ницшеанской критики Р. Декарта, которая была нацелена на разрушение принципа тождества бытия и мышления, установилась новая парадигма философской дискурсивности, утверждающая возможность существования множества дискурсивных практик. Понимание тождества бытия и мышления, с одной стороны, как задающего существование абсолютной субъективности, а с другой стороны, фиксирующего наличие абсолютной истины, выраженной в закреплённой системе социальных ценностей и норм, привело к представлению о том, что человеческая субъективность может сводиться к абсолютной. На место тотального абсолютного божественного субъекта эпохи средневековья заступил тотальный человеческий субъект действия и познания периода нового времени, представленный в тоталитарных практиках производства и мышления. Кризисы в развитии производства и познания задали убежденность в том, что их источником является тотальность принципа субъективности, расширенного до пределов всего сущего. Отказ от тоталитарных дискурсивных практик в философии был маркирован появлением практики деконструкции, в которой философские метанарративы подвергаются критике.

Одну из наиболее развернутых критик тотализации бытия мы находим в концепции Жака Деррида. Объектом критики для Жака Деррида выступает система Георга Гегеля. Понимание человека исключительно через дух, в системе Георга Гегеля, приводит к тотализации смысла. В

рамках этой тотальности все, что высказывается, необходимо обладает абсолютным смыслом.

В качестве ключевого в этом отношении элемента системы Георга Гегеля Жак Деррида рассматривает оппозицию господина и раба. «Раб – это тот, кто не ставит свою жизнь на кон, кто хочет законсервировать, сохранить ее, быть сохраненным (*servus*). Возвышаясь над жизнью, заглядывая смерти в лицо, человек достигает господства: для-себя, свободы и признания. Таким образом, путь к свободе лежит через выставление на кон жизни (*Daransetzen des Lebens*). Господин – это тот, у кого достало силы выдержать страх смерти и поддержать ее дело».¹ Господство – стремление к пределу смысла, выход на этот предел. Рабство – стремление к движению от предела. Снимая оппозицию господина и раба, Георг Гегель избегает предела смысла. Следовательно, как пишет Жак Деррида, "будучи манифестацией смысла, дискурс ...есть утрата суверенности. Рабство, таким образом, есть не что иное, как желание смысла..."².

Жак Деррида предлагает способ преодоления рабства, навязываемого смыслом. Он исходит из того, что для придания (актуального) бытия наличествующей тотальности необходим определяющий элемент – не-наличие или отсутствие. Поэтому Жак Деррида вводит понятие "различия" ("*differance*") или изначального различия. На это изначальное различие указывает некий знак или "изначальный след". Для определения гегелевской интеллигибельной тотальности в системе Жака Деррида служит след или знак тела.

Как и Жак Деррида, Мишель Фуко переносит акцент рассмотрения человека с его духовной стороны на телесную. В этом смысле он также отталкивается от гегелевской интеллигибельной тотальности. Характер-

¹ Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии / Письмо и различие. – СПб.: Академический проект, 2000. – С. 320.

² Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии / Письмо и различие. – СПб.: Академический проект, 2000. – С. 339.

но, в этом отношении, цитирование им Жоржа Батая: "Словно стадо, гонимое пастухом бесконечности, блеющие барашки нашего существа бежали бы, бежали бы от ужаса сведения бытия к тотальности"¹.

Систему Георга Гегеля Мишель Фуко рассматривал через призму нищезанятия. Под этим углом зрения, истина, порождаемая Абсолютным Духом, становится насилием. Таким образом, акт осмысления, производимый субъектом, становится актом репрессии.

Для преодоления этой тотальности, по мнению Мишеля Фуко, необходимо ее разорвать, внести в эту неопределенность некий определяющий элемент. Жест, отсылающий к пределу тотальности, Мишель Фуко называет трансгрессией. Трансгрессией открывается "опыт невозможного".

Как мы видели у Жака Деррида, жест, выводящий за пределы разума, отсылает к телу. Как и Жак Деррида, Мишель Фуко говорит о новом языке, который позволил бы выйти на предел смысла и дал возможность говорить о теле. Речь идет о возможности говорить о теле так, как оно представлено на пределе смысла. Тело, по мнению Мишеля Фуко, может быть представлено либо через сексуальность, либо через болезнь (взятую в широком смысле).

Сексуальность (как и болезнь) разрывает тотальность смысла: "...мы подвели ее к пределу: к пределу нашего сознания, поскольку это она в конце концов диктует нашему сознанию единственно возможное прочтение нашего бессознательного; к пределу закона, поскольку это она оказывается единственной абсолютно универсальной сферой запрета; к пределу нашего языка: она очерчивает ту смутную линию на прибрежном песке безмолвия, за которой покоится невыразимая тишина. ...Есть современная сексуальность: это она, удерживая на себе и вообще на виду дискурс природной и твердой животности, негласно обращается

¹ Фуко М. О трансгрессии / Танатография Эроса – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 124.

к Отсутствию..."¹. Сексуальность, таким образом, является тем объектом и тем инструментом, посредством которого феномен трансгрессии реализует себя в современной культуре.

Дискурс сексуальности появляется как воля к знанию (истине) о сексуальном. Воление Мишель Фуко понимает в ницшеанском смысле, как волю к власти. Поэтому дискурс сексуальности оказывается дискурсом власти. В процессе дискурса субъект сексуальности исчезает, становясь объектом исследования.

Как утверждает Мишель Фуко, дискурс власти вскрывает недостаточность техник подчинения индивида. Новый ход власти – акцент на техники себя (как называет их Мишель Фуко). "В чем я мало-помалу отдал себе отчет, так это в том, что во всех обществах существуют и другого типа техники: техники, которые позволяют индивидам осуществлять – им самим – определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверх-естественной силы. Назовем эти техники техниками себя. ...В каждой культуре, мне кажется, техника себя предполагает серию обязательств в отношении истины: нужно обнаруживать истину, быть озаренным истиной, говорить истину"².

При этом самопознание (познание истины относительно себя) является частным случаем "заботы о себе". Забота о себе подразумевает переключение взгляда, перенесение его с внешнего, окружающего мира, с других и т.д. на самого себя. Забота о себе предполагает своего рода наблюдение за тем, что ты думаешь и что происходит внутри твоей мысли.

В самой истине, в ее познании заключается нечто, что позволяет осуществиться самому субъекту, что реализует само его бытие. Но обла-

¹ Фуко М. О трансгрессии / Танатография Эроса – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 113-114

² Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности – М., Касталь, 1996.– С. 431.

дание истиной не является неотъемлемым правом субъекта. Чтобы ее познать, он должен сам превратиться в нечто иное. Как пишет Мишель Фуко, "его бытие поставлено на карту: ценой постижения истины является обращение субъекта"¹.

Но человек может и не желать заботиться о себе. В определенный момент времени, пишет, ссылаясь на Платона, Мишель Фуко, между человеком, не желающим собственного "Я", и тем, кто достиг искусства управлять собой, обладать собой, черпать удовольствие в себе необходимо вмешательство другого. Это связано с тем, что воля, присущая человеку, не желающему собственного "Я", не может желать заботиться о своем «Я». В связи с этим заботе о себе необходимо присутствие, включение, вмешательство другого. Этим другим становится философ, который ведет этого человека к собственному "Я". Но в процессе нарастания практик наставничества, философ все более растворяется в этих практиках: "фигура и функция наставника поставлены здесь под вопрос. Эта фигура наставника если и не исчезает окончательно, то, во всяком случае, ее постепенно переполняет, окружает, составляет ей конкуренцию самореализация субъекта, которая является вместе с тем социальной практикой"².

Из стремления к самопознанию возникает воля к истине о сексуальном, которое проявляется как принуждение к говорению о сексуальном. Основным способом говорения становится признание. Возникает широкий спектр практик признания: церковная исповедь, медицинское исследование сексуальных отклонений, расследование преступлений на сексуальной почве и т.д. "Не однообразная забота о том, чтобы спрятать секс, не общая чрезмерная стыдливость языка; то, что действительно отличает три последних века,— это разнообразие, широкая дисперсия приспособлений, изобретенных для того, чтобы говорить о нем, заставлять

¹ Фуко М. Герменевтика субъекта // Socio-Logos, вып. 1. — М.: Прогресс, 1991. — С.287.

² Фуко М. Герменевтика субъекта // Socio-Logos, вып. 1. — М.: Прогресс, 1991. — С.296.

говорить о нем, добиваться того, чтобы он говорил о себе сам, для того, чтобы слушать, записывать, переписывать и перераспределять то, что о нем говорится. Целая сеть выведений в дискурс, сплетенная вокруг секса, выведений разнообразных, специфических и принудительных, – всеохватывающая цензура, берущая начало в благопристойностях речи, которые навязала классическая эпоха? Скорее – регулярное и полиморфное побуждение к дискурсам"¹.

Структуризация дискурса сексуальности есть форма проявления власти. В рамках этого дискурса субъект говорения становится объектом познания и, соответственно, объектом власти: "...все они являются коррелятами вполне определенных процедур власти. Не следует думать, что все эти вещи, до поры до времени терпимые, привлекли к себе внимание и получили уничижительную оценку тогда, когда ролью регулятива захотели наделить тот один-единственный тип сексуальности, который способен воспроизводить рабочую силу и форму семьи. Эти многообразные поведения на самом деле были извлечены из человеческих тел и из их удовольствий; или, скорее, они в них отвердели; с помощью многообразных диспозитивов власти они были призваны, извлечены на свет, обособлены, усилены и воплощены"². Сексуальность есть опыт, но опыт не субъекта, а субъективации, складки на поверхности социального тела.

Согласно Мишелю Фуко, "субъект" классической философии оказывается лишь одной из исторических форм опыта, которая исчерпала себя в неклассическую эпоху: "...он узнает также, что сам он, философ, не пребывает в тотальности своего языка как скрытый и всеговорящий бог; он открывает, что есть рядом с ним язык, который говорит, но которым он не владеет; язык, который тщится, проваливается, смолкает и которым он не может больше двинуть; язык, на котором он когда-то гово-

¹ Фуко М. Воля к знанию / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности – М., Кас- таль, 1996.– С. 131 – 132.

² Фуко М. Воля к знанию / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности – М., Кас- таль, 1996.– С. 148.

рил и который ныне оторвался от него и возвращается во все более молчаливом пространстве. Больше того, он открывает, что в тот момент, когда он говорит, он не всегда одинаково расположен внутри своего языка; что на местонахождении говорящего субъекта философии... оказывается пустота, в которой завязывается и развязывается, комбинируется и самоустраняется множественность говорящих субъектов". И далее: "Крушение философской субъективности, ее рассеяние внутри языка, который лишает ее господства, но множит ее лики в пространстве ее пробелов, составляет, вероятно, одну из фундаментальных структур современной мысли".¹

Исчезновение субъекта образует разрыв в тотальности бытия. Этот разрыв становится для бытия определяющим фактором. Бытие определяется бессубъектностью. Место субъекта в формировании опыта занимает социальный институт.

Организирующим принципом социального бытия становится власть, которая посредством элиминации субъекта выстраивает социальный порядок.

Подобным же образом социальное тело можно представить через болезнь, понимаемую достаточно широко. Мишель Фуко показывает это через исследование различных социальных институтов, организующих болезнь, таких как клиника, тюрьма, психическая лечебница.

Критически развивает этот способ определения социального бытия Жан Бодрийяр. Выход на предел системы Мишеля Фуко позволяет ему выявить заключенное в ней противоречие. "Пустота – вот, что скрывается за властью или в самом сердце власти и производства, пустота сообщает им сегодня последний отблеск реальности. Не будь того, что делает их обратимыми, уничтожает, совращает, у них никогда не было бы силы реальности". И в то же время "власть хочет быть необратимой, как

¹ Фуко М. О трансгрессии / Танатография Эроса – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 123.

стоимость, и, так же как стоимость, кумулятивной и бессмертной, – она разделяет все иллюзии реального и производства, она хочет принадлежать строю реального и таким образом ниспровергается в воображаемое и превращается для самой себя в суеверие".¹

В качестве одного из основных для построения своей критической системы Жан Бодрийяр использует понятие соблазна. Использование этого понятия позволяет отказаться от классического типа организации культурного пространства, в основу которого положено представление о субъекте-мужчине. Соблазн снимает оппозицию мужского и женского и выстраивает другую: "соблазн – производство". Производство направлено на "очеловечение" внешних факторов, то есть производство – это движение к бытию. Соблазн имеет обратную направленность: он выводит социальное бытие к пределу. Здесь заканчиваются линейные процессы господства, подчинения, овладения и т.п.

Но, используя понятие соблазна, Жан Бодрийяр доводит до предела само это понятие. Соблазн – знак тайного, отсылка к невозможному, как говорит Жан Бодрийяр, символическая реальность. На своем пределе соблазн оказывается порнографией, сверхобозначением или избытком значения. "Обманка отнимает одно измерение у реального пространства – в этом ее соблазн. Порнография, напротив, привносит дополнительное измерение в пространство пола, делает его реальней реального – потому соблазн здесь отсутствует"².

На основании этого Жан Бодрийяр критикует попытку Мишеля Фуко представить современную сексуальность как новый порядок власти и соответствующим образом определить социальную структуру.

В интерпретации Жана Бодрийяра, сексуальность может быть представлена в форме стратегии соблазна, которая заключается в постоянном смещении, отклонении истины пола: "играть – не кончать", и в

¹ Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. – СПб.: "Владимир Даль", 2000. – С. 73–74.

² Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem. 2000. – С. 68.

форме сексуальной стратегии, которая имеет "близкую и банальную цель – наслаждение, поскольку это непосредственная форма исполнения желаний"¹. Соблазн у Жана Бодрийяра совпадает с женственностью, которая противостоит мужскому. "Точнее, мужскому как глубине противостоит даже не женское как поверхность, но женское как неразличимость поверхности и глубины. Или как неразличенность подлинного и поддельного".² Таким образом, соблазн, женственность являют собой предел, желания, мужественности. Мужественность становится таковой, только определяя себя через женственность. Желание становится определенным лишь при встрече с соблазном.

Как пишет Жан Бодрийяр, всякая мужская сила есть сила производства и все, что производится, попадает в регистр мужской силы. Сила женственности или сила соблазна сама по себе ничто, ничем особенным не отличается, кроме своей способности аннулировать силу производства. Всегда и везде, отмечает Жан Бодрийяр, соблазн противостоит производству. Соблазн изымает нечто из строя видимого; производство все возводит в очевидность: очевидность вещи, числа, понятия.

Освобождение сексуальности, о котором ведет речь Мишель Фуко, открывает женскую сексуальность или женское как сексуальное. Дискурс сексуальности есть постоянное производство сексуальности. Производство означает насильственную материализацию того, что принадлежит к иному строю, а именно строю тайны и соблазна. Соблазн женственности подменяется сексуальной активностью. Соответственно, с исчезновением соблазна исчезает и предел мужского, предел производства. Женское становится неотличимо от мужского. Тайна соблазна, неразличимость уступают место абсолютной открытости, полной объективации, предъявляющей себя как порнография: "раскрутка женственности как субъекта сопровождается укоренением ее объектного статуса,

¹ Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem. 2000. – С. 59.

² Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem. 2000. – С. 40.

т.е. порнографии в самом широком смысле"¹. Все становится производством. "Все должно производиться, прочитываться, становиться реальным, видимым, отмечаться знаком эффективности производства, все должно быть передано в отношениях сил в системах понятий или количествах энергии, все должно быть сказано, аккумулировано, все подлежит описи и учету: таков секс в порнографии, но таков, шире, проект всей нашей культуры, "непристойность" которой – ее естественное условие"². (Заметим, что то же самое происходит и в оппозиции болезнь – здоровье: дискурс болезни полностью вытесняет понятие здоровья).

Таким образом, исчезает один из основополагающих моментов осуществления власти: исчезновение соблазна знаменует исчезновение порядка символического. "Мы сделали, захотели сделать секс необратимой инстанцией, так же как и власть, а желание – силой, необратимой энергией... Ибо мы, в соответствии с нашим воображаемым, видим смысл лишь в том, что необратимо: накопление, прогресс, рост, производство, стоимость, власть и само желание – процессы необратимые"³. Власть же, по Ж. Бодрийяру, не может обходиться без того, что производится порядком символического – соблазна, соращения. "Власть осуществляется согласно обратимому циклу соращения, вызова и уловки... И если власть не может обмениваться таким образом, то она просто-напросто исчезает"⁴. Власть, по словам Жана Бодрийяра, производит реальное, все больше и больше реального, пока не доходит до собственного предела и не исчезает сама.

Освобождение секса, освобождение производства, заключает Жан Бодрийяр, ведет к исчезновению их пределов. Все становится сексуальностью, все – производством. Социальный порядок, который выстраива-

¹ Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem. 2000. – С. 63.

² Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. – СПб.: "Владимир Даль", 2000. – С. 50.

³ Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. – СПб.: "Владимир Даль", 2000. – С. 75.

⁴ Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. – СПб.: "Владимир Даль", 2000. – С. 72.

ется властью, на своем пределе обращается в хаос, в ничто. Социальность теряет всякий смысл.

Таким образом, как отмечает О.Н. Бушмакина, через полную объективацию субъективности доводится до предела возможность говорения субъективности на языке тела. "Дальнейшее говорение оказывается невозможным. Совпадение сексуальности с фигурами языка адекватно полной объективации смысла, когда все пространство внутреннего выворачивается во внешнее через пустое место, которое освобождает говорящий субъект"¹. Философский дискурс переходит из области выражения, высказывания в область показа как выставления.

Полное овнешнение социального тела представляет его как поверхность. Такое тело, лишенное глубины, можно представить как тело без органов.

Одним из первых это понятие использовал Антонен Арто. В своей концепции театра жестокости он отводил телу роль некой прослойки или мембраны. В данной системе тело представляется в качестве общей поверхности, которая включает в себя всю расстановку актеров и зрителей, принятых в процесс ритмического театрального действия. Все внутренние состояния духа режиссера-постановщика объективируются в пространственном ритме – пространственных расстановках и движении, – а затем снова субъективируются во внутренних переживаниях зрителей, как бы минуя их сознание. Полная манифестация духовных состояний возможна только при условии бессознательного участия актеров в постановке режиссера. Индивидуальность актеров полностью элиминируется, то есть отдельные органы тела театра становятся неразличимы. Так появляется тело без органов, поверхность, которая служит мембраной между субъективными состояниями режиссера-постановщика и внутренними состояниями зрителей. Причем последовательные процес-

¹ Бушмакина О.Н. Философия постмодернизма. – Ижевск: "Удмуртский университет", 2003. – С. 124.

сы объективации и субъективации смысла можно представить как волнообразные движения мембраны, передающие этот смысл.

Дальнейшая концептуализация этого понятия была произведена Ж. Делезом и Ф. Гваттари. Понятие тела без органов возникает в их системе из тождества производства и продукта. Это тождество, как пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари, образует третий термин в линейной серии, как бы огромный недифференцированный объект. "Тело без органов непродуктивно, но оно, тем не менее, производится на своем месте и в свое время в процессе коннективного синтеза, производится в качестве тождества производства и продукта"¹.

Тело без органов – предельное понятие для производства и продукта. Ж. Делез и Ф. Гваттари представляют его как поверхность, на которую ведется запись. "Именно об этом теле говорит Маркс: это – не продукт труда. Но он появляется как его естественная или божественная предпосылка. Оно не удовлетворяется противостоянием производительным силам как таковым. Оно обрушивается на производство, составляет поверхность, на которой распределяются силы и агенты производства, так что в результате оно овладевает прибавочным продуктом и приписывает себе процесс в целом и его части, которые теперь как бы вытекают из него как из некоей квазипричины... Короче, социус как полное тело образует поверхность, на которую записывается – и из которой, по видимости, вытекает любое производство."²

Лишь на поверхности записи можно зафиксировать что-либо, относящееся к порядку субъекта. В данном случае, к порядку производства. Причем запись происходит через расстановку продукта.

Но при этом, тело без органов у Ж. Делеза и Ф. Гваттари не теряет статуса мембраны. "Тело без органов производится так же, как и целое, но в своем месте, в процессе производства, рядом с частями, которые

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. – М.: 1990. – С. 15.

² Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. – М.: 1990. – С. 23.

оно не объединяет и не тотализует. Когда оно к ним применяется, на них обрушивается, оно индуцирует поперечные коммуникации на своей собственной поверхности..."¹

Развивая данную концепцию, Жиль Делез вводит понятие сингулярности, которое служит для обозначения новых порядков, выстраиваемых на поверхности тела без органов. Сингулярности "это – поворотные пункты и точки сгибов; узкие места, узлы, преддверия и центры; точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности. Однако такие сингулярности не следует смешивать ни с личностью того, кто выражает себя в дискурсе, ни с индивидуальностью положения вещей, обозначающего предложением, ни с обобщенностью или универсальностью понятия, означаемого фигурой или кривой. Сингулярность пребывает в ином измерении, а не в измерении обозначения, манифестации или сигнификации. Она существенным образом до-индивидуальна, нелична, аконцептуальна. Она совершенно безразлична к индивидуальному и коллективному, личному и безличному, частному и общему – и к их противоположностям. Сингулярность нейтральна. С другой стороны, она не "нечто обыкновенное": сингулярная точка противоположна обыкновенному"². По мнению Жили Делеза, теория сингулярных точек позволяет выйти за пределы синтеза личности и анализа индивидуального как они существуют (или производятся) в сознании, перейдя, соответственно, к посредству телесности.

Основной идеей здесь является замена сущностей на события как потоки сингулярностей. Некое существование предъясняется на поверхности тела в качестве прямой линии, прочерченной случайной точкой. Сингулярные точки каждого события распределяются на этой линии, всегда соотносясь со случайной точкой, которая бесконечно дробит их и

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. – М.: 1990. – С. 30.

² Делез Ж. Логика смысла. – М.: "Раритет"; Екатеринбург: "Деловая книга", 1998. – С. 80.

вынуждает коммуницировать друг с другом, и которая распространяет, вытягивает их по всей линии.

Все это пробегается циркуляциями, эхом и событиями, которые производят больше смысла, больше свободы и больше сил, чем когда-либо мечтал человек или когда-либо было постижимо для Бога. Задача конструирования, соответственно, заключается в том, чтобы заставить пустое место циркулировать, а доиндивидуальные и безличные сингулярности заставить говорить, то есть, производить смысл.

Источником сингулярностей является то, что не выступает ни как индивидуальное, ни как личное, поскольку сингулярности занимают бессознательную поверхность и обладают подвижностью и имманентной способностью само-воссоединения. При этом, не будучи ни индивидуальными, ни личными, сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей.

Благодаря способности к само-воссоединению, сингулярности-события организованы в систему, которую Жиль Делез называет "мета-стабильной". Эта система наделена потенциальной энергией, распределяющей различия между сериями сингулярностей. Сингулярности блуждают по поверхности тела. И точно так же, как сингулярности-события не занимают поверхность, а лишь возникают на ней, так и поверхностная энергия не локализуется на поверхности, а лишь участвует в ее формировании и переформировании.

Поверхность – это местоположение смысла: знаки остаются бессмысленными до тех пор, пока они не входят в поверхностную организацию, обеспечивающую резонанс двух серий сингулярностей. Но такой мир смысла еще не содержит ни единства направления, ни общности органов. Для этого, как пишет Жиль Делез, требуется рецептивный аппарат, способный осуществить последовательное наложение плоских поверхностей в соответствии с другим измерением. Далее, отмечает он,

"такой мир смысла с его событиями-сингулярностями наделен и столь существенной для него нейтральностью. Она обеспечена не только тем, что он как бы парит над измерениями, в соответствии с которыми будет организован, чтобы обрести сигнификацию, манифестацию и денотацию, но также и тем, что он парит над актуализациями своей потенциальной энергии, то есть, над осуществлением своих событий, которые могут быть как внутренними, так и внешними, как коллективными, так и индивидуальными – в зависимости от поверхности контакта, нейтральной поверхности предела, устраняющей расстояния и гарантирующей неразрывность обеих сторон"¹.

Вследствие этого мир смысла имеет проблематический статус: сингулярности распределяются в собственно проблематическом поле и возникают на этом поле в виде топологических событий, к которым не приложимо никакое измерение.

Данное представление о порядках сингулярностей позволил Жану Бодрийяру разработать концепцию конца социального. Социальное, считает Жан Бодрийяр, существовало как связанное пространство, основание реальности. "Социальное отношение, производство социальных отношений, социальное как динамическая абстракция, место конфликтов и противоречий истории, социальное как структура и как ставка, как стратегия и как идеал – все это имело смысл, все это что-то значило"². Но, вместе с тем, в качестве власти, в качестве труда, в качестве капитала оно имело смысл только в пространстве перспективы рационального размещения, в пространстве, ориентированном на некую идеальную точку схождения всех линий, которое является также и пространством производства. Используя терминологию Жана Бодрийяра, оно имело смысл исключительно в пределах симулякров второго порядка. Сегодня,

¹ Делез Ж. Логика смысла. – М.: "Раритет"; Екатеринбург: "Деловая книга", 1998. – С. 80.

² Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства. – Екатеринбург, 2000. – С.92.

утверждает Жан Бодрийяр, оно поглощается симулякрами третьего порядка и потому умирает.

На смену перспективному пространству социального приходит социальность контакта, множество временных связей, в которые вступают "миллионы молекулярных образований и частиц, удерживаемых вместе зоной неустойчивой гравитации и намагничиваемых и электризуемых пронизывающим их непрекращающимся движением"¹.

Распадаясь на множество сингулярностей, социальное теряет собственный смысл и исчезает. Поверхность, на которую социальность вела запись, оказывается массой, "молчаливым большинством".

Итак, отрицание абсолютной субъективности в современном философском дискурсе отождествляется с утверждением о конечности человеческого бытия, т.е. с утверждением человеческой смертности, выведением человеческого бытия на предел с не-бытием. Субъект на пределе мышления в его безмысленности и бессмысленности понимается как индивид, некое конечное тело, сущее среди других сущих. "Дискурс конца" проговаривается на пределе мышления, на его границе. Поскольку мышление, дух, ограничивается телом, постольку новая философия пытается высказываться в показе как жестуальность тела. Язык тела структурируется как поток желаний, влечений. Он высказывается бессловесно и бессознательно, минуя все рациональные препоны, не затрагивая структуры человеческого мышления. Именно так проговаривается сексуальность. Стремясь к полноте воплощения бессознательных желаний, она разрушает рациональные порядки дискурса как порядки репрессивности тела.

Социальное тело как тело всех тел социальных индивидов переформируется, переопределяется новым порядком сексуальности, образующим на его поверхности складку "сознательное/бессознательное"

¹ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства. – Екатеринбург, 2000. – С.93.

Структуризация поверхности социального тела организуется и проявляется в процессе пробегания складки по его поверхности.

Бессубъектность социального бытия может быть предъявлена в существовании социального института как способа определения границы поверхности социального тела. Бессубъектность как бессубъектность всегда включает в себе отсутствие субъекта, пустое место. Ее определенность по качеству оказывается пустой. Социальное тело в порядках сексуальности, выраженное в конструктах бессубъектности, оказывается пустым телом, чистой неопределенностью желания. Не принадлежа никому, оно становится направленным ни от кого, ни к кому. Оно превращается в неопределенное стремление. Как чистая неограниченная деятельность сексуальности желание превращается в соблазн, приводя бытие социального тела как тела сексуальности к пределу.

Неопределенное желание предполагает не только отсутствие субъекта, но и отсутствие объекта. Ввиду того, что объект желания является презентацией реальности, его отсутствие указывает на то, что принцип реальности исчерпал себя, доведен до предела. Социальное бытие, понимаемое из принципа объектности или принципа реальности выражается через принцип производства. Здесь социальное производит себя через человеческую деятельность, опредмеченную в продуктах производства. На пределе социального бытия в его объектности производство существует ради производства. Вместе с тем, отсутствие субъекта как гаранта *Dasein*, опустошает круг бытия как присутствия. Оно становится бессмысленным. Опустошенный круг бытия предъявляется на пределе существования как присутствие отсутствия. Смысл как внутреннее содержимое круга элиминируется. Внутреннее исчезает, остается только внешнее. Граница становится односторонней. В отсутствии внутреннего внешнее тоже теряет смысл. Возникает ситуация неразличенности или полной обратимости. Это говорит о том, что принцип реально-

сти на пределе существования становится принципом абсолютной обратимости. Исчезновение структур порядка социального прокламируется как социальная неопределенность и понимается как социальный хаос. Смысл круга социального бытия исчерпывается, остается только поверхность как "тело-без-органов".

Поверхность социального тела маркируется движением пустых объектов производства, не имеющих смысла. Это знаки, существующие без значений, симулякры социального. Их бессубъектность и бессмысленность обуславливает их отдельность, сингулярность, указывает на отсутствие связи. Каждый пустой знак движется по поверхности социального тела без всякого порядка как блуждающая точка, прочерчивая линию траектории, обозначая рельеф как топографическую карту. В отсутствии субъективности сингулярность существует как нечто досубъектное, а в отличие различенности она оказывается чем-то индивидуальным. Это нейтральная точка "пустой" индивидуальности, которой невозможно приписать какое-либо определенное качество. Движение точки на поверхности социального тела предъявляет ее трансформации, а линия движения оказывается линией контакта, пустой коммуникацией. Вся нейтральная поверхность социального на пределе его бытия задается в топологии со-бытия через движение безразмерной и бессмысленной пустой сингулярности. Прецессия симулякров на поверхности социального тела как поверхности пустой коммуникации устанавливается в существовании бессмысленного дискурса власти, который не способен связать точки социального тела в единое социальное. Происходит распад социального тела, устанавливается "конец" социального, оно превращается в "массу" как аморфный агрегат "пустых" индивидов.

§2 Субъект в структурах социального пространства

Избежать распада социального пространства на отдельные сингулярности и его последующей элиминации возможно, рассматривая его как топологически сконструированную поверхность. В этом случае различные сингулярности можно было бы рассматривать как специфические модусы поверхности социального бытия – топосы.

Термин "топология" (от греч. *τοπος* – место и *λογος* – закон) ввел в научный оборот И.Б. Листинг в 1847 году. Андре Пуанкаре определил топологию как науку о качественных свойствах.

Топологическую структуру социального бытия представляет Наталья Шматко в концепции публичной политики. Данный подход она называет социальной топологией. По ее утверждению, "недостаточность понятия "группа" заставляет нас обратиться к общим категориям, отвечающим подходу, основанному на многомерном статистическом распределении социальных различий и измерении социальных дистанций. Речь идет о "социальной топологии" как динамической структуре пространства социальных различий и о "топосе" (или "социальной позиции") как социологически конструируемой единице этого пространства. Социальная топология – структура-гештальт, дающая исследователям адекватное видение социологических предметов в непрерывных трансформациях. Топология социологически отражает плюрализацию социального порядка"¹.

Социальная топология есть, во-первых, изучение инвариантных социальных свойств в изменяемом пространстве многомерного статистического распределения активных свойств индивидуальных и коллективных агентов. Во-вторых, она представляет собой структуру, где эти свойства проявляются в их совокупности. Наталья Шматко раскрывает

¹ Шматко Н.А. Плюрализация социального порядка и социальная топология // Социс, 2001. №9. С.15.

содержание социальной топологии как задачу различения топосов и, соответственно, задачу установления их взаимосвязи. Это позволяет исследовать "как "социальные различия", "социальные отношения", "пространство-время социального мира"... , так и свойства социальных позиций, практик и практических схем, взятых в их взаимодействии"¹.

Плюрализация социального порядка не означает наступление хаоса в том случае, когда она обусловлена фрагментацией социальной действительности, когда одна область неким образом упорядоченных явлений осуществляет себя, взаимодействуя с другими. Социальная действительность уже не может быть описана как пространственно однородное и устойчивое во времени социальное тело. Она конструируется посредством разнохарактерного множества "топосов", понимаемых как локальные социальные порядки, поддерживаемые и воспроизводимые при участии публичной политики.

Поскольку публичная политика связывает разделенное, она сама осуществляется как многообразие специфических модусов – топосов. Социальные условия возможности той или иной публичной политики включают в себя экономические, политические, институциональные, юридические и коммуникативные ресурсы. Кроме того, данные социальные условия содержат "практические схемы".

"Топосами" в данном случае являются дискретные значения многомерного распределения социальных условий публичной политики. Топосы – структурные единицы публичной политики, обуславливающие практики входящих в них агентов. Следовательно, публичная политика может быть представлена как конфигурация отношений между топосами. При этом топос является не только специфическим ансамблем социальных условий, но и конкретной локализацией агентов публичной политики как в физическом, так и социальном пространстве.

¹ Шматко Н.А. Плюрализация социального порядка и социальная топология // Социс, 2001. №9. С.15.

Понятие "топос" позволяет раскрыть не только "территориальный" (отношения "центр – регион"), но и собственно социальный аспект публичной политики (отношения "общее – особенное", когда под "особенным" понимается конкретная социальная позиция). Социальный мир предстает в виде многомерного пространства, сконструированного в соответствии с принципами различения и распределения совокупности активных свойств индивидуальных и коллективных агентов, способных придавать им силу и власть в этом пространстве. Под активными свойствами здесь понимаются любые виды ресурсов – экономические, политические, институциональные и т.д.

Введение систем "топосов" позволяет снять многие традиционные для социологии проблемы, такие как вопрос о "социальных классах", "мультикультурализме", "политическом фетишизме" и другие. При этом удается достаточно точно и достоверно описать формирование государства, социальных движений, категорий публичной политики и пр. Социальная топология концептуализирует социальные явления через экспликацию социологических различий между ними, через установление близости (по основаниям активных свойств) феноменов, которые до этого воспринимались как весьма далекие с точки зрения "здорового смысла".

Социальная топология отображает расстановку, состав, направление и способ действия социальных явлений. В целом ее можно определить в качестве такой системы подмножеств множества всех явлений социального мира, когда объединение и пересечение любого числа подмножеств будет принадлежать данной системе.

Позиции или топосы, образующие социальную топологию, конструируются, социологией как "кванты" многомерного статистического распределения активных свойств. Они предстают перед исследователем, в том числе, как необратимые во времени последовательности явлений социального мира, близких друг к другу в пространстве распределения

активных свойств. Топос формируется взаимной близостью (сходством) социальных феноменов, образующих пучок причинно-следственных рядов. Это означает, что социальные явления, принадлежащие данному топосу, должны формировать необратимую во времени последовательность событий. Кроме того, по критериям статистического многомерного распределения активных свойств они должны быть ближе друг к другу, чем к социальным явлениям другого топоса.

Отсюда, описать социальный мир – значит выявить множество явлений и задать в нем топологию. Социологический смысл топологических структур исчерпывается социальными отношениями. Примерами топосов, или позиций социальной топологии, могут служить "средства массовой информации", "церковь", "армия", "промышленно-финансовые группы". Им соответствуют институционализированные социальные позиции, закрепленные в устойчивых, легитимных или юридически гарантированных статусах.

Каждый топос связан с неким локальным социальным порядком. Понятие "социальная топология" акцентирует то обстоятельство, что от одного топоса к другому меняется не просто "социальная дистанция", совокупность значений распределения активных свойств, а внутренняя форма и качественная специфика, присущая пространственно-временной структуре ансамблей социальных явлений, т.е. "порядок". В этом плане традиционные для социологии понятия "институт" или "группа" представляют собой специфические случаи топоса, описывающие лишь стабильные предметы исследования, внутренние и внешние изменения которых прекратились.

Связь между существенными характеристиками определенных социальных и экономических условий и отличительными чертами, которые обычно ассоциируются с какой-то позицией в пространстве стилей жизни, можно объяснить действием ансамбля "практических схем". Он

позволяет соединить одновременно и классифицируемые практики, и их результаты (социальные различия), и суждения, которые превращают эти практики и производимые ими социальные различия в систему отличительных признаков. Ансамбль практических схем как целостная и переносимая из ситуации в ситуацию система постоянно и повсеместно прикладывается (выходя за границы условий собственного формирования) ко всему окружению, превращая совокупность практик агента (или группы агентов) в характерный стиль жизни. Поскольку различные условия существования производят разные ансамбли практических схем, постольку порождаемые различными ансамблями практики представляют собой упорядоченные конфигурации свойств, которые выражают социальные различия, содержащиеся объективно в условиях существования, как систему дифференцирующих расхождений. Воспринимаясь агентами (которые для этого должны иметь необходимые схемы восприятия и оценки), эти расхождения и соответствующие им черты функционируют как стили жизни. Общий принцип здесь следующий: условия существования определенного класса и положение индивида в общей структуре условий существования (структурирующая структура) формируют определенный ансамбль практических схем (структурированную структуру, действующую как структурирующая структура). Ансамбль практических схем лежит в основе, во-первых, практик, а во-вторых, их восприятия и оценивания (что обычно называют вкусом). Далее, он отвечает за выбор определенных занятий, предметов, точек зрения и т.д., которые в итоге формируют определенный стиль жизни. Соответственно, другой класс условий существования индивида порождает другой ансамбль практических схем и в итоге – другой стиль жизни.

Топос не сводится к совокупности связанных с ним практических схем. Первичным для топоса является социально закрепленная за ним и

независящая от воли и сознания людей объективация социальных отношений во множестве условий и предпосылок практик. Именно в силу первичности социальных отношений определение топоса не может быть подменено вычленением практических схем агентов. Социолог может уверенно работать с практическими схемами, только если этой работе предшествует статистическое конструирование топосов: адекватно понять социальную феноменологию можно только после радикального разрыва с ней (т.е. с предпонятиями обыденного опыта) и "объективного" (статистического) анализа. Вместе с тем, без привлечения "субъективного" материала (практических схем агентов, социальных представлений) объективный анализ будет таким же неадекватным, поскольку не принимает в расчет второй, субъективный, план структурирования социальной действительности.

Топос играет роль дискретного проявления континуума социальных отношений – локального социального порядка. Действенная интеграция агентов в социальные отношения осуществляется лишь в пределах топоса. Можно сказать, что, во-первых, топос представляет собой форму существования социальных отношений (каждый топос формируется пучком социальных отношений), и, во-вторых, он соединяет агентов и социальные отношения посредством ансамбля практических схем.

Социология стремится отразить систему топосов, выстраивая ее на основе объективации социальных отношений. Однако чтобы последние воспроизводились, они должны быть интериоризованы, усвоены, каким-то образом "интерпретированы" агентами и превращены в практические схемы, в том числе и в схемы социального восприятия этих отношений, а, следовательно, – позиций социального пространства.

Каждый топос являет собой различие, т.е. совокупность всеми узнаваемых и признаваемых, институционально гарантированных практических схем, представляющих различия данного топоса от других как

социально значимые, существенные. Однако, отсюда вовсе не следует, что топосы существуют объективно или что агенты будут адекватно воспринимать топосы, которые социология может сконструировать с помощью статистического анализа. Это указывает на необходимость установления соответствия между системой топосов, сконструированной социологом на основе статистического анализа, и структурой практических схем.

Среди современных социологических конструктов "топология" занимает особенно место потому, что сфера ее применения обусловлена не той или иной проблемой или темой, но фундаментальными уровнями конституирования. Первый уровень – это множество локальных социальных порядков, второй – пространственное представление социального мира.

Концепция социальной топологии во многом опирается на систему, разработанную Пьером Бурдьё. Основополагающая идея, общая для этих концепций, – существование внутреннего как внешнего или как объективированной субъективности, обнаруживающей себя через пространственные конфигурации. Социальное тело, как отмечает О.Н. Бушмакина, оказывается здесь границей, через которую осуществляется переход внешнего во внутреннее, т.е. осуществляется самоопределение социального как целое. В то же время социальное тело оказывается и такой границей, которая позволяет выразить все внутреннее через внешние диспозиции или пространственные порядки. В целом этот процесс представляет собой замкнутую операцию "вхождения-выхождения-вхождения, которая предполагает объективацию субъективного и возвращение к субъективности через саморефлексию процесса вхождения-выхождения"¹.

Это движение организуется в системе Пьера Бурдьё посредством

¹ Бушмакина О.Н. Философия постмодернизма. – Ижевск: "Удмуртский университет", 2003. – С. 120.

понятий "габитус" и "поле", которые представляют собой два состояния социального. По словам Пьера Бурдьё, "движущей причиной исторического действия, действия художника, ученого или правителя, равно как и рабочего или мелкого чиновника, является не субъект, который бы лицом к лицу сталкивался с обществом как с объектом, конституированным извне. Эта движущая причина заключена не в сознании и не в вещах, но в связи между двумя состояниями, т.е. истории, объективированной в вещах в форме институтов, и истории, воплощенной в телах в форме системы устойчивых диспозиций, которую я называю габитусом"¹. Таким образом, главным механизмом производства социального мира, как указывает Филипп Коркюф, является у Пьера Бурдьё "встреча габитуса и поля, "свершившейся истории тела" и "свершившейся истории вещи"².

Габитус – это "система диспозиций, порождающая и структурирующая практику агента и его представления. Он позволяет агенту спонтанно ориентироваться в социальном пространстве и реагировать более или менее адекватно на события и ситуации"³. Эти диспозиции приобретаются агентом в результате опыта практической деятельности и меняются в зависимости от места и времени.

Диспозиции есть, по сути, склонности воспринимать, чувствовать, поступать и мыслить определенным образом, чаще всего бессознательно интериоризированные и инкорпорированные каждым индивидом вследствие объективных условий его существования и его социальной траектории. Эти диспозиции устойчивы, так как они, хотя и способны изменяться в процессе опытов агента, глубоко в нем укоренены, и в силу этого пытаются сопротивляться изменению, отмечая тем самым определен-

¹ Цит. по Коркюф Ф. Новые социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: "Алетейя", 2002. – С. 45.

² Коркюф Ф. Новые социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: "Алетейя", 2002. – С. 45.

³ Бурдьё П. Начала. – М.: Socio-Logos, 1994. – С. 6.

ную преемственность в жизни личности. Они переносимы, так как диспозиции, приобретенные в ходе определенных опытов, оказывают воздействие на другие сферы опыта. Это самый первый элемент единства личности. Поскольку же диспозиции стремятся объединиться, они образуют систему.

Габитус призван давать множество ответов на различные встречающиеся ситуации, исходя из ограниченной совокупности схем действия и мышления. Габитус воспроизводится тогда, когда сталкивается с привычными ситуациями. Однако при встрече с незнакомыми ситуациями габитус оказывается способен к инновациям, вследствие того, что специфическим образом комбинирует в себе определенное разнообразие социальных опытов.

Но, как отмечает Филипп Коркюф, "для Пьера Бурдьё единство и устойчивость личности, в принципе действующей в соответствии с габитусом, не являются тем единством и той устойчивостью, которые сознательно и ретроспективно представляются самой личностью и которые социолог называет "биографической иллюзией". Они суть единство и устойчивость, в самом широком смысле бессознательные и реконструируемые исследователем (в зависимости от места в пространстве социальных классов, от занимаемых институциональных позиций, накопленного опыта внутри различных полей и т.д., а следовательно, также и от пройденной социальной траектории)"¹.

Поле есть "структурированное пространство позиций (или точек), свойства которых определяются их расположением в этом пространстве и которые можно анализировать независимо от характеристик тех, кто их занимает"². Социальное поле у Пьера Бурдьё – это, по сути, топологическая структура. Именно с этой точки зрения Пьер Бурдьё рассмат-

¹ Коркюф Ф. Новые социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: "Алетейя", 2002. – С. 46.

² Бурдьё П. Поле литературы // Новое литературное обозрение, №45, 2000, С. 46.

ривает институты – не в качестве субстанций, но с точки зрения отношений, как конфигурации отношений между индивидуальными и коллективными агентами. Действуя, агенты преследуют свои интересы и поле, таким образом, является полем сил – оно отмечено неравномерным распределением средств и, следовательно, соотношением сил между доминирующими и доминируемыми и, одновременно, полем борьбы – в нем социальные агенты сталкиваются между собой, чтобы сохранить или изменить это отношение сил. Согласно Пьеру Бурдьё, само определение поля и установление его границ (вопрос о том, кто имеет право на участие в поле и т.д.) может быть составной частью этой борьбы, что отличает данное понятие от обычно более закрытого понятия "система". Каждое поле отмечено отношениями конкурентной борьбы между его агентами, несмотря на то, что участие в игре предполагает хотя бы минимум их договоренности между собой относительно существования поля.

Каждое поле характеризуется специфическими механизмами капитализации свойственных ему легитимных средств. Таким образом, согласно Пьеру Бурдьё, существует множество различных капиталов (культурный капитал, политический капитал и т.д.). Соответственно социальное пространство рассматривается как многомерное, состоящее из множества автономных полей, каждое из которых определяет специфические способы доминирования. То, что Пьер Бурдьё называет полем власти, является местом, где соединяются различные поля и капиталы: эта точка, в которой сталкиваются агенты, занимающие доминирующее положение в различных полях, это "поле борьбы за власть между обладателями различных форм власти"¹.

В своей концепции Пьер Бурдьё пытается избежать дихотомии производства и продукта, заменяя принцип производства принципом

¹ Цит. по Коркюф Ф. Новые социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: "Алетейя", 2002. – С. 50.

власти. Взамен экономической системы на передний план анализа выходит политическая система.

Движение интериоризации внешнего и экстериоризации внутреннего осуществляется в системе Пьера Бурдьё в качестве практики. "Практика – это все то, что социальный агент делает сам и с чем встречается в социальном мире"¹. Практика – это взаимоотношения агентов в процессе деятельности. Практика осуществляется агентом, но структурой, порождающей практику, является инкорпорированный агентом габитус. В свою очередь габитус усваивается агентом в практической деятельности, то есть структуры социального поля конституируют габитус посредством практики. Совокупность социальных практик и образует поверхность социального тела, которая предъявляет, с одной стороны, ментальные процессы в изменчивости поверхности социального тела, а с другой – трансформация поверхности социального тела инициирует изменение социальных процессов.

Практика, осуществляемая в каком-либо поле инвариантна к любому набору агентов, занимающих социальные позиции в этом поле. Свойства данной позиции не зависят от того, какой именно агент ее занимает. Следовательно, содержание понятия агент сводится к простой констатации его наличия в социальном пространстве. Таким образом, социальный агент в системе П. Бурдьё – это точка в социальном пространстве, точка тождества, граница габитуса и практики. В этой точке происходит их взаимное конституирование.

Поскольку практическая деятельность осуществляется агентом, по сути, бессознательно, на что указывает Пьер Бурдьё, говоря о возможности "переходить от практики к практике, минуя дискурс и сознание"², то социальный мир в системе Пьера Бурдьё предстает как бессубъектное,

¹ Бурдьё П. Практический смысл. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: "Алетейя", 2001. – С. 17

² Бурдьё П. Практический смысл. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: "Алетейя", 2001. – С. 143.

объективированное социальное пространство.

Итак, в современном социально-философском дискурсе попытка возвращения связности и субъективности сопровождается установлением представления о топологическом характере социальной реальности, где топосы могут пониматься не как просто некие отдельности, сингулярности поверхности социального тела, но как ее модусы, временные состояния пространственных структур.

Основным топосом социальной топологии становится "социальная дистанция", которая задается через социальное различие. Ее существование оказывается многомерным в пространстве различий. Анализ структуры социальной топологии открывает социальное пространство в динамике социальных различий так, что каждый ракурс пространства выделяется через определенного рода социальную дистанцию или социальное различие. Можно говорить о том, что социальное пространство, представленное как социальная топология структурируется не столько количественными, сколько качественными отношениями.

Структура социального пространства заданная как система точек и отношений между ними трансформируется в топологическую структуру, где каждой точке соответствует топос "социальной позиции". Она оказывается социологическим конструктором единицы социального пространства. Как точка социального конструирования или концептуальная позиция, она задает определенную перспективу видения социальной топологии из заданной точки, конструируя способ представления социологических предметов в их непрерывных изменениях. Социальная топология одновременно выражает плюрализацию социальных порядков, раскрываясь через множество топосов "социальных позиций", при этом конституируя их как инварианты социальных свойств в пространстве совокупности свойств индивидуальных и коллективных агентов. Она предъясняется как некоторая структура свойств, взятых в их совокупно-

сти. Иначе говоря, ее существование раскрывается через множество локальных социальных порядков сгруппированных качеств, предъявляемых в дискурсивных практиках публичной политики. Динамика социальных качеств включает в себя социальные ресурсы как условия их осуществления. Пространство публичной политики оказывается конфигурацией политических дискурсов, которые обретают определенное расположение в конкретной ситуации использования социальных ресурсов, т.е. конституируется как конфигурация отношений между топосами.

Социальная топология становится пространством концептуализации социальных явлений через установление отношений между ними, т.е. выступает как система подмножества множеств социальных явлений, которые могут группироваться по принципу объединения и пересечения свойств любого числа подмножеств в пространстве социального мира. Неопределенная совокупность явлений социальной действительности, погружаясь в концептуальное пространство существования структурированных конфигураций качеств и отношений, обретает упорядоченность и связность. Концептуальная сетка оказывается своего рода фильтром, на котором оседают социальные явления, трансформируясь в связное единство социального мира. Происходит своего рода субъективация объективного.

Группы или "пучки" социальных явлений формируются близостью социальных феноменов, организуются как причинно-следственные ряды описаний социального мира, задавая топологию социального пространства. Его топосами становятся закрепленные легитимные отношения, задающие социальную дистанцию как порядок или ансамбль практических схем. Устойчивость их существования выражается как процесс воспроизведения повторяющегося "круга отношений". Всякий раз конструирование топосов предваряет выделение "социального круга" отношений социальной действительности. Этот процесс можно было бы

представить как объективацию субъективного, однако, социальная действительность здесь оказывается существующей раньше, чем план концептуализации. Исходной точкой рассуждений является объективная социальная действительность как "до-социологический" объект или "социальная вещь", который затем вписывается в концептуальную схему и только после этой процедуры подвергается вторичной субъективации в процессе интерпретации. Это значит, что здесь, скорее, происходит процесс субъективации объективного, который предъясняется в бесконечной отсылке к объективной действительности.

Социальное поле в процедурах субъективации объективного задается как структурное пространство социальных позиций, определенных во взаимных отношениях как диспозиции точек социальных индивидов. Общая структура диспозиций маркируется как социальный институт, который теперь понимается не столько как субстанция, сколько как конфигурация отношений между индивидами и коллективными агентами. Социальное поле как поле отношений существует как некое поле интересов социальных агентов, или поле сил, где каждая точка социального индивида может быть представлена как точка сгущения силы, т.е. социальный капитал или социальный потенциал в поле напряжения. Точки поля удерживаются взаимным соглашением или социальным договором между его агентами. Социальное пространство актуализируется как взаимная конфигурация социальных полей, где установлены способы доминирования социальных групп, выраженных в борьбе за власть. Принцип производства как принцип организации социального пространства заменяется принципом власти.

Устойчивые социальные отношения, организованные в автономные социальные поля реализуются в социальной практике, которая в структурах поля предъясняется как габитус, т.е. бессознательный опыт социального агента. Совокупность социальных практик образует по-

верхность социального тела как область предъявления бессознательных ментальных процессов действующих социальных индивидов. Ее трансформации создают новые возможности осуществления бессознательного в социальных практиках. Существование социального агента полностью определяется полем. Социальный мир как система взаимосвязанных точек социального пространства является объективацией бессознательного, которой существует в своей неосознанности, уподобляясь социальной природности.

Здесь социальное пространство может уподобляться телу социального индивида в его "ди-видности", разделенности на множество других точек-индивидов. С одной стороны, индивид как точка поверхности социального тела оказывается неструктурированным целым, тем самым снимается проблема эссенциализации, или субстанциализации социального как вещи. С другой стороны, унифицированность точек принуждает вводить между ними субстанцию связи, которая при всей ее неосознанности, становится, по существу, бесконечной связью между социальным субъектом и социальным объектом, представляясь в бесконечном множестве бессознательных социальных практик агентов социального поля. Соответственно, само социальное поле как поле практик либо психологизируется и натурализируется, либо объективируется через совокупность практических действий индивидов. Происходит реификация социальных отношений. Социальное пространство уподобляется некоему вместилищу бессознательного, т.е. становится своего рода «чувствилищем» абсолютного субъекта, лишенного разума. Несмотря на то, что попытка установления связи завершилась ее субстанциализацией и объективацией, тем не менее, само ее осуществление доказывает необходимость поиска новых способов концептуализации социального бытия как целого в его определенности и рефлексивности.

§3 Конструирование смысла в структурах социального письма

Проблема объективации социального поля в своем основании содержит тезис "смерти субъекта", развиваемый философской мыслью постмодернизма. По мнению Алена Рено, существуют две главные интеллектуальные предпосылки критики идеи субъекта – тематика бессознательного и тематика конечного.

Тема бессознательного в различных своих формах направлена на критику положения о прозрачности субъекта для самого себя. В эту тематику входит и утверждение неустранимости внешнего характера нашей психики в отношении сознания (психическое бессознательное), и подчеркивание манипуляции нашим сознанием или его обусловленность коллективными силами, контроль над которыми ускользает от самого сознания (социальное бессознательное), и определение как неустранимого "различия" (или "различения") основного свойства реальности, которое неуловимо для идентифицирующих представлений сознания (онтологическое бессознательное). Как отмечает Ален Рено, "по сравнению с упорным утверждением раздробленности субъекта и его неспособности совпасть с самим собой, настаивание на тождественности самому себе, которое управляет саморефлексией субъекта, может быть сведено тогда к простой метафизической иллюзии, которую опрокидывают открытия бессознательного".¹

В свою очередь, тема конечного подвергает критике свободу субъекта как его способность к самоположению. Выступая против амбиции представить человека "как господина и собственника природы", против претензии разума достичь абсолютного знания, современная мысль берет свое начало в акте признания полной, предельной конечности нашего знания и наших возможностей в отношении реального. Безусловно

¹ Рено А. Эра индивида. – СПб.: "Владимир Даль", 2002. – С. 16–17.

важной здесь Ален Рено считает отсылку к Хайдеггеру, "который в большей степени и лучше других делает из признания конечности бытия отправную точку философии", и при этом, "счел возможным предположить, что решительное принятие этой конечности навязывает... программу философии, направленной "против гуманизма" и "против субъективности".¹

По мнению Алена Рено, основной причиной элиминации субъекта в современных философских концепциях является недостаточно ясная очерченность отношения субъективности и индивидуальности. Субъект умирает вместе с появлением индивида, считает Ален Рено. Дальнейшее развитие учения о субъекте, по его мнению, возможно в аспекте введения структур предпонимания и их соотнесения с существованием субъекта.

Попытка возвращения субъекта в пространство знаковой расстановки может быть осуществлена в двух направлениях. Первое связано с концепцией тела, развиваемой Морисом Мерло-Понти в рамках феноменологии Эдмунда Гуссерля. Второе направление развивается Жан-Люком Нанси на основе философии Мартина Хайдеггера.

Исходной позицией для создания концепции тела Мориса Мерло-Понти стала феноменологическая установка. Жан-Люк Нанси обозначил данную позицию как философию "собственного тела", что достаточно точно характеризует ее основные положения.

Морис Мерло-Понти выстраивает тройственную систему: "Я", собственное тело "Я" и внешний мир. Особый статус собственного тела "Я" или тела субъекта (как отдельного элемента в системе субъект–мир) связан с тем, что оно обеспечивает присутствие субъекта в мире. "Цель всей жизни сознания – полагание объектов, ибо сознание есть сознание, то есть знание себя лишь постольку, поскольку оно владеет собой и себя

¹ Рено А. Эра индивида. – СПб.: "Владимир Даль", 2002. – С. 17–18.

сосредоточивает в распознаваемом".¹ Другими словами, сознание должно постоянно определяться актом означения. Тело субъекта представляет собой, по словам Мориса Мерло-Понти точку зрения субъекта на мир. Поэтому субъект не может рассматривать собственное тело как один из объектов внешнего мира.

Выполняя установку феноменологической редукции, Морис Мерло-Понти ставит задачи "отыскать источник объекта в самой сердцевине нашего опыта, описать появление бытия и понять, каким таким парадоксальным образом в себе существует для нас".² Для решения этих задач, по мысли Мориса Мерло-Понти, необходимо обратиться к собственному телу как представленному в наличном опыте.

Тело – это то, что сообщает миру бытие, и обладать телом означает для живущего срачиваться с определенной средой, сливаться воедино с определенными проектами и непрерывно в них углубляться.

При этом тело обеспечивает не только наличие объекта познания, но и некое дообъектное присутствие. Рефлекс, поскольку он открывается смыслу ситуации, и восприятие, поскольку оно не полагает поначалу объекта познания и является интенцией нашего тотального бытия, – суть модальности дообъектного зрения, которое и есть бытие в мире.

Когда мое тело, говорит Морис Мерло-Понти, видит или затрагивает мир, само оно не может быть ни увиденным, ни затронутым. Ему мешает быть объектом, быть "всецело конституированным" то, что объекты существуют как раз благодаря ему. Его нельзя осязать и видеть именно в той мере, в какой оно и есть то, что видит и осязает. Посему тело – это не какой-то из внешних объектов, выделяющийся лишь особенностью быть всегда налицо. Оно постоянно абсолютным постоянством, служащим фоном относительному постоянству всегда готовых исчезнуть объектов, – объектов как таковых. Присутствие и отсутствие

¹ Мерло-Понти Морис Феноменология восприятия. – СПб.: "Ювента", "Наука", 1999. – С. 106.

² Мерло-Понти Морис Феноменология восприятия. – СПб.: "Ювента", "Наука", 1999. – С. 107.

внешних объектов суть не что иное, как вариации некоего первичного поля присутствия, перцептивной области, в которых господствует мое тело.

Так же мое тело не является для меня и набором соседствующих в пространстве органов. Оно принадлежит мне как неделимая собственность, и мне известна позиция каждого из моих членов, благодаря телесной схеме, в которую все они включены. Телесная схема, по сути, первая вариация поля присутствия, предваряющая появление объекта сознания.

Телесное пространство, может отличаться от пространства внешнего и закрывать свои части, вместо того чтобы развертывать их, оно — темнота зала, необходимая для ясности зрелища, дремлющий задний план, или резерв смутной силы, на фоне которых выделяются жест и его цель, зона небытия, перед которой и могут появиться отчетливые существа, фигуры, точки. "В конечном счете, коль скоро мое тело может быть "формой", и перед ним могут существовать фигуры, выделяющиеся на сплошном фоне, это происходит лишь оттого, что тело поляризуется своими задачами, существует в отношении них, собирается с силами, дабы достичь своей цели, и в итоге телесная схема говорит нам о том, что мое тело пребывает в мире".¹ В том, что касается пространственности, собственное тело — это третий, всегда подразумеваемый член структуры "фигура-фон", и всякая фигура вырисовывается на двойном горизонте пространства внешнего и пространства телесного. Поэтому, считает Морис Мерло-Понти, следует отвергнуть как абстрактный любой анализ телесного пространства, который принимает в расчет только фигуры и точки, так как фигуры и точки не могут ни быть постигнуты, ни существовать вне горизонтов.

¹ Мерло-Понти Морис Феноменология восприятия. — СПб.: "Ювента", "Наука", 1999. — С. 140.

Таким образом, в основании пространства лежит структура "точка-горизонт". Горизонт, или фон, по словам Мориса Мерло-Понти, не мог бы простирается за фигурой или вокруг нее, не принадлежи он к тому же роду бытия, что и она, и не будь он в состоянии превратиться в точку от движения взгляда. Но структура "точка-горизонт" может научить тому, что же такое точка, не иначе как, выделив перед ней зону телесности, из которой она будет видна, а вокруг нее – неясные горизонты, которые будут залогом этого видения. Множество точек или неких "здесь" в принципе может организоваться лишь посредством сцепления опытов, в котором один из них каждый раз дается в виде объекта, и которое само осуществляется в центре этого пространства. "В итоге мое тело вовсе не является для меня всего лишь фрагментом пространства; не обладай я телом, пространство для меня не существовало бы".¹

Сознание есть бытие в отношении вещи при посредстве тела. Сущность сознания состоит в том, что оно предоставляет себе мир или миры, то есть ставит перед самым собой собственные мысли как вещи. Поэтому, по мнению Мориса Мерло-Понти, следует сказать, что жизнь сознания – познающая жизнь, жизнь желания, или жизнь перцептивная – скрепляется "интенциональной дугой", которая проецирует вокруг нас наше прошлое, будущее, наше житейское окружение, нашу физическую, идеологическую и моральную ситуации или, точнее, делает так, что мы оказываемся вовлечены во все эти отношения. Эта интенциональная дуга и создает единство чувств, единство чувств и мышления, единство чувствительности и двигательной функции. "Наше тело – первопричина всех остальных, само движение выражения, то, что проецирует значения вовне, сообщая им место, что позволяет им существовать в качестве вещей у нас под руками и перед глазами".²

¹ Мерло-Понти Морис Феноменология восприятия. – СПб.: "Ювента", "Наука", 1999. – С. 142.

² Мерло-Понти Морис Феноменология восприятия. – СПб.: "Ювента", "Наука", 1999. – С. 196.

Опыт тела, по утверждению Мориса Мерло-Понти, приводит нас к признанию полагания смысла, идущего не от универсального конституирующего сознания, смысла, присущего определенным содержаниям. Тело – это сигнификативное ядро.

Пространственность тела есть развертывание его телесного бытия, тот способ, каким оно осуществляется как тело. Тело в каждый момент выражает существование – в том смысле, в каком слова выражают мысль. "Помимо конвенциональных способов выражения, которые доносят до другого мои мысли лишь потому, что мне, как и ему, уже даны значения каждого знака, и которые в этом смысле не осуществляют подлинного общения, необходимо разглядеть – и нам это предстоит – первоисходную операцию означения, в рамках которой выражаемое не существует отдельно от выражения, и знаки сами извлекают на свет их смысл".¹

Понятое так отношение выражения к выражаемому или знака к значению не является отношением к уникальному смыслу, наподобие того, что существует между оригинальным текстом и переводом. Ни тело, ни существование, как пишет Морис Мерло-Понти, не могут сойти за подлинник человеческого бытия, так как оба они предполагают друг друга и так как тело есть сгущенное или обобщенное существование, а существование – непрерывное воплощение. Нужно, чтобы слова и речь так или иначе перестали быть способом обозначения объекта или мысли и стали присутствием этой мысли в осязаемом мире, не облачением ее, но эмблемой или телом. Наш взгляд на человека, утверждает Морис Мерло-Понти, останется поверхностным, пока мы не поднимемся к этому истоку, пока не отыщем под шумом слов предшествующую миру тишину, пока не опишем жест, который эту тишину нарушает. Речь есть жест, а ее значение – это мир.

¹ Мерло-Понти Морис Феноменология восприятия. – СПб.: "Ювента", "Наука", 1999. – С. 218.

"Или же можно было бы разделить речь говорящую и речь проговоренную. Первая – это та речь, в которой интенция означения обнаруживается в момент ее зарождения. Здесь существование поляризуется в рамках некоторого "смысла", который не может быть определен никаким естественным объектом, оно стремится соединиться с собой за пределами бытия, и потому творит речь как эмпирическую опору своего собственного не-бытия. Речь есть избыточность нашего существования в сравнении с бытием естественным. Но акт выражения конституирует языковой и культурный миры, он погружает в бытие то, что стремилось за его пределы. Так рождается речь проговоренная, которая пользуется имеющимися значениями как неким накопленным богатством".¹ Чтобы смочь эту способность выразить, тело должно стать мыслью или интенцией, которые оно для нас обозначает. Именно тело показывает, говорит.

"Стало быть, я есмь мое тело, по крайней мере ровно настолько, насколько что-то имею, и, с другой стороны, мое тело есть своего рода естественный субъект, предварительный набросок моего целостного бытия".²

По словам Мориса Мерло-Понти, нужно, чтобы мир вокруг нас существовал не в качестве системы объектов, синтез которых мы осуществляем, но в виде открытой совокупности вещей, в которые мы себя проецируем. "Порождающее пространство движение" разворачивает свою траекторию не из какой-то метафизической точки, не имеющей места в мире, но из определенного "здесь" к определенному "там", которые, впрочем, принципиально взаимозаменяемы. Проект движения есть акт, то есть он прочерчивает пространственно-временную дистанцию, преодолевая ее.³

¹ Мерло-Понти Морис Феноменология восприятия. – СПб.: "Ювента", "Наука", 1999. – С. 255–256.

² Мерло-Понти Морис Феноменология восприятия. – СПб.: "Ювента", "Наука", 1999. – С. 258.

³ Мерло-Понти Морис Феноменология восприятия. – СПб.: "Ювента", "Наука", 1999. – С. 492.

Таким образом, тело в концепции Мориса Мерло-Понти предстает как перцептивное поле вариативных представлений субъекта. В этом поле происходит процесс означивания субъектом окружающего мира. Тело выступает фоном познавательного процесса субъекта или поверхностью записи. Происходит выписывание знаков мира в поле телесности или на поверхности тела. Будучи поверхностью записи, тело не поддается означению субъектом. Как следствие, само тело оказывается пустым знаком, не наполненным смыслом.

Актуально существует для субъекта лишь означенное пространство горизонта телесности, тогда как горизонт внешнего мира обладает для него потенциальным существованием. Процесс означивания производится субъектом как расстановка знаков внешнего мира в рамках телесной схемы. Поскольку тело является точкой зрения субъекта или ядром сигнификации, соответственно, определение всех знаков происходит относительно этой центральной точки. В точке тела пересекаются отношения между знаками, продуцированными субъектом.

Отсюда следует, что поскольку тело представляет собой, пустой, не наполненный смыслом знак, то все знаки или точки пространства телесной схемы определяются через эту пустоту, то есть бессмысленность. Следовательно, эти знаки также оказываются пустыми. Пространство телесной схемы полностью объективируется. Точки этого пространства оказываются лишь совокупностью знаков, но не текстом, который представлял бы место самообнаружения субъекта.

Построение своей концепции тела Жан-Люк Нанси начинает с критики предшествующих концепций и, в частности, концепции Мориса Мерло-Понти, в отношении которой он рисует следующий ход рассуждения. Тело существует и, следовательно, обладает сущностью. Чтобы понять, что такое тело, необходимо понять, в чем заключается его сущность или смысл его существования. Размышляя о смысле тела, мы при-

даем ему различные значения. Процесс обозначения тела происходит через письмо, то есть нанесение на тело различных знаков, отсылающих к некому смыслу. Определенная совокупность знаков образует определенную запись (или текст), обладающую собственным смыслом. Тело в таком случае представляется нам как поверхность записи, кожа, испещренная знаками. А поскольку вся поверхность тела одинаково предоставлена для записи, то она становится неразличимой. Тело сжимается в точку.

С этой точки (тела до обозначения, "столь голого тела") начинается рассуждение Нанси. Конструирование тела может осуществляться только в письме. "Допустим, мы будем писать не о теле, но само тело. Не телесность, но тело. Не знаки, не образы, не шифры тела, но опять-таки тело".¹ Письмо Нанси определяет не как означивание, а как касание – "писать: касаться крайнего предела".² Касание тела, которое осуществляется бестелесностью смысла на границе тела и смысла.

Вместо объективации субъективности – движения от смысла к телу, означивания тела, Нанси предлагает обратное направление – субъективацию объективности или выписывание тела, "его записывание-вовне, его вне-тексто-полагание как наиболее ему свойственное движение его же текста".³ Соответственно, граница является "бес-конечной линией – росчерком письма, что само по себе выписано, – линия эта, бесконечно разрываясь, разделяясь, проходит сквозь множество тел, это линия раздела всех своих мест: точек касания, прикосновений, пересечений, смещений".⁴ Дискурс тела – процесс обособления этих мест, размыкания тел. Отсюда невозможно писать тело вообще, а лишь как обособленное тело "вот тут". Структура тела – это топологическая структура.

¹ Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 31.

² Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 32.

³ Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 35.

⁴ Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 35.

Тело определяется не как заполненность пространства, а как место существования. Кожа, но не инкрустированная или татуированная, а разнообразно сложенная. Тело есть бытие существования, сущность которого заключается в том, чтобы не иметь никакой сущности. Тело, таким образом, представляет собой предел смысла, его границу.

Письмо, в том направлении, по которому идет Нанси, не означение, не демонстрация значения, но жест прикосновения к смыслу. Прикосновение тела обособляет мысль, выделяет ее из потока смысла.

Письмо – это движение "от"... "к" ... Следовательно, письмо всегда обращено или адресовано (кому-то). Пишущий или "я" письма обращается (отправляет-ся) "к" телу, при этом отталкиваясь "от" тела. "Тут – в "вот", относящемся к "вот тут", – тело размыкает, прерывает, отстраняет свое "вон" там".¹ Тело существует как выписывание бытия.

Разворачиваясь из точки или посредством движения этой точки, тело есть протяженность, опространствование, "расширение посредством сеток и сплетений в виде многочисленных эктопий".² Эта сеть топик есть сеть значений, которой опутано тело (или которая есть тело), следовательно, тело существует не свободно, не как тело вообще, а как тело смысла. Поэтому тело не предшествует и не последует означиванию – оно погранично смыслу и, следовательно, существует в качестве означивания.

Писать, говорить и мыслить – одно и то же, одна и та же артикуляция. Можно говорить как о "я" письма, так и о "я" речи, и мыслящем "я". "Я" существует (имеет смысл) только как высказанное (написанное, помысленное). "Требуется отдельно взятый раз, отдельное дискретное количество, чтобы возник промежуток времени высказывания или образовалось его место".³ "Я" в высказывании не просто имеет место, оно

¹ Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 42.

² Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 45.

³ Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 50.

есть это место. "Я" – это точка на границе смысла и тела, точка их тождества. Все места равноценны в высказывании "я", но только в качестве мест. "Нет ни а-топии, ни у-топии его. Но есть лишь эк-топия высказывания, образующая абсолютную, всякий раз абсолютную, топику его".¹

"Я" – точка предела смысла. Но также и предел протяженности. "Я" высказанное отделяется в точке "Я" от "Я" высказывающего. "Я" высказанное – уже другое. Оно и тождественно "Я" высказывающему, и противоречит ему. Становясь высказанным, "Я" становится протяженным, становится телом. Тело, следовательно, всегда другое (не свое) и "отдано другим". Поэтому невозможно познать себя в качестве тела. Других же можно познать только в качестве тел (поскольку только тело и есть другое). "И так до тех пор, пока не станет ясно, что "иной", "другой" – даже не точные и верные слова, но только "тело". Мир, в котором я рождаюсь, умираю, существую, – вовсе не мир "других", поскольку в равной мере он и "мой" мир. Это мир тел. Мир внешнего. Мир многих видов внешнего. Мир изнутри-вовне, вверх-дном. Мир противоречия. Мир против".²

Тело есть быть-показанным. Тело не показывает то, что раньше было сокрыто, а существует как показ. Тело как продуктивность (как отход, опространствование) выставляет в показе себя как продукт. При этом тело как продукт показано в процессе продуктивности – отдалении (отделении). Бытие-при-себе или "про себя" в качестве отхода – вот что выставляется в показе".³ Это отдаление (отделение) образует мир уникальных тел.

Опространствование протекает во времени, собственно, как говорит Нанси, это и есть время.

¹ Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 51.

² Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 56–57.

³ Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 59.

Мир тел имеет плотность и вес. Он, собственно, есть "сама плотность опространствования". Мир протяжения тел, их раздельного существования.

Эта разделенность, разрыв, ареальность тел есть то, что образует, организует весь мир тел. Она и разделяет и объединяет тела. Другими словами, "реальное в качестве ареального объединяет бесконечность максимального существования ... с конечным абсолютом горизонта ареальности".¹ При этом объединение обходится без опосредования. Ареальность не возводится в ранг субстрата – тело не может означать смысл вне своего горизонта и, следовательно, должно иметь смысл прямо на протяжении. Это определенная конфигурация, черта вот этого тела. Ее невозможно увидеть. Взгляд, пытающийся охватить тело, опространствуется. Отсюда, "лишь тело видит тело".²

У тела нет никакой цели. Само по себе, оно не имеет ни начала, ни конца. Это некая совокупность, собрание мест существования, "каталог вместо логоса, перечень эмпирического логоса за пределами трансцендентального разума, список отрывочный, случайный в отношении его порядка и полноты, последовательное проборматы-вание частей и обрывков, *partes extra partes*, сополо-женность без сочленения, разнообразие, смесь...".³

Тело не перестает себя выстраивать – как воплощение ли, вхождение или возвращение к смыслу.

Тело как письмо уклоняется от означивания. Написанное (выписанное) слово отделяется от смысла и отдается во власть своей протяженности. "Слово, пока оно не поглощено без остатка каким-нибудь смыслом, остается в своей основе протяженным, находясь между други-

¹ Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 69.

² Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 72.

³ Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 82.

ми словами, стремясь к ним прикоснуться, но при этом не присоединяясь к ним – а это и есть язык как тело".¹

Знак "самости", точка "я" не означает, но разделяет, показывает.

Масса тела снимается через поверхность, через увеличение, стягивание ареальности, через концентрацию тел и, соответственно, концентрацию значений (показанного), концентрацию смысла.

Тело – наша история и наш опыт. Оно предшествует нам и нам же предстоит его открыть.

Таким образом, тело как расстановка знаков в топологическом пространстве, которое конструирует Жан-Люк Нанси, оказывается текстом, что обеспечивается присутствием смысла в пространстве расстановки. Расстановка знаков осуществляется как письмо.

Письмо существует только на границе смысла и тела и как эта граница. Тело, таким образом, представлено как граница смысла, его предел. Граница – линия (плоскость) касания. В этом месте смысл касается тела, то есть касается самого себя в точке тела. Письмо осуществляется на пределе смысла, при этом возвращая смысл самому себе.

Тело не есть поверхность на которую ведется запись. Письмо осуществляется не на теле, а в качестве тела. Тело именно пишется, организуется как совокупность мест существования или знаков. При этом знак определяется к существованию смыслом. Письмо, таким образом, есть смысловая организация телесного пространства.

Смысл, в своем движении, непрерывно осуществляется в качестве письма. Таким образом, в системе Жан-Люка Нанси решается проблема полноты бытия субъекта.

Итак, критика идеи субъективности, выраженная в тематике бессознательного и тематике конечного, задает установление психологического бессознательного как критику прозрачности субъекта для самого

¹ Нанси Ж.-Л. *Corpus*. – М.: "Ad Marginem", 1999. – С. 102.

себя, где "Я≠Я". Она совпадает с критикой саморефлексии субъективности, постепенно превращаясь в радикальную критику мышления. Тема конечного осуществляется через критику свободы субъекта в его неспособности к самоположению. Она существенно ограничивает пределы познания через навязывание критики субъективности. Апелляция к конечности приводит к замене субъекта индивидом. Возникает необходимость возвращения субъекта и субъективности в пространство знаковой расстановки. Она реализуется двумя основными способами: через попытку феноменологической редукции, либо через герменевтику.

Феноменологическая установка диктует представление о "собственном теле", где "Я" способно самопредъявиться только как "собственное тело Я", которое становится посредником между внутренним и внешним миром. Оно обнаруживает присутствие субъекта в мире. Сознание может представить себя в качестве собственного объекта только в том случае, когда в нем будет осуществляться полагание других объектов как объектов мира. Мир проявляется в акте означивания из точки зрения субъекта на мир. Условием существования субъекта является наличие объекта в центре пересечения внутреннего опыта. Точка пересечения есть точка обобщения внутреннего опыта восприятия или внутренней перцепции. Именно в ней происходит самопредъявление субъективности как поверхности тела схождения с окружающей средой. Тело оказывается расположенным между объективностью и субъективностью.

Представление тела из внутреннего мира субъективности задается в структурах внутреннего опыта, который в своей до-объектности оказывается не представимым, и существует как тело невидимого объекта. Возможность его проявления обусловлена процессом взаимного конституирования тела и мира так, что внутренняя субъективность как субстанция видения не может видеть саму себя до тех пор, пока она не ак-

туализируется во внешней представленности через проекцию внутренней телесной схемы на пространство внешних объектов, которые могут представляться исключительно в порядках ее организации. Телесная схема обнаруживается как инвариант множества вариантов организации действительных объектов как таковых. Предельными точками перцептивного тела могут быть только точки присутствия или отсутствия объектов. Внутренняя организация всегда предваряет акты внутреннего восприятия присутствия объектов сознания. В состоянии дообъектности оно невыразимо как зона не-бытия или отсутствия, что позволяет невидимой субстанции видения стать фоном для проявления фигур. Их существование в проявленности задается на экране проекций внешнего мира на внутренний, т.е. как тело.

Двойной ход проецирования начинается с внутренней неопределенности субъективного как общей способности умозрения, которая проецируется как телесная схема на внешнее пространство, организуя его объекты, а затем, возвращает собственную субъективность в объективированной форме. Устанавливается перспектива взгляда по линии "точка-горизонт", где точка всегда существует в явленной объективной конкретности "здесь", одновременно оказываясь заместителем инварианта центральной точки субъективности, т.е. сознания как объекта. Оно актуализируется, становясь как бы видимым через бытие вещи при посредстве тела. Его существование есть представление мира в его организованности.

Сознание есть одновременно познание как представление, желание как направленный поток неопределенной субъективности и перцепция, т.е. "вмещение", восприятие внешнего в пространство внутреннего. Оно существует в единстве чувств, мышления и действия. Однако, поскольку его бытие всегда осуществляется в конкретной представленности или заданности ситуации видения в определенном представлении

мира, постольку всякий раз определенность видения понимается как тело, местоположение значений или сигнификативное ядро.

Тело становится некой выразимостью, манифестацией существования, уподобляясь слову, означающему смысл. Но в своем исходном состоянии это слово является до-коммуникативным, существуя в неразделенности знака и значения. Слово как таковое до конкретной речевой воплощенности есть инвариант множества вариантов. Оно есть тело субъективности, которое в своей нацеленности на внешнее до артикуляции воплощается как жест. В первозданности бессознательного он не имеет смысла, но предъявляется как чистая означенность или пустой знак. Это движение из еще не обнаруженной точки субъективности к горизонту внешнего мира, существующему потенциальности обнаружения организации объектов.

Расстановка знаков в пределах телесной схемы актуализируется из зрения субъекта как ядра сигнификации. Поверхность существования множества знаков задается до-сигнификативно как пустая поверхность тела, на которой впоследствии выписываются знаки, прочерчивая траекторию собственного движения в процессе конкретного означивания объектов внешнего мира. Тело существует как перцептивное поле вариативных представлений, т.е. пространство означивания субъектом объектов внешнего мира, но само при этом существует в неозначенности, а значит, оно не может быть несущей поверхностью, но оказывается пустотой, которая не способна связать динамику знаков через местоположение. Знаковая расстановка, лишенная основания, смысла распадается на множество пустых знаков.

Возвращение смысла в социальное актуализируется посредством конституирования субъективности в границе социального тела как точке самопредъявления субъекта. Точка проявляет себя как точка касания смысла и тела так, что ее существование во времени разворачивается как

выписывание тела через писание телом. Поскольку в точке касания тело всегда является местом положения смысла, где реализуется тождество знака и значения, постольку линии движения точки прочерчивают пространство смысла как расположенность знаков, имеющих значение. Знаковая расстановка знаков имеет смысл, ввиду того, что точка границы есть точка самоопределения субъекта. Социальный субъект, обеспечивая смысл социального текста, получает возможность самовыражения в знаковом пространстве. Его существование есть направленность к самому себе посредством представления себя как "другого". Тождество "Я=Другой" осуществляется в точке со-в-местности. Тело социального манифестируется как пространство самоопределения субъективности в осмысленных знаках социального текста. В точке субъекта происходит не только его саморефлексия, но и саморефлексия социальной субъективности. Пространство социальной субъективности становится топологически связным, разворачиваясь в топосах местоположения субъективности, существующих как объективированные "круги социального", в которых происходит самоопределение социального знания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Онтология субъективности изначально обрела метафизический статус, сопровождаясь поисками оснований субъективности. На эту роль претендовал абсолютный субъект как беспредельное начало субъективности, которое могло самопредставляться через мир как тело Бога. Соответственно, мир мог пониматься как местообнаружение абсолютной субъективности, некое пространство обнаружения его присутствия. Бесконечность божественного существования в его целостности задавалось как бытие, а метафизическое мышление становилось онто-тео-логией, где бытие субъективности осуществлялось в конструктах самопознающего абсолютного субъекта.

Тождество бытия и Бога выводит в область конструирующего мышления понятие "субстанции". Оно позволяет анализировать целое в его субъективности через состояния субстанции, или через акциденции. Каждая из них становится самообнаружением субъективности в конкретных, определенных конструктах, понимаемых как определенность через границу. Соответственно, субъективность может предъявляться в структуре пространственных различий, где граница как линия поверхности понимается как линия ограничения субъективности, т.е. тело. Поскольку тело оказывается поверхностью самопредъявления субъективности, постольку оно задается как отношение ее состояний, или некая соположенность, соотносительность акциденций субстанции. Структура состояний субъективности открывается как пространство ее осуществления. Здесь абсолютный субъект манифестируется через структуру бытия, предъявленного в пространственных конструктах границы как соотношения или со-бытия субъективности, расставленного в объективациях как поверхности тела абсолютной субъективности. Абсолютный

субъект определяется через поверхность бесконечного тела как объекта, определяемого к существованию абсолютной субъективностью.

Абсолютное тело понимается как абсолютное пространство, заключающее в себе субъективность в определенном состоянии, акциденции или качестве. Оно становится местоположением субъективности, где она способна обнаружить себя в состоянии определенности, переходя через границу объективации. Поскольку абсолютный субъект целостен, постольку выходить из самого себя, он может только сразу и весь, оставляя после себя пустое место как абсолютное пространство положения субъективности, которое оказывается его телом. Ввиду того, что он бесконечен, он может выйти из себя только в самого себя. Это значит, что абсолютное пространство как место обнаружения абсолютной субъективности, оказывается одновременно местом выхода и входа, скважиной бытия. Оно может существовать исключительно как состояние выхода-входа субъективности как ее самообнаружения-самоположения. Иначе говоря, здесь происходит со-бытие субъективности в ее определенности.

Метафизика субъективности задается через точку субъекта как основания познания. Здесь абсолютный субъект самопознается в процессе конструирования себя как абсолютного объекта собственного познания. Познание оказывается местоположением субъективности в процессе ее самоактуализации. Самоопределение субъективности в "месте" ее самоположения предъявляется через границу тела как способ представленности тела в мышлении, где пространство оказывается расположенностью границ, организацией состояний бытия самоопределяющейся субъективности.

Можно заключить, что метафизика субъективности раскрывается в деятельности мышления от конструирования гносеологически безусловного субъекта к производству онтологически безусловного субъек-

та, который манифестируется как тело абсолютного субъекта, т.е. бесконечная поверхность самопредставления субстанции в ее движении как простого целого. Эффекты поверхности задают структуру пространства как пространства возможностей актуализации мышления в его бесконечных вариациях.

Утрата принципа целостности, которая была результатом критики абсолютной субъективности как чистой имманентности, привела к распадению целого на части. Установилось разделение внутреннего и внешнего, порождая проблему взаимосвязи частей, необходимой для того, чтобы восстановить возможность представления бытия из единого основания. Эту трудность можно преодолевать двумя способами: добиться выразимости внутреннего через внешнее, либо – внешнего через внутреннее, т.е. объективацией субъективного или субъективацией объективного. В любом случае, предполагается различие между внутренним и внешним, которое представлено конструктом "граница". Ее существование несет в себе два смысла. Во-первых, граница может пониматься в аспекте разделения, различия сторон. Во-вторых, она может быть представлена как связь между ними. Безусловно, что требование достижения целостности направлено на выделение смысла границы в контексте связи сторон, т.е. в топологическом аспекте.

Противоположение внутреннего и внешнего в социальном конструировании выражает себя через отношение индивида и общества как части и целого. Движение от целого к части понимается как рассуждение от исходной неопределенности целого, развивающееся через определенность индивида. Социальное бытие, заданное на основе субъективности отождествляется с потоком воли, которая определяется в многообразии его форм как "кругов социальности" или метаморфоз социального тела. Исходный поток психической субъективности в его неопределенности, определяется в движении через точку индивида так, что

все определенные состояния социальной субъективности могут трактоваться через динамику психических состояний социального индивида. Однако в этой системе психическое тождественно исходной природности, а значит, нерerefлексированно. Социальное чувство не становится социальным мышлением. Поток психической субъективности растворяет в себе индивида на пределе конструирования.

Возвращение субъективности в социальное бытие становится возможным исключительно в над-индивидуальной форме, которой оказывается некая коллективная субъективность, воплощающаяся в индивидуальных фактах. Ее существование проявляется в эволюции форм солидарности. Индивидуальное замещается коллективным.

Построение этих социальных конструктов сопровождается либо потерей целостности социального, либо утратой индивидуального. Иначе говоря, в них исчезает граница как область существования тождества субъективного и объективного. Ее сохранение реализуется только через принцип субстанциализации. Он актуализируется в создании субстанциализированного абсолютного социального пространства, лишённого индивидов. Оно предъявляется в устойчивых тотальных структурах социального порядка, определяющих каждого социального индивида к существованию, минуя его сознание. Тотальность социального порядка понимается как естественная гармония, не требующая легитимации властных социальных практик.

Отрицание абсолютной субъективности в современном философском дискурсе отождествляется с утверждением о конечности человеческого бытия, т.е. с утверждением человеческой смертности, выведением человеческого бытия на предел с не-бытием. Субъект на пределе мышления в его безмысленности и бессмысленности понимается как индивид, некое конечное тело, сущее среди других сущих. "Дискурс конца" проговаривается на пределе мышления, на его границе. Посколь-

ку мышление, дух, ограничивается телом, постольку новая философия пытается высказываться в показе как жестуальность тела. Язык тела структурируется как поток желаний, влечений. Он высказывается бессловесно и бессознательно, минуя все рациональные препоны, не затрагивая структуры человеческого мышления. Именно так проговаривается сексуальность. Стремясь к полноте воплощения бессознательных желаний, она разрушает рациональные порядки дискурса как порядки репрессивности тела.

Социальное тело как тело всех тел социальных индивидов переформируется, переопределяется новым порядком сексуальности, образующим на его поверхности складку "сознательное/бессознательное". Как чистая неограниченная деятельность сексуальности желание превращается в соблазн, приводя бытие социального тела как тела сексуальности к пределу.

Исчезновение структур порядка социального прокламируется как социальная неопределенность и понимается как социальный хаос. Смысл круга социального бытия исчерпывается, остается только поверхность как "тело-без-органов".

Поверхность социального тела маркируется движением пустых объектов производства, не имеющих смысла. Это знаки, существующие без значений, симулякры социального. Их бессубъектность и бессмысленность обуславливает их отдельность сингулярность, указывает на отсутствие связи. Каждый пустой знак движется по поверхности социального тела без всякого порядка как блуждающая точка, прочерчивая линию траектории, обозначая рельеф как топографическую карту. В отсутствии субъективности сингулярность существует как нечто досубъектное, а в отличие различенности она оказывается чем-то доиндивидуальным. Это нейтральная точка "пустой" индивидуальности, которой невозможно приписать какое-либо определенное качество.

Движение точки на поверхности социального тела предъявляет ее трансформации, а линия движения оказывается линией контакта, пустой коммуникацией. Вся нейтральная поверхность социального на пределе его бытия задается в топологии со-бытия через движение безразмерной и бессмысленной пустой сингулярности. Прецессия симулякров на поверхности социального тела как поверхности пустой коммуникации устанавливается в существовании бессмысленного дискурса власти, который не способен связать точки социального тела в единое социальное. Происходит распад социального тела, устанавливается "конец" социального, оно превращается в "массу" как аморфный агрегат "пустых" индивидов.

В современном социально-философском дискурсе попытка возвращения связности и субъективности сопровождается установлением представления о топологическом характере социальной реальности, где топосы могут пониматься не как просто некие отдельности, сингулярности поверхности социального тела, но как ее модусы, временные состояния пространственных структур.

Основным топосом социальной топологии становится "социальная дистанция", которая задается через социальное различие. Ее существование оказывается многомерным в пространстве различий. Анализ структуры социальной топологии открывает социальное пространство в динамике социальных различий так, что каждый ракурс пространства выделяется через определенного рода социальную дистанцию или социальное различие. Можно говорить о том, что социальное пространство, представленное как социальная топология структурируется не столько количественными, сколько качественными отношениями.

Структура социального пространства заданная как система точек и отношений между ними трансформируется в топологическую структуру, где каждой точке соответствует топос "социальной позиции". Она ока-

зывается социологическим конструктом единицы социального пространства. Как точка социального конструирования или концептуальная позиция, она задает определенную перспективу видения социальной топологии из заданной точки, конструируя способ представления социологических предметов в их непрерывных изменениях. Социальная топология одновременно выражает плюрализацию социальных порядков, раскрываясь через множество топосов "социальных позиций", при этом конституируя их как инварианты социальных свойств в пространстве совокупности свойств индивидуальных и коллективных агентов. Она предъявляется как некоторая структура свойств, взятых в их совокупности. Иначе говоря, ее существование раскрывается через множество локальных социальных порядков сгруппированных качеств, предъявляемых в дискурсивных практиках публичной политики. Динамика социальных качеств включает в себя социальные ресурсы как условия их осуществления. Пространство публичной политики оказывается конфигурацией политических дискурсов, которые обретают определенное расположение в конкретной ситуации использования социальных ресурсов, т.е. конституируется как конфигурация отношений между топосами.

Социальная топология становится пространством концептуализации социальных явлений через установление отношений между ними, т.е. выступает как система подмножества множеств социальных явлений, которые могут группироваться по принципу объединения и пересечения свойств любого числа подмножеств в пространстве социального мира. Неопределенная совокупность явлений социальной действительности, погружаясь в концептуальное пространство существования структурированных конфигураций качеств и отношений, обретает упорядоченность и связность. Концептуальная сетка оказывается своего рода фильтром, на котором оседают социальные явления, трансформируясь в связное единство социального мира.

Группы или "пучки" социальных явлений формируются близостью социальных феноменов, организуются как причинно-следственные ряды описаний социального мира, задавая топологию социального пространства. Его топосами становятся закрепленные легитимные отношения, задающие социальную дистанцию как порядок или ансамбль практических схем. Устойчивость их существования выражается как процесс воспроизведения повторяющегося "круга отношений". Всякий раз конструирование топосов предваряет выделение "социального круга" отношений социальной действительности. Этот процесс можно было бы представить как объективацию субъективного, однако, социальная действительность здесь оказывается существующей раньше, чем план концептуализации. Исходной точкой рассуждений является объективная социальная действительность как "до-социологический" объект или "социальная вещь", который затем вписывается в концептуальную схему и только после этой процедуры подвергается вторичной субъективации в процессе интерпретации. Это значит, что здесь, скорее, происходит процесс субъективации объективного, который предъясняется в бесконечной отсылке к объективной действительности.

Социальное поле в процедурах субъективации объективного задается как структурное пространство социальных позиций, определенных во взаимных отношениях как диспозиции точек социальных индивидов. Общая структура диспозиций маркируется как социальный институт, который теперь понимается не столько как субстанция, сколько как конфигурация отношений между индивидами и коллективными агентами. Социальное поле как поле отношений существует как некое поле интересов социальных агентов, или поле сил, где каждая точка социального индивида может быть представлена как точка сгущения силы, т.е. социальный капитал или социальный потенциал в поле напряжения. Точки поля удерживаются взаимным соглашением или социальным до-

говором между его агентами. Социальное пространство актуализируется как взаимная конфигурация социальных полей, где установлены способы доминирования социальных групп, выраженных в борьбе за власть. Принцип производства как принцип организации социального пространства заменяется принципом власти.

Устойчивые социальные отношения, организованные в автономные социальные поля реализуются в социальной практике, которая в структурах поля предъясняется как габитус, т.е. бессознательный опыт социального агента. Совокупность социальных практик образует поверхность социального тела как область предъяснения бессознательных ментальных процессов действующих социальных индивидов. Ее трансформации создают новые возможности осуществления бессознательного в социальных практиках. Существование социального агента полностью определяется полем. Социальный мир как система взаимосвязанных точек социального пространства является объективацией бессознательного, которой существует в своей неосознанности, уподобляясь социальной природности.

Здесь социальное пространство может уподобляться телу социального индивида в его "ди-видности", разделенности на множество других точек-индивидов. С одной стороны, индивид как точка поверхности социального тела оказывается неструктурированным целым, тем самым снимается проблема эссенциализации, или субстанциализации социального как вещи. С другой стороны, унифицированность точек принуждает вводить между ними субстанцию связи, которая при всей ее неосознанности, становится, по существу, бесконечной связью между социальным субъектом и социальным объектом, представляясь в бесконечном множестве бессознательных социальных практик агентов социального поля. Соответственно, само социальное поле как поле практик либо психологизируется и натурализируется, либо объективируется че-

рез совокупность практических действий индивидов. Происходит реификация социальных отношений. Социальное пространство уподобляется некоему вместилищу бессознательного, т.е. становится своего рода "чувствилищем" абсолютного субъекта, лишенного разума. Несмотря на то, что попытка установления связи завершилась ее субстанциализацией и объективацией, тем не менее, само ее осуществление доказывает необходимость поиска новых способов концептуализации социального бытия как целого в его определенности и рефлексивности.

Критика идеи субъективности, выраженная в тематике бессознательного и тематике конечного, задает установление психологического бессознательного как критику прозрачности субъекта для самого себя, где "Я $\neq$ Я". Она совпадает с критикой саморефлексии субъективности, постепенно превращаясь в радикальную критику мышления. Тема конечного осуществляется через критику свободы субъекта в его неспособности к самоположению. Она существенно ограничивает пределы познания через навязывание критики субъективности. Апелляция к конечности приводит к замене субъекта индивидом. Возникает необходимость возвращения субъекта и субъективности в пространство знаковой расстановки. Она реализуется двумя основными способами: через попытку феноменологической редукции, либо через герменевтику.

Феноменологическая установка диктует представление о "собственном теле", где "Я" способно самопредъявиться только как "собственное тело Я", которое становится посредником между внутренним и внешним миром. Двойной ход проецирования начинается с внутренней неопределенности субъективного как общей способности умозрения, которая проецируется как телесная схема на внешнее пространство, организуя его объекты, а затем, возвращает собственную субъективность в объективированной форме. Сознание есть одновременно познание как представление, желание как направленный поток неопределенной субъек-

ективности и перцепция, т.е. "вмещение", восприятие внешнего в пространство внутреннего. Оно существует в единстве чувств, мышления и действия. Однако, поскольку его бытие всегда осуществляется в конкретной представленности или заданности ситуации видения в определенном представлении мира, постольку всякий раз определенность видения понимается как тело, местоположение значений или сигнификативное ядро.

Тело существует как перцептивное поле вариативных представлений, т.е. пространство означивания субъектом объектов внешнего мира, но само при этом существует в неозначенности, а значит, оно не может быть несущей поверхностью, но оказывается пустотой, которая не способна связать динамику знаков через местоположение. Знаковая расстановка, лишенная основания, смысла распадается на множество пустых знаков.

Возвращение смысла в социальное актуализируется посредством конституирования субъективности в границе социального тела как точке самопредъявления субъекта. Точка проявляет себя как точка касания смысла и тела так, что ее существование во времени разворачивается как выписывание тела через писание телом. Поскольку в точке касания тело всегда является местом положения смысла, где реализуется тождество знака и значения, постольку линии движения точки прочерчивают пространство смысла как расположенность знаков, имеющих значение. Знаковая расстановка знаков имеет смысл, ввиду того, что точка границы есть точка самоопределения субъекта. Социальный субъект, обеспечивая смысл социального текста, получает возможность самовыражения в знаковом пространстве. Его существование есть направленность к самому себе посредством представления себя как "другого". Тождество "Я=Другой" осуществляется в точке со-в-местности. Тело социального манифестируется как пространство самоопределения субъективности в

осмысленных знаках социального текста. В точке субъекта происходит не только его саморефлексия, но и саморефлексия социальной субъективности. Пространство социальной субъективности становится топологически связным, разворачиваясь в топосах местоположения субъективности, существующих как объективированные "круги социального", в которых происходит самоопределение социального знания.