

Министерство образования и науки РФ
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Серия «Научные школы»

НАУЧНАЯ ШКОЛА О. Н. БУШМАКИНОЙ
**СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ:
КОНСТРУКТИВНО–
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПОДХОД**



Ижевск
2011

УДК 1:316
ББК 87.62я431
С 692

Редакционная коллегия:
Бушмакина Ольга Николаевна
профессор, доктор философских наук;
Полякова Наталья Борисовна
доцент, кандидат философских наук;
Шадрин Алексей Анатольевич
доцент, кандидат философских наук;
Дерябин Максим Леонидович
кандидат философских наук

Социальная онтология: конструктивно-герменевтический
С 692 подход. Серия «Научные школы». Сборник научных
статей. / Под общ. ред. О. Н. Бушмакиной,
М. Л. Дерябина, Н. Б. Поляковой, А. А. Шадрина —
Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2011. – 374 с.

В сборнике собраны работы представителей научной школы «Социальная онтология: конструктивно-герменевтический подход», возглавляемой профессором О.Н. Бушмакиной. Эти тексты объединяет общее методологическое основание – философский метод субъект-объектного тождества, разработанный в классической системе Ф. Шеллинга и развитый в трудах М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера, Ж.-Л. Нанси и других современных философов. Представленные исследования сфокусированы на герменевтической экспликации современных социально-философских дискурсов.

УДК 1:316
ББК 87.62я431

© Авторы статей, 2011
© Составители: Бушмакина О. Н., Дерябин М. Л., Полякова Н. Б.,
Шадрин А. А., 2011
© ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет», 2011

ПРИНЦИП СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОГО ТОЖДЕСТВА: ОТ Ф. ШЕЛЛИНГА К М. ХАЙДЕГГЕРУ И ДАЛЕЕ

Шадрин Алексей Анатольевич

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Философская методология занимает внутри метафизики то место, в отношении которого всегда – по существу на протяжении всей истории развития философской мысли – существовали и существуют поныне различные подходы и концептуальные доктрины. Это связано с тем, что проблема метода для философских исследований является ключевой, поскольку то или иное ее решение предопределяет как направленность рассуждений, так и их дальнейшие перспективы. Памятуя о том, что, согласно Ф. Ницше, *истина есть перспектива*, гносеологические аспекты следует рассматривать в качестве основополагающих и непосредственно фундирующих собственно онтологическую тематику и проблематику философского дискурса. Неслучайно в дефиниции метафизики как *онто-гносеологии* понятие *gnosis*'а занимает срединное положение, – это та сердцевина, чье пульсирующее присутствие скрепляет – стягивает – *ontos* (бытие) и *logos* (язык).

Гносеологическая – теоретико-познавательная – «составляющая» философского мышления закрепляется в понятии рефлексии. Рефлексия возвращает мышлению способность мыслить. Ретроактивность мышления дает о себе знать в раскрываю-

щейся временной перспективе: от настоящего к (уже) состоявшемуся, имевшему место событию, которое сбывается (ситуативно) здесь-и-сейчас. Событийность мышления предъясняется в слове, чье произнесение с необходимостью обращено – обращается – к горизонту будущего. Иначе, *временность времени* как *бывшее настоящим будущим* (М. Хайдеггер). Точка настоящего разбрасывается в двух противоположных смыслах-направлениях. Их разомкнутое со-присутствие эксплицируется в понятии *тождества*. Мыслимое и проговариваемое, точно *касаясь* друг друга, сохраняют собственную различенность (Ж.-Л. Нанси). Но сохраняют лишь в момент касания, когда без-условно «внутреннее» – деятельность мышления – трансформируется (трансцендирует) в условно «внешнее» – язык. Субъективность мышления объективируется в языковых конструктах.

Философский принцип (метод) субъект-объектного тождества утверждается и разрабатывается в классической системе Ф. Шеллинга. Как отмечает О. Н. Бушмакина, именно «Шеллинг был первым философом, который в полной мере осознал проблему целостности бытия как проблему исходного безусловного принципа» [5. С. 88]. Целостность бытия укоренена в мышлении. По мысли Шеллинга, свобода мышления есть единственный постулат и требование, соблюдение которого тождественно условию возможности существования самой философии. Бесконечность мышления – его свободу – способна реализовать/актуализировать лишь одна точка – сквозная точка саморефлексии «я-мыслящего». Геометрически эта (сфокусирован-

ная) бесконечность выражена в понятии центра окружности, что в терминологии Шеллинга соответствует потенциям идеального и реального: «Центр есть весь круг, созерцаемый в его идеальности или утверждении, окружность есть весь круг, созерцаемый в его реальности» [6. С. 577]. Потенциям идеального и реального отвечают категории свободы и необходимости.

Мышление обретает свободу на пределе собственного существования. Свобода и необходимость сопредельны для мышления, поскольку неограниченность, как сущность свободы, одновременно выступает в качестве необходимого требования, предъявляемого к свободе со стороны ее же сущности. – Окружность свертывается в точку для того, чтобы иметь возможность вновь развернуться в мыслимом/проговариваемом настоящем. Эту точку занимает или, вернее, этой точке принадлежит «субъект, предположительно мыслящий». Метафорически воспользовавшись излюбленной схемой Шеллинга – схемой магнита – скажем, что эта точка притяжения/отталкивания является единственной «действительно» существующей точкой. Ее действительность составляет основной вопрос философии, который в системе Ф. Шеллинга – а затем в 20 веке в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера – формулируется следующим образом: «Почему есть собственно бытие, а не ничто?» Почему же именно этот вопрос характеризует саму философию и оказывается для нее основным, или предельным? Какие перспективы он собой высвечивает?

В концепции О. Н. Бушмакиной, любой переход в область высказывания требует от нас отри-

цать существующее «как оно уже-существует». Почему, собственно говоря, есть бытие, а не ничто? Бытие есть потому, что оно *есть*, а ничто есть потому, что оно *не-есть*. Т.е. «ничто» всегда существует – может существовать – только как грамматическая структура. Но и «бытие» как грамматическая структура подчиняется тем же правилам, поскольку застаёт себя в том же семантическом поле. Иначе, «самоположение трансцендентальной логики задает возможность сохранять мир, который «уже-есть как он есть» в его действительности, и мир высказываний, который существует в равновесии положительных и отрицательных предложений, то есть семантический мир в его единстве равен нулю. Прибавление или вычитание нуля ничего не меняет в действительном мире. Если положительные высказывания могут быть соотнесены с миром «как он есть», то отрицательные предложения могут указывать только на сам мир высказываний, так как в мире действительном нет ничего, что соответствовало бы отрицанию «не». Это значит, что точка касания мира действительного и мира семантического есть точка равновесия или точка амбивалентности, где бытие самоутверждается в самоотрицании» [1. С. 40].

У М. Хайдеггера эта частица «не» позволяет «субъекту, предположительно мыслящему» отстраниться (дистанцироваться) от той предельной символической системы, которой он всегда уже присвоен: он уступает «свое» место субъекту высказывания. Хайдеггеровский «зазор» («просвет») в круге бытия образуется благодаря этой частице «не». Это *герменевтический* круг, поскольку субъектом

высказывания в нем выступает сам язык, производящий свои собственные смыслы, а «субъект, предположительно мыслящий» эксплицируется как точка прокола, пропускающая сквозь себя то, чему суждено сбыться. Но то, чему суждено сбыться, всегда уже сбывается *здесь-и-сейчас*. Понятие истины перестает служить отсылкой к чему-то внешнему, закрытому, затемненному и в силу этого непостижимому. Оно освобождается от оков вечности и обретает временную – событийную и/или смысловую – перспективу. «Истина» (*αλήθεια*) предстает как присутствующая непотаенность, нескрытость, разомкнутость бытия, или *бытия-вот*. Поэтому бытие как *при-существование* – это всегда уже раскрывшееся бытие-в: «...субъект, или присутствие (*Dasein*), может присутствовать (*da sein*) лишь как нечто в чем-то содержащееся, чем-то окруженное, объемлемое, раскрытое, определенным образом окрашенное, как-то звучащее, на что-то настроенное, куда-то обращенное. Прежде чем присутствие обретет характер бытия-в-мире, оно уже обладает устройством *бытия-в*» [4. С. 556-557]. Отсюда «...жизнь всегда представляет собой жизнь-посреди-жизни. А следовательно, *бытие-в* следует мыслить как совместное бытие нечто с нечто в нечто» [Там же. С. 557].

В парадигме хайдеггерианства – а именно эта парадигма в целом оказала наибольшее влияние на развитие метафизики в 20 веке – основополагающее тождество бытия и языка становится отправным пунктом для развертывания дальнейших рассуждений. Х.-Г. Гадамер акцентирует: «Бытие, которое может быть понято, есть язык» [3. С. 548].

Возможность понимания и/или истолкования предоставляется мышлением или предоставляется мышлению. Знаком этой возможности служит понятие тождества. Отношение тождества может быть рассмотрено как минимум с трех позиций: гносеологической, онтологической и собственно логической. Но в парадигме хайдеггерианства эти традиционные позиции, позиции-топосы (с их традиционными дефинициями) несколько смещаются. В гносеологическом аспекте (традиционно: здесь и далее) тождество рассматривается через различие; различное становится таковым в акте мышления. Мышление оставляет после себя как бы стерильный разрез с тем условием, чтобы к нему (разрезу) в дальнейшем уже не прикасались. В онтологическом аспекте тождество устанавливает связь между различным; связующее начало событийно и потому первично по отношению к различию, подчиняет его себе; различие замещается событием – событием связи, или всеобщей связности. Это та «чистая» связь, выражением которой и служит понятие бытия, бытия как такового: бытие есть («бытие есть...»). В строго логическом аспекте тождество оборачивается собственной противоположностью, т. е. тавтологией. Происходит абсолютная объективация мышления, оно затвердевает и каменеет, то же самое относится и к языку, на котором оно пытается себя выразить.

Приведенные топосы-позиции оживляет – и тем самым восстанавливает в их метафизическом статусе – координата времени. С ее введением топосы превращаются в подвижные – «мерцающие» – точки. Поименованные как «бытие», «язык»,

«мышление», они перемещаются, вступая друг с другом в смысловые отношения, возникающие мгновенно – «в одно касание». Мышление обнаруживает себя в тот момент, когда оказывается выброшенным на поверхность языка. Языковой континуум в высказывании распрямляется в определенную дискурсивную последовательность, которая также возникает мгновенно. Мышление перестает быть «внутренним», равно как и язык перестает быть «внешним». Они буквально совпадают друг с другом, сопresentствуют, и, со-при-сутствуя, узнают друг друга. Это сопresentствие сбывается под знаком тождества мышления и языка. С его утверждением субъектом высказывания должно именоваться само высказываемое. Будучи взято со стороны мышления, высказываемое представляется под именем смысла, будучи взято со стороны языка, высказываемое представляется под именем высказывающегося. Смысл существования высказывающегося принадлежит тому, что им высказывается. Субъект высказывания объективируется в уже сказанном, которое с необходимостью требует пересказа как «сказанное» (определенное в этом качестве). Оно перепрочитывается, и смысл «сказанного» переопределяется заново. Следовательно любое состоявшееся высказывание содержит избыток смысла по отношению к будущему и испытывает его недостаток по отношению к прошлому.

Таков способ бытия традиции. Она существует в непрерывном переосмыслении собственных оснований, каждое из которых подвергается сомнению и опрашивается с определенной позиции, или «точки зрения» («что это такое – философия?», «что

значит мыслить?»). Если радикальные вопросы оказываются способом вхождения в традицию, то каждый оригинальный ответ заново перекраивается границы поля самой философии. В этом смысле философия как *философствование* есть собственно трансценденция – выход, или выхождение за пределы. Иначе, если, согласно М. Хайдеггеру, *субстанция человека есть экзистенция, то субстанция метафизики есть трансценденция*. Эту возможность философии предоставляет *logos*: «Философия в аспекте языка представляется как процесс раскрытия и самоопределения Слова, Логоса, развитие бесконечного смысла бытия. Каждое философское понятие рассматривается в определенном горизонте бытия, где оно обретает конкретный смысл, который никогда полностью не исчерпывается этим пластом. Ибо каждое понятие открыто, связано со всеми другими горизонтами и, таким образом, пронизывает собой их все. Оно бытует во всех пластах, а значит, универсально, вечно и всегда живет в настоящем. Его толкование и интерпретация есть процесс общения или выговаривания понятия через все другие понятия, в котором проявляются его смыслы. Каждое понятие стоит на пересечении всех других понятий и в них определяется. Бесконечная уникальность каждого философа раскрывается и имеет смысл только в одновременности и во взаимоположении философских систем, идей, откровений. Философия живет в сопряжении и одновременном порождении разных форм бесконечно-возможного бытия и разных форм его понимания. Аристотель существует в одном пласте с Платоном и Фомой Аквинским, Кантом и Хайдеггером, Бер-

деевым и Соловьевым. Именно и только в одновременности и бесконечной диалогической «дополнительности» каждого из философов на «пиру» Платоновой и вообще философской мысли философия входит в единую полифонию культуры» [2. С. 166].

Резюмируя, обратимся еще раз к началу. Шеллингианский принцип субъект-объектного тождества утверждается в акте самоположения субъективности. Ее полнота и/или самоосновность проявляется в бесконечном свободном стремлении к самореализации. В этом движении субъективность распознает себя, объективируя собственные представления в бесконечном множестве конструктов и/или состояний. Уже захваченная этим движением, она существует – может существовать – только так и никак иначе. Все, что ею производится, *имеет смысл*, поскольку субъективность производит саму себя и озабочена самим процессом распознавания ею же производимого. Все, производимое субъективностью, имеет смысл *для нее самой*. Это «все» суть цепочки рассуждений, пунктирно (точно) набрасываемые «по случаю» касания смысла прочитываемого/интерпретируемого текста, той или иной области сущего, вообще происходящего здесь-и-сейчас. Набрасываемые рассуждения могут относиться к различным вещам, регионам или областям сущего-присутствия. Таких областей – неопределенное множество. Принципиальное значение имеет скорее не то, *о чем* говорится, а то *как* то или иное событие, состояние, отношение и т.д. дают о себе знать в момент их касания, или (дискурсивного) производства. В этом строгом смысле метод субъект-объектного тождества может быть

назван универсальным. Его универсальность не есть всеобщность. Под универсальностью имеется в виду позитивность, которая характеризует предложенный Ф. Шеллингом способ предъявления/актуализации субъективности. В отсутствии каких-либо внешних ограничений мышление обретает внутреннюю свободу и самоутверждается, самоудостоверяется в бесконечном процессе самопознания. Иными словами, по мысли Шеллинга, Бог философии есть свобода мышления в его открытости бытию.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бушмакина О. Н. Самоконструирование бытия в структурах амбивалентности и поливалентности // Сб. материалов международной научной конференции «75 лет высшему образованию в Удмуртии». Ижевск, 2006.
2. Бушмакина О. Н. Учебно-методические материалы к лекции «Проблема определения философии и выделения ее предмета» // Вестник Удмуртского университета / Целостный человек: факторы формирования. 2000. № 8.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
4. Слотердаjk П. Сферы. Микросферология. Том I. Пузыри. СПб., 2005.
5. Философия: опыт самоопределения: Учеб. пособие / Под ред. Л. А. Сабуровой. Ижевск, 1996.
6. Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М., 1999.

ФУНДАМЕНТАЛЬНОЕ

САМОПОНИМАНИЕ СМЫСЛОВ СОЦИАЛЬНОГО В ПРОСТРАНСТВЕ РЕКЛАМНОГО ДИСКУРСА

Дерябин Максим Леонидович

*кандидат философских наук, старший преподаватель
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»*

Реклама, создавая «пространство, в котором все ДОЛЖНО быть идеализированно», в котором нет места чему-то отрицательному, предлагает или «отдает в долг» социальному позитивное субъективированное пространство, объективированное в идеализированных образах и именах социальных вещей. Обнаружение символических структур в идеализированном пространстве «долженствования» конституирует запись как символический долг, а, следовательно, задает социальное в отношении «кредитор – должник». Общество и индивид необходимо должны неким образом соответствовать заданным рекламным дискурсом идеализированным представлениям, чтобы неким образом отдарить и возратить символический долг рекламе как кредитору.

Вещь, одалживаемая кредитором, не может быть возвращена такой же, какой она была «отдана» должнику. Во время оглашения вещи происходит некое «дополнение», дописывание записи о вещи, производится ее перевод из вещи как она есть в «вещь».

Обращение к этимологии слова «реклама» отсылает исследование к сути явления и к первоначальному значению слова *reclame* (лат.) – «выкрикивать», «оглашать». Вещь «как она есть на самом деле», присутствуя, манифестирует свое

существование. Построение высказывания о вещи оказывается возможным благодаря процессу категоризации социальных явлений и фактов, концептуализации и номинации [11]. Концепт, объективированный в языке в качестве слова, представляет вещь, атрибуты которой типизированы и идеализированы. Процессы категоризации, концептуализации и номинации вещи характеризуются как первичная идеализация высказывания о вещи.

Многочисленные выкрикивания вещи вводили вещь в дискурсивные практики, в которых, по словам М. Вебера, формировалось некое родовое понятие, объединяющее все подобные вещи. Попытка выразить все вещи одного ряда приводила к универсализации и типизации их свойств в высказываемой «вещи», или «идеально-типической» «вещи» [9]. Рекламный дискурс как референция вещи в сообщении, простом и понятном большому количеству людей, структурируется смыслами доксихической субъективности социального. Таким образом, среди множества социолектов рекламный язык представляется как понятный всем или «нулевой» социолект.

Каждое повторение идеально-типической вещи вводит ее в поле субъективности, что позволяет определять смыслы происходящего по отношению к идеально-типической вещи. Социальная действительность с точки зрения универсальности, типизированности и идеализированности задается в структуре языковых идеально-типических «вещей» как социальная реальность. Пространство социальной действительности определяется положением вещей «как они есть», идеально-типические «вещи» структурируют социальную реальность, сообщаясь в «нулевом» рекламном социолекте.

Сообщение о «вещи», отражающее качества реальной вещи, является информацией о вещи, денотативным [3], или как бы рекламным сообщением. Появление новой вещи, усовершенствование производственных процессов и материалов,

сокращение издержек – эти экономические характеристики вещи определяли потребительскую стоимость вещи и таким образом структурировали рекламную информацию. Взаимодействие вещей в качестве означающих, идеально-типических «вещей» открывает пространство коннотативных смыслов вещи.

Первоначально небольшое количество производимых вещей обуславливало ситуацию, когда для большинства людей произведенная вещь существовала в качестве отсутствующей или несуществующей вещи. Вещь в качестве знака или «вещи» становилась знаком отличия, престижа. Рекламное денотативное сообщение сообщало об отсутствующей вещи, употребление которой находилось под символическим запретом. Денотативное сообщение о вещи как реклама «несуществующей» вещи представляется избыточным явлением языка.

Появление «конвейерного» производства переводит существование вещи в разряд существования серийных вещей [6]. Нет необходимости представления вещи как сообщения в языке. Реклама вновь задается как избыточное явление языка, рекламирующее нехватку идеальной вещи, как «вещи», сообщенной в сообщении, или символической вещи. Структура рекламного сообщения перестает зависеть от экономического строя производства и определяется символическими характеристиками вещи, которые обладают значимостью в коммуникативной реальности.

Кризис перепроизводства лишает цели производство вещей, тем самым обесмысливая его процессы и понятия связанные с ним. Не ориентированное ни на какие потребности воспроизводство наделяет реальные вещи незначительными маргинальными отличиями друг от друга и от идеальной модели [5]. Различия производятся в символическом поле, смысл вещи полагается и понимается только в сравнении

с моделью. Заданная схема «оглашения» вещей в качестве «идеально-типических» и восприятие их смыслов только в сравнении с идеальным понятием, воспроизводится в системе экономических отношений.

Реклама как референция вещи в структурах рекламного дискурса предстает как денотативное или «нулевое» рекламное сообщение, открывающее пространство коннотативных смыслов «вещи».

Вещь «как она есть на самом деле» своим существованием представляется как «вещь-сообщение», в которой субъективность сообщения оказывается полностью объективированной. Читателем данной «вещи-сообщения» оказывается грамматический читатель как общество в целом, в его данности и неструктурированности, перед которым предстает «вещь-сообщение».

Попытка выразить вещь некоторым способом приводит к разрыву существования вещи и сообщения о вещи. Образ вещи как ее целостное восприятие гарантирует сохранение смысла и является чистым денотативным сообщением, необходимым для предметной идентификации вещи. Смысловая пустота образа служит оболочкой для положения смысла вещи. Сообщение в качестве иконического изображения или образа вещи представляется как языковое сообщение, уже включенное в образ в качестве подписи. Денотативное сообщение предполагает существование условного читателя, который должен обладать знанием знаков языка для условного чтения идеально-типических «подписей» к образам вещи.

В результате взаимоотношения идеально-типических «вещей», или означающих, возникают коннотативные или ассоциативные смыслы сообщения. В высказывание коннотативные предикаты вещи организуется различными способами, выстраивая, тем не менее, равнозначимые дискурсы. Рекламный дискурс конструируется центрированием опреде-

ляющего рекламного предиката вещи. Читатель коннотативного сообщения оказывается включенным в коннотативные структуры сообщения как идеальный читатель, усваивающий смыслы сообщения.

Имя вещи является идеальным качеством вещи, несводимым к реальности. Попытки высказать имя «вещи» наилучшим способом, использование тропов языка приводит к замене идеально-типического как бы денотативного имени вещи рекламным, или «маркой» вещи. Существование вещи в коннотативном сообщении оказывается абсолютно субъективированным, поскольку вещь здесь находится в состоянии «отсутствия», объективация смыслов предъясвляется в «марке» вещи.

Декларативное сообщение является предельным рекламным сообщением, которое сочетает в себе и денотативное, и коннотативное сообщения. В сообщении декларируется рекламное имя вещи, или «марка», а также ее лучшие качества, то есть коннотативные смыслы. На пределе происходит «схлопывание» или сворачивание создаваемого фонетического, грамматического и иконического образа марки в предельно коротком сообщении, или бренде. Марка в сообщении занимает место вещи, делая рекламное сообщение одновременно и сообщением, и «вещью».

Поскольку вещь в «сообщении-вещи» находится в ситуации отсутствия, постольку оно отсылает только к самому себе, и замыкается на самом себе. Таким образом, бренд оказывается пределом коннотативных смыслов рекламного сообщения. Свойства «вещи» универсализировались и типизировались до предела, до имени бренда, который представляет собой идеальную вещь, лучшей характеристикой которой является ее форма, образ. «Схлопывание» смыслов рекламной коммуникации до имени-образа бренда, сообщающем о себе самом и отсылающим только к самому себе указывает на ав-

тономизацию поля рекламы. Адресат бренда как сообщения оказывается положен в-«место» бренда в качестве пустой точки адресата, к которой направлено данное сообщение. Смысловая пустота бренда как имени-образа принуждает к собственной интерпретации и положению смыслов в-«место» бренда. Пространство самоопределения смыслов рекламного сообщения задается пределами «никакого» «вещи-сообщения» и «никакой» «вещи-сообщения».

Являясь предельным высказыванием рекламного дискурса, бренд находится на его границе и не выражает никаких смыслов рекламной вещи. Пределом сообщаемости рекламного сообщения является бренд как сообщение-вещь, которая сообщает только о себе самом и содержит в себе одно единственное означаемое – «реклама». Бренд как идеально-типическая вещь всех идеально-типических «вещей», содержит в себе все характеристики вещей и превращается в чистое символическое. Предельная символизация поля рекламы позволяет говорить об автономизации рекламного дискурса.

Социальные смыслы начинают присутствовать в точке бренда, в которой вещь находится в ситуации отсутствия. Разворачивание легенды бренда в социальном происходит через рекламные слоганы, структурирующие рекламный дискурс в качестве текста социальной реальности, маркированного брендами.

Бренд как сообщение энкратического дискурса накладывает определенные рамки на дискурс социального, которое начинает выражаться в идеально-типических конструктах. Доксические смыслы социального оказываются высказанными в идеально-типических формулах рекламного языка, или рекламных слоганах. Рекламный дискурс сворачивается до точки (зрения) бренда, из которой как бы начинается представление социальной реальности в качестве идеального социального

Уникальность и предельная различимость образа бренда обусловлена его легендой. Универсальность образа бренда представляется в том, что он как пустое означающее, пустой образ может содержать в себе абсолютно любые смыслы. Бренд как слово с нулевым значением при подстановке в текст социальной доксической субъективности, структурированной слоганами, не изменяет его смыслов, а маркирует его как рекламный текст.

Выработанные схемы представления социального в рекламном дискурсе как определенная точка зрения на социальную реальность оказываются доминирующими в способах репрезентации социального самому себе. Рекламные представления социального в качестве идеально-типических социальных вещей разворачиваются (структурируются) в идеологическом дискурсе.

Обнаружение социального в рекламном дискурсе происходит в точке появления анти-рекламы. Социальная реальность высказывается в дискурсе рекламы, используя представленные рекламой средства. Анти-реклама предъясняется как дополнительное сообщение в рекламном сообщении, как дополнительная «надпись», «написанная» по рекламе. Точка анти-рекламы представляется как точка саморефлексии рекламного дискурса и как некая точка поворота, в которой происходит «оборачивания» смыслов рекламы в социальные.

Производство анти-рекламой символов социального поддерживает производство символов рекламной дискурсивности как таковой. Таким образом, бренд разворачивается в дискурсе анти-рекламы как критическом дискурсе социального.

Саморефлексия рекламного дискурса на языковом уровне представляется как смещение точки зрения на рекламируемый предмет или вещь. В предельном случае, разворачивание смыслов бренда в ироническом дискурсе приводит к

отрицанию единственного означаемого рекламы – «реклама». Иронический дискурс, используя средства рекламного языка, становится еще одним способом рекламирования.

Объективирование смыслов рекламной дискурсивности в брендах приводит к переструктурированию социальной реальности в именах рекламных вещей. Дискурс как бы пишет бренды в поле социальной дискурсивности, или пишет социальную дискурсивность. Бренды как идеально-типические представления социального маркируют социальное пространство, переозначивают социальные значения и переструктурируют социальный дискурс. Точки самоопределения социального и рекламного дискурсов со-в-мещаются и со-в-падают в понятии ко-брендинга. В ко-брендинге смыслы социального одинаково определяются как в социальном, так и в рекламном бренде.

Определенный набор характеристик и черт социального означаемого отождествляется с брендом. Рекламная вещь оставляет свой «рекламный» след, отпечаток, или клеймо (бренд) на образе социального, делая его как бы рекламным образом социальной реальности. Таким образом, социальное пространство представляет собой измененный ландшафт, «заклейменный» ландшафт, или «брендшафт» [10], в котором объективированы смыслы социальной реальности.

Бренд как предельное рекламное сообщение, как пустая форма идеально-типического имени сообщает все возможные или никакие смыслы. Сообщение бренда как пустого образа, зависит от положенных в-место бренда смыслов той или иной дискурсивности.

Привнесение смысла в-место бренда, наполнение его смыслом возможно как со стороны коммуниканта, так и со стороны реципиента. Таким образом, бренд как пустое рекламное сообщение оказывается предельно коммуникативным. Поскольку смыслы бренда как места положения доксической

субъективности социального прочитываются мгновенно и понятны всем, постольку бренд оказывается универсальным сообщением в коммуникации, бренд универсально коммуникативен.

Авторские смыслы оказываются представлены в коннотативных смыслах рекламного сообщения, определяющих субъективные характеристики рекламируемой «вещи». В бренде как «клейме», указывающем на знак абстрактного присутствия производителя, условно присутствует позиция рекламодателя. Абстрактность присутствия обусловлена тем, что знак этого присутствия обозначает не конкретного производителя, а некий образ, со-вмещающий и производителя и другие сопредельные социальные смыслы. В бренде позиция автора рекламного сообщения или коммуниканта элиминируется и представляется в качестве пустого места, через которое проходят смыслы социального, самоопределяющиеся в бренде. Объективация смыслов рекламной субъективности определяет способы структурирования социального пространства.

В поле рекламной коннотации находится условный читатель, воспринимающий все смыслы рекламы, и поэтому являющийся идеальным. В рекламном сообщении выстраивается модель читателя, который в дальнейшем должен стать потенциальным покупателем. Идеальная социальная реальность, представленная в рекламном сообщении, формирует некое сообщение, которое служит самоузнаванию, самореференции аудитории рекламного сообщения.

Помимо собственного сообщения в рекламе содержится представление о индивиде, определяющее направленность сообщения на аудиторию (согласование с ней, узнавание аудитории самой себя в тексте рекламного сообщения). Модели идеальных социальных отношений и идеального социального индивида как бы являются дополнением к нулевым смыслам рекламной вещи, находящейся в рекламном сообщении в со-

стоянии отсутствия. Социальный дискурс, проходя сквозь пустую точку бренда, восполняет смыслы рекламного сообщения, обнаруживает свое наличие, самопредставляется в рекламном дискурсе. Реципиент рекламной коммуникации оказывается представленным в дискурсе рекламы в качестве идеально-типического индивида, описываемого рекламным сообщением. Данный образ распространяется вместе с рекламным сообщением в качестве идеальной модели, представляя таким образом некое место в рекламной коммуникации для идентификации индивидов социальной реальности.

Бренд является не только предъявлением действительности в рекламном дискурсе, но и знаком рекламного дискурса, который распространяется в действительности. Как «клеймо» или «шрам» бренд маркирует пространство социального дискурса и определяет метки социальной действительности, поля символической значимости. Субъективность рекламного и социального дискурсов объективируется в образе бренда как точке предъявления (в пустом знаке) рекламы в действительности. Бренд в действительности представляется пустым «местом», дающим возможность социальным субъектам наполнить его своими смыслами. Объективация смыслов идеальной модели индивида происходит двумя способами: самоопределением индивида в бренде в терминах рекламного дискурса, симуляция идеально-типических индивидов рекламы в реальности.

Реклама, структурируя дискурс социального, начинает определять социальную реальность, конструировать социальное, объективируя свои собственные смыслы. Симуляция очередей заинтересованных покупателей, идеальное расположение вещей и организация физического пространства супермаркетов в соответствии с рекламным представлением маркирует социальное как пространство рекламной коммуникации. Поскольку точки самоопределения социального и рек-

ламного совпадают, все социальное определяется в терминах рекламного дискурса и маркируется рекламными знаками, постольку пространством рекламной коммуникации становится все социальное пространство, все общество.

В рекламном сообщении происходит самообнаружение и самоопределение реципиента рекламной коммуникации в знаке бренда. В точке рекламного индивида (в действительности) происходит со-впадение социальной и рекламной субъективности, и объективирование смыслов рекламы. Индивид представляет собой рекламное сообщение, точку объективации смыслов рекламного дискурса. Тело индивида представляет собой поверхность [14] для письма рекламы. Он оказывается с ног до головы «описанным» брендами, а, следовательно, структурированным как рекламное сообщение. Социальный индивид занимает позицию идеальнотипического индивида, тем самым объективирует собственные смыслы в рекламном сообщении. В знаке бренда происходит схлапывание, совмещение внутреннего и внешнего, совмещение объективного и субъективного представления индивида, которое представляет собой только знак рекламы.

Объективация смыслов рекламного дискурса приводит к структурированию социальной действительности в соответствии с рекламной моделью, в предельном случае социальная действительность, физическое пространство оказываются «прописанным» по пространству текстом рекламного сообщения. Взаимное влияние брендов происходит как совпадение и совмещение разворачиваемых легенд брендов, что приводит к со-впадению точек самоопределения социальных и рекламных брендов. Замещение значений социальных терминов рекламными структурирует язык социального особым способом. Доксическая субъективность, самоопределяющаяся в текстах рекламных сообщений, выражается на как бы рекламном языке.

Сообщение представляет собой бренд, в котором схлопнулись позиции коммуниканта и реципиента. Тем не менее структура коммуникации предполагает циркуляцию сообщения от коммуниканта к реципиенту, выраженных в бренде в качестве знаков коммуниканта и реципиента. Различие имен коммуниканта и реципиента позволяет сохранить направленность коммуникации. Сообщение в случае значимого отсутствия коммуниканта и реципиента становится безадресным и может быть направленным только к самому себе - происходит бесконечная циркуляция сообщения, направленного к самому себе и проходящего через пустую точку. На пределе сообщение оказывается пустым означающим, знаковой конструкцией, включенной в структуру бренда. Бесконечная циркуляция самообращенного сообщения, выраженного знаковой структурой, образует коммуникативный контур с определенной направленностью.

Знаковая структура замкнутого контура коммуникации представляет собой предельно объективированные смыслы рекламного дискурса. Для существования смысла внутри коммуникативного контура необходимо присутствие субъективности, как смысла рекламного сообщения, или возникновение субъекта рекламного дискурса, который в точке самообращения как точке саморефлексии производит и читает смыслы сообщения.

Коммуникативный контур рекламной коммуникации представляет собой замкнутую на саму себя знаковую структуру, предъявляющую автономизацию поля рекламной дискурсивности, в которой общество производит и усваивает свои собственные смыслы. Самообращенность коммуникативного контура указывает то, что продолжение коммуникации, существование системы зависит от смыслов, производимых в ней самой. Самописание системы не требует смыслов окружающей среды системы. Система коммуникаций пред-

ставляет собой оперативно замкнутую аутопойетическую систему [12], воспроизводящую саму себя.

Автономность существования системы предполагает необходимое присоединение одной коммуникации к другой. Коммуникация как операция аутопойетической системы вынужденно помечает себя как коммуникацию общества, содержащую в сообщении знаки предыдущих коммуникаций. Предельно коммуникативным в системе общества, открытым к присоединению других коммуникаций оказывается бренд. Доксические смыслы общества, необходимые для продолжения коммуникации, а также структуру коммуникации бренд содержит в себе в свернутом виде. Бренд как коммуникация (как чистая коннотация) системы предполагает присоединение последующих коммуникаций для воспроизведения смыслов социального.

За каждой коммуникацией в системе следует неидентичная коммуникация, она соответствует общему коммуникативному коду системы, его смыслу и всегда предопределена ранее проходившими коммуникациями. Различение собственных смыслов и смыслов окружающей среды посредством собственных самонаблюдающих операций элиминирует из системы позицию наблюдателя. Наблюдатель, вписанный в систему рекламным языком, не может различить собственные смыслы системы от смыслов окружающей среды.

Существование смысла системы коммуникаций представляется возможным с появлением субъекта саморефлексии рекламы, расположенного на границе рекламного дискурса. Точка саморефлексии рекламного дискурса возникает как точка бренда (предельная объективация субъективности рекламы в имени-образе бренда), из которой начинают разворачиваться дискурсы рекламы, структурирующие пространство рекламного поля, определяющее и ограничивающее его.

В точке самовопрашания как предельной точке системы рекламного дискурса социальному как целому предлагаются идеально-типические имена и образы для самоидентификации. Бренд как рекламное иконическое сообщение является «оболочкой» для положения смысла социального. Имя-образ бренда предполагает полноту наличия и целостность смысла. Самоузнавание и самоопределение общества в определенный момент времени, как усвоение собственных смыслов, происходит в бренде как точке со-впадения имени и образа.

Прохождение различных дискурсов, в которых разворачиваются свернутые в бренде рекламные смыслы, через точку самоопределения рекламного дискурса именуется субъекта саморефлексии рекламного дискурса. Точка самовопрашания социального о собственных смыслах и точка субъекта самореференции совпадают. Таким образом, социальный субъект самоименуется в точке саморефлексии рекламного дискурса. Социальная субъективность отождествляет себя с определенным именем и образом, произведенным рекламным дискурсом. В точке субъекта рекламного дискурса происходит постоянная смена имен саморефлексии рекламного дискурса. Имена самоопределения рекламного дискурса образуют цепочку имен, связность которой обеспечивает субъект социального, предъявляя своим присутствием смысл в каждой точке. Подвижный субъект социального представляет собой субъект-номаду [7], находящийся в постоянном движении как прочитывании дискурсов, самоопределяющихся в точке саморефлексии рекламного дискурса. Номадический субъект самоименования социального, проходя через точки самореференции рекламного дискурса самоопределяется в постоянном связном писании своих собственных имен – идеально-типических имен рекламного дискурса. Текст пишется в процессе самореференции субъекта рекламного дискурса, который прописывает-прочитывает и предъявляет смыслы рек-

ламного сообщения. Поскольку субъект социального самоименуется в структурах рекламного дискурса, постольку «писание-чтение» текста предьявляет текст социальной реальности, самореферирующейся в рекламном дискурсе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барт Р. Общество, воображение, реклама // Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. Пер. с фр., вступ. ст. и сост. Н. Зенкина. М., 2004.
2. Барт Р. Разделения языков // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М., 1989.
3. Барт Р. Рекламное сообщение // Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. Пер. с фр., вступ. ст. и сост. Н. Зенкина. М., 2004.
4. Барт Р. Риторика образа // Р. Барт Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М., 1989.
5. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995.
6. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М, 2000.
7. Брайдотти Р. Путем номадизма // Введение в гендерные исследования. Часть II: Хрестоматия. ЦХГИ, Спб., 2001.
8. Бушмакина О.Н. Онтология постсовременного мышления. Метафора постмодерна. Монография. Ижевск, 1998.
9. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. М., 1990.
10. Кляйн Н. NO LOGO. Люди против брэндов. М., 2003.
11. Кубрякова Е.С. Язык и знание: На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира / Рос. академия наук. Ин-т языкознания. М., 2004.
12. Луман Н. Реальность массмедиа. М., 2005.
13. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. / Пер. с англ. В. Николаева. М., 2003.
14. Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. 255 с.

КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИФИКАЦИОННОГО ДИСКУРСА В СИНТАКСИСЕ КРОССИРУЮЩЕГО СУБЪЕКТА

Зеленина Анастасия Александровна

кандидат философских наук

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

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

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

Бытие социальной субъективности с ее предельного состояния в структурах повседневности оказывается немыслимым бытием в не-мыслимом, что дает право говорить о «нулевом» уровне субъективности, предполагающем объективацию повседневного. Обыденное «не-мыслящее» мышление, представляющее собой типизированные системы релевантности, является анонимным социальным бессознательным, так как принадлежит всем и никому в отдельности. Поскольку в повседневности нет мыслящего субъекта, имеет смысл говорить только об индивидах, имеющих минимальную различенность в пространстве социальных позиций, выражающуюся в тождестве «я \equiv другой». Неразличимость индивидов в принципе взаимозаменяемости задает поле социального как пространство тиражированных социальных «атомов». Существование индивида возможно только как пространственно расположенная проиндексированная телесность. «Социальное тело» устанавливается в качестве нулевой точки идентификации в структурах повседневного как социального бессознательного.

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

Выход за пределы повседневности происходит в точке возникновения дискурса социального или научного дискурса, когда из режима говорения речь входит в режим говорения «о». Присутствие высказывающегося встраивается в пространство высказывания, которое в качестве говорения «о» задает субъект высказывания. Им оказывается объект говоре-

ния как то «место», в котором пересекаются все перспективы высказывания. Говорящий субъект рас-полагается в дискурсивном пространстве объекта говорения, которое в качестве пространства субъекта высказывания существует как «социальная реальность», но как пространство «объекта» говорения оказывается пространством «социальной действительности». Говорящий субъект, полагаясь в объективированном пространстве социальной действительности, становится является не-различимым и не-индентифицируемым по свойству однородности этого пространства.

Все пространство социальной действительности может быть структурировано как «общее место» всех «мест» говорения. Существование субъективности в предельном состоянии «общего места» предъявляется как пространство положения доксического очевидного знания. На пределе существования социальной действительности, она предъявляется в пространстве социальной реальности как «здравый смысл» или докса. Как не-различенная «нулевая» субъективность, не принадлежащая ни одному индивиду в отдельности, доксическое знание понимается через свою принадлежность к Абсолютному субъекту, который предъявляется как все научное поле. Поскольку оно существует на пределе с социальной действительностью как предельной очевидностью, постольку доксическое знание конституируется принципом объективности, что устанавливает Абсолютного субъекта в трансцендентной позиции и лишает научное поле субъективности.

Как лишенное субъективности, поле науки задается позицией «минус-субъекта», которая предъявляется в любой точке пространства социальной реальности в качестве «пустого» места. Объективируясь, пустое место «минус-субъекта» предъявляется как «слепое пятно», способное к движению в поле научного социального дискурса.

Таким образом, место «минус-субъекта» воплощается в концепте номадического субъекта, задавая предел идентификации социальной субъективности. Не-идентифицируемая доксическая субъективность объективируется в точке индивида как **«социальной монады»** в пространстве социальной действительности как абсолютно плотного не-мыслимого и не-мыслящего «социального тела» и **«социальной номады»** как «место»-положения «минус-субъекта» в пространстве социальной реальности. Объективированное место пустующего субъекта в качестве «слепого пятна» является ненаблюдаемым наблюдателем, ведущим не-свойственный не-идентифицируемый дискурс в поле доксической дискурсивности.

В связи с элиминацией субъективности, авторство социального дискурса оказывается под вопросом. Он существует как самовоспроизводящаяся аутопойетическая система, которая воспроизводит саму себя в качестве текста социальной реальности сквозь пустующее место номадического субъекта. Место субъекта-номады является парадоксальным идентификатором, инстанцией-нонсенсом, именующим все поле социальной реальности, кроме самого себя, так как постоянно оказывается за пределами собственного имени.

Символический или лингвистический порядок, отсылающий к Абсолютному Субъекту как к Абсолютному Другому, вводит в дискурс социальной идентификации режим пассивности в качестве режима обращенного времени, создавая разрыв между «уже не»-существованием и «еще не»-существованием. Эти две точки задают пространство идентификации между монадической и номадической субъективностью, где состояние «уже не»- соответствует монадическому состоянию в качестве пустого индекса или симулякра, а состояние «еще не»- является предельным состоянием субъективности как номады в качестве ускользающего смысла.

Идентификация номадического субъекта происходит в дискурсе нехватки как не-со-в-падении смысла и место-имения, что приводит к производству пустых имен как пустых знаков текста социальной реальности.

Текстовое пространство идентификации социальной субъективности оказывается место-положением бессмысленного дискурса Абсолютного Идентификатора как Символического порядка, а сама идентификация является ускользящей или виртуальной. Такую идентификацию можно назвать идентификацией без идентифицируемого. Отсутствующего субъекта можно определить как *кроссированного*, то есть децентрированного обращенным временем символического порядка и растворенного в пространственных структурах текста, автор которого не определяем, как не определяем и идентификатор.

Разворачивание субъективности в пространственных структурах дискурса можно рассматривать в терминах глокализации, когда пространство уже перестает соответствовать физическим характеристикам, а становится символическим киберпространством. Процесс глокализации приводит к идентификации индивидов в соответствии с их «территориальными возможностями». Одни, подобно монадам, находятся в замкнутом состоянии «местной» идентичности, их место-положение как из точки неподвижного наблюдателя строго фиксировано. Такие фиксированные места являются источником «контейнерной идентичности», когда индивид приравнивается к занимаемому им месту, перенимает все его уже пред-данные характеристики. Другие, подобно странствующим номадам, свободно перемещаются в глокальном пространстве, выстраивая траектории собственного развития. Их идентичность больше не зависит от определенного места, процесс идентификации в данном случае является процессом картографирования или выстраивания субъективного топоса,

прокладыванием границ субъективности. Такое состояние субъективности не имеет опоры в уже созданных конструктах, поскольку место субъекта пусто и движение структурирования не может быть установлено и остановлено. Идентичность субъекта всякий раз конструируется заново.

Идентификационный процесс как движение де- и ретерриториализации предстает как процесс картографирования топоса субъективности через раскрытие «мест» ее пребывания, которые в качестве «следов» пустой субъективности образуют пунктирную границу. Пространство идентификации конституируется в расположенности границ, маркированных «следами» кроссированного субъекта. Конституирование идентичности происходит между точками эксклюзивности и инклюзивности. Эксклюзивный метод, следующий логике «или/или» поддерживает лакунарную идентификацию по типу монады, закрепляя ее соответствие определенному месту-локусу. Инклюзивный метод работает в логике «и/и» в формах двойной инклюзии, позволяя конструировать субъективное пространство по принципу делезовской складки. Идентификация по типу номады в этом случае представляет собой выстраивание границ субъективности через раскрытие мест. Такую идентификацию можно обозначить как трассированную, а процесс идентификации назвать картографированием.

Инклюзивный метод идентификации задает парадоксальную идентификацию ускользающего смысла, выстраивающую границы «виртуального тела» индивида как пустой топос субъективности или бессмысленный текст социальной реальности. Виртуальность здесь означает взаимозаменяемость, что обесмысливает весь процесс идентификации, а производство социального текста оказывается «тип»-графией. Идентификация как типизация приводит к полной неразличности индивидов в социальном поле, что является

«концом инаковости» как любого возможного различения субъектов, что знаменует собой конец социального. Как объект социального индивид представляет собой пустой бессмысленный знак, продукт символического производства. Типографическое письмо социального в ситуации неразличимости вызвано нетождественностью, разорванностью мышления и существования. Символический обмен как производство текста социальной реальности в структурах обращенного времени указывает на изначальную неподлинность субъекта по отношению к самому себе. Эта структурная несвойственность выражается в том, что бытие номадического субъекта оказывается бытием не-сущего, то есть такого сущего, который не совпадает с собственным существованием.

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

В концепте «абъектности» как а-социальности, заключается попытка сохранить индивидуальность как различенность, что является стремлением найти уникальность вне социального пространства. Положение абъектности проявляется в знаке стигмы как предела типографических возможностей производства социального текста. Принимая стигматизированность

как знак от-личия, индивид в-писывается в типографический текст как знак исчерпания смысла социальности.

Текст социальной реальности как «тело» смысла выписывается самоидентифицирующимся индивидом, принимающим свою инаковость как раз-личенность в пространстве идентификации. Его существование в пространстве социального оказывается «письмом-по-письму», где пишущий существует как стиль, «метка» в пространстве социальной традиции. Его субъективность проявляется в индивидуальных характеристиках письма, «касающегося» традиции, реконструирующего ее через переструктурирование дискурса, через внесение иной пунктуации посредством «перфорирования».

Возникает возможность лингвистического конструирования в ином синтаксисе, когда режим пассивности винительного падежа меняется на активный режим именующего, и индивид обнаруживает себя в качестве лингвистического субъекта, способного к самоположению в поле языковой реальности. Он обретает способность писать сам себя, выписывать-ся, проявляя свою субъективность в уникальном стиле письма-по-письму, то есть касания традиционного текста социального. Лингвистический субъект оказывается способным к самоименованию, к самоидентификации в идентифицирующем дискурсе социальной реальности, реконструируя дискурс «Другого», присваивая его как свой собственный, наполненный собственной субъективностью.

Таким образом, кроссированный субъект становится *кроссирующим*, каждый раз совпадающим с самим собой, но находящимся в постоянном движении самоопределения смысла собственного существования. Он одновременно является и монадой и номадой как являющийся-ся смысл. Лингвистический субъект становится автором конструирующегося текста социального, который является само-

идентификационным текстом социальной субъективности или телом субъективности в экс-позиции смысла. Самоидентификационный дискурс кроссирующего субъекта разворачивается в структурах со-в-местности как со-бытия объективированной социальной субъективности в точке смысла. Этот текст представляет собой не что иное как авто-био-графию, вы-писывая который, лингвистический субъект каждый раз совпадает с самим собой как с собственным смыслом во множестве символических предъявлений.

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

Также нет необходимости разделять понятия индивидуальной и социальной идентичности, поскольку эти концепты включают друг друга в понятии со-бытия. Режим со-бытия, изначально предполагающий коммуникацию, вводит в текст существования субъекта социальное как бытие-в-месте. Мы имеем возможность говорить о со-обществе как со-в-местном существовании субъектов социального, выставленных друг другу напоказ. Социолог в таком ракурсе пишет-ся в собственном тексте социальной реальности, который является также его идентификационным автобиографическим текстом.

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА В СТРУКТУРАХ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

Кардинская Светлана Владленовна

доктор философских наук, профессор

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

В настоящий период, когда обозначается «конец социального» в различных его аспектах («конец политики», «конец экономики», «конец искусства», «конец истории» и т.д.), социальное «размягчается», становится «текучим» [2], а его структуры – всё более неопределенными. В этой ситуации социальная солидарность уже больше не может основываться на принципе «общественного блага», служившего в прежнюю эпоху «жесткой современности» [2. С.63] скрепляющим началом социума и потерявшим актуальность сегодня. Под «общественным благом» классики социальной мысли от античности до марксизма подразумевали структурирующий принцип как принцип развития, ведущий общество к некому совершенному состоянию, всеобщему счастью.

Наиболее ранней формой философского осмысления социальной реальности является представление об обществе как о природном организме, в котором «органы» (социальные слои) находятся на определенном месте и выполняют свои функции в соответствии с некой «жизненной силой», обуславливающей их стремление к полному осуществлению. Так, по мысли Платона, социальное целое определяется стремлением к Благу – изначальной (природной) силой, однако, не являющейся чем-то слепым и хаотичным [12]. Это ос-

нование иерархии социальных «органов» есть разумное начало – высший разум, не находящийся в организме в качестве его части, сверхсоциальный.

Абсолютизация Разума, Духа как социальной субстанции достигает своего завершения в гегелевском варианте представления социального. С позиции Г. Гегеля, социум рассматривается как последовательность исторической актуализации социального в формах государства, предьявляющих степень раскрытия абсолютного духа [6]. В концепции И. Канта трансцендентальный закон воплощается в социальных нормах как внутренний (нравственный) императив [9]. Согласно марксизму материальная сущность общества проявляется в способах производства и необходимости их изменения [10. С. 9].

В соответствии с классическим социальным эссенциализмом, общество как действие, движение оказывается движимым некой абсолютной сущностью. В деятельности индивидов и социальных институтов проявляется надсоциальная субстанция, определяя и оправдывая ее. Деятельность индивидов в своем основании остается неосознанной, обусловленной трансцендентным принципом – непознаваемым и скрытым. Чем ближе общество к цели своего развития – к предельной рациональности – тем оно, согласно классическим теориям, должно быть свободнее. Но, чем более рациональным общество становится, тем меньше свободы оказывается у индивидов, превращающихся во вместилища социальной разумной субстанции. Приобщаясь к социальному (участвуя в производстве, или осознавая гражданские свободы), индивиды становятся носителями абсолютного рационального духа, становясь, в пределе, неотличимыми друг от друга проявлениями тотальной социальности. Такую однородность, отсутствие различий Ж. Бодрийяр обозначает как «конец социального», обнаруживающий в месте (и в-место) социального не-

различенную «массу» [4. С. 6]. Общество нейтрализуется, перестает существовать как действие. Как только оно достигает своей цели – полной рационализации – развитие прекращается, устраняя социальное.

Социологический позитивизм и структурный функционализм также обозначает в качестве основания социальной реальности некую сущность, внешнюю по отношению к социуму. Так, с позиции Э. Дюркгейма, основанием социального является коллективная субъективность, не обнаруживаемая в качестве объективного социального факта, а, скорее, являющаяся виртуальной энергией, кристаллизующейся в каждом социальном объекте [7. С. 42-43]. Т. Парсонс обозначает в качестве принципа социального развития эволюционизм, предполагающий дифференциацию элементов системы, постоянное проведение различающей границы [10. С. 32-33]. При этом, то, что служит разграничивающим принципом, оказывается скрытым механизмом системы, уходящим своими корнями в природу как разумную субстанцию. Социальная реальность рассматривается М. Вебером как «рациональный порядок», в основании которого находится «идеальный тип» [5. С. 134-136]. М. Вебер психологизирует источник рационализации социального, обнаруживая в основе целе- / ценностно-рациональной деятельности индивидов некий кантовский внутренний закон (типизирующую схему сознания), выраженный в понятии «идеальный тип».

Таким образом, определение социального с позиции объективистского подхода оказывается противоречивым. Стремясь к высшей социальной цели, общество не должно ее достигнуть, поскольку достижение цели есть прекращение его существования.

С позиции классических теорий, общество характеризуется жесткой структурой. З. Бауман обозначает такое общество как «жесткую современность», метафорой которой являет-

ся корпорация с конвейерным производством [2. С. 64]. Индивид в таком обществе находится в определенном месте и сводится к функционированию при конвейере. Деятельность конкретного индивида не имеет смысла вне всеобщего смысла корпорации. Ценность имеет сама последовательность действий, смысл конкретного действия отложен, отсрочен, происходит «промедление» смысла. Будучи отделен от смысла и цели, принадлежащих обществу, индивид должен доверять обществу, верить в общественный смысл. Плюсом для индивида в этой ситуации является то, что включенный в общественную деятельность индивид всегда имеет смысл как элемент общественной системы.

Однако социальной целью является общественное благо – совершенное состояние общества. Если предположить, что цель уже достигнута, все промежуточные звенья пути к цели сворачиваются в конечную точку и работа по производству конечного результата вынуждена прекратиться. В таком случае общество как корпорация перестает существовать, поскольку достижение цели – это смерть общества как последовательной деятельности. Поэтому цель всегда оказывается отложенной и общественное благо никогда не осуществляется. Недостижимая цель не включается в социальную систему в качестве элемента, она не существует, являясь пустой. Соответственно, трансцендентное «общественное благо» как структурирующий принцип социальной системы становится сомнительным и нуждается в переосмыслении.

Нейтрализация «внешнего» основания социальной реальности, «утрата трансцендентности» приводит к «овнутренению» социальной структуры и появлению феноменологического проекта общества как интеракции [3. С. 13]. Социальное взаимодействие больше ничем не обосновано, оно происходит «лицом к лицу», спонтанно и стихийно. Взаимодействие «лицом к лицу» предполагает формирование привычной

повседневности, так называемого «жизненного мира», предполагающего негласные правила, скрытые кодексы, вещи, о которых не говорят прямо, но подразумевают. Это и есть «здравый смысл», «естественная установка» или «культурные самоочевидности». Поскольку культура оказывается самоочевидной реальностью, она есть некий абсолютный образец, определяющий мотивы поведения индивидов, их внутренние побуждения, заставляющие их вступать во взаимодействия. Культура структурирует внутренний опыт индивидов и, соответственно, она оказывается неким предельным понятием в феноменологическом познании социальных оснований, дальше которого это познание пойти не может, признавая культуру в качестве объективной данности. Таким образом, феноменология также объективирует социум, делая его непознаваемым. Концепции феноменологической социологии (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман), основываясь на гуссерлевском принципе субъективности и утверждая автономию субъекта, в процессе разворачивания своей теоретической системы приводят к новой эссенциализации социального – к культурцентризму.

Феноменологические концепции психологизируют культуру, доводя принцип субъективности до предела и сводя его к существованию локального «жизненного мира», предполагающего множество иных «жизненных миров», множество культур. Каждая локальная культура оказывается принципиально другой (иной), подразумевая существование непреодолимой культурной дистанции и множество расовых, этнических, религиозных и других культурных идентичностей. Такой взгляд на культуру делает неизбежным возвращение расизма в его культурном варианте и появление в теоретическом пространстве такой фигуры как С. Хантингтон [14]. В этой ситуации происходит, по словам С. Жижека, политизация культуры или культурализация политики [8. С.

110]. Теперь различия рассматриваются уже не как классовые, а как культурные, религиозные, воспринимаясь в качестве непримиримых противоречий.

Различия культур, наличие множества других «жизненных миров» может быть выявлено с определенной позиции, которая сама не является культурной, оказываясь нейтральной по отношению к культурам. По мысли А. Бадью, такое нейтральное пространство есть «безмирность» универсального глобального капитализма [1. С. 45.].

Каждое культурное сообщество представляет собой некий «мир» со своими целями, обоснованиями, традициями, обычаями, религией и т.п. Каждый такой «мир» предполагает свое видения себя и других, включая их в свою глобальную карту, то есть, производя «когнитивное картографирование» [8. С. 66]. Капитализм же, по мысли А. Бадью, – это глобальный рыночный механизм. В пределах универсальной капиталистической системы отсутствует какое-либо специфическое мировоззрение. Однако, как уточняет С. Жижек, мировоззрением такого «безмирного» общества является наука в лице «университетского дискурса» [Там же. С. 67], являющаяся единственным авторитетом, дающим надежду, утешение и во многом принимающим на себя функции религии. Наука становится «главным означающим» глобализированного общества. Такое общество представляет собой некую универсальность, на фоне которой могут возникать различного рода фундаментализмы как протест против «безбожного универсализма Запада». С. Жижек показывает, что глобализм и фундаментализм являются двумя сторонами одного и того же процесса.

Глобализм направлен на включение всех цивилизаций в рыночную экономику. При этом демонстрируется нейтральное отношение к культурно-религиозным различиям, подразумевающее политику толерантности. Принцип толерантно-

сти, по мысли С. Жижека, раскрывается в допущении: пусть другие будут другими, лишь бы они не мешали сложившейся глобальной структуре и включались бы в нее на условиях глобального капитализма. Однако толерантность не предполагает, что другой станет «на самом деле» другим, то есть будет угрожать сложившейся системе. Так, например, иммигранты должны занимать определенное место, не должны претендовать на заработок выше, чем местные жители.

Таким образом, терпимость (уравнение всех в правах, одинаковое отношение ко всем) оказывается признанием другого как «другого», а не как «такого же, как мы». Соответственно, в своей основе, терпимость подразумевает установление дистанции, то есть, оборачивается нетерпимостью.

В свою очередь, фундаментализм оказывается протестом против этой толерантной дистанции, желанием признания, а не отделения. С. Жижек высказывает любопытную мысль о том, что истинным фундаменталистам (глубоко верующим людям) нет дела до поступков неверующих [Там же. С. 70]. Протестующие же фундаменталисты занимают критическую позицию по отношению к европейцам, обвиняя их в недостаточной терпимости. Анализируя протест «мусульманских толп» в Пакистане против карикатур на пророка Мухаммеда, опубликованных в датской газете, С. Жижек обозначает этот эпизод как свидетельство того, что «фундаменталисты сами считают себя хуже европейцев», а подобные протесты есть проявления рессентимента (зависти, желаний возмездия), то есть, «желания того, что желает Другой», или, точнее, «желания лишить Другого наслаждения» [Там же. С. 73]. Соответственно, фундаментализм оказывается оборотной стороной толерантности.

Таким образом, современное состояние общества можно характеризовать как глобальное пространство (всемирный рыночный механизм), открытое для прохождения финансо-

вых, трудовых и прочих ресурсов и потоков. Но поскольку оно «безмирное», оно является пустым, то есть лишенным всякого смысла. Для этой системы характерны такие фигуры как Билл Гейтс, Джордж Сорос, известные своими благотворительными акциями – поддержкой здравоохранения, образования, бедных, голодающих и т.д. Однако, по мысли С. Жижека, система, которая была ими создана, во многом способствовала кризисным явлениям в образовании, обнищанию некоторых стран третьего мира, структурной безработице. «Сорос олицетворяет самую безжалостную спекулятивную эксплуатацию в сочетании с ее противоположностью, гуманитарной озабоченностью катастрофическими последствиями для общества, создаваемыми необузданной рыночной экономикой» [Там же. С. 21]. Воспроизводство этой системы будет происходить, если ничто не будет мешать ее функционированию и поддержке. С этой целью сама система постоянно производит некую иллюзию смысла – проводятся благотворительные акции, поддерживаются научные, социальные, культурные проекты, индивиды и группы вовлекаются в различные демократические процедуры. Система функционирует, побуждая индивидов к активной деятельности, создавая иллюзию социального действия и требуя активности, то есть, воспроизводя общество как интеракцию.

Однако в основании интеракции находится абсолютизация рационального порядка – глобальной системы. Каждое действие индивида есть актуализация социального порядка, соответственно, действуя, индивид не интерактивен, а интерпассивен. Это позволяет социальному порядку действовать за нас и вместо нас. Структурное насилие, обнаруживаемое интерпассивной современностью, выявляя нехватку социального смысла, вновь создает ситуацию неопределенности и необходимости конструирования нового социального дискурса.

Глобальное пространство, по мысли З. Баумана, в силу своей «текучей», нежесткой структуры характеризуется отсутствием безопасности, непредсказуемостью происходящих в нем процессов [2. С. 116]. Индивид в таком обществе становится уязвимым, так как уже не существует институтов, стоящих на страже общественного блага. Общество уже не является неким твердым телом с жесткими границами, оно становится проницаемо для нежелательных элементов. Как общество, так и индивид оказываются незащищенными перед разного рода «вирусами» и «инфекциями», ставшими глобальной угрозой с расширившейся в мировом масштабе «поверхностью контакта». Соответственно, современное общество обнаруживает необходимость установления новых границ и формирования нового принципа структурирования.

В ситуации «текучей современности», раскрывающей неопределенность социального смысла (общего блага), а также интерпассивную пустоту индивида, социальное сворачивается в точку различия (разграничения), становится различающим принципом, сводится к поверхности границы. Отсутствие всеобщего предполагает наличие единичного (отдельного) в качестве его предельной границы. Процесс такого от-деления, нейтрализуя всеобщее, порождает множественность различий. Если в условиях «жесткой современности» всеобщее определяло единичное, выстраивая последовательности, то теперь единичное, отделяя себя от всеобщего, определяется в качестве различия и, соответственно, обозначает всеобщее («мир») через призму своей отдельности.

Единичное фиксирует свое существование как «другое», иное – «инакость», раскрываясь в структуре «мы / они». Такое «мы» существует только в этой структуре, формируясь как некая локальность лишь в ситуации символического обозначения – именованя. Локальность «Мы» обусловлена говорением о «мы», языковой деятельностью. Соответственно,

для повышения прочности границ «мы» необходимо наращивание дискурса, непрерывно обозначающего границы локальности. Постепенно, границы «отвердевают», а возникшее на пустом (символическом) месте сообщество начинает стремиться к закреплению на некой территории, к опространствливанию. Так образуется «пористое» общество – множество локальных сообществ, пустых внутри, но постоянно обозначающих свою отдельность и сохраняющихся благодаря этому.

Таким же «текучим» и постоянно переопределяющимся становится индивид. Принимая различные очертания в процессе самообозначения, пустой внутри индивид получает свою конфигурацию в структуре «я / другой». Соответственно, идентичность индивида становится процессом самоименования, постоянного проведения границы. Каждый момент именованного очерчивает «я» индивида, приостановка же этого процесса обнаруживает пустоту «я», риск его отсутствия. В таком случае, существование «я» превращается в процесс самосохранения, а единственным желанием «я» оказывается желание самого себя.

Проводя различие между «желанием» и «потребностью», З. Бауман обозначает потребность как то, что имело место в эпоху «жесткой современности». Потребность в вещах являлась тем, что запускало механизм потребления. В пределах «жесткой современности» структура «производство – потребление» была доведена до предела: индивид трудится, чтобы потреблять. Его цель – потребление, то есть вещи. Если бы у него была такая вещь, которая удовлетворяла бы все потребности, то он бы не трудился. Соответственно, индивид сводится к совокупности потребностей, а некая абсолютная Вещь должна заполнить его без остатка и совпасть с его «я». Стремясь к такой Вещи, индивид стремится к себе самому. Но существует ли «я» как Вещь? «Я» есть отсутствие такой

Вещи – пустое, незаполненное место. В таком случае, понятие «потребность» становится неспособным объяснить процесс потребления, а само потребление превращается в нечто иное.

Несовпадение «я» с собой и есть желание, которое не может полностью удовлетвориться, так как это приведет к смерти. З. Бауман, используя схему З. Фрейда, обозначает желание в промежутке между принципом удовольствия и принципом реальности. Удовольствие всегда неполно, так как существует принцип реальности. Желание, следовательно, никогда не удовлетворяется полностью, однако обнаруживает множество мелких удовольствий. Существование, рассматриваемое с этой позиции, приобретает характер движения от удовольствия к удовольствию. Поскольку уже нет ни всеобщей цели, ни общего блага, отсутствует что-либо, что может заставить нас отказаться от получения сиюминутных удовольствий. Соответственно, изменяется характер того, что принято считать ценностями. Так, например, работа для индивида является ценной, если она приносит удовольствие, нивелируя различие между трудом и свободным временем. Цель труда из внешней (общее благо) превращается во внутреннюю (процесс получения удовольствия). В таком случае, желание всегда оказывается удовлетворенным. Оно уже не откладывается, самообозначаясь в действиях индивида, очерчивая его «я». Это и является процессом идентификации.

Таким образом, «текущая современность» изменяет социальное пространство. Оно становится «пористым», благодаря множеству локальных сообществ, стремящихся к сохранению своих границ. Пространство же «между» локальностями – так называемые «общественные места» - превращаются в «неместа» [2. С. 112], то есть такие промежутки, через которые быстро проходят, не оставляя следов, выполняя инструкции и следуя указателям. «Общественное», следовательно,

становится чистым правилом, лишенным трансцендентной сущности, возвышенного смысла, раскрывая свою символическую природу – набор обозначений, чистых прозрачных знаков.

На таком прозрачном (ничьем, неуютном и небезопасном) общественном фоне множество частных локальных сообществ существуют как непроницаемые для «чужих», производя жесткий отбор «своих», и обеспечивая тем самым внутренний комфорт и безопасность.

Изменения происходят также и со временем. С исчезновением трансцендентной социальной цели невозможной оказывается и последовательная связь времен прошлое – настоящее – будущее. Будущее теперь неизвестно, непредсказуемо, прошлое уже не воспринимается как подготовка к настоящему, как незыблемая традиция. То, что осталось сейчас от прошлого – это ритуалы памяти, которые воспроизводятся в настоящем. Время сжимается в точку настоящего и становится мгновенным. Соответственно, исчезает смысл расчетов, планирования, будущее представляется как некий риск.

Время как настоящее, сворачиваясь в точку, оказывается возможностью различных направлений и путей – бесконечным множеством вариантов, то есть некой свободой. Однако, как подчеркивает З. Бауман, «у нас нет времени, чтобы подумать, какой путь выбрать» [Там же. С.225], так как любая остановка связана с риском. Какой бы путь мы не выбрали – наш выбор ни на чем не основан, поскольку уже нет незыблемых истин. Метафорой существования в условиях «текущей современности», с позиции З. Баумана, является скольжение по тонкому льду, при котором нас может спасти только скорость.

С одной стороны, «текущая современность» оказывается нерелексивной, так как предполагает некое «пробегание», быстрое передвижение от момента к моменту (сиюминут-

ность). Однако она обнаруживает предельное сжатие социального в процессе сворачивания в точку настоящего. Каждый момент социального существования есть повторение одной и той же точки времени. Отличия между моментами состоят в чисто символическом различии. Мы обозначаем моменты времени как прошлое (история) или настоящее (повседневность), отождествляем их с событиями, придаем им значимость, помним или забываем. Момент времени всегда поименован, предполагая различие имен, обозначений. Момент времени, следовательно, есть момент именования, обеспечивающий продолжение социального дискурса. При этом происходит раз-метка моментов, различающая расстановку их в пространстве, то есть, локализация. Соответственно, как социальное пространство, так и социальное время оказываются одной и той же точкой разворачивания дискурса. Раскрывая свою дискурсивную природу, социальное обнаруживает изменчивость и текучесть в процессе постоянной саморефлексии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бадью А. Философские соображения по поводу нескольких недавних событий // Мир в войне: победители/побежденные: 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. М., 2003.
2. Бауман З. Текучая современность. СПб., 2008.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
4. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального. Екатеринбург, 2000.
5. Вебер М. Основные социологические понятия // Теоретическая социология: Антология: в 2 ч. М., 2002. Ч.1.
6. Гегель Г. В.Ф. Философия Истории // Гегель Г.В.Ф. Сочинения в 14 т., т VIII, М., 1935.
7. Дюркгейм Э. Определение моральных фактов // Теоретическая социология: Антология: в 2 ч. М., 2002. Ч.1.
8. Жижек С. О насилии. М., 2010.

9. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
10. Маркс К. Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (1 глава «Немецкой идеологии») // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т.1. М., 1985.
11. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология: Антология: в 2 ч. М., 2002. Ч.2.
12. Платон Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х т. М., 1981.
13. Щюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М., 2003.
14. Huntington S. The third wave: democratization in the late twentieth century. Norman; London: University of Oklahoma Press, 1991.

ОРГАНИЗАЦИЯ ПОЛЯ СОЦИАЛЬНОГО В ТОПОЛОГИЧЕСКИХ СТРУКТУРАХ

***Касимов Марат Олегович**
кандидат философских наук*

Необходимость нового философского осмысления сложившихся оснований исследования социальных феноменов обусловлена двумя основными причинами. Во-первых, - это факторы теоретического плана. Можно констатировать, что ресурсы традиционной концептуализации в отечественной социальной философии приближаются к логическим пределам. Последовательное разворачивание логических оснований существующих социально-философских подходов показывает, что в них происходит вытеснение «за пределы» теоретических конструкций либо единства поля социального, что превращает социальное пространство во множество сингулярных дискурсивных порядков, либо множественности областей социальной действительности, превращающее со-

циальное поле в тотальность унифицирующего порядка, предзаданного некой реальностью «более высокого» уровня.

Во-вторых, - это факторы самой социальной среды. Демократизация общественной жизни предъясвляет любой социальный порядок в изменениях комплекса социальных отношений. Обнаруживается локальность и подвижность социальных дискурсивных практик. Современное общество невозможно описать как единое, однородное и устойчивое «социальное тело», существующее по какому-либо универсальному закону. Единый социальный порядок распадается на множество локальных, не сводимых друг к другу рядов отношений, которые, однако, остаются в едином «месте» социальной реальности.

Одной из характеристик современного этапа развития социальных дисциплин становится их конструктивность. Она предполагает актуализацию задач определения области построения социальных теорий и обоснования соответствующей ей топологии.

Социальная топология задает способ видения объекта дисциплины, тем самым, она является определяющим фактором при выборе предмета исследования. Для современной социальной философии оказывается актуальной задача установления онтологического статуса социальной топологии. Более того, насущной становится проблема реконструирования оснований социальной теории в рамках топологического способа оперирования ее элементами.

Данный подход позволяет пересмотреть специфику социальной структуры, исходя из новых представлений об онтологическом статусе социальной реальности и, на этом основании, создает возможность для построения общей непротиворечивой теории организации социального пространства. Топологический подход основан на присутствии в единой системе знания множества «точек зрения» на социальное

бытие, что позволяет логически непротиворечиво рассматривать различные теоретические конструкции в качестве частных случаев исследовательского дискурса. Изучение социальных структур и когнитивных способностей к социальному конструированию относится, в основном, к области социологии и психологии. Эти феномены являются специфическим объектом анализа социологии знания. Социальная философия, на современном этапе, рассматривается в качестве метатеоретического уровня социального исследования.

Теоретическая база социально-философского конструирования теорий социальной структуры объединяет несколько блоков публикаций. Во-первых, - это исследования в области теории социальной стратификации, представленные концепциями Э. Дюркгейма, М. Мосса, Т. Парсонса, П. Сорокина, А.И. Донцова, А.И. Кравченко, В.В. Радаева, О.И. Шкаратана и ряда других авторов. В них актуализируется проблема построения целостной социальной теории.

Во-вторых, - это исследования в области онтологии мышления. Онтологические основания мышления являются базовым предметом немецкой классической философии. Идеи Г.В.Ф. Гегеля, И. Канта и И.Г. Фихте стали источником теоретических построений современных социальных дисциплин. Основы целостного подхода в построении мыслительных конструкций заложил Ф.В.Й. Шеллинг. Огромную ценность представляют труды А. Бергсона, Э. Гуссерля, Г. Зиммеля. В них намечаются теоретические посылки концептуального аппарата современной социальной философии, ставятся проблемы построения теории социального порядка. На современном этапе онтологические размышления об истоках и перспективах интеллектуальной деятельности свойственны Х.-Г. Гадамеру, Ж.-Л. Нанси, П. Рикеру, М. Хайдеггеру, А.Л. Доброхотову, О.Н. Ставцеву и др.

Описание принципов постсовременного мышления произведено в публикациях Р. Барта, Ж. Бодрийяра, П. Бурдьё, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ф. Лаку-Лабарта. С позиций целостного подхода анализ постсовременного мышления проводится Ж.-Л. Нанси и П. Рикером. Следует так же назвать З. Баумана и Ч. Миллса, проблематизировавших принципы традиционного социально-философского мышления. Среди российских авторов отметим Н.Э. Бенуса, О.Н. Бушмакину, А.С. Панарина, Е.Ж. Петровскую, Н.М. Савченкову.

Теоретические и практические аспекты математической топологии разрабатываются П.С. Александровым, В.Г. Болтянским, В.А. Ефремовичем, Н. Стинродом, У. Чинном и др. В зарубежной социальной науке топологический подход развивают П. Бурдьё и К. Левин. В России он представлен именами А.Т. Бикбова, В.Г. Здравомыслова, Ю.Л. Качалова, И.М. Наливайко, А. Филиппова, Н.А. Шматко.

Специфика онтологического смысла человеческой телесности в западной традиции рассматривается Ж. Делезом, М. Мерло-Понти и Ж.-Л. Нанси, в отечественной - В.Л. Круткиным и В. Подорогой.

Социально-конструктивный метод находит применение в исследованиях по математической экономике, проведенных В.-Б. Зангом, Т. Саати, П.А. Самуэльсоном, К. Кернсом. Конструктивный метод в социально-психологических дисциплинах применяется Н. Гудменом, Д. Картрайтом, К. Левином. В России данного метода придерживаются К.А. Багриновский, Н.В. Гришина, Н.Е. Егорова, В.С. Иозайтис.

Анализ проблем объективации в построении социальных конструкций осуществляют О.Н. Бушмакина, С.В. Табачникова, М. Фуко.

Возможности субъективации и углубленный анализ целостного подхода к построению социальной теории представлены в исследованиях Х. Абельса, П. Бергера, М. Вебе-

ра, Х.-Г. Гадамера, И. Гофмана, Ж. Лакана, Э. Левинаса, Т. Лукмана, Ж.-Л. Нанси, П. Рикера, Н. Смелзера, Ф. де Соссюра, П. Фаро, М. Хайдеггера, М. Шпика, А. Шюца, У. Эко. Среди российских авторов отметим О.Н. Бушмакину, Л.Г. Ионина, М. Мамардашвили, Г.П. Щедровицкого, Э.Г. Юдина.

Таким образом, цель работы заключается в социально-философском анализе онтологических оснований топологических конструкций социальной реальности.

Категория «социальная реальность» обладает определяющим статусом в любой социальной дисциплине, где формулируются принципы восприятия объективированных состояний социального бытия в качестве специфической телесности социального субъекта.

Принципы целостного подхода к исследованию социальной реальности, основанного на рассмотрении существования социального в качестве аксиоматической посылки социальных дисциплин обнаруживают проблему пустоты социальной структуры, возникающей при неверной трактовке момента самоопределения социальной реальности.

Причину возникновения несовместности объекта и субъекта в основаниях социальных дисциплин следует усматривать в попытках «обоснования» существования социальной реальности, «доказательства» ее существования. Очевидно, что доказательство всегда имеет своей целью некое воздействие на инородную среду, то есть оно всегда происходит в терминах и категориях, релевантных именно для этой инородной среды. Тем самым, предмет доказательства оказывается производным от среды доказательства, ее частным, периферийным случаем.

Следует утверждать, что в рамках социальной теории социальная реальность принципиально не нуждается в доказательстве своего существования. «Социальный факт» явля-

ется основой, а не целью социальных теоретических конструкций. Дня того, чтобы разработать специфически социальную теорию, социальная философия должна рассматривать весь мир как социальную реальность или как социальное бытие. Соответственно, в своей изначальности социальное бытие должно быть положено как целостное, субстанциальное и, следовательно, бесконечно субъективное в своей неразличности.

Понятое таким образом социальное бытие необходимо сталкивается с проблемой своего существования, так как оказывается не дифференцированным от «Ничто» (абсолютного «Иного»). В данном случае вопрос о существовании оказывается обращенным к самому себе. Социальное бытие не привлекает для собственного обоснования ничего иного. «Иное» является лишь «местом», где социальное бытие обращается к себе с экзистенциальным вопросом, и обнаруживает себя как различенное, присутствующее. Оно сущностно принадлежит самому социальному бытию в качестве его предельной конструкции, и существует как «мир», данный субъекту социального бытия в потоке самоопределения. Социальное бытие полагает себя как «Иное», как собственную абсолютную пред-ставленность или «объект». Оно обнаруживает себя в объекте, точнее, оно производит свою экзистенциальную данность в движении самоопределения через объект.

Момент самоопределения, различающий абсолютную субъективность социальной реальности на социальный субъект и объективную социальную действительность, оказывается присущим социальному бытию. Он наполнен бытием, представляя собой абсолютное «присутствие», *Dasein* социальной реальности. Это означает, что социальная реальность выдается себе в процессе структурирования. Социальная структура составляет действительность социально-

го бытия и, тем самым, не может рассматриваться как «отсутствие» социального.

Социальная реальность, самообнаруживающаяся в «точке» социального субъекта, актуализируется в виде специфической социальной телесности.

Целостный подход подразумевает понимание «точки Я» социального субъекта в качестве «места» (топоса), очерчивающего пределы социальной реальности, производящего ее структуру и актуальность. В данном случае, под социальным объектом понимается некоторая функция социального субъекта, его отображение на плоскости своей представленности. «Объект» - это видение социальным субъектом самого себя, опосредованное всей полнотой социальной реальности. Бытие находится как вовне, так и внутри «точки» социального субъекта, так как само собой ее полагает. Из этого следует, что социальное «Я» существует в качестве внутренней границы социальной реальности, заполненной самим социальным.

Полнота точки социального «Я» позволяет уйти от парадоксов непроницаемости границы телесности, свойственных субстанциалистским подходам к интерпретации данной категории. Эти подходы трактуют телесность либо как мембрану, соединяющую субъект и объект, либо как поверхность объекта, по которой скользит субъективность. И в том и в другом случае в схему проникает субъект-объектная несовместность. В первом случае - из-за неопределенности онтологического статуса категории «мембраны», во втором - из-за онтологической непроницаемости поверхности, лишенной толщины и полагаемой в качестве объекта.

В экзистенциальном самоопрашивании социальное бытие обнаруживает себя присутствующим между реальностью «бытия-как-вопроса» и «бытия-как-ответа». Это составляет процесс самоактуализации бытия в структурах социальной

действительности, для которой социальная реальность составляет временные («до» и «после») и пространственные («от» и «к») границы. Причем социальная реальность не перестает при этом существовать и, следовательно, именно она актуализировано присутствует в действительности, присутствует «уже» как действительность.

В акте актуализации социальная реальность от-даляется от себя, раскрывая дистанцию представления, в которой социальная действительность присутствует как пространство открытости социальной реальности. Действительность составляет операциональное пространство усмотрения социального бытия. Социальная реальность актуализируется во множестве способов усмотрения в качестве непрерывного множества областей актуализации единства социальной субъективации.

Множество саморепрезентаций существует в едином «месте» самообнаружения социальной реальности. Перспективой этого «места» является сам социальный субъект. Социальное «Я» будучи «местом» или «образом» самоидентификации социального субъекта обнаруживает себя в множественности репрезентаций социальной реальности в качестве «точки» их схождения, смысла целостности социального бытия.

В «точке» социального субъекта множество дискурсивных практик социальной действительности вступает в диалог. Этим она обеспечивает гомеоморфность социальных дискурсов, возможность представить любую конкретную социальную дискурсивную практику в отношении с любой другой. Тем самым области репрезентации оказываются сопричастными смыслу целостности социальной реальности. Через диалог областей социальной действительности социальный субъект узнает в них свое единство.

Метод понимания целостности через диалог множества интерпретаций принято называть герменевтикой. Применяя герменевтический метод в социальных дисциплинах, следует подчеркнуть его основные черты. Во-первых, самопонимание через диалог репрезентаций следует понимать как специфически языковое. Социальная действительность существует в виде языка самопознания социальной реальности в пространстве самоопределения социального субъекта. Во-вторых, самопонимание социального субъекта, тождественное актуализации социальной реальности, происходит через «из-ображение» или прочерчивание социальным субъектом структуры действительного мира репрезентаций социального. Тем самым, социальная реальность актуализируется в действительных структурах собственного «изображения».

Пространственность и языковой характер социальной действительности подталкивает к необходимости построения «геометрии» этого пространства. Подобная геометрия не должна противоречить требованию целостного представления реальности. Такому требованию отвечает топология, рассматривающая свой предмет как непрерывное, внутренне структурированное единство. Основным вопросом социальной топологии является изучение свойств социальных пространств, точнее областей социальных дискурсивных практик. Топология изучает связность, компактность, размерность областей социальной дискурсивности. Очевидно, что основными проблемами социальной топологии оказываются проблемы организованности или связности социальных образований, их размерности в зависимости от сферы социальных взаимодействий и проблемы выделения минимальных единиц при изучении социальной системы. Социальный смысл топологических конструкций заключается в построении пространства, состоящего из социальных позиций (областей), в различной степени открытых для субъекта, и

определения маршрутов движения «Я» социального субъекта по этим областям, то есть определение отношений социального субъекта с областями социальной действительности. Минимальными конструктами для построения топологии оказываются социальные позиции и социальные отношения, то есть перемещения субъекта относительно позиций (в том числе, отношения между областями пространства относительно «точки Я»). Топология, являясь из-ображением социальной реальности, тем самым ее продуцирует путем построения в теле реальности операционального, структурированного пространства социальной действительности.

Социальная реальность в процессе актуализации отдалается от самой себя, раскрывая действительность своего существования. Этот процесс в современной социальной философии называется «экзистированием». Экзистирование, направленное «от» реальности, тем не менее, своим предметом или единственно возможной целью имеет саму социальную реальность. Следовательно, оно необходимо сопровождается приближением «к» реальности, которое осуществляется путем занятия территории, открытой экзистированием. Подобный процесс в хайдеггерианской традиции называется «инзистенцией». Очевидно, что речь в обоих случаях идет об одном и том же процессе, некоторой «инзистентной экзистенцией», самим актом отдаления приближающейся к своему предмету. Этот двунаправленный процесс следует трактовать, с одной стороны, как раскрытие пространства и движение «к» целому, что делает раскрытую таким образом социальную действительность сопричастной смыслу целостности. С другой стороны, это процесс занятия пространства, превращения его в пространство сподручных средств, областей и направлений. Пространство тем сподручнее, чем точнее определены его границы. Тем самым, инзистенция закрывает границы социальной действительности, и отдаля-

ет ее от целостности, что скрывает от действительности смысл единства.

В процессе актуализации, социальная реальность раскрывает себя в множественности присутствия, скрывая смысл своего единства. Сопричастность социальной действительности к единству обеспечивается «точкой Я». В «точке Я» инзистенция и экзистенция оказываются пред-стоящими, со-присутствующими. Социальная реальность дается социальному субъекту, который вещает ее в сферу инзистенции. Тем самым, осуществляется социальное «событие» как акт сопричастности сферы социальной действительности (объективации) смыслу социальной целостности (субъективации), то есть как субъект-объектное тождество.

Принципиальной оказывается позиция «Я» на пределе между социальной реальностью как /социальным субъектом и социальной действительностью как социальным объектом. «Я» оказывается местом их со-в-местности. В «точке Я» социальная реальность соотнесена с собой как с «Иным» и общаема с ним в силу единства «Я», что обеспечивает открытость социального бытия, способность его областей к коммуникации.

Открытость социального бытия «Иному», как открытость самому себе, является условием восприятия социальных объектов в их данности «Я» как функции самоопределения социального субъекта. «Взаимодействие» объектов оказывается со-бытием связности топологических областей социальной действительности, изменением структуры общей границы. Поскольку структурой границы и самой границей является сам социальный субъект, постольку взаимодействие областей есть акт субъективации, экзистенции. Любое взаимодействие в социальной действительности есть изменение в актуализированной социальной реальности.

Изменения в социальной реальности необходимо рассматривать как события самоотношения социального субъекта. «Я» субъекта следует воспринимать в качестве «точки отсчета» социальной действительности, объекты - как области самопредставленности социального субъекта, а изменения - как направления движения областей действительности относительно «точки Я». Конструирование социальной теории осуществляется через определение атомарных областей социальной действительности (конструктов), их валентностей, то есть отношения к ним социального субъекта, и постулирования траектории движения субъекта относительно указанных конструктов. Траектория движения субъекта превращает атомарные конструкты в связную систему, имеющую свойства, отличные от свойств конструктов, и которая может быть рассмотрена как целое. Конструктивная социальная теория описывает любой сложный социальный феномен через определение специфики его атомарных конструктов и установление операций комбинирования этими конструктами, то есть правил перемещения их относительно «точки Я» социального субъекта.

Субъект познает социальные объекты через свое отношение к ним. Любые свойства объекта необходимо тождественны его отношению к социальному субъекту. В том числе, связи между объектами даны как отношения системы объектов к «Я» субъекта. Субъект познает связи между объектами через свое отношение с системой объектов. Его отношения с системой объектов необходимо тождественны отношениям объектов внутри системы.

Конструируя социальную теорию, социальный субъект реконструирует собственную идентичность, опосредуя ее всей полнотой областей самопредставленности социальной реальности. Процесс социального теоретизирования начинается с экзистенциального самоопределения «Я» субъекта

(«Я есть») и продолжается топологическим самопредставлением («Я есть это...»). Перспективой множества топологических самопредставлений социального субъекта является сама «точка Я». Социальное конструирование необходимо начинается и заканчивается в «точке Я». Социальный субъект оказывается вынужденным проверять выстраиваемые конструкции на валидность. Он контролирует, достигает ли теоретическая конструкция в процессе логического разворачивания «точки Я». Если проверка заканчивается утвердительным суждением, субъект постулирует некоторую связность в поведении объектов. Если следует отрицательное заключение, то делается вывод, что либо неправильно определены минимальные элементы конструкции, то есть, не учтены все эффекты отношения «Я» с социальной действительностью, либо неправильно определены процедуры конструирования. После реконструкции теоретической системы субъект вновь может провести контроль валидности. В связи с бесконечностью социальной реальности контроль валидности может быть осуществлен только способом перебора всех эффектов социального события областей действительности, при котором проверка валидности оказывается бесконечно растянутой во времени.

Речь идет о бесконечном «постепенном приближении» к познанию социальной реальности (к ее самоузнаванию), происходящем путем конструирования способов актуализации ее целостности. Конструируя структуры понимания социальной реальности, социальный субъект ее наращивает, увеличивает пространство ее актуальности, обеспечивая бесконечность (но и открытость) процесса познания и социального действия. Творчество теоретических образов социальной действительности оказывается тождественным процессу актуализации социальной реальности в структурах социальной действительности через «точку Я» социального субъекта. В рас-

суждениях о социальной действительности, на самом деле, имеется в виду некоторая конструкция самоорганизации актуализирующейся социальной реальности. Тем самым, общим случаем социальной действительности является социальная организация, понятая как связность социальных объектов, имеющая «место» в видении субъекта и упорядоченная этим видением.

Восприятие социальных систем, сконструированных видением субъекта, в качестве существующих независимо от него и задающих структуру его поведения нарушает целостность социальной теории, приводя к парадоксам полной объективации социального бытия. Следовательно, любое исследование социальной реальности необходимо основывается на субъективации, и раскрываются ее основные принципы.

Организованную социальную конструкцию (систему) субъект может полагать как константу, поведение которой предопределено, так как на определенные субъектом способы воздействия она отвечает определенным субъектом образом. В этом случае социальный субъект ставит себя на место одного из элементов системы. Такой способ рассуждений составляет основу метода объективации в исследовании социальной реальности. Социальная реальность в рамках этого метода актуализируется в дискурсе социальной системы (группы, класса, института и т.п.).

Ограничения объективационного метода понимания социальной реальности заключаются в том, что социальная система не самодостаточна в социальном пространстве. Социальная система - это способ саморепрезентации социальной реальности через «точку Я». Игнорируя этот момент, исследователь вынужден принимать, что правило поведения элементов системы «соприсуще» системе, как будто система - это не только механизм социальных отношений, но и гене-

ратор правил отношений, «верховный арбитр». Это влечет за собой множество парадоксов объективации, в частности, парадоксы гомеостатичности системы и абсурдности целей системы. В первом случае, система, самостоятельно задающая себе цель, в момент задания цели сразу же достигает ее, так как цель оказывается свойством системы. Социальное бытие достигает пределов своего совершенства и исчезает в абсолютной неразличенности гомеостаза. Во втором случае, система, во избежание гомеостаза, помимо основной цели, имеет и цель не достижения основной цели. Социальная система становится виртуальным механизмом внесения разлада в социальную реальность, нарушает ее тождество и превращает в разрозненную совокупность дискурсивных социальных практик.

Тем самым, следует утверждать, что основой познания социального бытия является восприятие его таким, каким оно дано «Я» социального субъекта, то есть в качестве «жизненного пространства» субъекта. Социальная реальность дана в качестве действительного пространства областей самоотношения субъекта,

«Я» субъекта актуализируется в виде произвольной точки самоопределения социальной реальности. Произвольность указывает на множественность способов актуализации реальности. Все способы актуализации сходятся в «точке Я», которая является «местом» диалога, «связности» и гомеоморфизма областей. Гомеоморфизмы, будучи «отпечатками» или «следами» одних областей на «теле» других, являются кодом или языком саморепрезентации целостности социального субъекта и его жизненного пространства, его непрерывности в множественности отношений. Социальный субъект существует как «точка», пробегающая по линиям схождения областей, образующая их границы, понятые в качестве отношений областей друг с другом. Будучи сущност-

но тождественным с областями своего жизненного пространства, субъект тем самым конструирует языковое пространство социальной телесности, полноты и различности социальной реальности. Он выписывает собственные пределы как со-в-местность себя и своего жизненного пространства, представляя себя через объекты-Иное, расставляя их в соответствии со своим отношением к ним и узнавая себя в этих расстановках. Объекты социальной действительности оказываются сопричастными к целостности реальности, приобретая свою вещественность и свой смысл, обозначенный в виде кода языковой системы самоактуализации субъекта. «Место» объекта в этой системе можно назвать «Именем» объекта, а сам процесс обретения места - «именованием».

Социальная реальность в процессе самоопределения предстает перед собой через «точку Я» как видение себя, то есть в качестве собственной «поверхности», «топологии». Таким образом, когда речь заходит о способе представления социальной реальности, следует иметь в виду именно топологию организации ее поверхности, пространственность ее данности самой себе. Социальный субъект в процессе самовыдавания реальности комбинирует области своей представленности и выстраивает из них системы социальной действительности. Посредством этого, к простой представленности социальной реальности добавляются теоретические конструкции, выполненные в виде социальной действительности систем социальных отношений. Социальный субъект узнает себя в этих конструкциях в качестве определенного «места» или функции, обеспечивающей связность или со-в-местность областей актуализации (социальных систем). Тем самым, «Я» субъекта обеспечивает их сопричастность к целостности субъективации социальной реальности, определяет единство мышления о социальном бытии и

дискурсивной практики социального действия, конструкции социальной действительности и смысла социальной структуры.

СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В СТРУКТУРАХ НЕГАТИВНОСТИ

Колбин Денис Александрович

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Необходимость нового социально-философского дискурса негативности обусловлена внедрением практик деконструкции в область социальной дискурсивности. Она сопровождается деонтологизацией социального бытия, которая маркируется разрушением смысла и установлением конструктов отсутствия как архи-Письма или Ничто. Нигилизация социального бытия, во-первых, приводит к нарушению социальной целостности, к появлению бессвязности социального дискурса, диссеминации, рассыпанию социального присутствия. Во-вторых, опустошение субъективности в границах социального бытия понимается как его объективация. Социальное бытие отождествляется с социальной действительностью как данностью, утверждаются дискурсы эссенциализации, реификации, гипостазирования социального.

Существование практик нигилистического дискурса конституируется в различных формах социального зла. Его исследование становится актуальной задачей современной социально-философской дискурсивности. Необходимость фило-

софского обращения к тематике зла определяется, во-первых, тем, что его объективация может привести к системе социальных действий, порождающих новое зло. Во-вторых, исследование оснований существования зла традиционно задается как предмет метафизики.

В современной социальной философии требуется изучение оснований социального бытия как целого, т.е. социальной реальности способной к внутренней динамике в процессе существования и самоопределения. Возможность сохранения социального бытия как целого через границу его существования задает поиск способов самоопределения негативного как состояний субъективности, открывающих новые возможности социально-философской дискурсивности.

Проблема зла в философии изначально рассматривалась через проблему теодицеи, через этическую призму возможностей сосуществования бытия и не-бытия. Нигилистическое понимание сути зла выражается в средневековой философии в формуле "не-быть то, что есть". Согласно этой формуле Зло находится за пределами актуализированного бытия, оно есть небытие. Сохранить дискурс негативности помогает перенесение зла в сферу бытия. Назовем данный подход позитивным, а формулу зла определим следующим образом: "быть не-то, что есть".

В этом случае негативность представляется трехаспектно как ситуация перехода бытия через границу. Во-первых, бытие абсолютной субъективности в момент выхода предъявляет себя в исчерпанности, из-веденной возможности существования и предстает в ставшести как нечто завершенное, объективированное, в конечности. Здесь зло бытия проявляет себя как «зло конечности», распада и утраты целостности. Во-вторых, движение бытия как из-бытие собственной сущности может задаваться в состоянии, когда бытие «уже» вышло из самого себя. Устанавливается тождество бытие=не-бытие, которое осуще-

ствляется на границе. Бытие представляется здесь ограниченным, задаваясь как «пустое место». Зло заявляется здесь как чистое отсутствие, не-хватка бытия, чистый «разрыв», как «зло не-бытия». Наконец, в-третьих, тождество бытия и не-бытия может пониматься как их совпадение, неразличенность. Это приводит к полной неопределенности существования и несуществования, негативности и позитивности. Зло обнаруживается в конструкции «зло неопределенности».

Абсолютная субъективность проходит стадии самоопределения в конструктах негативности, которые понимаются как различные стадии реализации принципа зла. Первичная граница самоопределения устанавливается как внутреннее самоограничение бытия, маркирующееся как «метафизическое зло». При объективации субъективности эта граница предъявляет себя как «зло природное». Вторичная граница самоопределения устанавливается как внутреннее самоограничение природной тотальности, выделяющее социальный мир как целое из тотальной субъективности. Тотальность социального противопоставляется природной тотальности так, что существование метафизического зла определяется во вторичном отношении границы как отношение природного и социального, продуцирующем конструкт «социального» зла. Наконец, необходимо помнить о существовании «третьей» инстанции определения субъективности, которой оказывается граница. Ее существование парадоксально, ввиду того, что она одновременно и негативна и позитивна. Бытие границы может быть задано конструктами позитивной негативности и негативной позитивности. Персонафикация складки абсолютной субъективности выражается в точке конечного субъекта, т.е. человека.

Таким образом, метафизика зла задается традиционно через абсолютное бытие, где абсолютная субъективность самоопределяется в конструктах негативности.

Самоопределение субъективности происходит через противоположение, которое всегда условно отрицательно. Отрицание оказывается всего лишь состоянием субъективности, которое позволяет открыться его тотальности через множество единичных состояний как объективации субъективного. Оно становится границей определения позитивности бытия и существует как «зло отрицания».

Опыт создания системы рассуждений, в основание которой положен принцип чистого отрицания представлен в философии Ж. Батая. Позитивный дискурс человека о Боге предъявляет самого человека на пределе его существования, поскольку он познает Бога только в конечности собственного присутствия в мире. Отрицая существование Бога, человек отрицает, прежде всего, самого себя. Он оказывается за пределами возможностей, обнаруживая в себе бесконечную силу отрицания, «безработную негативность». Человек осуществляется в ежесекундном «бытии-к-смерти». Смерть оказывается необходимой возможностью человеческого существования, отсутствие, которое ни на миг не покидает его.

Так, декартовский тезис «Я есть» преобразуется в отрицательное утверждение «Я не-есть». Неудостоверенность собственного существования, возникающая на пределе отрицания, приводит к отрицанию любого другого «Я», или к отрицанию Другого. Не-существование человека существует как «безусловное зло конечного», которое проявляет себя в установлении предела беспредельного существования и беспредельного знания.

Социальное бытие как бытие Другого перестает существовать при полной реализации принципа отрицания через уничтожение бытия. Отсутствие чего бы то ни было внешнего для человека, не позволяет ему выйти за пределы собственного существования так, чтобы можно было выразить протест, несогласие с существующим социальным порядком.

Социальное целое в его не-различимости обретает состояние безразличности, чистого отсутствия субъективности, которая оказывается выведенной из местоположения социального.

Самоопределение человеческой субъективности в структурах знания осуществляется через установление самоидентичности субъективности в точке познающего субъекта. Свободное движение потока мышления ограничивается необходимостью так, что возникает несвобода, которая ощущается субъектом как зло ограничения, зло конечного.

Таким образом, принцип нигилизации, внесенный в социальный дискурс, предьявляет социальное бытие на пределе без-раз-личия, когда утрачивается индивидуальная различенность, инаковость Другого. Социальное зло проявляет себя в попытках невозможного самоопределения, когда все границы социальных структур утрачиваются, рассеиваются, десеминируют. Насилие становится без-личным, происходит общая криминализация общества, проявляющая себя в актах вандализма и повседневного экстремизма.

Возникает необходимость исследования парадоксальности существования социального бытия на пределе. Современный постмодернистский дискурс обнаруживает исчерпанность традиционных метафизических представлений о бытии.

Это проявляется в установлении ряда пределов. Для дискурса позитивности такими пределами оказываются: «смерть» субъекта, «конец» истории, «утрата» смысла.

Установление дискурса позитивности на пределе существования смысла задает обращение к негативной дискурсивности для того, чтобы открылись новые возможности его существования. Бытие расширяет свои пределы, рефлексировав Ничто как опыт бытия-вот или Dasein. При этом происходит возвращение субъективности в ее определенности, где граница определения всегда принадлежит имманенции мышления. В

противном случае процесс объективации бытия завершается полным опредмечиванием социального, которое субстанциализируется, превращаясь в социальную действительность. Эссенциализация социального может принимать характер существования природных объектов. Структура социального реифицируется, овеществляясь в социальных отношениях, понятых как структура социальных практик. На пределе объективации общество отождествляется с социальным организмом, с некой природностью. Абсолютная субъективность окончательно объективируется в застывших структурах социального порядка. Социальное бытие превращается в технологию жизни, где человек становится «машиной желания», «Великим Автоматом». Протест социальных индивидов принимает форму отказа от рациональных технологий оптимизации человеческого существования. Социальная общность устанавливается на основе принципа траты. Актуализация возможностей, заключенных в социальном бытии сопровождается их утратой. На пределе реализации социального бытия, возможности его существования утрачиваются. Существование за пределами возможностей расценивается как акт трансгрессии в его обратном движении, т.е. действие ретрогрессии, не имеющей определенной цели. Связность общества рассыпается в тотальной дисперсии социального на множество индивидов. Существование каждого из них за пределами социального не имеет смысла, невыразимо на языке социальной реальности. Происходит терроризм социального в формах социального зла как «террора».

Таким образом, дискурс позитивности в постмодернистских концепциях выводит социальное бытие на предел/границу своего существования.

Онтологическое понимание границы может быть представлено как характеристика некоторых форм и способов бытия, становления и изменения бытия, т.е. как динамический

момент в бытии, а также специфическое положение в бытии, особый онтологический статус, предельное состояние.

Структурирование социального через границу происходит через отношение нормы и аномалии социального существования. Появление аномалий, как правило, свидетельствует о возникновении структур новых порядков. Состояние перехода может быть квалифицировано через амбивалентность анархии, когда прежний социальный порядок уже не существует, а новый еще не утвердился. Изменения возникают на краях порядков.

В классическом представлении антитезой порядку оказывается социальный хаос (ничто). В современном понимании налично существующий социальный порядок всегда оказывается всего лишь одним из множества вариантов.

Возможность существования в структурах гетерономного порядка социальности осуществляется, как если бы какой-то порядок существовал иным способом, то есть был «чужим».

Здесь самоопределение «я» всегда происходит через границу «чужого», которое обнаруживается в процессе самопонимания «я», и структурируется в вопросно-ответной форме диалога. Ответ всегда имеет смысл только в направлении вопроса, соответственно, чужое, выраженное в чужой претензии как вопросе, теряет свою чуждость в ответе. Напряженность диалога задается в границах вопроса и ответа в правила сбытия смысла. Мое притязание есть по существу, притязание ко мне. Эта точка существует как граница, точка «между».

Граница как феномен, существующий «между» «своим» и «чужим», становится основным объектом анализа на современном этапе развития мышления. Основной трудностью, которая возникает в понимании границы как «между» служит традиционное представление о границе как некоем «третьем», существующим за пределами «своего» и «чужого». Тогда граница как «третье» становится чем-то реально существующим

в некоторой «за»-предельной области. Происходит ее абсолютизация посредством двойного трансцендирования.

Возможен вариант определения социального как целого через границу, или через ее существование на пределе так, что ее бытие сохраняется в своей целостности и определенности и не превращается в «отсутствие». Этот способ, по нашему мнению, реализуется в герменевтическом подходе с использованием метода субъект-объектного тождества.

Действительно, социальное как целое существует на границе в себестождественности собственного бытия так, что ее существование как «уже» исполненное в своем бытии и «еще» не исполненное в своем не-бытии, оказывается пустым в не-исполненности и полным в исполненности бытия. Бытие существует, следовательно, в со-в-местности своих состояний, когда не-полнота бытия способна полностью вместить в себя всю полноту бытия. Другими словами, со-бытие бытия социального, предьявленное в различности своих состояний на пределе «свое»-«не-свое» как «свое»-«чужое», существует в со-в-местности или тождественности «свое»-«чужое» только в том случае, когда целостность бытия сохраняется в точке со-бытия. Этот способ позволяет не выделять «свое» и «чужое» как отдельно существующие сущности, разделенные «третьей» абсолютной сущностью или бесконечной границей, исчерпывающейся в определениях противоположных сторон. Напротив, в нашем случае, граница сохраняет собственное бытие как целое, способное определяться во множестве состояний так, что каждое из них предьявляет себя в точке определения или в месте имени.

В существовании на пределе это отношение предьявляет опустошенность смысла «своего» в состоянии объективированности, когда позиция безрефлексивного существования «своего» оказывается как бы «естественной», следующей порядку вещей, самолегитимированной. Здесь объективирован-

ный смысл социального соответствует природности, т.е. тому, что является, по существу, не-социальным. Социальное становится пустой формой и предъявляется только в имени «общество». Обнаружение этого состояния является не-возможной возможностью существования социального, которая открывает пространство его языкового бытия как пространство самоименования. «Не-свое» именуется синонимом «чужое». Появляется возможность выражения смыслов «своего» языка в метафорическом отношении «свое»-«чужое».

Таким образом, со-в-местность определения в точке события бытия социального манифестируется в именах «своего» и «чужого» в метафоре, смысл которой самоопределяется как деятельность мышления в процессе самоименования социального бытия как целого, т.е., в самообращении социальной реальности в местоименных структурах диалога «Я»-«Ты».

Самоопределение социального в дискурсах ангажированности и критики показано по средством определения социальной субъективности через радикальное отношение к социальной объективности посредством дискурсов социальной ангажированности и социальной критики. Оба дискурса очерчивают пространство существования социального поля, определяя внутренние смыслы социального. Особенности существования социального объекта, состоящие в том, что, во-первых, он неотделим от исследующего его субъекта, а во-вторых, необходимо должен отождествляться с социальной действительностью, определяют его в его парадоксальности, устанавливая на границе социального поля. Социальный объект оказывается существенно децентрированным в границах социального существования. Возможность отождествления социального объекта с социальной действительностью является «естественной» установкой наивного социологизма, который не учитывает внутреннюю и внешнюю ангажированность исследователя социальной практикой и социальной дискурсив-

ностью, соответственно. Ввиду того, что субъект способен осознавать собственную ангажированность, он может дистанцироваться от «здорового смысла», растворенного в повседневности. Дистанцирование позволяет выделить границу, разделяющую субъект и объект, так что сама точка ограничения оказывается имманентной точкой субъективности. Возникает дискурс критики в поле социальной реальности. Критический дискурс как дискурс негативности отрицает полную ангажированность исследователя существующими дискурсивными практиками, утверждая его позицию в коммуникативном исследовательском поле, существующих точек зрения.

Социальное поле как поле символического насилия, заданного в структуре дискурсов ангажированности и критики, задается как самоопределяющаяся субъективность, которая открывается как интрадискурсивность. Ангажированность как позитивный дискурс, содержит в себе необходимо критику обыденной, повседневной социальности, т.к. всегда осуществляется только в отвлеченных от обыденности понятиях. Вместе с тем, социальная критика как способ о-предел-ения социальной действительности, осуществляется в акте трансгрессии. Отрицая существующее в не-полноте существования, утверждает его в его действительности. Дискурс ангажированности, представленный через дистанцированность, оказывается негативной позитивностью, а дискурс критики в аспекте определения действительности в структурах социальной реальности задается как позитивная негативность.

Таким образом, социальная субъективность самоопределяется в точке со-в-местности дискурсов как со-общение сообщества, актуализирующееся в точке саморефлексирующего субъекта.

СУБЪЕКТ-ШИЗОФРЕНИК В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ Ж. ДЕЛЕЗА И Ф. ГВАТТАРИ

Колчина Валентина Аркадьевна

*кандидат философских наук, доцент
филиал ФГБОУ ВПО «Российский государственный
социальный университет» в г. Павловский Посад*

Ж. Делез и Ф. Гваттари отказываются от мыслящего субъекта как организующего начала философского дискурса и как гарантии смысла рассуждений. Псевдоактером, симулирующим деятельность, становится субъект-шизофреник, который включен в огромный бессмысленно функционирующий механизм. Так, исследователи утверждают: «Повсюду – машины, и вовсе не метафорически: машины машин, с их стыковками, соединениями. Одна машина-орган подключена к машине-источнику: одна испускает поток, другая его срезает. Грудь – это машина, которая производит молоко, а рот – машина, стыкованная с ней» [3. С. 13]. Такая бессмысленность сродни без-умию или исключению рациональности из познавательного процесса. Сам этот процесс исключается из рассмотрения, превращается в безумное продуцирование, ре-продуцирование и пере-продуцирование. Не случайно речь заходит о материалистической психиатрии, в поле которой и находится лишенный самоидентичности субъект. Он смещается из центра рассуждения на его периферию, становясь одним из серийного множества. В этой связи у Ж. Делеза и Ф. Гваттари акцентируется поверхность как его место-положение. Субъект-шизофреник, как полагают

Ж.Делез и Ф.Гваттари, – это продукт и результат капиталистического производства.

Шизофрения у Ж.Делеза и Ф. Гваттари является универсумом производящих и воспроизводящих желających машин, первичное универсальное производство как сущностная реальность человека и природы.

Субъект-шизофреник, не имеющий фиксированной идентичности, рождается из состояний, которые он потребляет, и перерождается с каждым состоянием («Итак, это я, итак, это я...»). Шизофреник – это не мужчина и женщина. Он мужчина или женщина, но непременно на обеих сторонах, мужчина на стороне мужчин, женщина на стороне женщин.

Социальное интерпретируется у Ж.Делеза и Ф.Гваттари как общественная машина или социус. Они говорят о том, что технические машины не являются экономической категорией, они всегда отсылают к социусу или общественной машине, которая не смешивается с ними и которая обуславливает это воспроизводство. Техническая машина является не причиной, а только признаком некоей общей формы общественного производства – такова связь ручных машин и примитивных обществ, гидравлической машины и азиатской формы, промышленной машины и капитализма.

Общественная машина, или социус, может быть телом Земли, телом Деспота, телом Денег. Задача социуса - кодировать потоки желания, записывать их, регистрировать, делать так, чтобы никакой поток не оставался незакрытым, неупорядоченным. Капитализм стремится к порогу раскодирования, который демонтирует общество в пользу тела без органов, который, оставаясь на этом теле, освобождает потоки желания в детерриторизованном поле.

Раскодирование потоков, детерриторизация социуса формируют наиболее существенную тенденцию капитализма. Он непрестанно приближается к своему пределу. Он пытается

произвести «шизика» как субъекта раскодированных потоков на теле без органов, оказывающегося большим капиталистом, чем капиталист, и большим пролетарием, чем пролетарий [Там же].

Ни одна цепочка не является гомогенной, она подходит на демонстрацию букв из разных алфавитов, в которой может возникнуть идеограмма, пиктограмма, маленькое изображение бредущего слона или восходящего солнца: «Внезапно в цепочке, которая смешивает (не спрягая их) фонемы, морфемы и т.д., появляются усы папы, поднятая рука мамы, лента, девочка, полицейский, башмак. Каждая цепочка схватывает фрагменты других цепочек, из которых она извлекает прибавочную стоимость» [Там же. С. 66]. Это целая система, которая формирует случайные, частично зависимые явления.

Исследователи утверждают, что в желаящих машинах все функционирует в одно и то же время, но эта сумма никогда не объединяет свои части в некое целое. Срезы в них оказываются производящими, они сами по себе являются объединениями. Дизъюнкции как таковые являются включающими. Сами потребления являются переходами, становлениями и возвращениями.

Цель шизоанализа, согласно утверждению Ж.Делеза и Ф. Гваттари – проанализировать специфическую природу либидинальных инвестирований экономики и политики и тем самым показать, как желание может быть доведено до того, чтобы желать своего собственного подавления в субъекте, который желает (отсюда роль влечения к смерти в сцепке желания и общественного). Все это происходит не в идеологии, а на более нижнем уровне. Так бессознательное инвестирование фашистского или реакционного типа может сосуществовать с революционным сознательным инвестированием. И наоборот, может случиться, что революционное инвестиро-

вание на уровне желания сосуществует с реакционным инвестированием, соответствующим сознательному интересу.

Капитализм, согласно Ж.Делезу и Ф.Гваттари, – это единственная общественная машина, которая построена на раскодированных потоках, поскольку она заменяет внутренние потоки аксиоматикой абстрактных количеств в форме денег. Общественная машина является машиной в буквальном смысле, поскольку она представляет неподвижный двигатель и работает благодаря срезам различных типов – выборке потока, определению цепочки, распределению долей. Кодирование потоков предполагает все эти операции. Это самая высокая задача общественной машины, поскольку выборки производства соответствуют отделениям цепочки, и из этого возникает остаточная доля каждого, находящегося в общей системе желания и судьбы организующей производства производства, производства регистрации и производства потребления [Там же. С. 223].

Что же касается письма, то исследователи утверждают, что оно никогда не было принадлежностью капитализма. Они считают, что капитализм глубоко безграмотен; смерть письма случилась давно, но это событие долго до нас доходит, так что в нас остается воспоминание об исчезнувших знаках, которыми мы по-прежнему пишем.

Итак, Ж.Делез и Ф.Гваттари полагают, что общество производит шизофреников так же, как шампунь или автомобили, с тем единственным различием, что шизофреников нельзя продать. То есть субъект-шизофреник является «промышленным» продуктом. В качестве такового он не рефлектирует, не может выразить себя посредством языка и лишен самоидентичности. Такой субъект не способен организовать процесс познания и своей бессмысленной деятельностью разрушает философский дискурс.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алексеева Л.М. Термин и метафора. Пермь, 1998.
2. Бурдьё П. Поле политики, поле социальных наук, поле журналистики // Социоанализ П. Бурдьё. Альманах российско-французского центра социологии и философии Института Социологии Российской Академии наук. М., 2005.
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007.
4. Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 2004.
6. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное и множественное. Мн., 2004.

САМОПРЕДСТАВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА В ТОПОЛОГИЧЕСКИХ КОНСТРУКТАХ

Мерзляков Александр Владимирович
кандидат философских наук

На фоне современных дискуссий о «возвращении субъекта» (С. Жижек, А. Рено, А. Турен), становится очевидным отсутствие общепринятых подходов к пониманию категории «субъект». В зависимости от контекста, субъект рассматривается как антропологическая (субъект как человек), гносеологическая (субъект как познающий), юридическая (субъект как подданный), или психологическая (субъект как личность) инстанция. Анализ классических философских трудов, благодаря которым категория «субъект» вошла в междисциплинарный обиход (Р. Декарт, И. Кант, Ф. В. Й. Шеллинг и др.) позволяет заключить, что содержания, которыми наполняется

данная категория в различных дисциплинах, являются вторичными по отношению к его онтологическому значению.

Начиная с работ Р. Декарта, субъект отождествляется с *ego*, *res cogitans*. При этом картезианское *ego* является субъектом ровно постольку, поскольку *cogito* является его атрибутом или предикатом. У Канта дана эксплицитная формулировка этого принципа: «Я» есть субъект = *x*, определениями которого являются представления. Определения субъекта никогда не есть внешние определения, но чем-то таким, что присваивается самим субъектом. Представления являются предикатами субъекта, только при том условии, что субъект идентифицирует представления в качестве своих представлений. Таким образом, субъект должен пониматься как особая онтологическая инстанция, способ существования которой заключается в самоидентификации.

Любая идентификация, будучи рассмотрена как процесс, является операцией по установлению идентичности между двумя или более инстанциями. Таким образом, она подразумевает существование как минимум трёх инстанций: той, которая устанавливает идентичность; той, чья идентичность устанавливается; и той, на предмет идентичности которой, рассматривается вторая инстанция. Данные инстанции можно обозначить как «идентификатор», «идентифицируемое» и «идентифицирующее». Необходимость в идентификации возникает в момент проблематизации идентичности между идентифицируемым и идентифицирующим. Идентифицируемое предстаёт перед идентификатором как неопределённое непосредственное «нечто». Проблематизацию идентичности двух инстанций можно формально выразить в виде вопроса: «Тоже ли это самое, что и *X*, или нечто другое?». В отличие от идентифицируемого, идентифицирующее всегда является чем-то определённым (определённое *X*) или поименованным. Идентифицирующее функционирует в процессе иден-

тификации в качестве того или иного имени, или языкового означающего. Проблема идентификации, таким образом, сводится к возможности употребления по отношению к идентифицируемому того или иного имени или означающего. Соответственно, идентификация подразумевает в качестве условия своей возможности номинацию или сигнификацию. Любая идентификация возможна только в языке и только посредством языка. Идентификатор всегда предстаёт в качестве социального, т.е. в качестве представителя языкового сообщества, в рамках которого высказывание «Это называется X» имеет смысл.

Самоидентификация представляет собой процесс, в котором идентификатор и идентифицируемое совпадают. Идентификатор соотносит себя самого с тем или иным означающим внутри дискурса. Их совпадение конституирует отличие самоидентификации от всех других форм идентификации. Если в случае простой идентификации идентифицируемое существует независимо от идентификатора и самого акта идентификации, то субъект не существует вне способности самоидентификации. Можно согласиться с Э. Бенвенистом в том, что субъект присутствует только в языке и только благодаря языку. В рамках лингвистической конструкции «Это есть Я», инстанция «Это», стоящая до «Я» и являющаяся субъектом в формально апофатическом смысле, парадоксальным образом существует как «эффект» следующего за ним «Я». Онтологическая инстанция субъекта складывается в последствии, задним числом через означивание. Таким образом, самоидентификация подразумевает обращенную темпорализацию: субъект всегда обнаруживает себя в качестве «уже-бывшего». Исходя из этого, можно утверждать, что самоидентифицирующее высказывание удовлетворяет критериям перформатива, в том виде в каком они описаны Дж. Остином: оно не является высказыванием, констатирующим существо-

вание объекта; субъект этого высказывания производится самим высказыванием.

Перформативный характер самоидентификации позволяет рассматривать существование субъекта в терминах власти, где власть понимается как «власть языка» (Р. Барт) или власть социальных дискурсов. Субъект является зависимым от языка, который он никогда не выбирает, но который кладёт начало его существованию в качестве субъекта. Социальные дискурсы задают границы самоузнавания субъекта - тот набор знаков, в которых субъект может опознать «след» своего существования. Самоузнавание субъекта опосредовано интерпелляцией, направленной со сцены социального и общающей его «имя». Другой, как адресант интерпелляции, маркирует «индивида» или «тело» и тем самым создает предпосылку самоидентификации. Онтологическая инстанция субъекта оказывается тождественна юридической инстанции (субъект как подчиненный).

Анализ работ Л. Альтюссера и М. Фуко, посвященных процессу социальной субъективации, позволяет заключить, что попытки рассмотрения субъекта как непосредственного результата сообщения индивиду «имени» носят внутреннее противоречивый характер. Всякий раз при редукции условий существования субъекта к номинации индивида Другим возникает вопрос о механизме самоузнавания, т.е. о присвоении индивидом «имени собственного». В анализе социальной самоидентификации необходимо должно присутствовать положение, что со стороны «индивида» совершается встречное движение, инвертирующее означивание социального дискурса в самоозначивание. Данное движение интерпретируется как радикальное желание социального существования или поток субъективности, направленный на становление-субъектом. Таким образом, субъект оказывается «эффектом»

самоопределения субъективности в пределах социальных дискурсов.

Рассмотрение субъекта как «эффекта» самоопределения субъективности позволяет использовать в рассуждении модель «стадии зеркала» Ж. Лакана. В контексте исследования отражение в зеркале рассматривается как метафора процесса означивания в дискурсе Другого. Социальные дискурсы являются для субъекта аналогом «акустического» или символического зеркала. Означенное или поименованное в дискурсе Другого наделяется статусом существующего или имеющего-место в социальной реальности. Гарантом социального существования для субъекта выступает означенность, а сам дискурс Другого выступает как поверхность скольжения означающих или «имен» сущих социального мира.

Области «по эту» и «по ту» сторону символического зеркала всегда ассиметричны. Зеркальное изображение носит избыточный характер. Это позволяет рассматривать имя субъекта как пустой знак дискурса Другого. Самоузнавание оказывается тождественным наполнению смыслом или присвоению пустого знака дискурса Другого. Такое представление не противоречит пониманию личного местоимения как шифтера, согласно которому означающее «Я», будучи рассмотрено вне отношения к говорящему, является лишенным значения термином, который может присвоить себе каждый говорящий.

Социальная позиция оказывается тождественна местоимению, или «месту существования», в которое «входит» субъект в процессе социальной самоидентификации. Понятие «позиция» акцентирует реляционный характер самоузнавания субъекта. Вхождение субъекта в социальный дискурс одновременно является размещением или позиционированием субъективности. Субъект обнаруживает себя существующим в социальной реальности не непосредственно, в качестве «ги-

постазированной» сущности, а опосредованно, через множество связей, существующими между различными символическими областями, «местами» или «позициями» социального дискурса.

Работы Г. Башляра и Э. Кассирера, посвященные анализу форм научной рациональности, позволяют выделить два основных подхода к эпистемологии научного познания. Первый подход связан с логикой Аристотеля и категорий «сущность», второй – с категорией «отношение». В рамках социальной теории данные подходы реализуются в рамках субстанциалистской (позитивистской) и топологической парадигмы соответственно. Главным принципом субстанциалистской парадигмы, занимавшей доминирующее положение в классической социальной теории, является принцип реификации. Реализуя данный принцип, социальная теория неизбежно сталкивается с проблемой референта социального дискурса, что является следствием операции гипостазирования или объективации социо-культурных конструктов. Поэтому в контексте данного исследования более продуктивной представляется топологическая парадигма, в рамках которой всякое сущее социального мира изначально полагается как символический конструкт в системе дискурсивных отношений.

Анализ работ П. Бурдьё, К. Левина, Ю.Л. Качанова А.Т. Бикбова и др. позволил выделить три базисных принципа, определяющих способы топологического описания социальной целостности: принцип связности, принцип пространственности и принцип позиционности. Принцип связности задаёт каждое сущее социального мира через отношения с дискурсивной, или интерпретативной «сеткой», связывающей множество социальных фактов. Социальная реальность здесь рассматривается как множество, каждый элемент которого познаётся через способ со-существования с другими элементами того же множества, т.е. через со-бытие. При этом со-

бытие множества социальных фактов нетождественно простой рядоположенности, т.к. подразумевает присутствие конститутивных для существования элементов множества отношений. Принцип пространственности конкретизирует социальное со-бытие как со-в-местность сущих социального мира. Всякий социальный факт, согласно данному принципу, должен рассматриваться как происходящий в социальном пространстве и являющийся результатом сосуществующих социальных объектов. Принцип позиционности задаёт структуру социального пространства через распределение относительных (релятивных) позиций и, тем самым, конкретизирует социальное отношение как отношение порядка.

Рассмотрение базисных принципов социальной топологии сквозь призму тождества социального бытия и дискурсивности, позволяет задавать социальное пространство как «пространство говорения» и выявить его структуру через дискурсивные индексы, отсылающие к позициям действующих в этой области лиц. Социальная позиция субъекта тождественна специфичному топосу говорения как совокупности условий и правил функционирования его дискурсивной практики. Определение социального существования как существования-в-позиции в данном контексте означает, что никто из субъектов, существующих в социальном мире, не может говорить «что угодно» и «как угодно». Говорящий субъект всегда существует в определенном «месте» или границах дискурсивного пространства, которые определяют «что» и «как» говорится.

Поскольку социальная теория так же является дискурсом, то она, как и все прочие дискурсы, принадлежит объективируемой ею области. Это адекватно представлениям о несуществовании метаязыка (Х.-Г. Гадамер, Ж. Лакан) и имманентности социального пространства (А.Т. Бикбов, С.М. Гавриленко). Гипотеза существования метаязыка социальных на-

ук и наличия трансцендентной позиции видения социальной реальности неизбежно приводит к парадоксу бесконечного регресса, или неопределенного размножения метаязыков. Кроме того, метаязыковая гипотеза не учитывает того, что любой язык социальных наук всегда отсылает к языку как к условию собственной возможности. Имманентный способ рассмотрения социального пространства снимает эти противоречия, предъявляя социальную определенность субъекта-исследователя как «точку зрения» на социальную реальность, находящуюся «внутри» самой социальной реальности.

В любом тексте теории также как и в любом другом социальном дискурсе можно обнаружить специфические индексы, отсылающие к социальной позиции его автора, которая определяет горизонт возможностей теории. Это значит, что не существует «чистых» социальных объектов, которые не содержали бы в себе элемент означивания (интерпретации), точно так же как не существует чистого мета-дискурса противопоставленного таким объектам. Оппозиция между субъектом и объектом заменяется представлением о континууме социального дискурса. Поэтому одной из важнейших теоретических процедур социальной топологии становится не только поиск в социальном объекте следов его дискурсивной конструкции, но истолкование всякого дискурса как социального явления.

Социальный мир не обладает «истиной», которая могла бы быть наблюдаема за его пределами. «Истина» социального существует только в своих вариациях, метаморфозах и преломлениях через многообразие социальных позиций. В этом смысле социально-топологический подход наследует лейбницанской монадологии: социальная позиция существования субъекта, является «точкой зрения» на социальный мир «в» социальном мире и, как таковая, она специфическим образом выражает его.

Возможны два подхода к анализу соотнесенности субъекта дискурса с социальной реальностью как целым, которые реализуются в различных способах топологизации социальной реальности. В первом случае социальное целое отождествляется с кодом коммуникации, к которому прибегает индивидуализированный субъект, производящий или понимающий дискурс. Любая социальная практика субъекта по отношению к обществу в целом здесь оказывается тем же, чем является сообщение по отношению к коду. Языковая деятельность расчленяется на код как социальную компоненту, и сообщение как индивидуальную компоненту. Данный подход наиболее последовательно был реализован в рамках парадигмы классического структурализма (Ф. де Соссюр, Р.О. Якобсон, К. Леви-Строс и др.). Между языком-кодом и речью-сообщением устанавливается иерархия - индивидуальный аспект языковой деятельности рассматривается как второстепенный и побочный.

Результатом отождествления социального с кодом коммуникации является рассмотрение социального как универсального предиката субъекта. Универсализация субъекта делает его заместимым, т.е. неотличимым от любого другого субъекта, использующего тот же код, что и он. Говорящий субъект расщепляется на универсального субъекта кода и индивидуального субъекта дискурса. Наиболее ярко такой подход реализуется в теории Н. Хомского, где вводятся концепты «идеального говорящего-слушающего» и «реального говорящего-слушающего». Возникает проблема соотношения между двумя субъектами, которая не может разрешиться ввиду того, что субъекты определяются как сущности различной «природы».

Предложенный в исследовании способ топологизации социальной реальности через распределение субъективных позиций, снимает эту проблему. Он подразумевает отказ от

отождествления универсального и социально-го, которое препятствует концептуализации вариативности как социальной вариативности и приводит к редукции многообразия дискурсивных практик к индивидуальной (психофизиологической) компоненте языковой деятельности. Язык здесь задается через многообразие областей применения или правил, которые всегда локальны, а не универсальны. Место абсолютной логики языка занимают системы правил многочисленных языковых игр, каждая из которых выражает определенный модус существования языка. Каждое социальное поле характеризуется через собственные дискурсивные правила. Вариативность дискурсивных практик обнаруживается как при переходе от одного социального поля к другому, так и при переходе с одной социальной позиции социального поля к другой социальной позиции того же самого поля. В каждом случае имеет место смена социального качества, выражающаяся в изменении условий конструирования и понимания дискурса субъектом. Изменение социального качества, обнаруживающееся при переходе от одной социальной позиции к другой в пределах одного социального поля, позволяет говорить, что каждая позиция выражает социальное поле специфическим для неё образом.

Структура «силового» или «смыслового» поля, внутри которого существует социальный субъект дискурса, рассматривается через понятие «интердискурса» или «интердискурсивной конфигурации». Понятие «интердискурса» обозначает связанное целое («принцип связности») - специфическое единство или группу дискурсивных практик, имеющих между собой некоторое количество поддающихся описанию связей. По отношению к существованию отдельно взятого дискурса, входящего в конкретную группу, связи, соединяющие его с другими элементами данной группы, являются конститутивными. Смысл дискурса не является независимым от интер-

дискурса. Дискурс всегда соотнесен с теми «силовыми» или смысловыми взаимодействиями, в рамках которых он создается и понимается. Дискурс как социальное событие подразумевает со-бытие дискурсов, и как таковой он неизбежно отсылает к другому дискурсу или дискурсу Другого. Таким образом, дискурс не противостоит коду, но всегда опирается на «всегда уже» дискурсивно оформленный материал. Отдельно взятый дискурс оказывается «узлом» на стыке множества взаимодействующих дискурсивных практик, с которыми он связывается правилами перехода или векторами («принцип пространственности»). При этом отношение между дискурсивными практиками не должно описываться в причинно-следственных терминах, как если бы один дискурс был непосредственным результатом другого дискурса. Речь должна идти о позиционной определенности каждого дискурса (принцип позиционности) в рамках интердискурса. Говорящий социальный субъект, таким образом, оказывается сингулярной точкой напряжения или схождения различных дискурсивных последовательностей. Понимание интердискурса как конститутивного поля существования дискурса субъекта предполагает, что смысл говоримого всегда заключен в пределах социальных условий его производства, т.е. в определенном состоянии социального поля. Такое представление полностью изменяет традиционную модель коммуникации, где субъект и Другой рассматриваются в их отдельности, а дискурс задаётся как ассоциативная связь между ними. Другой, как место другого дискурса, должен пониматься не как внешний объект высказывания субъекта, а как имманентная инстанция, включенная в процесс его конструирования. Процесс порождения смысла предполагает со стороны субъекта изначальную направленность на Другого. Говорящий субъект всегда включает в процесс производства своего дискурса «образы» дискурсов других. Дискурс субъекта, таким обра-

зом, никогда не является простой объективацией, прямым воплощением «коммуникативного намерения», остающимся абсолютно идентичным на протяжении всей речевой цепи. Он образуется как неопределенный и перманентно переопределяющийся поток, существующий в пространстве напряжения между «уже сказанным» и «ещё не сказанным». Дискурс субъекта всегда обладает собственной диалогической структурой.

Процесс конструирования высказывания должен пониматься в терминах внутреннего диалога, который устанавливается в «точке» субъекта между его дискурсом и дискурсом Другого. Данный процесс рассматривается как «сворачивание» или интериоризация интердискурса в интрадискурс. В результате такого «сворачивания» структура интердискурса оказывается представленной в интрадискурсивных отношениях. Топос присутствия интердискурса в интрадискурсе рассматривается в двойном аспекте – в аспекте сгущения и в аспекте смещения. В первом случае имеет место актуальное присутствие дискурса Другого в дискурсе субъекта. Между множеством дискурсов устанавливаются отношения соседства в пределах одной речевой цепи. Во втором случае присутствие интердискурса в интрадискурсе оказывается виртуальным: другой дискурс локализуется в «разрывах» или «пустотах» дискурса субъекта. Здесь другой дискурс или дискурс Другого оказывается тем, что не говорится, но подразумевается внутри дискурса субъекта.

БЫТИЕ СМЫСЛА СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В КОНСТРУКТАХ МЫШЛЕНИЯ

Полищук Мария Александровна

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Изучение социальной реальности является предметом не только социальной философии, но и всей социальной теории в целом. Оно возникает в конце XX – начале XXI века в связи с глобальными изменениями, происходящими в жизни человеческого общества. Трансформации традиционных устоев жизни человечества не могли не сказаться на социальных теориях, для которых категории «социальная реальность» и «социальное бытие» являются ключевыми.

В современной отечественной и западной социальной мысли нет единой трактовки указанных понятий. В российской философии приоритеты продолжают принадлежать марксистской социальной теории, для которой характерен взгляд на социальную реальность как на совокупность различного рода деятельностей, существующих в объективном социальном бытии. Однако в последние годы в марксистской отечественной философии и социологии наступил кризис, вследствие чего в научных и философских кругах возникла проблема понимания социальной реальности. Один из известнейших российских социологов Ю. Л. Качанов констатирует, что сегодня социология в нашей стране превратилась в канонизацию чужих, зарубежных теорий, без создания чего-то специфически своего. Он пишет: «Социологическая теория в Рос-

сии по инерции понимается как теория истории социологии, стремится ей быть и неминуемо оборачивается назидательными схематизациями чужих концептуальных систем. У нас «теоретическая социология» все еще выступает метонимией совокупности суждений социологических учебников...» [10. С. 7]. О кризисе марксизма говорит и американский социолог Н. Бирнбаум. Так, он отмечает: «...марксизм и особенно марксистская социология переживают кризис. ... В случае с марксизмом положение осложняется тем, что он претендует на роль тотальной системы, включающей не только общество, но и предписания, как людям следует действовать в обществе» [2. С. 92–93].

В результате повсеместного кризиса марксизма исчезает тотальность и общепринятость, характерные для него, вследствие чего в отечественной философии возникает проблема собственного социально-философского дискурса.

В современной западной философской литературе доминирует течение постмодернизма, основанное на работах Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Бодрийяра, Ж. Деррида и их последователей. Для этого течения характерна тотальная деконструкция основных философских категорий и понятий. Подобное разрушение реализуется в форме деривации, то есть отклонения от общепризнанных философем и представляет собой замещение слов и предложений цепочкой субститутов, как это происходит у Ж. Деррида. Целью деконструкции становится «ничто, простор поля недосказанного». Это необходимо, с точки зрения постмодернизма, для обнаружения «первооснов» всего: философии, культуры, социального бытия и так далее, которые были утеряны при современном научно-техническом прогрессе.

По мнению одного из виднейших постмодернистов Ж. Бодрийяра, активное развитие науки и техники, характерное для конца XX века, привело к тому, что социальная реаль-

ность начала изживать себя, уничтожать свою сущность, становиться частью мира техники [см., например, 24].

Таким образом, и в отечественной, и в западной философии социальная реальность рассматривается как нечто неоднородное, состоящее из отдельных частей. Ни одно из современных философских течений не рассматривает социальную реальность как единое целое социальное бытие. Однако, при рассмотрении чего-либо как состоящего из частей, теряется система, а, следовательно, и смысл исследуемого. Становится необходимым иное изучение социальной реальности, при котором сохранялась бы ее целостность и связанная с ней осмысленность исследования. Это возможно при условии представления ее в качестве осмысленного текста, подлежащего написанию—прочтению социальным субъектом.

Целостная характеристика социальной реальности дает возможность помыслить ее. То есть социальность имеет смысл и носит языковой характер. Она способна осмыслить свое существование, то есть осмысливает саму себя. Таким образом, социальная реальность предстает как самоопределяющаяся реальность, где точкой самоопределения становится она сама как субъект.

Целостность и осмысленность социальной реальности являются не просто двумя ее необходимыми характеристиками, но и обязательными условиями сохранения ее существования. Если хотя бы одно из этих условий не соблюдается, социальная реальность перестает существовать как социальное бытие.

Целостность самопредставляется, то есть представляется сама себе в пространственных структурах, образах, формах, являющихся ее внешним проявлением. Таким образом, она овнешняется, и ее внутреннее содержание или смысл оказывается скрытым, «потаенным». С точки зрения структуризма, для выявления и извлечения смысла целостности

необходимо разрушить эту ее внешнюю «оболочку». Следовательно, именно внешнюю сторону целостности структуралисты и считают целым, скрывающим смысл. Однако, если целым является только «оболочка», то смысл чего же она скрывает.

Начало разложению или деконструкции реальности положила структуралистская теория Ж. Деррида. Он предполагает разрушать структуру всего, в том числе и общества, для лучшего понимания ее основы, ее «неустойчивости». Причем начать нужно с того, что необходимо удалить из системы исследования самого наблюдателя, неспособного объективно исследовать объект изучения.

В одной из своих работ Ж. Деррида пишет: «...мы обозреваем...лишившуюся своих сил целостность, пусть даже это целостность формы и смысла, ведь в данном случае речь идет о смысле, заново продуманном в форме, а структура есть формальное единство формы и смысла... Таким образом, рельеф и очертания структур обнаруживается лучше, когда содержание, то есть живая энергия смысла, нейтрализовано» [9. С. 10] и тогда «...можно методично ставить под угрозу структуру, дабы лучше ее воспринимать не только в остове, но и в том сокровенном месте, где структура – не воздвижение, не руины, а сама неустойчивость» [Там же. С. 11].

При этом деконструкция (*différance*) выступает у Ж. Деррида как критика целого. То есть она предлагает абсолютное различие, разделение всего. В результате происходит расщепление социального существования на мельчайшие атомы. Это разложение приводит к тому, что современная социальность теряет свою целостность. Таким образом, теория Ж. Деррида приводит к разрушению социальности.

Происходит разрыв и, впоследствии, исчезновение связей, характерных для общества, которое характеризуется именно своей целостностью и связностью. В результате исче-

зает смысл общества как связанного целого, что приводит к исчезновению общества.

Французский постструктуралист Ж. Делез полагает, что бытие всего, в том числе и социальности, исчерпывает себя, свой смысл еще до того момента, когда попадает на границу, но пока не продолжает свое движение вперед, в будущее в «после». По утверждению Ж. Делеза, «...смысл – это несуществующая сущность, он поддерживает крайне специфические отношения с нонсенсом» [8. С. 13]. Так, Ж. Делез пишет: «Именно из-за...ускользания от настоящего становление не терпит никакого разделения или различия на до и после, на прошлое и будущее. Сущность становления – движение, растягивание в двух смыслах-направлениях сразу: Алиса не растет, не сжимаясь, и наоборот. Здравый смысл утверждает, что у всех вещей есть четко определенный смысл; но суть парадокса состоит в утверждении двух смыслов одновременно» [Там же. С. 15].

Благодаря подобному нонсенсу смысл лишается своей наполненности и превращается в пустой смысл, в бессмыслицу. Так, в работе Ж. Делеза упоминаются два измерения смысла: «(1) измерение ограниченных и обладающих мерой вещей, измерение фиксированных качеств - постоянных или временных, – всегда предполагающих паузы и остановки, фиксацию настоящего и указывание на предмет: выделенный предмет со свойственной ему величиной – большой или маленькой – в данный момент времени; а затем (2) чистое становление вне какой-либо меры, подлинное и непрерывное умопомешательство, пребывающее сразу в двух смыслах. Оно всегда избегает настоящего и заставляет будущее и прошлое, большее и меньшее, избыток и недостаток слиться в одновременности непокорной материи...» [8. С. 15–16].

Состояние нонсенса или «пустого смысла» на границе смысла бытия – это состояние события, когда все, что могло

быть уже было и, следовательно, больше не может быть. Таким образом, будущее не может наступить, так как в нем нет смысла. Смысл становится границей бытия и характеризуется своей пустотой [Там же. С. 18]. В результате разрушается смысловая структура и возникает бессмыслица, а бытие становится пустотой.

Однако смыслом обладает лишь социальное целое. То есть, социальная реальность, теряющая свою целостность, автоматически стремится к обесмысливанию и последующему самоуничтожению. В этом случае общество превращается в массу, основной характеристикой которой является ее неразличенность. Данный подход к изучению социальной реальности наиболее характерен для представителей постмодернизма.

Так, Ж. Бодрийяр пишет о современном обществе и людях, составляющих его: «большую часть времени они образуют «массу» в прямом значении слова, иначе говоря, всё электричество социального и политического они поглощают и нейтрализуют безвозвратно...» [З. С. 6–7].

«Молчаливое большинство» – это, «главное действующее лицо истории», а «Всё хаотическое скопление социального вращается вокруг...этой одновременно непроницаемой и прозрачной реальности, этого ничто – вокруг масс... Масса выступает характеристикой нашей современности» [Там же. С. 6–7]. При этом «масса не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией. Именно в этом состоит её определённая, или радикальная неопределённость» [Там же. С. 10].

Таким образом, различие, деконструкция социального целого приводит к тому, что возникает неразличенность, что свидетельствует о наличии познавательного парадокса, направленного на изучение общества как целостности.

С помощью структуралистской философии данный парадокс не может быть разрешен, так как он не предполагает использование целостного подхода при исследовании социальности и сохранении социального бытия.

Следовательно, нужно обратиться к таким философским теориям, которые предлагают конструирование социальной реальности, где происходит ее саморазличение и реконструкция.

В социальных теориях, в том числе, и в социальной философии, существует конструкционистский (или конструирующий) подход к изучению социальности. С точки зрения этого подхода интерес к социальной реальности возникает в момент осознания наличия социальных проблем.

Представители конструкционизма рассматривают социальные проблемы как то, «что люди считают социальными проблемами» [12. С. 75]. Следовательно, в качестве проблемы может предстать только осознанное и обдуманное утверждение о несоответствии чего-либо повседневной «норме». Однако, для многих представителей указанного подхода социальная проблема – это, в первую очередь, социальная деятельность.

Американские социологи – конструктивисты М. Спектор и Дж. Китсьюз утверждают, что «...социальная проблема – эта деятельность тех, кто утверждает, что условие существует, и определяет его как проблему...» [Там же]. Причем, эта деятельность определяется как «деятельность индивидов или групп, выражающих недовольство и выдвигающих утверждения–требования относительно некоторых предполагаемых условий ... Центральной проблемой для теории социальных проблем является объяснение возникновения, характера и поддержания деятельности по выдвижению утверждений–требований и ответной деятельности» [Там же. С.77].

По мнению М. Спектора и Дж. Китсьюза, «...значение объективных условий для нас заключается в утверждениях о них, а не в валидности этих утверждений, определяемой с некоторой независимой точки зрения, каковой является, например, точка зрения ученого» [Там же]. Таким образом, на передний план выходит не так называемый объективный смысл возникших социальных проблем, а тот смысл, который условно приписывается социальности ее исследователем. Следовательно, при изучении социальной реальности не должен игнорироваться «тот факт, что для определения социального условия как социальной проблемы необходимо субъективное суждение» [Там же. С. 78].

Американский социолог Дж. Бест выделяет несколько подходов к «аналитическим допущениям при анализе социальных проблем». Это, с одной стороны, «строгие конструкционисты», которые полагают, что «при анализе социальных проблем следует избегать каких-либо допущений об объективной реальности», так как «значение имеет только то, что говорят члены общества об этих условиях». Подобная точка зрения, в понимании Дж. Бест, близка к феноменологической, так как здесь «оспаривается способность аналитика выносить суждения относительно социальных условий», а «феноменологическая социология утверждает, что наше знание о мире является социальной конструкцией» [12. С. 82].

С другой стороны, по мнению Дж. Бест, находятся те, кто полагает, что конструкционизм тождественен фальсифицированию. В данном случае «основное различие проводится между социальными условиями и утверждениями-требованиями относительно этих условий... Социологи, желающие указать на ошибочные или неверные утверждения-требования,...описывают их как «социально конструируемые». Эта трактовка приравнивает социальную конструкцию к ошибке и игнорирует то, что все утверждения-

требования...социально конструируются. Фальсифицирование предполагает, что аналитик знает реальную природу объективной реальности» [Там же].

Однако полагает Дж. Бест, существует множество подходов, находящихся между этими двумя противоположными полюсами. Подобные теории можно назвать «контекстуальным конструкционизмом», где сохраняется «сосредоточенность на процессе выдвижения утверждений-требований...» и признается возможным «существование некоторых допущений о социальных условиях» [Там же. С.83], то есть возникает допущение влияния мышления на процесс изучения социальной реальности как осмысленной целостности.

Одним из вариантов решения данной проблемы могло бы стать обращение к герменевтическим трудам французского философа П. Рикера, который рассматривает бытие как мышление.

В его теории, основанной на экзистенциализме и феноменологии, он рассматривает конструкты социальности, где волевая активность субъекта предстает как «предельная изначальность» человека, который благодаря этому способен придавать смысл окружающей действительности. Рикер полагает, что субъект имеет корни в бытии, и исследует движение его сознания к будущему.

Так П. Рикер пишет: «если интерпретация больше не может быть понята без этапа объяснения, то объяснение не способно сделаться основой понимания, составляющей суть интерпретации текстов. Под этой неустранимой основой я подразумеваю следующее: прежде всего, формирование максимально автономных значений, рождающихся из намерения обозначать, которое является актом субъекта» [13. С. 8]. «Следует рассматривать агента как того, кто способен совершать поступки, кто реально совершает их так, что поступки могут быть приписаны или вменены ему, поскольку он явля-

ется субъектом своей собственной деятельности. Агент может воспринимать себя в качестве автора своих поступков или быть представленным в этом качестве кем-либо другим, тем, кто, например, выдвигает против него обвинение или взывает к его чувству ответственности» [Там же. С. 14].

Одной из основных функций субъекта, по Рикеру, является понимание. Так, он пишет: «Понимание может в лучшем случае требовать приемов или процедур, применяемых тогда, когда затрагивается соотношение целого и части или значения и его интерпретации; однако как бы далеко ни вела техника этих приемов, основа понимания остается интуитивной по причине изначального родства между интерпретатором и тем, о чем говорится в тексте» [Там же. С. 5].

«Предельная изначальность» состоит также в осознании и переживании индивидом возможности небытия. Однако П. Рикер основывает свои аргументы на психоанализе, который предполагает исходное бинарное отношение «пациент – психоаналитик». В результате такого рассмотрения нарушается субъект – объектное тождество, что ведет к нарушению целостности системы и последующей потере смысла, так как смыслом обладает только целостность. При таком подходе к рассмотрению социальной реальности она теряет смысл, наличие которого является обязательным условием для сохранения целостности бытия. Таким образом, психоаналитический подход П. Рикера не дает возможности целостного изучения социальной реальности, так как при таком подходе социальность теряет свой смысл.

Особый способ конструирования социальной реальности предлагают немецкий социолог Т. Лукман и американский социолог П. Бергер, развивающие феноменологическую социологию знания. Они полагают, что «чтобы понять реальность повседневной жизни, следует прояснить ее подлинный

характер, прежде чем переходить собственно к социологическому анализу» [1. С. 37–38].

«Повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира. Будучи социологами, мы делаем эту реальность объектом своего анализа. В рамках эмпирической социологии можно принять эту реальность как данность, а определенные ее феномены – как факты без дальнейшего исследования оснований этой реальности» [Там же].

Они определяют реальность как «качество, присущее всем феноменам, имеющее бытие, независимое от нашей воли и желания» [Там же. С. 9].

П. Бергер и Т. Лукман считают, что теоретические определения реальности, «будь они научными, философскими или даже мифологическими, не исчерпывают всего того, что является «реальным» для членов общества» [Там же. С. 31].

«Социология знания», по их мнению, «прежде всего должна заниматься тем, что люди «знают» как «реальность» в их повседневной, не- или до-теоретической жизни... скорее повседневное знание, чем «идеи», должно быть главным фокусом социологии знания. Это именно то «знание», представляющее собой фабрику значений, без которого не может существовать ни одно общество.

Поэтому социология знания должна иметь дело с социальным конструированием реальности. Анализ теоретического выражения этой реальности, безусловно, будет оставаться частью этого предприятия, но не самой важной его частью» [Там же].

Социальная реальность предстает в работах П. Бергера и Т. Лукмана как целое, но понимается как повседневная реальность. Эти социологи рассматривают «социальную реальность повседневной жизни» в континууме «типизаций»,

«анонимность которых возрастает по мере их удаления от ситуации лицом–к–лицу, пребывающей «здесь–и–сейчас». На одном полюсе такого континуума находятся люди, с которыми человек наиболее интенсивно взаимодействует в ситуациях лицом–к–лицу. На другом полюсе – крайне анонимные абстракции, которые по самой своей природе никогда не могут стать доступными взаимодействию лицом–к–лицу.

Социальная структура, по П. Бергеру и Т. Лукману, – это «вся сумма типизаций и созданных с их помощью повторяющихся образцов взаимодействия. В качестве таковой социальная структура является существенным элементом реальности повседневной жизни» [Там же. С. 59].

Однако в повседневности, где все происходит «своим чередом», «по законам природы», нет места мышлению. Соответственно при рассмотрении социальной реальности как реальности повседневной нет необходимости обращаться к ее смыслу.

Исчезает тождество бытия и мышления, а социальность теряет свою осмысленность, которая является обязательным условием сохранения ее существования. В результате социальная реальность становится непосредственной данностью и теряет способность высказывать и быть высказанной. Следовательно, такой подход не дает возможности изучить социальную реальность как осмысленную целостность.

Продолжая разговор о повседневности, немецкий социолог Б. Вальденфельс заявляет, что для ее изучения важно, что «субъективное переживание четко противопоставляется объективным структурам и процессам, типичные практические действия – индивидуальным и коллективным деяниям, длительные ритмы – однократным эпохальным событиям, подвижные формы рациональности – идеальным конструкциям и точным методам» [7. С. 39].

При этом влияние на становление «обыденной жизни», с точки зрения Б. Вальденфельса, оказывают особенные процессы «оповседневнивания», благодаря которым жизнь, собственно говоря, и становится повседневной [Там же. С. 40].

Важным моментом при изучении «обыденной жизни» является следующее утверждение: «Речь о повседневности не совпадает с самой повседневной жизнью и с речью в повседневной жизни». В данном случае возникает вполне уместный вопрос о том, кто является исследователем повседневной жизни, чью обыденность можно изучать и будет ли изучение обыденной жизнью исследователя. Б. Вальденфельс полагает, что эту проблему можно решить, если «разум истории или общества был бы перенесен в обыденную жизнь», то есть внесением рационального, мыслительного начала в повседневность [Там же]. Однако, в его теории предполагается выделить «частицу» разума, которая будет вносить смысл в обыденную жизнь, что невозможно, так как одной из характеристик разума и смысла является целостность и неделимость.

Следовательно, нельзя рассматривать социальную реальность как повседневность.

Попытки вернуть в систему мышление с учетом конструкции социальной реальности предпринимает французский социолог П. Бурдьё. Он описывает социальную реальность с точки зрения структурализма. В его теории социальный мир обладает объективными структурами, которые являются независимыми от сознания и воли агентов. Эти социальные структуры способны направлять или подавлять практики или представления действующих в социальности агентов [6. С. 181].

Принцип конструируемости и одновременной осмысленности социальной реальности становится в теории П. Бурдьё принципом «двойной историзации» или «двойной объек-

тивации» [5. С. 25], который предполагает, что при исследовании объекта изучения исследователь рефлексивно учитывает не только свое отношение к нему, но и свою собственную позицию в пространстве. Так, П. Бурдые пишет: «я могу продвинуться в объективации моего объекта в той мере, в какой смогу объективировать мою собственную позицию в пространстве, отличном от пространства, где помещается мой объект, а, следовательно, – в объективации моего бессознательного отношения к объекту, которое может продиктовать целиком все то, что я собираюсь сказать об объекте» [Там же]. Рефлексивность, по П. Бурдые, является средством, которое помогает преодолеть социальное давление, то есть осуществить объективацию субъекта объективации [Там же] и отождествить субъект и объект исследования.

Однако в теории П. Бурдые тождество субъекта и объекта исследования тесно связано с понятием истинности, для установления которой это отождествление и проводится. Но вопрос об истинности явления заменяет вопрос о его смысле. Так как истина в теории П. Бурдые тождественна практическому смыслу, научным практикам [5. С. 28], это неизбежно отсылает нас в область практики и к теории К. Маркса. По теории К. Маркса, социальная действительность – это сложное, многослойное образование. Основой такого образования является общественное производство, придающее целостность, направление к цели, связь и непрерывность мировой истории. Значение общественного производства состоит не только в том, что оно является необходимым условием существования общества и человека, но и в том, что весь строй жизнедеятельности людей зависит от способа производств материальных благ в каждую эпоху.

В области практики, подчиненной созданию материальных благ, нет места мышлению, так как область практики и область мышления являются разными, несовместимыми об-

ластями. Таким образом, в теории П. Бурдьё нарушается принцип целостности социальной реальности, а смысл выбрасывается за пределы системы.

Разрешить проблему целостности и осмысленности социальной системы пытается российский социолог Ю. Л. Качанов. Для этого в своей теории он стремится объединить теорию целостности бытия М. Хайдеггера и смысл как истину П. Бурдьё. Однако эти принципы несоединимы по исходным основаниям.

Трактуя Хайдеггера, Ю. Л. Качанов предлагает рассматривать социальную реальность как то, что «было, будет и есть». Он говорит, что социальная реальность никогда не «есть», но она «имеется» или «имеет место». Социальная реальность, по мнению Качанова, «не может присутствовать», а потому не является сущим-в-себе. Она становится предположением любого присутствия [11. С. 60].

Таким образом, социальная реальность в теории Качанова становится интервалом, «пустым местом», а ее последующее изучение теряет всякий смысл. Однако если нет смысла изучать социальную реальность, то бессмысленным является существование любых социальных наук, в том числе социологии и социальной философии.

Если рассматривать действительность как наличное бытие, наличное данное, то действительность отождествляется с реальностью. Но в этом случае снимается действие и исчезает смысл целостного содержания. Потеря смысла целостности ведет к ее полному опространствливанью и потере социального времени.

Утрачивается переход от возможности к действительности, что приводит к объективации, то есть к потере смысла (так как смысл всегда субъективен). Это приводит к тому, что исчезает актуальность социальной действительности.

В этом случае социальная деятельность выступает либо как структура, либо как субстрат или материя, что приводит к трансценденции смысла социальной действительности.

Возможным решением проблемы рассмотрения социальной реальности как целостности и осмысленности становится обращение к герменевтическому методу. В этом случае социальное бытие отождествляется с социальным мышлением, которое в свою очередь претает как языковые конструкты, то есть знаковые отношения, имеющие смысл, а социальная реальность является осмысленным и осмысливаемым целостным конструктом.

Итак, социальная реальность проявляет себя как осмысленная целостность, изучающая саму себя через позицию социального субъекта или «точку зрения» наблюдателя, которым сама и является. Такой подход, требует мыслительного конструирования системы «наблюдающий наблюдатель – наблюдаемый наблюдатель».

Существует несколько подходов к конструированию изучаемых объектов, однако, далеко не все они предполагают в системе объект-субъект наличие исследователя, вносящего в изучаемую систему целостность и придающей ей смысл.

Так, предложенный постструктуралистами (Ж. Деррида и другие) метод деконструкции, предполагающий поиск сущности путем удаления из системы исследователя. Он не может объективно оценить объект исследования, так как все его мышление является субъективным. После элиминации субъекта происходит разрушение целостности, которое приводит к разрушению социальной структуры и исчезновению смысла. Общество перестает существовать как связанное целое, то есть социальность утрачивается.

Представители постмодернизма (Ж. Делез, Ж. Бодрийяр и другие) полагают, что бытие социальности на сегодняшний день исчерпало себя и свой смысл, а в обществе нет и не мо-

жет быть исследователя. Это связано с тем, что общество, по их мнению, превращается в безликую массу, которая не может быть изучена как социальность.

В результате смысл лишается своей полноты и превращается в бессмыслицу. Бытие становится пустым и бессмысленным. Социальность, теряя свою целостность, стремится к обесмысливанию и последующему самоуничтожению. В этом случае общество превращается в неразличенную массу, которая, по мнению Ж. Бодрийера, является характеристикой нашего времени.

Таким образом, разрушение социального целого в поиске его смысла приводит к возникновению неразличенности. Подобный результат приводит к мысли о наличии познавательного парадокса, направленного на изучение общества как целостности. Данный парадокс структуралистская школа решить не в состоянии. Так, У. Эко считает, что основная проблема структуралистских теорий состоит в том, что они основаны на бинарных оппозициях, которые не предполагают использования целостного подход при исследовании социальности и сохранении социального бытия.

Для решения данной проблемы становится необходим такой подход, который позволил бы конструировать социальную реальность, предполагая ее саморазличение и конструируемость.

С точки зрения конструктивизма, то есть конструкционистского (или конструирующего) подхода интерес к социальной реальности возникает в момент осознания наличия осознанных и обдуманых социальных проблем, то есть утверждение о несоответствии чего-либо повседневной «норме». В результате важным становится тот смысл происходящего, который приписывается социальности ее исследователем. Следовательно, при изучении социальной реальности нужно особое внимание уделять роли мышления в процессе

изучения ее как осмысленной целостности. Конструктивизм отвечает субъект-объектному тождеству, то есть системе Ф. В. Й. Шеллинга, где знание тождественно способу самоконструирования субъекта исследования.

Так представитель герменевтического подхода П. Рикер рассматривает конструкты социальности, где смысл окружающей действительности придается мыслящим субъектом. Это осознанность происходящего состоит в понимании, осознании и переживании индивидом возможности небытия. Однако П. Рикер основывает свои аргументы на психоанализе, нарушающем субъект-объектное тождество, что ведет к нарушению целостности системы и последующей потере смысла, так как смыслом обладает только целостность.

Представители конструктивистской социологии знания Т. Лукман и П. Бергер полагают, что повседневность, благодаря осмысленной интерпретации людей, выступает для них целостным миром. Таким образом, социальная реальность предстает как целое, но понимается как повседневная реальность.

Однако в повседневности нет места мышлению, что приводит к отсутствию необходимости обращаться к ее смыслу. Благодаря такому подходу к социальной реальности исчезает тождество бытия и мышления, а социальность теряет свою осмысленность, которая является обязательным условием сохранения ее существования. Социальная реальность теряет способность высказывать и быть высказанной и теряет свою осмысленную целостность.

Социальная реальность предстает как обыденная жизнь в теории Б. Вальденфельса, – последователя Т. Лукмана и П. Бергера, – как повседневная. В этом случае возникает вопрос, как и для чего можно изучать повседневность, где ничего не происходит, и кто является исследователем повседневной жизни. По мнению Б. Вальденфельса, эту проблему можно

решить путем внесения мыслительного начала, «частицы» разума, в повседневность. Однако, это невозможно, так как одной из характеристик разума и смысла является целостность и неделимость.

Следовательно, нельзя рассматривать социальную реальность как немислимую, неосмысленную повседневность.

Вернуть мышление в социальную систему с учетом ее конструкции пытается французский социолог – структуралист П. Бурдьё. Он полагает, что социальные структуры, составляющие социальность, способны воздействовать на ее субъектов – социальных агентов. Конструируемость и осмысленность социальной реальности проявляются в теории П. Бурдьё в принципе «двойной историзации» или «двойной объективации», где исследователь становится частью своего объекта изучения и определяет истинность своих открытий. В результате вопрос об истинности явления заменяет вопрос о его смысле.

Кроме того, истина в теории П. Бурдьё отождествляется с практическим смыслом, что приводит к нарушению принципа целостности социальной реальности, чей смысл выбрасывается за пределы системы.

Российский социолог Ю. Л. Качанов стремится объединить теорию целостности бытия М. Хайдеггера и смысл как истину П. Бурдьё для решения проблемы одновременной целостности и осмысленности социального бытия. Однако социальная реальность в теории Качанова становится интервалом, «пустым местом», а ее последующее изучение теряет всякий смысл. То есть бессмысленным является существование любых социальных наук, в том числе социологии и социальной философии.

Таким образом, удаление исследователя из системы изучения социальной реальности приводит к потере смысла целостности, которое, в свою очередь, ведет к ее полному оп-

розрастанию и потере социального времени. В результате утрачивается переход от возможности к действительности, что приводит к объективации социальной реальности, то есть к потере смысла (так как смысл всегда субъективен). Это становится причиной того, что исчезает актуальность социальной действительности, а ее смысл ускользает от исследователя и выбрасывается за пределы системы исследования.

Выходом из создавшейся ситуации становится обращение к герменевтическому методу, благодаря которому можно представить социальное бытие как тождественное социальному мышлению, которое в свою очередь претает как языковые конструкты. То есть социальная реальность предстает как знаковые отношения, имеющие смысл, и становится осмысленным и осмысливаемым целостным конструктом.

При этом исследователь или наблюдатель социальной реальности выражает себя в мыслительных конструктах социальности. Таким образом, социальная реальность становится текстом сконструированной системы. Этот текст принадлежит наблюдателю, который создает его, наблюдая и осознавая самого себя. Исследователь конструирует и себя, и свое мышление, то есть самопредставляется в конструкциях представляемой, мыслимой системы. Только в системе своих исследований исследователь и может существовать как исследователь.

Конструирование и самоконструирование исследования исследователем предполагает, что наблюдатель, обнаруживая социальность как объект, задается вопросом о его сущности и осознает, что этот объект – он сам как субъект социальной реальности. Таким образом, изучение социальной реальности может происходить только в вопросно-ответной форме или в форме диалога.

Диалог может рассматриваться с двух позиций: как общение между разными исследователями и как диалог исследова-

дователя с самим собой. В случае диалога между различными исследователями Исследователь подключает их к внутреннему диалогу с самим собой и постоянно обнаруживает себя как «другого». Такой подход приводит к бесконечной череде «других», в которой нет места исследователю, так как он всегда предстает как «Другой» и никогда не проявляется как «Я». В результате система исследования теряет своего исследователя. Следовательно, такой подход не решает проблему изучения социальной реальности, как обладающей целостностью и осмысленностью.

Выходом может быть только саморефлексия наблюдателя. В этом случае смысл изучаемому объекту, в данном случае, социальной реальности, придается «точкой зрения» наблюдателя, конструирующей его самого и его знание социальности. В результате возникает текст социальной реальности как текст исследователя, мышление которого объективируется в системах знаков. Эти знаки имеют смысл, который обеспечивается присутствием самореферентного субъекта или его «точки зрения» в системе исследуемой социальности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
2. Бирнбаум Н. Кризис в марксистской социологии / Американская социологическая мысль: Тексты / под ред. В. И. Добренькова. М., 1996.
3. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000.
4. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М, 2000.
5. Бурдьё П. За рациональный историзм // Socio-Logos'97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук. М., 1997.
6. Бурдьё П. Начала. М., 1994.
7. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Социологос. Вып. 1. М., 1991.
8. Делез Ж. Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998.

9. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000.
10. Качанов Ю. Л. Начало социологии. М.; СПб., 2000.
11. Качанов Ю. Л. О проблеме реальности в социологии // S–A'97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук. М., 1996.
12. Контексты современности–II / пер. с англ. Казань, 1998.
13. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.

ОНТОЛОГИЯ ВЛАСТИ В ПОЛЕ СОЦИАЛЬНОГО

Полякова Наталья Борисовна

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

В социально–философских исследованиях констатация утраты осмысленного идеологического дискурса, распад целого социального дискурса, кризис доверия привели к постановке вопроса о новом осмыслении власти и ее дискурса. В этой связи становится необходимым такое рассмотрение дискурса власти, при котором сохранялась бы его целостность и связанная с ней осмысленность; и на основании которого можно было бы сконструировать новый дискурс социальной реальности как связанного со-общества, взаимодействующих социальных субъектов.

Рассмотрение дискурса власти с позиций герменевтического подхода дополненного принципом конструктивизма, позволяет сохранить его целостность и осмысленность. Исследование самоконструктивной способности дискурса власти последовательно разворачивается согласно имманентной

позиции социального теоретизирования, которая открывает возможность рассматривать общество, не нарушая его целостности, и определить позицию или «точку зрения» социального субъекта как внутрисложенную в социальности, исходя из которой он конструирует социальную реальность. В связи с этим дискурс власти понимается как построенная социальная теория или «точка зрения» на социальную реальность, определение которой происходит в мыслительной, речевой и текстуальной деятельности социального субъекта.

С точки зрения имманентного теоретизирования, когда конструирование дискурса власти связывается с внутренней способностью общества к самоорганизации (Ф. Ницше, М. Фуко), определяются конструкции «со-в-местного» существования.

«Со-в-местность» задается герменевтической традицией, в соответствии с которой происходит отождествление языка, бытия и мышления (М. Хайдеггер, Х. Арндт). Именно поэтому использование герменевтического метода дает возможность представить бытие дискурса власти как осмысленную целостность.

«Со-в-местное» существование в социальном пространстве оказывается потенциально определено бытием власти. «Со-в-местность» предстает как осмысленное бытие (Ж.-Л. Нанси). В акте саморефлексии бытие обращается к себе самому, в результате чего возникает со-общение бытия с самим собой или со-общество как со-бытие бытия. «Со-общество» представляет собой конструкт присутствия. «Со-общение» бытия на границе оказывается местом самопредъявления «со-бытия», которое проявляется в структурах пространства и времени.

«Со-в-местность» как «со-бытие», возникающее в «точке» предела оказывается со-положенностью смыслов в самоотношении мышления. Предел бытия представляется как дву-

смысленное единство: либо власть определяется тотальностью одного; либо как дискурсивная со-гласованность, где власть основана на единстве смысла, является потенциальным условием актуализации «со-в-местного» существования. Это приводит к манифестации множества дискурсов, как «точек зрения», которые пересекаются в момент говорения субъекта.

Поскольку власть самоосмысливает себя на пределе, постольку она определяется в точке пересечения пространственных объективаций «со-общества» в «со-в-местности» и временной субъективации «со-бытия» социальной реальности. Власть как единство сторон социального пространства и времени, выступает в соотношении определенной неопределенности и неопределенной определенности. Как соотносящиеся стороны они возникают на границах, где чистая определенность задает полную объективацию отношений без временной составляющей, чистая неопределенность определяет субъективацию без пространственной составляющей (О. Н. Бушмакина). Поэтому «со-в-местность» как конструкция дискурса власти устанавливается в точке самоотношения смысла как со-бытие социального бытия.

Принципы установления легитимных принципов дискурса власти разворачиваются через «точку» дискурса обещания (А. Селегмен, М. Уолцер). Здесь посредством выстраивания законных правил властного дискурса, позволяющих осуществлять доверительные отношения внутри «сообщества», социальная реальность наполняется смыслом.

Пространство самолегитимации дискурса власти заполняется дискурсом традиции (Г.-Г. Гадамер). В точке «со-бытия» дискурс власти саморефлексирует, находя свое значение в прошлых выстроенных позициях. В акте саморефлексии возникает критика, позволяющая трансформировать социальное бытие дискурса власти, придавая дискурсу власти

значимость и авторитет, которые транслируются им в настоящее. В обращенном времени дискурс власти обретает семиотический характер, становится текстом. Он актуализируется в модальности «настоящее-в-прошлом».

Самолегитимация также полагает самоосмысление дискурса власти посредством построения идеологического дискурса, который оказывается предъявлением «точки зрения» как «идеи», предъявляемой позиции положения субъекта в социальной реальности. Установление идеологического дискурса разворачиваясь в языковых структурах, властно наполняют социальное бытие трансцендентным смыслом.

Между различными «точками зрения» возникает борьба за приоритетное предъявление истинности описания социальной реальности. Либо они начинают «со-общаться» между собой в свободном говорении социального субъекта, либо одна из представленных «идей» начинает доминировать, утверждаясь посредством тотализации навязываемых ею языковых конструкций. Появляется возможность тоталитарного дискурса, пределом которого является террор. Объективация дискурса власти оказывается возможна через установление самолегитимирующих правил, основанных на традиции, что приводит к тотализации абсолютной «точки зрения», предельным состоянием которой нерелексивный дискурс террора (Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Деррида).

Как мы полагаем, способом построения дискурсом власти социальной реальности, при котором она не потеряет своей целостности и останется осмысленной, является «со-вместное» «со-общение» дискурса власти, основанного на дискурсе доверия, определяющего возникновение добровольного «со-общества».

Согласно имманентной традиции самодискурсивная практика власти манифестируется и осмысливается во всех социальных дискурсах. Поскольку субъект и объект власти

становятся неопределенными, постольку дискурс власти оказывается самодостаточным. Его самоконструирование происходит на пределе невыраженного субъекта и объекта, в точках его самоограничения. Такими границами являются субъективный дискурс доверия и объективный дискурс критики. Тожество, где дискурс власти становится собственным субъектом и объектом и выступает как целое и осмысленное является дискурс обещания.

Дискурс доверия и дискурс критики являются двумя направлениями, задающими со-общение дискурса власти. Утверждение дискурса доверия позволяет возникнуть добровольным «со-обществам». Социальный индивид, основываясь на чувствах солидарности, доверяет, что приводит к авансированности значений дискурсу власти. Он доверяет ему право на структурирование социальных отношений и осмысление социальной реальности. Направляемый в ответ дискурсу доверия дискурс обещания является выражением рефлексивных будущих самолегитимирующих значений, которые предъявляются в модальностях «настоящего-в-будущем». Дискурс доверия как чувственное решение всегда актуализируется в модальности «настоящего», а дискурс обещания как рефлексивный акт, осуществляющийся только в «прошлом», не-соотносятся друг с другом во времени, что приводит к «разрыву», кризису доверия и является причиной появления дискурса критики. Дискурс обещания всегда существует в «отсроченном» времени и в пространстве «отложенных» значений.

Пространство не-доверия задается дискурсом критики, который является следствием недовольства, определяющим нехватку воли как власти. Критика обнаруживает нехватку властного дискурса обещания и лишает бытие власти полноты значений. В то же время она осмысливает эту нехватку, превращая дискурс власти в объект анализа, что приводит к

индуцированию новые властных дискурсов, которые выявляют автономное мышление, формулируемое в «точке зрения» социального субъекта. Дискурс критики позволяет совершиться самоосмыслению дискурса власти, в «точке» саморефлексии автономного критика как социального субъекта.

«Со-общение» направлений дискурса власти через дискурс обещания в социальности задается дискурсом доверия и дискурсом критики, что способствует возникновению «со-общества» как «со-бытия» бытия социальной реальности.

Поле социальности как осмысленное «со-бытие» бытия дискурса власти является полем саморефлексии субъекта, что означает, что самоосознание им себя происходит в «местоположении» дискурсов социальности.

«Место-положение» социального субъекта как «точки зрения» манифестируется в говорении, т.е. в пространстве явленности языка. Языковая деятельность позволяет совершить политическое действие, актуализируясь в политическом дискурсе, который утверждается в «со-общении» к «со-обществу». Внутри социального пространства возникает коммуникация, использующая властно сконструированные значения. В процессе непрерывной саморефлексии эти значения бесконечно трансформируются. То есть дискурс власти определяет над языковые правила игры, которые суть правила риторики.

Итак, социальный субъект является «точкой» смысла дискурса власти, когда он самоконструирует целостность социальной реальности, актуализируясь в политическом дискурсе благодаря властным языковым значениям.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арндт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни*. СПб., 2000.
2. Бодрийяр Ж. *В тени молчаливого большинства, или конец социального*. Екатеринбург, 2000.

-
3. Бушмакина О. Н. Онтология постсовременного мышления. Метафора постмодерна. Монография. Ижевск, 1998.
 4. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. Пер. с нем. М., 1988.
 5. Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
 6. Деррида Ж. Подпись–событие–контекст // Дискурс. 1996. №1.
 7. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.
 8. Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994.
 9. Селигмен А. Проблема доверия. Пер. с англ. М., 2002.
 10. Уолцер М. Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века. М., 1999.
 11. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.
 12. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

СУЩЕСТВОВАНИЕ СУБЪЕКТА–НАБЛЮДАТЕЛЯ НА ПРЕДЕЛЕ АУТОПОЭТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

Рогозина Эльвира Расильевна

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Понимание коммуникативной реальности через множество вариантов интерпретации позволяет не только сохранить смысл, но и открывает возможности конструирования пространства социальной реальности. В тоже время, применение принципа конструктивизма приводит к обнаружению того, что любая реальность состоит из наблюдений первого и второго порядка. В таком случае возникает череда наблюдате-

лей, наблюдающих друг за другом. Избежать этого можно, используя принцип аутопойезиса, как автономной замкнутой системы, на пределе которой существует субъект-наблюдатель. Применяя теорию аутопойезиса к социальным системам, можно наблюдать, что человек находится внутри аутопойетической системы, а за ее пределами существует окружающий мир. Человек со-общается с окружающим миром и существует в нем как индивид, но не как субъект. Точкой его предъявления является его тело. Здесь саморефлексия социальной системы не возможна. Данная проблема разрешима, если поместить в систему автокоммуникации наблюдателя, который способен самообнаруживаться как субъект, описывающий себя и свое наблюдение в дискурсе со-общения.

Термин «аутопойезис» (Autopoeisis) происходит от греческих слов *autos* — «само» и *poiesis* — «достраивание». Несмотря на то, что эта концепция изначально создавалась применительно к вопросам биологии, она приобрела перспективную интердисциплинарную методологию, так как вобрала в себя идеи кибернетики, когнитивной психологии, нейролингвистики и теории искусственного интеллекта.

Слово «аутопоэз» впервые ввел в обиход У. Матурана. Аутопойетические системы, по мнению У. Матурана, это такие «системы, которые, в качестве единств, определяются как сети производства компонентов, которые рекурсивно, через свои интеракции, генерируют и реализуют сеть, которая производит их; и конституируют, в пространстве своего существования, границы этих сетей как компоненты, которые участвуют в реализации сети» [2. С. 112].

Применяя идею аутопойезиса, к системам любого уровня, можно предположить, что все происходящее в аутопойетической системе есть выражение свойств самой системы, которая реагирует на внешние возмущения имманентно присущим ей способом. Н. Луман в своей статье «Аутопойезис

социальных систем» отметил, что данный термин был введен как определение жизни, но его происхождение отчетливо биологическое [1. С. 21].

По мнению У. Матурана и Ф. Варела, рекурсивно порождая репрезентации своих взаимодействий, мы становимся наблюдателями, а взаимодействуя одновременно с несколькими репрезентациями, мы порождаем отношения, с репрезентациями которых мы можем взаимодействовать, рекурсивно повторяя описанный процесс, оставаясь тем самым в области взаимодействий, которая всегда шире области репрезентаций. Кроме того, благодаря самонаблюдению мы приобретаем самосознание, создавая описания самих себя (репрезентации) и взаимодействуя со своими описаниями, мы можем описывать себя описывающими самих себя в бесконечном рекурсивном процессе. Эта позиция схожа с системной референцией Н. Лумана или наблюдения наблюдателя, способного отличить себя от того, что он наблюдает. По Н. Луману различие самореференции и инореференции изначально встроено в систему. Различие между наблюдателем и миром является внутренним различием наблюдателя, его внутренней схемой. «Мы, как наблюдатели, можем говорить о «повторном вводе» некоторого различия в то, что было благодаря нему различено» [1. С. 21]. У наблюдателя две возможности реализовывать «повторный ввод» – обнаружить себя во внешнем мире, как отличное от него или обнаружить внешний мир в себе самом как отличное от себя. Возникает неопределенность в самолокализации.

Живая организация – это круговая организация, обеспечивающая производство или сохранение компонентов, специфицирующих ее таким образом, что продуктом их функционирования оказывается сама та организация, которая их производит. И в этой части позиция У. Матурана имеет сходство с позицией Н. Лумана, у которого реальность системы

всегда остается ее собственной конструкцией. Таким образом, хотя наблюдатель может расчленить живую систему на части, которые он сам определяет, описание этих частей не является репрезентацией живой системы и не может быть ею. В принципе, часть должна определяться через ее отношения в единстве, образованию которого она способствует своими действиями и взаимодействиями с другими частями. Осуществить это, однако, невозможно, потому что при расчленении наблюдателем единства на части разрушаются именно те отношения, которые были бы значимы для характеристики частей в качестве действительных компонентов единства. Эти отношения не могут быть выявлены через описание, поскольку оно принадлежит когнитивной области наблюдателя и отражает лишь те его взаимодействия с новыми единствами, которые он создает в ходе своего анализа. У единства нет частей, и единство является единством лишь в той мере, в какой оно обладает областью взаимодействий, определяющей его как нечто отличное от того, по отношению к чему оно является единством.

Для каждой живой системы ее конкретная саморегулируемая круговая организация специфицирует замкнутую область взаимодействий, то есть когнитивную область этой системы, причем система не может участвовать ни в одном взаимодействии, которое не предписано ей этой организацией. Поэтому процесс познания для каждой живой системы состоит в том, чтобы, реализуя в собственной замкнутой области взаимодействий некоторое актуальное поведение, создать определенное поле поведения, а не в том, чтобы воспринимать или описывать некую независимую вселенную. Наш когнитивный процесс (то есть когнитивный процесс наблюдателя) отличается от когнитивных процессов других организмов только видами взаимодействий, в которые мы можем вступать (например, наличием языковых взаимодействий), а

не природой самого когнитивного процесса. В этом, строго зависимом от субъекта творческом процессе индуктивный вывод представляет собой необходимую функцию (способ поведения), возникающую как результат самореферентности и кругообразности организации, при которой каждое порожаемое ею взаимодействие и внутреннее состояние трактуются так, как если бы каждое из них должно было бы повториться и представляло бы собой элемент класса.

Посредством языка мы взаимодействуем в области описаний, оставаясь в ней необходимо даже тогда, когда делаем утверждения о вселенной или о нашем знании о ней. Эта область одновременно и конечна и беспредельна: конечна потому, что все, что мы говорим, является описанием, а беспредельна потому, что каждое описание конституирует в нас основу для новых ориентирующих взаимодействий, а значит и для новых описаний. Итогом такого процесса рекурсивного применения описаний является самосознание, представляющее собой новое явление в области самоописания, причем единственным его нейрофизиологическим субстратом является нейрофизиологический субстрат самого ориентирующего поведения. Таким образом, область самосознания как область рекурсивных самоописаний также конечна и беспредельна.

Живая система не является целенаправленной системой. Подобно нервной системе, она представляет собой устойчивую, определяемую состоянием строго детерминистическую систему, замкнутую на самое себя и модулируемую посредством взаимодействий, которые не специфицируются ее поведением. Однако эти модуляции предстают как модуляции только наблюдателя, который созерцает организм или нервную систему извне, со своей собственной концептуальной (описательной) точки зрения, как нечто расположенное в некоторой окружающей среде и в качестве элементов своей собственной области взаимодействий. Что же касается функ-

ционирования самой самореферентной системы, то здесь имеет место только последовательность ее собственных состояний, обеспечивающих ей самосохранение.

В терминах функциональной организации у живых систем нет ни входов, ни выходов несмотря на то, что в условиях внешних возмущений они поддерживают постоянство заданных состояний. Только в наших описаниях, когда мы включаем живые системы в качестве частей в более крупные системы, которые мы определяем сами, мы можем говорить о наличии у них и входов и выходов. Применяя этот описательный подход в анализе живой организации, мы невольно подчиняем наше понимание живого таким представлениям, которые действительны только для систем, созданных человеком (аллореферентные системы), где функции входа и выхода на самом деле обладают первостепенной важностью ввиду того, что их роль целенаправленно определена в контексте более крупных систем, в состав которых входят эти аллореферентные системы. Между тем, аналогия этих двух видов систем неправомерна. В организации живых систем роль эффекторных поверхностей состоит лишь в том, чтобы поддерживать постоянными заданные состояния рецепторных поверхностей, а не в том, чтобы действовать на окружающую среду вне зависимости от того, насколько адекватным может казаться такое описание для анализа адаптации или других процессов.

Когнитивная область наблюдателя конечна, но беспредельна. Он может рекурсивным образом без всяких ограничений взаимодействовать с репрезентациями своих взаимодействий и порождать благодаря своему участию в этих взаимодействиях отношения между областями, которые в остальном независимы друг от друга. Каждое такое отношение представляет собой нечто новое. Эффективность этого нового, возникающего через посредство наблюдателя, совпадает с

эффективностью его поведения (и никак не меньше последней). Таким образом, он одновременно создает (изобретает) отношения и порождает (специфицирует) мир (область взаимодействий), в котором он живет, путем непрерывного расширения собственной когнитивной области через посредство рекурсивных описаний и репрезентаций своих взаимодействий. Следовательно, новое является необходимым результатом того, что организация наблюдателя по своей природе исторична; благодаря ей каждое достигнутое состояние оказывается исходным пунктом для спецификации следующего состояния, которое поэтому не может быть строгим повторением предыдущего состояния. Эта неизбежная особенность наблюдателя проявляет себя в культуре как творчестве.

Логика описания, а, следовательно, и поведения вообще представляет собой по необходимости логику описывающей системы. Если поведение - это референтная и детерминистическая последовательность состояний нервной активности, в которой каждое состояние детерминирует следующее состояние в рамках той же системы отсчета, тогда до тех пор, пока система отсчета не изменится под влиянием каких-либо взаимодействий, создающих разрыв, в поведении не может возникнуть никаких противоречий. Если смена системы отсчета происходит при разворачивании какого-либо данного поведения, тогда возникает новое поведение, причем состояния, следующие за изменением, детерминированы по отношению к новому поведению. Если наблюдателю кажется, что новая последовательность состояний (поведение) находится в противоречии с предыдущими состояниями, то это происходит потому, что он пользуется независимой и постоянной системой отсчета, относительно которой последовательности состояний, сменяющие друг друга, оказываются противоречивыми. Однако это противоречие принадлежит исключи-

тельно когнитивной области наблюдателя или чего-то, что обеспечивает независимую постоянную систему отсчета.

Таким образом, противоречия возникают не в процессе порождения поведения, они относятся к области, в которой различные акты поведения обретают свою значимость в результате их широкой конфронтации с более замкнутой системой отсчета, происходящей путем взаимодействия организма. Поэтому мышление и дискурс как способы поведения в своем порождении оказываются по необходимости логически непротиворечивыми. То, что наблюдатель выделяет в них в качестве рационального, поскольку они предстают как сцепления непротиворечивых описаний, зависящих от последовательности, частью которой они являются, оказывается выражением этой необходимой логической непротиворечивости. Отсюда следует, что логические несоответствия (иррациональности) в мышлении и дискурсе, как они воспринимаются наблюдателем, возникают вследствие изменений в контексте порождающих их обстоятельств, тогда как независимая система отсчета, которой пользуется наблюдатель, остается без изменений. Реальность, понимаемая как вселенная, состоящая из независимых сущностей, о которых мы можем вести речь,— это по необходимости фикция, принадлежащая чисто описательной области, и что фактически понятие реальности мы должны применять по отношению именно к этой области описаний, в которой мы как описывающая система взаимодействуем с нашими описаниями, как если бы они были независимыми сущностями.

Живые системы суть единства взаимодействий, и существуют они в том или ином окружении. С чисто биологической точки зрения их нельзя понять независимо от той части окружения, с которой они взаимодействуют, то есть независимо от ниши.

Живые системы не могут вступать в такие взаимодействия, которые не специфицированы их организацией, поскольку как единства взаимодействий они специфицированы тем, что являются живыми системами. Кругообразность их организации непрерывно возвращает их в прежнее внутреннее состояние (прежнее по отношению к цикличности процесса). Для того, чтобы произошел переход к следующему состоянию, каждое внутреннее состояние требует соблюдения особых условий (взаимодействий с окружающей средой). Таким образом, неявным следствием круговой организации оказывается предсказание, что взаимодействие, которое происходило однажды, произойдет вновь. Если же этого не происходит, система распадается. Но если предсказанное взаимодействие действительно имеет место, система сохраняет свою целостность (идентичность по отношению к наблюдателю) и входит в некоторое новое состояние предсказания. В постоянно изменяющейся окружающей среде предсказания могут срабатывать только при том условии, если изменения окружающей среды не касаются предсказанного. Поэтому предсказания, предполагаемые организацией живой системы,— это предсказания не каких-либо конкретных событий, а предсказания классов взаимодействий. Каждое взаимодействие является конкретным взаимодействием, однако каждое предсказание является предсказанием некоторого класса взаимодействий, определенного такими чертами своих элементов, которые позволяют живой системе сохранять свою круговую организацию и после взаимодействия и, таким образом, вступать в новые взаимодействия. Поэтому живые системы оказываются выводными системами, а их область взаимодействий — когнитивной областью.

Более того, если подобный наблюдатель посредством ориентирующего поведения может ориентировать себя относительно себя самого, а затем порождать коммуникативные

описания, которые ориентируют его относительно описания этой самоориентации, тогда, осуществляя все это рекурсивно, он может описывать себя описывающим себя... до бесконечности. Таким образом, дискурс путем коммуникативного описания порождает парадокс самоописания, то есть самосознание, выступающее в качестве новой области взаимодействий.

Наблюдатель может описывать систему, которая порождает систему, способную описывать наблюдателя. То есть, наблюдатель объясняет наблюдателя, но это объяснение относится к области дискурса. Полным же объяснением является только полное воспроизведение. По мнению У. Матурана, область дискурса представляет собой замкнутую область, и выйти из нее посредством того же дискурса невозможно.

Как наблюдатели мы живем в области дискурса, взаимодействуя рекурсивным образом с описаниями наших описаний и порождая таким образом новые элементы взаимодействия. Как живые системы мы, напротив, являемся замкнутыми системами, которые модулируются взаимодействиями; посредством этих взаимодействий мы определяем независимые сущности, единственная реальность которых заключается в специфицирующих эти сущности взаимодействиях (их описаниях).

По мнению У. Матурана, живые системы, в общем, и их нервная система, в частности, не созданы для того, чтобы воздействовать на среду, хотя именно благодаря эволюции способов их воздействия на среду они стали тем, чем они являются, то есть стали такими, что мы можем сказать о них то, что мы о них можем сказать.

Использование конструктивистского подхода к описанию общества, который использовал Н. Луман, позволяет нам увидеть, как конструируется реальность и как она используется в виде опыта сопротивления – повсеместно там, где об-

разумеются аутопойэтические, оперативно-замкнутые системы. Н. Луман, применяя принцип аутопойэза к социальным системам отмечает, что если всякое познание должно строиться на основе различения референции и инореференции, то значит «всякое познание, а, следовательно, и всякая реальность является конструкцией» [1. С. 14]. Это происходит потому, что различение самореференции и инореференции не может существовать во внешнем мире системы, но осуществляется лишь в самой системе. Систему масс-медиа Н. Луман рассматривает тоже как аутопойэтическую систему. Согласно конструктивистской теории Н. Лумана, наблюдатели других наблюдателей не способны отличить условия существования этих наблюдателей от условий познания того, что речь идет об определенных наблюдателях, обуславливающих самих себя. Это подтверждает, в свою очередь, что первичная реальность лежит не в «запредельном мире», а состоит в самих когнитивных операциях, которые возможны только благодаря тому, что они образуют аутопойэтическую, самовоспроизводящуюся систему и потому, что эта система может наблюдать лишь в том случае, если различает между самореференцией и инореференцией. Эти условия мыслятся как эмпирические, а не трансцендентальные. Двойной смысл реальности – в виде наблюдаемой, то есть фактически протекающей операции и в виде порождаемой тем самым реальности общества и его мира – показывает, что понятия оперативной замкнутости, автономии и конструкции ни в коем случае не исключают каузальных воздействий извне. «Именно тогда, когда мы вынуждены исходить из того, что в каждом случае речь идет о сконструированной действительности, это своеобразие производимых операций особенно зависит от внешних воздействий» [Там же. С. 19]. Система сама себя делает устаревшей. Ни одна аутопойэтическая система не может снять саму себя. Масс-медиа усиливают восприимчивость общества к раздражени-

ям, а тем самым – и его способность перерабатывать информацию. Не зависимо от того, как порождается восприимчивость к раздражениям, речь идет об аутопойэзисе, то есть воспроизводстве коммуникации на основе ее результатов. По мнению Н. Лумана, восприятия и коммуникации зависят от экстернализаций и поэтому исключают информации, которые свидетельствуют против существования внешнего мира. Собственное аутопойэтическое самовоспроизводство жизни и сознания индивидуальных участников не подвергаются никакому сомнению. Наоборот, лишь в качестве внешнего мира аутопойэтической системы общества оно понимается в своей самобытности. Если бы всякое познание могло осуществляться как собственная конструкция и возводиться к практике различения самореференции и инореференции, то само это различие выявило бы свою парадоксальность и уничтожилось. Инореференция была бы тогда лишь одной из разновидностей самореференции. «Благодаря своей собственной амбивалентности представление о реальности обеспечивает протекание аутопойэзиса когнитивных операций. Система в своих когнитивных операциях лишь в исключительных случаях вынуждена различать между внешним миром, как он существует в действительности, и внешним миром, каким она его видит» [Там же. С.145]. По мнению Н. Лумана, если приспособление к внешнему миру должно было бы осуществляться только через познание, то это должно было бы приводить к операционально неразрешимому перенапряжению любой системы. Это необходимо учитывать, так как ввиду комплексности внешнего мира система испытывает недостаток собственного необходимого разнообразия. Должна быть обеспечена совместимость аутопойэзиса системы с внешним миром. В случае социальной системы общества, в первую очередь должно обеспечиваться то, чтобы коммуникация присоединялась к коммуникации и чтобы каждый переход от

одной коммуникации к следующей не требовал бы контроля всех необходимых условий во внешнем мире, например, не требовал бы обсуждения в коммуникации того, живы ли еще ее участники. В этих условиях познание внутренне ориентировано. Необходимо чтобы одна коммуникация подходила к другой. Если это условие не выполняется, то данный факт регистрируется как возмущающее воздействие и при помощи коммуникативных средств ищется выход. Соответственно, коммуникация вообще осуществляется лишь благодаря своей способности различать в самонаблюдении сообщение и информацию. Различение сообщения и информации соответствует тому, что переход от одной коммуникации к другой не должен зависеть от полноты и истинности информации. И лишь постольку, поскольку, по мнению Н. Лумана, существует это первичное конститутивное различие, коммуникация способна бинарно кодировать саму себя и таким образом зондировать внешний мир посредством различения, «по отношению к которому в самом внешнем мире не существует никакого коррелята» [Там же. С. 151]. Без этого различения, являющегося частью собственной системной операции, система была бы неспособна конструировать распознаваемые идентичности и развивать память. Она не смогла бы и эволюционировать, выстраивать собственную комплексность, позитивно/негативно тестировать возможности структурирования и при этом всегда использовать минимальные условия для продолжения собственного аутопойезиса. По мнению Н. Лумана, общество, каким мы его знаем было бы невозможным.

Функция масс-медиа состоит по Н. Луману в непрерывном порождении и переработке раздражений, а не в умножении познания. Как фактический результат этой циркулярной длительной деятельности по производству и интерпретации раздражений благодаря поступающей информации, связанной с моментом времени (то есть в качестве различия, которое

производит различие), возникают описания мира и общества, на которые ориентируется современное общество внутри и вне системы его масс-медиа. Раздражимость есть наиболее общий структурный признак аутопойетических систем, занявший в современных описаниях место, которое прежде отводили природе и сущности вещей, которую фиксировали как природу. Раздражимость вытекает из того, что система обладает единой памятью, задействованной во всех операциях системы, и благодаря этому может распознавать и компенсировать противоречия, а значит, – порождать реальность. По мнению Н. Лумана, масс-медиа – как наблюдатели – остаются невидимыми для самих себя. Они оперируют, обращаясь к миру, и не подвергают рефлексии то, что уже эта обращенность порождает непомеченное пространство, в котором они сами и пребывают.

Немецкий социолог Питер М. Хейл критикует позицию Н. Лумана, выделяя в его исследованиях социальных систем две серьезные неточности. Первая имеет отношение к тому факту, что Н. Луман создает предположительно объективное представление о социальных системах взяв за основу действующие системы (представляющие из себя совокупность взаимосвязанных действий), потому что мы, по мнению Питера М. Хейла, не в состоянии объяснить тот факт, что сами действующие системы, подчинены интерпретации со стороны их участников. Это, в свою очередь, ведет ко второй проблеме – участники не способны к непредвзятому рассмотрению действующих систем, поскольку они погружены в них. Единственно возможным решением вышеуказанных проблем Питер М. Хейл видит поиск перспективы, предоставляющей первенство индивидууму а не группе, а общество он характеризует как процесс, в котором индивидуумы преследуя цели самосохранения взаимодействуют друг с другом и с их естественной (реальной) средой.

Основой его работы становится расширение приложения положений аутопойетической теории. Он определяет социальную систему, как группу живых систем, характеризующихся параллелизацией одного или нескольких из их собственных познавательных состояний и взаимодействующих относительно этих познавательных состояний. Вводя ссылку на индивидуальное познание, Питер М. Хейл обосновывает свои взгляды на область социального с биологической точки зрения. Но это не значит, что социальные явления рассматриваются им как детерминистически выводимые по форме, и функционально из биологических императивов. По мнению Питера М. Хейла, можно утверждать, что человек социален по биологическим причинам и является биологическим, потому что социален. Следовательно, общество как таковое также является биологическим. Но это совершенно не означает, что общественные правила, нормы, институты, или социально определенные факты являются биологическими. Всё это, по его мнению, исключает любые биологические подходы к объяснению социальных феноменов.

Анализируя социальные системы Питер М. Хейл использовал различные теории систем, в том числе, и теорию аутопойезиса. Сравнивая ключевые концепты, используемые в этих теориях, такие как самоорганизации, самоподдержание, и само-референтность Питер М. Хейл задает строгие ограничения на использование этих терминов. Он отмечает, что ни одна из этих концепций не может рассматриваться как необходимое или достаточное условие социальной системы. Социальные системы по определению не самоподдерживающиеся, потому что они непосредственно не генерируют компоненты, которые реализуют их (по факту их компоненты сами генерируют новые компоненты). Применимость концепции самоподдержания усложнена тем фактом, что компоненты одновременно могут участвовать во множе-

стве социальных систем, а так же способны полностью выйти из участия из какой либо системы. Социальные системы нельзя назвать самоорганизующимися, так как они не спонтанны, и диапазон их возможных организаций гораздо больший, чем у природных систем. В отношении самореферентности Питер М. Хейл указывает, что участие во множестве систем и способность выхода из системы, предотвращают её буквальное применение. Таким образом, социальные системы не могут быть рассмотрены с тех же самых позиций что и другие системы, потому что они составлены из, добровольно участвующих живых систем, чей продолжающийся аутопойезис (поскольку индивидуум является живой системой) напрямую не связан с участием. Социальные системы, по мнению Питера М. Хейла – полностью не определённы ни в терминах их сложной идентичности, ни в терминах индивидуальных участников. Поэтому он вводит понятие син-референтных систем. Син-референтная система составлена из компонентов, то есть, живых систем, которые взаимодействуют в соответствии с социальной областью. Таким образом, компоненты син-референтной системы обязательно являются живыми системами, но они – компоненты на столько, на сколько они модулируют параллелизованные состояния друг друга, посредством своего взаимодействия операционально закрытым способом.

По мнению Питера М. Хейла син-референтность позволяет взглянуть на взаимодействия с аутопойетической перспективы, объясняющей социальные области способом, существенно отличным от подхода Н. Лумана. Использование концепций самоорганизации, самореферентности, и самоподдержания, для того чтобы очертить социальные объекты как независимые единицы, является ошибочным, потому что эти свойства непосредственно проектируются на социальную систему как монолитное целое, без надлежащего отношения к

индивидуально-осуществляемым свойствам участников. Хотя Питер М. Хейл утверждает, что социальная система может показывать операциональную замкнутость, он определяет такую замкнутость (также как её результирующее воздействие) строго опираясь на аутопойетическую природу участников. Невозможно одновременно обращаться к социальной области с перспективы целого и набора компонентов. По мнению Питера М. Хейла, любое применение аутопойетической теории в духе Н. Лумана к целостным социальным областям может быть предпринято только с явным условием, что любые результаты не могут быть информативны для непосредственных составляющих (индивидов).

Итак, модель аутопойезиса позволяет взглянуть на коммуникацию как на замкнутую автономную структуру. В такой коммуникации – аутокоммуникации субъект-наблюдатель должен наблюдать систему, в которой он существует, и различать себя в ней, как наблюдателя наблюдающего за собой. Но согласно концепции Н. Лумана, наблюдатели других наблюдателей не способны отличить условия существования этих наблюдателей от условий познания того, что речь идет об определенных наблюдателях, обуславливающих самих себя. Критикуя позицию Н. Лумана, Питер М. Хейл отмечает, что взяв за основу анализа действующие социальные системы, Н. Луман создает предположительно объективное представление о социальных системах, так как мы не в состоянии объяснить того, что действующие системы подчинены интерпретации со стороны их участников. Более того, эти участники не способны к непредвзятому рассмотрению действующих систем, поскольку они погружены в них.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Луман Н. Реальность массмедиа. М., 2005.
2. Матурана У. Биология познания // Язык и интеллект. М., 1995.

3. Матурана У., Варела Ф. Древо познания: биологические корни человеческого понимания / пер. с англ. Ю.А. Данилова. М., 2001.
4. Hejl P.M. Konstriktion der sozialen Konstruktion. // Einfuehrung in den Konstruktivismus. R.Piper GmbH & Co. KG, Muenchen, 1995.

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ В ТОПОСАХ ТЕЛА

Рябов Михаил Александрович

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

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 локаль-

ности 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 репрезентировать 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 некоей 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.

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 субъек-

тивности, 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.

Здесь абсолютный субъект манифестируется через структуру бытия, предьявленного 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. Самоопределение субъективности в «месте» ее самоположения предьявляется 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 произведению 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.

Субъективность предъясняется в динамике поверхности социального тела через расширение и сужение «кругов социальности». Установление субъективности происходит в границах социальной реальности от неопределенности социального бытия как целого до точки социального индивида.

Утрата принципа целостности, которая была результатом критики абсолютной субъективности как чистой имманентности, привела к распаденю 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. 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. 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 предъясняется 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.

Манифестация социальной субъективности происходит на пределе смысла или в точке тождества социального смысла и социального тела.

Тело социального представлено на пределе смысла как поверхность прещесии пустых симулякров. Социальное существует здесь в своей до-субъектности и до-индивидуальности, распадаясь на множество «пустых» сингулярностей.

Субъект на пределе мышления в его бессмысленности 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 переструктурируется, 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 до-субъектное, а в отличие от различности она оказывается чем-то до-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.

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.

В современном социально-философском дискурсе попытка возвращения связности и субъективности сопровожда-

ется 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 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 предъясняется как некоторая структура свойств, взятых в их совокупности. Иначе говоря, ее существование раскрывается через множество локальных социальных порядков сгруппиро-

ванных качеств, предъявляемых в дискурсивных практиках публичной политики.

Социальная топология становится пространством концептуализации социальных явлений через установление отношений между ними в пространстве социального мира. Неопределенная совокупность явлений социальной действительности, погружаясь в концептуальное пространство существования структурированных конфигураций качеств и отношений, обретает упорядоченность и связность.

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».

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.

Устойчивые социальные отношения, организованные в автономные социальные поля реализуются в социальной практике, которая в структурах поля предъявляется как габитус, т.е. бессознательный опыт социального агента. Совокупность социальных практик образует поверхность социального тела как область предъявления бессознательных ментальных процессов действующих социальных индивидов. 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 неструктуриро-

ванном 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. 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.

Конструирование смысла - это самоопределение 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».

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. Сознание есть одновременно познание как представление, желание как направленный поток неопределенной субъективности и перцепция, т.е. «вмещение», восприятие внешнего в пространство внутреннего. 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 неопределенности, 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, в виду 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-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.

ЯЗЫКОВАЯ ПРИРОДА СОЦИАЛЬНЫХ СТЕРЕОТИПОВ

Сайтаева Татьяна Ильинична

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Предметом социологических исследований все чаще становится социальный стереотип — сложное социально-психологическое явление, относящееся к разряду регулирующих начал социального бытия индивида. С одной стороны, социальный стереотип необходимо предъявляет социальную реальность в типизациях, не требующих мышления. Социальность задается как неререфлексируемая повседневность или самоочевидность. Индивид трансформируется в неререфлексирующее существо, заданное действием «социального инстинкта». На пределе такого представления, индивид превращается в «природный механизм». Происходит исчезновение субъективности, смысла социальной реальности и смысла языка. Пространство социального бытия становится пустым, организованным как пространство «пустых мест, пустых знаков». Социальность становится симулятивной, распадается на «атомы». Возникает проблема представления социального как целого, наполненного смыслом.

С другой стороны, социальный стереотип позволяет через типизацию задавать множественность социального и индивидуального, сокращая необходимые усилия для организации социального существования, облегчая возможность представления социального в когнитивных структурах. Поскольку социальная типизация обусловлена когнитивностью, по-

стольку возникает возможность выражения социального в структурах языка. Создается условие для отождествления социальной и языковой реальности. Социальная реальность предстает как саморефлексирующее целое, или самоопределяющаяся субъективность. Из тождества социальной и языковой реальностей следует возможность задать социальное целое как самоопределяющуюся коммуникативность, которая может рассматриваться в аутопоиетических отношениях, существующих и воспроизводящихся через точку стереотипичности.

Несмотря на то, что до настоящего момента проблема языковой природы социальных стереотипов не являлась предметом специального социально-философского анализа, можно выделить ряд блоков работ, в которых затрагиваются проблемы, представленные в данном исследовании. В-первых, – это философские и психоаналитические концепции субъекта. В контексте представленного исследования особую значимость приобретают те из них, в которых субъект рассматривался как самоидентифицирующийся. У истоков такого понимания находятся классические труды Г.В.Ф. Гегеля, Р. Декарта, И. Канта, Ф.В.Й. Шеллинга. Проблематика коммуникации активно разрабатывается современными отечественными авторами: М.Бобневой, Ю. Буданцевым, И. Ревзиным, А. Соколовым, В. Шнейдером и др. Психологический подход к исследованию коммуникации представлен работами как зарубежных, так и отечественных исследователей – А.Н. Леонтьева, Ю.М. Лотмана, П. Вацлавика; социологический – работами Л. Фестингера, Г. Лассауэла, Г. Маркузе; семиотический – трудами Г.Почепцова, Ю. Шрейдера, Т.А. ван Дейка, У. Эко. Рассмотрение коммуникативной реальности через конструкты было впервые предложено М. Маклюэном. Современный конструктивистский подход наиболее полно представлен сочинениями Д. Ваттимо, П. Вирилио, Н. Лума-

на, Е.С. Кубряковой, В.Б. Шнейдера. Третий блок включает в себя произведения И. Касавина, С. Щавелева, П. Бергера, Б. Вальденфельса, И. Гофмана, Т. Лукмана, А. Щюца, посвященные описанию социальной реальности как повседневности.

В герменевтическом аспекте социальная реальность задается через категории понимания и со-бытия, ее целостность определяется как субъект-объектное тождество, раскрывающее себя в конструктах мышления. Следующий блок работ связан с философией языка и текста, в которых решается задача структурирования социальной коммуникации в структурах текста. Это – повествования В. Карасика, С. Карцевского, Г. Колшанского, Е.С. Кубряковой, Ю. Степанова; Р. Барта, Л. Витгенштейна, Т.А. ван Дейка, Р. Лангакера, М. Мерло-Понти, П. Рикера, Ф. де Соссюра, У. Эко, В. Шмида и др. Заключительный блок – публикации, связанные с изучением самоопределения смысла социальной реальности в герменевтическом аспекте. Это – исследования О. Бушмакиной, В. Колчиной, А. Мерзлякова, М. Полищук, М. Рябова, Э. Рогозиной, А. Шадрина.

Объектом исследования являются языковые структуры социальной реальности. Предметом философского анализа оказываются объективированные основания социальных стереотипов, предъявляющиеся в языковых структурах. Цель работы – в выявлении языковой природы социальных стереотипов.

Общей теоретико-методологической основой исследования социальной реальности является целостный онтологический подход, который в современной философии и данном исследовании реализуется в герменевтическом и конструктивистском аспектах. Смысл в герменевтическом аспекте имеет место в тождестве языка и мышления; конструктивизм же рассматривает автономные самоорганизующиеся структуры

языка и мышления. Основой метода целостности является метод субъект-объектного тождества Й.Ф.В. Шеллинга, который в современной философии реализуется через принцип презумпции языковых смыслов и принцип аутопойезиса. Предъявление тождества на границе социальной реальности как языковой реальности, определяется в тождестве со-бытия смысла социального бытия, манифестируется в конструктах языка.

В данном исследовании социальность задается как повседневность. Повседневность – это реальность, создающаяся в имманентной субъективности социальных индивидов, которая проецируется вовне и переживается ими в качестве действительности как объективной данности. Повседневность эксплицитно представлена И. Касавиным, С. Щавелевым, Б. Вальденфельсом, И. Гофманом, А. Шюцем, П. Бергером, Т. Лукманом. Она непосредственно связана с темой типизации и категоризации и исследуется Х. Ленком, М. Минским, М. Фуко, М. Хальбваксом, Е. Кубряковой, Р. Фрумкиной. Это – главный способ придать нефлексируемому миру упорядоченный характер, систематизировать как-то наблюдаемое и увидеть в нем сходство одних явлений в противовес различию других.

Необходимость в прояснении тождества социальной и коммуникативной реальностей обусловила обращение к фундаментальным трудам Ж. Бодрийяра, Н. Лумана, М. Маклюэна и Ю. Хабермаса, анализирующим коммуникативную реальность в границах социальной дискурсивности. При анализе коммуникативной реальности был использован принцип аутопойезиса, который позволил рассматривать коммуникацию как замкнутую, автономную структуру, не трансцендируя субъекта за пределы изучаемой целостности. Выбор концепции аутопойезиса потребовал обращения к трудам Е. Кубряковой, В. Шнейдера, Н. Лумана, П. Хейли.

Постановка проблемы стереотипичности социальной реальности как основного регулирующего начала социального бытия индивида задана У. Липпманом. Проблема рассматривается в данном исследовании через понятия «пространство» и «предел» или «граница». В герменевтике Г. Гадамера и М. Хайдеггера понятие «предел» раскрывается через категории «со-бытие» и «понимание». Со-бытие есть предельная и потому единственная точка со-в-местности бытия, языка и мышления. Как социальный феномен язык оказывается тем «местом», в котором социальное бытие обретает возможность высказывания и со-общения. Социальное или языковое пространство представляет «смысловое поле» как целостность иерархически организованных фреймов, сущность которых представлена в работах И. Гофмана, М. Минского. Языковые понятия типизируют опыт, делая его анонимным. Фреймы задаются дискурсивными рамками, представляя сущность социальной целостности как коммуникативной реальности.

Коммуникативная направленность в пространстве задается как граница между всеобщим и единичным, тождественным и различным. Социальный стереотип как конструкт категоризированной субъективности формируется в некоем коммуникативном пространстве на когнитивных основаниях, о которых ведется повествование в сочинениях Е. Кубряковой, Р. Павлениса, Р. Джекендоффа и др.

При анализе дискурсивной деятельности, заключенной в определенный фрейм, возникает саморефлексия языка, где субъект обнаруживает смысл. Наиболее значимыми в рассмотрении проблем существования текста, нарративности и дискурсивности являются труды Р. Барта, Г.-Г. Гадамера, Ж. Дерриды, П. Рикера, В. Шмида и др.

Социальность как повседневность представляет собой реальность, которая интерпретируется индивидами и имеет для них субъективную значимость в качестве целостности

социального бытия. Социальная субъективность на пределе смысла объективируется в языковых стерео-типах, как социальных типизациях, проявляющихся в «место»-положении социального индивида как типа, существующего в пространстве социальной нормативности. Социальность задается как самоочевидность, которая основана на относительной неизменности социальных условий существования.

В феноменологических концепциях повседневность задается в «естественной установке» как некая первичная и автономная данность. Обыденное знание оказывается адекватным ее предъявлению. Оно всегда пред-послано научной работе и является основой для социологических исследований. Таким образом, повседневность как «естественная установка» социальной субъективности представляется как социальный феномен.

Понимание «повседневности» как познавательного конструкта позволяет осуществить рефлексию по ее поводу, в которой обнаруживается, что не существует субстанции повседневности как объективной данности. Все ипостаси повседневности заданы субъективностью исследователя как социального субъекта, который обращается к поиску исходных оснований собственного мышления, понимая их как самоочевидные, нерелексируемые состояния. В случае нерелексивности исследователя, необходимость привести социальное бытие к целостности для обеспечения смысла, вынуждает его представить существование социальной связи как «третьей» области объективации социальных представлений в структурах социальной повседневной деятельности.

К стереотипам «естественной установки» и архетипов прибавляется стереотип «социального опыта» или «социального действия», а конструкт «повседневности» превращается в своеобразный «социальный эфир», скрепляющий собой разные типы сознания, деятельности и общения, существуя

лишь в промежутках между ними. Поскольку на роль «промежуточной» социальной реальности всегда претендовал язык, постольку возможно отождествление языка и повседневности. Это позволяет, с одной стороны, определить его как пространство смыслополагания очевидностей, т.е. область самополагания стереотипов, с другой стороны, сделать их «видимыми», предъявленными, существующими на границе между внутренним и внешним. Здесь социальная реальность может быть выявлена в структуре языковых стереотипов, дискурсивных и коммуникативных клише, стереотипных задач и способов их решения.

С помощью социального стереотипа накапливаемая информация представляет собой не просто сумму полезных знаний, но определенным образом организованный опыт, который благодаря наличию структуры может быть «сжат» и передан во времени. Стереотипизация позволяет сохранять полезный объем данной информации в условиях постоянного ее обновления. Индивиды, представленные в пределах стереотипа «усвоенного прошлого опыта», предъявленного в языковых структурах, являются частью повседневной социальности или социальной группы, где самоочевидность смыкается с самопознанием.

Стратегия, как адекватный языковой конструктор ситуации, задает оптимальную траекторию движения индивида в пространстве социальной группы, существующей в границах той или иной констелляции. Подвижность социального пространства предъясняется через движение границ как смену ситуаций, где индивид переходит с одной траектории движения на другую, осуществляя «перевод» с языка одной ситуации на язык другой. Во время смены ситуации индивид вынужден постоянно вычленять ее релевантные черты и следить за переходом одной ситуации в другую. В моменты трансформации социальной структуры становятся видны, так на-

зываемые, «слепые зоны». Тогда стереотип вместо экономии усилий, «ослепляет» индивидов, сковывая их инициативу. Вместе с этим индивид открывает возможность понимать социальность в ее изменчивости, появляются условия для рефлексии, обнаруживая, что повседневность не тождественна сама себе. Она немислима без того, чтобы выходить за пределы. Повседневность сосуществует с внеповседневным, где словам и явлениям придается отличный от повседневного смысл. Она, как и всякая социальная структура, представляющая собой совокупность ситуаций, присутствует в силу своего отсутствия, обнаруживаясь на пределе языка и мышления.

Стереотипизация – это процесс языкового конструирования событий, заключенных в определенные схемы или типы в сознании с целью экономии энергии и времени в акте познавательной деятельности субъекта. Все предметы, объекты, явления находятся в зависимости от субъективно обусловленного познания и его закономерностей, однако они могут быть объективно представлены и интересубъективно описаны посредством языковых стереотипов, существующих в обществе. Таким образом, социальная субъективность объективируется на пределе смысла в языковых стереотипах как социальных типизациях, проявляющихся в «место»-положении социального индивида как типа, существующего в пространстве социальной нормативности. Возникает условие объективации субъективного в стереотипах мышления, где повседневность задается как бессознательное, а социальные структуры повседневности существуют как архетипы.

На основе мыслительной деятельности субъект самоконструируется, оказываясь основной конструирующей точкой или базисным принципом конструирования процесса познания и соответственно процесса типизации. Тем самым он, интерпретируя знаки, интерпретирует себя, т.е. через истол-

кование своей жизни открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя и располагает собой. Схемно-интерпретирующие формы деятельности служат основой социальности, поскольку они нечто обозначают и характеризуют символическим образом; являются или становятся знаками, симптомами или символами, допускают значительную вариативность и гибкость способов изложения и представления. Языковые знаки, имея универсальный характер, создают возможность для возникновения социальных типизаций, заключающих смыслы в подвижные границы стереотипов. Именно стереотипные образы управляют когнитивным процессом. Они маркируют объекты либо как знакомые, либо как необычные, тем самым, проводя границу между сходством и различием. Различия освежают старые образы и воспроизводят в мышлении «перво-забытые» языковые смыслы. Стереотип – это как бы обращенная в разные стороны единица. С одной стороны, он – продукт социальной реальности. С другой – элемент, существующий через существование индивида. Заложенный в стереотипы идеал смешивает различные параметры качества, количества, размера и т.д., объективирующие мышление. Этот идеал и является воплощением какого-то факта или предмета в определенный «тип» или категорию, которые имеют языковую природу. Таким образом, категоризация «объективно» существует в «коллективном сознании» говорящих на одном языке.

Социальное или языковое пространство представляет «смысловое поле» как целостность иерархически организованных фреймов. Языковые понятия типизируют опыт, делая его анонимным. Фреймы задаются дискурсивными рамками, представляя сущность социальной целостности как коммуникативной реальности. Коммуникативная направленность в пространстве задается как граница между всеобщим и единичным, тождественным и различным. Зна-

ния репрезентируются в знаках естественного языка как дискурс в «модели ситуации» коммуникативного контекста. В основе ситуационных моделей лежит категоризированная субъективность, которая структурируется языковыми концептами и существует в границах концептуального поля социальной реальности. В третьем параграфе «Когнитивные аспекты существования стереотипа» выявляются когнитивные основания социального стереотипа как конструкта категоризированной субъективности.

Стереотип – это как бы обращенная в разные стороны единица. С одной стороны, он – продукт социальной реальности. С другой – элемент, существующий через существование индивида. Социальный стереотип является частью логической системы языка, которая основана концептами. С точки зрения когнитивных процессов стереотипы формируются на основе ассоциативных связей прототипических концептов, которые опосредованно связаны друг с другом, т.е. между ними имеются «от-ношения-к», имеющие смысл. Возникает коммуникативная направленность или диалог. Направленность в пространстве служит границей (знанием) между всеобщим и единичным, тождественным и различным, т.е. различной поступающей информацией.

Информация, получаемая в процессе коммуникативного взаимодействия функционально организовывается и редуцируется путем операций, так называемых, стратегий. Они характеризуются гибкостью, целенаправленностью и зависимостью от контекста, допуская анализ частичной и неполной информации, поступающей одновременно из разных источников. Стратегии как некие инвариантные сценарии могут быть приложены к различным ситуациям путем заполнения терминальных позиций конкретной информацией.

Стереотипные ситуации могут быть представлены в мышлении в форме сценариев таким образом, что индивиды

могут взаимодействовать друг с другом на основе этого общего знания. Кроме сценариев отдельных эпизодов существуют фреймвые репрезентации об известных объектах и субъектах, так же как и знание о единицах, категориях и правилах языка, дискурса и коммуникации.

Для выражения накопленной информации в мышлении используются как знаки естественного языка, так и дискурс в социальном контексте. В качестве основного типа репрезентации знаний выделяется «модель ситуации». В основе ситуационных моделей лежат личностные знания носителей языка, аккумулирующие их предшествовавший индивидуальный опыт, установки и намерения. Ситуационная модель строится вокруг схемы модели, состоящей из ограниченного числа категорий, которые используются для интерпретации ситуаций. Эти схемы классифицируются, наполняясь конкретной информацией в различных коммуникативных актах. Итогом такой классификации является формирование категории, позволяющей увидеть социальность в главных атрибутах ее бытия и функционирования. Формой объективации категории в языке является ее имя, и вне словесного означивания категории как таковой не существует. Фиксация связи предмета и его имени, структуры сознания и ее объективного языкового аналога – это сущность номинации. Таким образом, возникает стереотип.

Иногда возникают такие моменты, когда появляется некая рассогласованность между когнитивными элементами. Происходит нарушение существующего социального стереотипа. Диссонанс, т.е. существование противоречивых отношений между отдельными элементами в системе знаний, сам по себе является мотивирующим фактором, а именно: придерживаться ли стереотипов в соответствующих ситуациях или отказаться от них.

Социальная реальность понимается в тождестве с коммуникативной реальностью и задается как со-бытие бытия в пространстве, организованном структурами стереотипа. Язык социальной коммуникации предъясняется как автономная самоорганизованная целостность, самоопределяющаяся в структурах со-общения как самопонимающего диалога говорящего и слушающего, существующих в контексте коммуникативной ситуации.

Язык как устная коммуникация предполагает говорящего и слушающего. В языке имеется план содержания и план выражения. Закрепление знаков и значений ведет к возможности возникновения речи. Первые формы закрепления – это предложения. Речь состоит из связи предложений. При передаче сообщения, речь не исчезает, т.е. она не является вещью. Последовательность звуков «как таковая» задает общность, а последовательность звуков в пространстве – различие. Появляется дистанция говорящего и слушающего. Единство произносимой речи объединяет говорящего и слушающего, а также контекст без чего речь была бы невозможной. В результате такого диалога обеспечивается понимание. Индивид интерпретирует стереотипную информацию в рамках некоторой ситуации интерпретации, для того, чтобы сконструировать конечный вариант контекстной модели как непосредственный контекст, с точки зрения которого высказывание представляет свой смысл. Интерпретатор так реконструирует процесс мышления, чтобы получить в качестве контекстной модели эксплицитные основания, из которых он вытекает. В этом плане текст понятен интерпретатору как выражение мысли или образ социального.

Результатом диалога говорящего и слушающего является факт коммуникации «как таковой». Возможно существование неточного или неправильного понимания, интерпретации или еще какой-либо ретроспективной коммуникации о

коммуникации. Проблемы коммуникации обращаются к коммуникации, т.е. точки коммуникатора и реципиента тождественны. Система замыкается. Возникает аутопойезис языка социальной коммуникации как автономной самоорганизованной целостности, самоопределяющейся в структурах общения как самопонимающего диалога говорящего и слушающего, существующих в контексте коммуникативной ситуации, обусловленной презумпцией смысла коммуникатора.

На основании тождества общества и коммуникации, можно утверждать, что общество существует как некий субстрат или нечто. Это нечто существует определенным образом, значит оно определено, т.е. существует организовано во времени и пространстве или упорядоченно. Социальная самоорганизованность или целостность устанавливается в точке субъекта как со-бытия социального бытия, в которой осуществляется саморефлексия языка на пределе социального пространства, организованного в структурах стереотипа.

Стереотип как граница, где утверждается тождество существования и мышления или бытия и языка и таким образом смыслоположения, способствует процессу интерпретации индивидом пространства социального посредством онтодиалога бытия как мышления, на основе симметрии самоидентичности и социальной идентичности индивидов. Граница полагается как связь и разделение одновременно. Таким образом, бытие сущего есть со-бытие. Структура со-бытия бытия «подобна» процессу понимания как смыслопорождающей деятельности субъекта. Таким образом, возникает тождество со-бытия и стереотипа.

Субъект структурирует со-бытие, пользуясь «свернутыми» стереотипными концептами, т. е. выводит их на уровень мышления. Только в со-бытии с языком как с «Другим» индивид как со-беседник становится субъектом способным рефлексировать пространство социального. Интерсубъектив-

ность обнаруживается не только в отношениях между отдельными субъектами, но является сущностью каждого субъекта.

Самоопределение социальной целостности необходимо разворачивается из точки «Я» как точки саморефлексии субъективности. Тождество мышления и существования утверждает себя как язык, где точка сущности языка совпадает с самоименованием субъекта в «место»-имении как «место»-положении субъективности. Саморефлексия языка как точка самопонимания мышления может определяться как точка субъекта в потоке субъективности или «точка зрения» исследователя в движении саморазворачивания структур знания.

Самоименование языка является метафорическим процессом, в котором язык определяет собственные смыслы. Метафора как языковое тождество подобна смыслу мышления, или сущности существования. Она собирает различные категории языка в точку тождества, задавая тем самым общее движение и напряжение языка, которое актуализируется в ней, в структурах категоризации субъективности. Социальное целое предстает в одной точке как в метафоре, т. е. фрейме, задавая самоопределение социальной целостности в точке субъекта как со-бытия социального бытия, в которой осуществляется саморефлексия языка на пределе социального пространства, организованного в структурах стереотипа.

Стереотип как предельная точка самоопределения социального бытия оказывается точкой границы, с которой открывается как бы феномен «двойного» видения, т. е. обнаруживается возможность представления структур мышления в объективированных структурах бытия, проявляющихся в языковых конструктах категоризированной субъективности как субъект-объектное тождество. Стереотип как со-бытие самоопределяющейся социальности существует в темпоральных структурах. Как унаследованные структуры существова-

ния и мышления стереотипы организуются в языковых конструкциях перфекта, т. е. как «прошлое-в-настоящем». Динамика социального бытия на границе проявляется в тождестве с языком как метафора «перевода» языка социально-исторической традиции, где происходит самоопределение бытия «настоящего» в структурах «прошлого». Можно говорить о том, что социальное понимание самоопределяется в структурах пред-понимания или пред-рассудка, обеспечивая возможность внутреннего диалога исторической традиции в точке стереотипа, который прочитывается в контексте социальной коммуникативной ситуации, предъявляясь в конструктах естественного языка. Стереотип как точка тождества «прошлого» и «настоящего» является условием мышления, или саморефлексии социальной субъективности как повседневности.

Стереотип как «слепое пятно» оказывается «пустым» местом субъективности, т. е. условием «место»-положения субъекта. Обнаружение границы сложившихся представлений есть, одновременно, выход за ее пределы. В языке, при этом, происходит исчерпание стереотипных значений некоторых слов в определенных коммуникативных ситуациях. Слово становится как бы «пустым», возникает нонсенс, или парадокс. Это положение соответствует состоянию «нулевой» субъективности и «нулевой» коммуникативности, или неопределенной ситуации социального контекста. «Пустое» место как «прокол» или «скважина» является условием «скольжения» означающих социального дискурса в коммуникативной ситуации, где происходит пересечение коммуникативных траекторий как социальных стратегий.

Язык самоопределяется в со-в-местности означающих в топике метонимии. Текст социального пишется-читается через «пустое» место социального, т. е. через точку неререфлексирующего индивида, которое маркируется как местополо-

жение социального стереотипа. В этой точке все индивиды типизированы, т.е. каждый индивид является точкой со-местности со всяким «другим» индивидом, где стереотип существует как «место»-положение социального типа или точка связности социального пространства. Типизация социального есть условие его категоризации в языковых фреймах или языковых концептах, где метонимия и метафора обеспечивают подвижность языковых значений, задавая возможность прочитывания-заново «уже»-существующих понятий социального дискурса.

Таким образом, социальный стереотип как конструкт категоризированной субъективности формируется в некоем коммуникативном пространстве на когнитивных основаниях. Стереотипы выступают маркерами повседневности, налагая границу между социальным сходством и различием. Различия реконструируют «перво-забытые» языковые смыслы.

Стереотип как граница, где утверждается тождество существования и мышления или бытия и языка и таким образом смыслоположения, способствует процессу интерпретации индивидом пространства социального посредством онтодиалога бытия как мышления, на основе симметрии самоидентичности и социальной идентичности индивидов. Граница полагается как связь и разделение одновременно. Таким образом, бытие сущего есть со-бытие. Структура со-бытия бытия «подобна» процессу понимания как смыслопорождающей деятельности субъекта. Таким образом, возникает тождество со-бытия и стереотипа.

Субъект структурирует со-бытие, пользуясь «свернутыми» стереотипными концептами, т.е. выводит их на уровень мышления. Только в со-бытии с языком как с «Другим» индивид как со-беседник становится субъектом способным рефлексировать пространство социального. Интерсубъективность обнаруживается не только в отношениях между от-

дельными субъектами, но является сущностью каждого субъекта.

Самоопределение социальной целостности необходимо разворачивается из точки «Я» как точки саморефлексии субъективности. Тождество мышления и существования утверждает себя как язык, где точка сущности языка совпадает с самоименованием субъекта в «место»-имении как «место»-положении субъективности. Саморефлексия языка как точка самопонимания мышления может определяться как точка субъекта в потоке субъективности или «точка зрения» исследователя в движении саморазворачивания структур знания.

Самоименование языка является метафорическим процессом, в котором язык определяет собственные смыслы. Метафора как языковое тождество подобна смыслу мышления, или сущности существования. Она собирает различные категории языка в точку тождества, задавая тем самым общее движение и напряжение языка, которое актуализируется в ней, в структурах категоризации субъективности. Социальное целое предстает в одной точке как в метафоре, т.е. фрейме, задавая самоопределение социальной целостности в точке субъекта как со-бытия социального бытия, в которой осуществляется саморефлексия языка на пределе социального пространства, организованного в структурах стереотипа. Стереотип как предельная точка самоопределения социального бытия оказывается точкой границы, с которой открывается как бы феномен «двойного» видения, т.е. обнаруживается возможность представления структур мышления в объективированных структурах бытия, проявляющихся в языковых конструктах категоризированной субъективности как субъект-объектное тождество.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.,1995.
2. Бушмакина О. Н. Герменевтика в аспекте конструктивизма: проблема реальности. Ижевск, 2003.
3. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. М., 1991.
4. Гофман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта. М., 2004.
5. Дейк ван Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. М.,1989.
6. Касавин И. Т., Щавелев С. П. Анализ повседневности. М., 2004.
7. Липпман У. Общественное мнение. М, 2004.
8. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.,2004.

**КАНОНИЧЕСКИЙ ТЕКСТ
КАК ИНВАРИАНТ СОЦИАЛЬНОЙ ДИСКУРСИВНОСТИ
В СРЕДСТВАХ МАССОВОЙ КОММУНИКАЦИИ**

Скобелева Вероника Владимировна

*кандидат философских наук, старший преподаватель
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»*

В настоящее время огромную роль в социальном взаимодействии играют средства массовой коммуникации, которые могут быть представлены как условие саморефлексии общества. Отождествление социальной и коммуникативной реальности приобретает большую актуальность - социальное пространство не может пониматься как объективированное

поле социального, существующее в неререфлексируемости, оно понимается как символическая дискурсивная сфера, предполагающая изменение статуса массмедиа. Поле средств массовой коммуникации традиционно рассматривается как самое гетерономное из полей. Однако это подразумевает, что коммуникативное пространство, в котором работают массмедиа, должно быть открытым для всех взглядов и мнений, т.е. гетерогенным. Возникает проблема возможной нетранзитивности многообразия коммуникативных позиций в поле социального. Нетранзитивность массмедиа никак не объясняется и заставляет задуматься о положении поля средств массовой коммуникации в символическом пространстве социума. Односторонность коммуникации приводит к элиминации смысла сообщения в поле социальной дискурсивности, влекущей за собой исчезновение целостности социального.

Поиск смысла средств массовой коммуникации затрагивает образование текста, который является главным продуктом массмедиа, поэтому при рассмотрении поля средств массовой коммуникации необходимым является герменевтический подход, обеспечивающий единство и целостность инфосферы. Самоопределение смысла коммуникативной реальности осуществляется в структурах текста средств массовой коммуникации, где изначально присутствуют тождество сообщения и средства сообщения, а текстом средств массовой коммуникации является текст сообщения. В этой связи представление самоопределения текста средств массовой коммуникации через самоопределение смысла текста сообщения в структуре социального пространства становится актуальной и необходимой задачей исследования.

Объектом исследования является дискурсивное пространство средств массовой коммуникации. Предметом исследования выступает самоопределение смысла канонического текста в структурах средств массовой коммуникации.

Цель данного исследования - выявить самоопределение смысла канонического текста средств массовой коммуникации в пространстве социальной реальности. Для достижения этой цели использовался целостный онтологический подход, представленный в данной работе герменевтическим аспектом смыслового единства социального бытия, языка и мышления, конкретизированном через метод субъект-объектного тождества.

Современные массмедиа принципиально нетранзитивны, так как разрывают символический обмен с публикой [3]. Поэтому предполагаемая демократичность и эгалитарность массмедиа не более чем видимость, само их существование отрицает возможность обмена. Массовое обладание техникой не приближает сами массы к процессу коммуникации, так как любой функциональный предмет осуществляет контроль над разрывом, над возникновением смысла и критики. Публика не в состоянии вернуть данное ей слово, что дискриминирует ее как участника коммуникации. Символическое перешло из разряда производства смысла в разряд своего воспроизводства, становясь символическим коэффициентом, суть которого всего лишь в маркировке продукции. Поэтому массмедиа нельзя считать коммуникативными, как нельзя думать, что их воздействие все еще направлено вовне. Это позволяет считать сферу массмедиа аутопойетической системой или инфосферой, обращенной на саму себя [23], что противоречит мнению о повышенном уровне гетерономии поля массмедиа [5].

Но аутопойетические системы не могут непосредственно получать информацию из «внешнего мира», должны иметь место некие структурные сопряжения [20]. Система массмедиа не детерминирована внешними факторами, она способна получить лишь некоторые мощные раздражения, успешно перерабатываемые в информацию. В качестве инвариантной структуры, помогающей успешно оперировать информацией,

полагается модель, которая позволяет пользоваться «безответным» словом, устанавливая самообращение или аутопойэзис средств массовой коммуникации, где совпадают точки адресата и адресанта [3]. Массмедиа не являются совокупностью технических средств для передачи информации, они осуществляют навязывание моделей. Модель же является имплицитной цензурой в поле массмедиа, она автоматически исключает нелегитимированную информацию. Применение модели в массмедиа обусловлено характером мыслительной деятельности, в основе которой лежит применение схем [19]. Схема является правилом действия для когнитивных операций, позволяющим обращение к прежним известным формам, которые актуализируются при повторении ситуаций. Схема, репрессируя детали и особенности, не мешает варьированию в рамках предструктурируемых границ. Схемы массмедиа структурируются кодом, бинарность которого каждую аналоговую ситуацию превращает в цифровую, что упрощает ее переработку. Код мешает распространению смысла, делая любое явление однозначным. Главное в подобном кодировании – правило дубликации, требующее удвоения значений через их оппозиционную симметрию. Предпочтение дается позитивной стороне, что позволяет легитимировать сам код.

Подобное явление Никлас Луман называет отдифференциацией, пределом которой в массмедиа служит технизация медиума, при которой одного отрицания достаточно, чтобы значение было дискриминировано и превращено в свою противоположность. Код самолокализуется, так как его предпочтения ничем не объясняются. Отсутствие какой-либо аргументации и изменяющаяся игра кода делают сферу массмедиа универсальной и гибкой. Социальная категоризация современного коммуникативного пространства структурирует символическое поле, задавая способы легитимного видения социального мира. Ускорение коммуникативных процес-

сов принуждает журналистов искать принципы работы, ускоряющие процессы обработки и осмысления информации. Последнее достигается с помощью моделей и схем, существование которых ведет к автономизации производства массмедиа. Процесс стандартизации замыкает цепь поиска нового смысла и делает ненужными для производства сообщений «внешние» факторы. Возникает вопрос об основании модели, а также о появлении нового в замкнутости аутопойезиса средств массовой коммуникации.

Основанием социальной дискурсивности является докса, выступающая в виде свода невербализованных и неосознаваемых правил, которыми руководствуются агенты при осуществлении своих практик [4]. В дословном переводе с греческого докса – есть «мнение большинства». Как неосознаваемая социальная идентификация, докса проявляет себя через социальные стратегии агентов и способы их осуществления. Отсутствие персонифицированного начала и интерсубъективный характер доксы придает ей иррационализм, что позволяет подозревать доксу в символическом насилии и использовании ее в манипулировании [14]. Но этот упрек не обоснован, так как доксу нельзя извлечь из коммуникативной среды не разрушая последнюю. Она устанавливает границы мыслимого и делает возможной коммуникацию [22]. В повседневности докса реализуется через личный передний план [9] и габитус [6]. Личный передний план – есть то, что выделяет агента в социуме: его манера одеваться, говорить, жесты, пол, возраст, расовые характеристики и многое другое. Понятие «габитус» более емкое, оно включает в себя помимо внешних проявлений индивидуальности еще и ментальные характеристики агента – его представления, верования, идеалы.

Истоки доксы мы видим в феномене «коллективных представлений», который был разработан Эмилем Дюргей-

мом [13] и Люсьеном Леви-Брюлем [16] и который выражал ментальные установки сообщества, свойственные всем его членам. Коллективные представления не имели логических свойств, их психическая деятельность по своему характеру являлась мистической. Она накладывала запрет на непосредственное восприятие, которое было заменено сложившимися представлениями сообщества. Появление коллективных представлений и доксы обусловлено наличием в ментальности «неявного знания» или дорефлексивного знания [21], которое родственно инстинкту животного и поэтому трудно поддается саморефлексии.

В современном мире подобное «неявное знание» выражает себя в доксе. Вся символическая сфера общества, поделенная на поля, подвержена влиянию доксических установок. Пределы мыслимого в любом поле задаются точками ортодоксии и гетеро-доксии [6]. Орто-доксия – есть крайняя, некритическая форма выражения доксы, а гетеро-доксия – предъявление другой доксы или множества докс. Значения всегда циркулируют по этому кругу, между точками ортодоксии и гетеро-доксии. То же происходит и в поле массмедиа, где докса, оставаясь нерелефлексивным и бессознательным образованием, становится идеальным местом для развертывания коммуникативного кода, который редуцирует восприятие до какого-то пра-интерпретируемого уровня. Благодаря доксе возможна коммуникация, даже односторонняя не-транзитивная «коммуникация» массмедиа. Докса позволяет осуществляться коммуникативным связям через дискурсивную стереотипизацию социального, задавая когнитивно-образный инвариант, реализуемый в структуризации моделей в символическом поле. Этот инвариант служит «возвратным» принципом, обеспечивающим самообращение коммуникативных процессов в инфосфере. Замкнутость и самовозоб-

новляемость коммуникативных процессов сохраняют аутопойезис поля массмедиа.

Докса современного символического пространства поддерживает интерес к новому, в погоне за которым отмечается связь ментальных схем с социальной «действительностью», а внимание фокусируется только на факте отвержения прежнего знания [22]. Линия конфликта проходит всегда между «нео» и «палео», а «реальностью» считается то, что говорят о ней люди, стоящие на стороне будущего. Предпочтение всегда отдается мутации в любом ее виде. Новое есть продукт кругового вращения, значения, пущенные по кругу, в какой-то момент обречен стать «новым».

Новое в системе массмедиа – всего лишь произведенный продукт, который поддерживает двоичность кода, как условие разветвления информационных и коммуникативных процессов, гарантируя успешность коммуникации и развитие информации, а наличие бинарностей в аутопойетической системе выступает, как возможность проявиться сообщению, которое в самообращении всегда есть то, что уже не является тем, что оно есть.

С ростом дифференциации социального мира и со становлением относительно автономных полей различие становится основной функцией профессиональных производителей объективированных представлений о социальном мире полей символического производства [7]. Посредством данного категориального распределения социальный мир приходит к статусу символической системы, в которой всякое потребление обречено функционировать как различительный знак. Различие – это различие, вписанное в структуру социального пространства и воспринимаемое в соответствии с категориями этой структуры.

Основное различие коммуникативного поля – код – позволяет системе коммуникации быть действительной ауто-

пойетической системой, с безостановочным процессом коммуникации. Но помимо налаживания коммуникативных связей массмедиа занимаются оповещением, открыванием неизвестного, так как и сама коммуникативная связь в сфере массмедиа базируется на этом открывании. Но неизвестное (неразличенное) нельзя автоматически подвергнуть различению, избежав видимый парадокс: как в области неразличенного использовать код, который функционирует как различие уже имеющегося?

Система текстов новостей строится на следующем процессе информатизации: информация проявляется в различиях, производящих различия. Это уже предполагает последовательность, по меньшей мере, двух событий с маркирующим эффектом. Затем и то различие, которое производится как информация, в свою очередь, может быть различием, которое производит некоторое различие. Информация непрерывно встроена в рекурсивную сеть, элементы которой вытекают друг из друга [20].

В памяти информация хранится в виде сценариев, представляющих собой абстрактные, схематические, иерархически организованные наборы пропозиций, конечные позиции которых наполняются по умолчанию [11]. Эти сценарии приложимы к любым ситуациям, что позволяет агентам быстро переработать любую информацию, получая которую они только меняют детали в имеющемся стандарте. Стереотипизация образов не только делает более легкой ориентировку в дискурсе, но и облегчает взаимодействие людей друг с другом. Стандартизация распространяется не только на имеющиеся знания, но и на ожидания возможных. Бодрийярская модель массмедиа находит подтверждение у Ван Дейка, в его «макроструктуре» - общем выводном знании текста. Макроструктуры помогают логически упорядочить массив информации, а также сохранять необходимый минимум в памяти. В

сфере смысла макроструктура используется как нарративная схема, облегчающая производство и переработку текстов. Наиболее важные особенности текстов новостей заключается в специфическом использовании кода истина/неистина (который детерминирован кодом информация/неинформация) и тем, что новости беспрецедентное и неожиданное делают ожидаемым и привычным [20]. Первое позволяет использовать в качестве сообщения комментарии к нему, критику его, а также различные высказывания по поводу... (отображение массмедиа самих себя рассматривается как событие). Второе – рутинизирует неожиданность, делая ее ожидаемой, а процесс производства новостей слаженным.

Многообразие мира агенты воспринимают, сортируют и передают благодаря интерпретационным схемам [17]. Интерпретирование – есть собирательный знак для многообразных способов формирования образов, прежде всего символического характера, которые, даже создаваясь сознательно действующим субъектом, подсознательно подвергаются селекции и структурированию. Схемные интерпретации представляют собой репрезентирующие акты деятельности, которые агенты вводят в контекст своей жизни, своего поведения, осуществляя распознавание моделей и образцов автоматически. Автоматизм когнитивных операций позволяет их успешно осуществлять при очень большой скорости (что мы видим на примере средств массовой коммуникации).

Конкуренция в символическом поле не приводит к разнообразию, а, скорее, унифицирует все возможные различия. Массмедиа давно стали ссылаться на массмедиа, копировать массмедиа и комментировать массмедиа; даже популярность той или иной темы журналистами определяется по источнику ее освещения [24]. В итоге, новость в структурах самокомментария разыгрывается по многу раз в различных средствах массовых коммуникаций, и, отражаясь от себя самой, остается

ся в системе. Различения неразличенного в современных массмедиа происходит как интерпретирование уже имеющегося. Массмедиа пользуются готовым материалом для воспроизводства нового сообщения, которое появляется в результате интерпретирования прежних знаний.

В силу своей нетранзитивности и принципиальной безответности основной функцией массмедиа не может считаться коммуникация, поэтому их главная задача – производство общезначимых посланий [12]. К таким посланиям может относиться только информация с высоким эпистемологическим статусом, в поле массмедиа это новости. Если в прежних обществах новости циркулировали в виде мифа, легенды, утилитарных сообщений, то в современном – их производство становится отдельной инфраструктурой. Но общее с мифом осталось: и то, и другое знание базируется на инварианте значения.

С течением времени в области, профессионально занимающейся освещением различных изменений, стал появляться саморефлексивный момент. Сами журналисты пришли к выводу, что новости – не просто отражение действительности, они конструируют реальность, называемую медиа-реальностью или псевдо-окружением [18]. Особенность новостей в том, что они конструируют медиа-реальность, наиболее соответствующую, «подлинной» реальности. В процессе исследования производства новостей произошла тематизация норм профессиональной деятельности.

Важнейшей из норм является отбор материала, производимый при поиске информации, ее переработке и использовании. Первоначальное формирование новости происходит благодаря, так называемому, «эффекту привратника». Этот эффект проявляется в строжайшем отборе разнообразной информации при входе ее в сферу массмедиа. «Привратниками» в данном случае выступают редакторы и журналисты. Даль-

нейшим этапом выступает «установление повестки дня» - принцип избирательности освещаемых тем [26]. С помощью этого принципа устанавливается «важность» той или иной темы и их право являться проблемой в данное время. Коммерциализация массмедиа привела к тому, что сообщения стали подаваться в виде развлекательного сюжета, материалы формируются по принципу нарратива, как идеальной стереотипизации знания.

Стереотипизация информации в системе массмедиа принимает форму «формата», который задает общую направленность производству новостей, определяет их базовые установки и жанры, в которых они преподносятся [25]. Понятие «формата» соответствует аналогичному понятию «корпуса» в дискриптивной семантике дискурса [10]. Корпус – это изначальная имманентная модель значения, на базе которой составляются тексты. В чистом виде корпус предстает как делексистализованное и деграмматизированное дискурсивное проявление. Последнее упоминается в лингвистике как прототипический текст [15]. Такое дискурсивное проявление как прототипический текст, установление повестки дня, стереотипизация процесса производства новостей, формат – есть следствие естественной установки производителей символической продукции. Схемы (сценарии, фреймы) – результат доксистического характера коммуникации, а система массмедиа – одно из ярчайших проявлений схематизации полученных знаний. Эта схематизация проводит строжайший отсев информации, что, однако, не приводит к опустошению системы благодаря рекурсивности ее моделей. Прототипический текст – это докса семиотического производства. Важным ее свойством является каноничность. Канон объективирован в структуру общества как институт попечения о смысле [2]. Появившись в Древней Греции, он потерял свое первоначальное значение (всякая мера, определяющая прямое направление) в

лоне религиозной символики Византии, где стал означать свод правил, исходящих от самого Христа или апостолов [1, 8]. В дальнейшем его значение свелось к общему виду, как правилу, определяющему общее направление той или иной области человеческой деятельности, что позволяет нам обозначить инвариант структур средств массовой коммуникации как канонический текст. Их каноничность выражается в схематизации процесса производства и продукта производства, а также в схематизации самой схематизации, которая заключается в рекурсивности всех операций системы.

Поле массмедиа – это автономная сфера, вход в которую строго ограничен. Канонический текст реализуется через точки прохода и отсева информации: «эффект привратника», «установление повестки дня», «формат». В итоге остается только то, что можно считать инвариантом значений или каноническим текстом. В процессе прохождения всех этих уровней саморефлексивности происходит самоопределение смысла текста, который обретает значимость лишь в результате своей потенциальной интерпретируемости, то есть того, благодаря чему возможна рекурсивность системы. Медиа-реальность формируется в результате ее самоинтерпретации в точках со-бытия социального бытия, которые репрезентирует канонический текст, достаточно вариативный и многозначный для возможности функционирования системы в изменчивых структурах социальной дискурсивности, и достаточно инвариантный для успешного осуществления операций системы в условиях «сжатия» темпоральных рамок. Канонический текст оставляет все значения внутри системы, используя их для собственного существования, на котором базируется производство массмедийного продукта, являющегося текстом средств массовой коммуникации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
2. Ассман А., Ассман Ян. Канон и цензура // Немецкое философское литературоведение наших дней. Антология. СПб., 2001.
3. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа // Поэтика политика (сборник статей) Альманах Российско-французского центра социологии и философии института социологии российской Академии наук. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб., 1999.
4. Бурдые П. Университетская докса // Socio-Logos ' 96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук. М., 1996.
5. Бурдые П. О телевидении и журналистике. М., 2002.
6. Бурдые П. Некоторые свойства полей//Альманах «Восток».2004.№ 11(23).
7. Бурдые П. Поле науки//Socio-Logos 2002. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. М.; СПб., 2002.
8. Бычков В. В. Канон как категория византийской эстетики // Византийская эстетика. М., 1997.
9. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000.
10. Греймас А.-Ж. Структурная семантика: поиск метода. М., 2004.
11. Дейк Т. А. Ван. Язык. Познание. Коммуникация: Сб. работ / Сост. В.В.Петрова; Пер. с англ. яз. под ред. В.И. Герасимова. М., 1989.
12. Дьякова Е. Г., Трахтенберг А. Д. – Массовая коммуникация и проблема конструирования реальности: анализ основных теоретических подходов. Екатеринбург, 1999.
13. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда; метод социологии. М., 1991.
14. Качанов Ю.Л. Начало социологии. М.; СПб., 2000.
15. Кубрякова Е. С. Язык и знание: На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира / Рос. академия наук. Ин-т языкопознания. М., 2004.
16. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999.
17. Ленк Х. Схемные интерпретации и интерпретационный конструкционизм // Научные и вненаучные формы мышления. Симпозиум. Москва-Киль, 1996.
18. Липпман У. Общественное мнение. М., 2004.
19. Луман Н. Медиа коммуникации. М., 2005.

20. Луман Н. Реальность массмедиа. М., 2005.
21. Полани М. Личностное знание. М., 1985..
22. Пэнто Л. Интеллектуальная докса // Socio – Logos ‘ 96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук. М., 1996.
23. Рашкофф Д. Медиа вирус! Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. М., 2003.
24. Шампань П. Двойная зависимость. Несколько замечаний по поводу соотношения между полями политики, экономики и журналистики/Socio-Logos 96. М., 1996.
25. Altheide D., Media Power. L., 1985.
26. Lazarsfeld P., Berelson B., Gaudet H. The People's Choice. How the Voter Makes up his Mind in a Presidential Campaign. N. Y., 1948.

СПОСОБЫ СТРУКТУРАЦИИ ГЕНДЕРИЗИРОВАННОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Соколова Ольга Владимировна
кандидат философских наук, доцент
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Изначально секс выполнял функцию биологического производства; гендер, являясь его означающим, становится основой социального и экономического производства, выполняя функцию ролей, характерных для сексуального производства. Гендер подчиняется законам дискурсивных практик, которые начинают продуцировать и предъявлять себя абсолютно самостоятельно с момента возникновения семиотики и герменевтики. Он становится основанием социального порядка, который удерживает бинарную структуру «мужчина

- женщина» в равновесии и производит бесконечные властные дискурсы. Благодаря знаковой инверсии гендер начинает определять секс и придавать ему «нужные» значения. «Таблица знаков является *образом вещей*. Если бытие смысла целиком располагается в области знака, то функционирование — в области означаемого»[10. С. 100]. В гендере, обращенном к сексу, всегда выполняется функция его контроля и регулирования. Он санкционирует сексуальные проявления и удерживает их в норме.

Гендеризация становится инструментом эффективного управления в социальном пространстве, наполняя социальные структуры гендерными смыслами и интерпретациями. Каждая точка пространства определяется, а все структурированное пространство становится картой. Точка, нанесенная на карту, изначально определяется в социокультурном контексте. «Тем самым центр притяжения в организации пространства смещается от вопроса «кто?» к вопросу «из какой точки пространства?»[2. С. 51]. В пространстве карты все маршруты проложены нормами, а поведение индивида предопределено. Обезличивание субъективности в мире, нанесенном на карту, поименованном и узаконенном, сопровождается возникновением рационального порядка, обеспечивающим большинству индивидов максимум определенности и уверенности в повседневной жизни.

Матрицей человеческого существования в заданной социальной реальности становится система социальных дисплеев, или социальных фреймов, с помощью которой можно действовать и непосредственно управлять миром. Унификация различных поведенческих актов, как отмечает Гофман, является естественным результатом развития социальной организации, а социально санкционированные основания заключений и действий, на которые люди опираются в своих повсе-

дневных делах и предполагают, что другие их используют так же, образуют «общую культуру» (Гарфинкель).

Четко заданная сконструированная социальная действительность и наличие простой системы идентификаций, которая строится на нескольких ключевых основаниях, облегчает процесс коммуникации. Дисплеи «экспериментально подготавливают почву для контактов, вырабатывают модус, стиль или формулы взаимодействия, которые создают дискурсивные гарантии для всех участников коммуникации – и для персоны, которая предъявляет дисплей, и для тех, кто становится ее свидетелем»[4. С. 309]. Таким образом задается гендерная идентичность.

Индивид ведет себя так, как требует того социум, то есть социальная реальность структурирует поведение человека. Он предъявляет себя через различные облики, образы, маски - универсальные формы самообъективации в границах коммуникативного пространства. Индивид действует в соответствии с социальной ситуацией. «Он должен – осознанно или фактически – стилизовать себя так, чтобы другие присутствующие немедленно опознали в нем принадлежность к тому или иному типу социальной ... идентичности» [Там же. С. 311]. Происходит самообъективация идентичности индивида, и, как следствие, потеря субъективности. Объективация как овнешнение переводит все внутреннее субъективное наружу, выставляя его напоказ. Индивид не заботится не только о том, чтобы быть увиденным, но даже о том, чтобы быть. «Человек не говорит себе: я существую, я здесь, но: я видим, я - изображение, смотрите же, смотрите!»[3. С. 37]. Он утрачивает внутреннее как свое собственное, как субъективность, становится о-без-личным в стандартизованном социальном пространстве.

В рационализованном мире всеобщего порядка производства, доминирующими становятся социальные идентич-

ности, принадлежащие общему грамматическому роду «товарищ», «рабочий», названия профессий и т.д. Например, в первые годы становления советской власти в СМИ усиливается «общее отражение трудового энтузиазма советского народа. На первый план выступают не мужчины или женщины, а героизм трудовых свершений. В связи с этим снижается частотность номинаций лица в соответствии с его полом (*мужчина, женщина*)» [5]. Возникает дискурсивное безразличие к полу. В этой ситуации манифестация гендера по половому признаку практически отсутствует. Полоролевая дифференциация не выражена. Гендерные ассиметрии в данной ситуации носят минимальный характер.

Языковая репрезентация пола изменчива во времени и зависит от экстралингвистических факторов. Средства массовой информации «навязывают» индивидам ряд поведенческих моделей в качестве ожидаемых от представителей того или другого пола. Акценты на взаимоотношении полов создаются искусственно, тем самым, актуализируя властные дискурсы. Смена акцентов деформирует «общепринятые» нормы, действующие в том или ином социальном контексте, и продуцирует новые.

Несмотря на то, что доминирующей и определяющей является патриархатная социальная модель с доминированием мужских ролей, тем не менее, под воздействием социальных и культурных факторов традиционные концепты гендерных ролей начинают меняться. «Оба пола с достаточной частотностью описываются как «работающие», «имеющие профессию», «сильные», «высококласные», «наделенные властью» и т.д. Кроме того, отмечается тенденция к росту частотности описания женщины как «уверенной в себе», «себялюбивой», «имеющей успех», «карьерной» (т.е. успешно делающей свою карьеру). Однако постоянно воспроизводится прежняя акцентуация гендерных стереотипов. Женщина на-

чинает выступать в качестве сексуального объекта, а мужчина в роли потребителя женской сексуальности. Гендерная асимметрия выражена достаточно ярко и отсылает к традиционалистским парадигмам гендерной стереотипизации. Гендерный стереотип – это принятое в данный момент данным обществом устойчивое представление о различиях между мужчинами и женщинами. Усвоение гендерных стереотипов происходит в процессе социализации и включает в себя усвоение устойчивых стереотипизированных норм поведения. Повторяющееся поведение женщин и мужчин согласно принятым в обществе представлениям о «мужественности» и «женственности» подтверждают действительное наличие системы гендерных стереотипов.

Избыточность гендерной асимметрии порождает противоборствующие тенденции, проявляющиеся в движении «мейнстриминга», направленного на интеграцию гендерной симметрии во все аспекты организации, структуры, системы и культуру. «Феминистский дискурс достиг сильно профессионализированного практического уровня, на котором стратегиям отчуждения дискурса отвечают наступательные контрстратегии» [6]. Целью гендерного мейнстриминга является достижение гендерного равноправия, которое начинает продуцировать множество моделей идеальных гендерных ролей. Необходимо отметить, что исследователи данной темы обозначают эти роли «половыми ролями».

Предлагаемые варианты: неотрадиционная модель (Ф.Меринг и Р.Тернер), трехфазная модель (А.Мюрдаль и В.Клейн), модель симметричных ролей/двухкарьерная семья (Рона и Роберт Раппопорт, Б. Фридан), идентичные роли (Дж. Трибилкот, Н. Вайсстайн), андрогинная модель (С. Бём), универсальная или монополовая (Э. Росси, Б. Фориша), радикально-феминистская модель (Дж. Бернард, К. Сафилиос-Ротшильд), трансцендентная концепция половой роли (Р.

Хэфнеер, В. Нордин), - это способы структурирования гендерной идентичности в границах социальных структур. Дискурс гендерной идентичности является структурообразующим элементом дискурса власти. Пол в данном контексте задается как эссенциалистская объективирующая категория, отсылающая к биологическому фундаментализму. Бесконечное дифференцирование как установление различностей постепенно приводит к снятию определенности или различения, т.к. характеристики различности по мере увеличения числа факторов становятся все менее значимыми, т.е. неразличаются. Можно сказать, что множественная гендерная идентичность порождает ситуацию половой неразличности.

Как отмечает У. Мюллер, гендерные культуры и структуры до сих пор остаются ассиметричными. Но если раньше решающую роль играла в производственных отношениях «квалификация», то почему сегодня «внезапно должен играть роль "пол"? [Там же]. Однако речь идет не о половой дискриминации, а всего лишь о гендерной структуриации, за которой стоят властные режимы и политики. Гарриет Уайтхед, проводившая антропологическое исследование среди бердашей, у которых социальная и культурная роль в обществе не определяется дву-полярной половой структурой, подтверждает, что определяющим фактором в их социальном бытии является разделение труда, а не полов, то есть выбор «пола» обусловлен социальным контекстом, в котором формируется институт бердашизма [9. С. 47]. Подтверждением, что гендер является продуктом социальной системы, а не пола, является и замечание Регины Оболер, проводившей этнографическое исследование в Западной Кении, "мужественность" женщины-мужа...определяется не столько её анатомическим строением, сколько её ролью в экономическом укладе общества» [Там же. С. 49].

Казалось бы, приведение социальных отношений к гендерной симметрии должно решить проблему женского подавления. Однако, как отмечает Ю. Н. Солонин, современный феминизм настойчиво выстраивает параллельную культуру и социальность, предъявляющие себя через «особое» женское искусство, женскую литературу, женскую философию и т.п. Женщина продолжает заявлять о себе как о субъекте. Она выступает в качестве Иного, Другого по отношению к любой социальности, конституированной Властью. Женщина находится всегда по «ту сторону Власти».

Стереотипы поведения при утрате смысла существования обеспечивают процесс воспроизводства вещей, знаков и действий. При отсутствии целей существования «все сущее продолжает функционировать... Оно продолжает функционировать при полном безразличии к собственному содержанию. И парадокс в том, что такое функционирование нисколько не страдает от этого, а, напротив, становится все более совершенным» [3 С. 12]. Социальная реальность бесконечно самовоспроизводится.

Одинаковость сконструированного пространства, соответствующего стандарту, лишает индивида необходимости и навыка рефлексии. Он становится все более нетерпимым к нарушению порядка. Все, что находится за границами понимания общепринятого, подвергается агрессии и неприятию. «Жители, по той или иной причине не соответствующие стандартной норме («больные граждане», «граждане-инвалиды и слабоумные старики», и те, кто «заслуживают временной изоляции от остальных») будут помещены в зоны, расположенные «с внешней стороны от всех кругов, на определенном расстоянии» [2. С. 57]. Появляются сообщества стигматизированных индивидов, отклоняющихся от общепринятых общественных нормативов и стандартов.

Любые формы сексуальности, отличные от нормативной гетеросексуальности считаются девиантными формами и подлежат дискриминации. Общество начинает создавать и структурировать различные теории, которые могли бы обосновать отклонения от принятых норм и предупредить опасность, исходящую от индивидов, имеющие эти отличия и оправдать свою враждебность по отношению к ним.

В свою очередь стигматизированные индивиды (И. Гофман), к которым относятся и представители сексуальных меньшинств, образуют свои сообщества, где они могут актуализировать свои стигмы как особые самодостаточные идентичности. Возникает новый дискурс, отличный от традиционного научного дискурса, актуализирующего нормативную гетеросексуальность. Начинается процесс легитимации квир-исследований, предъявляющих и институализирующих «инуую», ненормативную, запрещенную сексуальность, находящуюся по другую сторону нормативной гетеросексуальности. Возник новый дискурс альтернативной сексуальной идентичности. Легитимация и институализация сексуальной «инаковости» и «друговости» приводит к ее исчезновению. «То, что в течение долгого времени церковь именovala содомским грехом, получило “вид на жительство” в качестве культурного знака, образа, мотива, формы социального поведения и репрезентации» [8].

Гендерная идентификация, апеллирующая к биологическому полу как основанию гетеросексуального деления, лишается смысла. Размытая множественная сексуальность, представленная различными «девиантными» формами сексуальной ориентации, начинает вписываться в нозологическое поле социальных дискурсов. Гендер, выполнявший структурообразующую функцию социального порядка и равновесия, основой которого являлась гетеросексуальная матрица, более не способен различать, а, следовательно, структурировать

вновь возникающие индивидуальные идентичности. Гендерный дискурс становится индифферентным к половой и сексуальной идентичности индивида.

Гендерная идентичность больше не совпадает с половой идентичностью. Происходит разделение пола и секса, биологического дискурса и социального. Половая идентичность в поле социального дисплея утрачивает свой смысл. Пустой знак «пола» может наполняться любым содержанием. Мужское и женское становятся не-различимыми, вследствие их взаимозаменяемости. Гендерные идентичности становятся универсальными. Пол как секс замещается унисексом и метросексуальностью.

Традиционная бинарная логика исключения приводит к «генеалогическому повороту» [7]. Биологический пол перестает быть основанием существующих «половых различий», он становится средством «продуцирования гендерезированной реальности» [Там же].

«Состояние» гендера зависит от коммуникативной ситуации, от присущей этому обществу социально-функциональной стратификации языка. Каждое общество имеет свою коммуникативную структуру, заключающуюся в системе социальных ролей, институтов, учреждений, норм, средств воплощения, передачи, хранения и обработки текстов.

В акте коммуникации могут участвовать адресат и адресант только с определенными гендерными характеристиками. Для того, чтобы обратиться к кому-либо, его необходимо окликнуть или назвать, то есть, выбрав номинацию, идентифицировать по гендерному признаку объект обращения, который предъявляет себя или по бросающим различительным признакам, или по известным характеристикам и отношениям, либо в структурах определенного грамматического рода. В выборе индивидом соответствующей социальной роли, отра-

жающей процесс самоидентификации субъекта, важное значение приобретает символический уровень. Именно категория гендера, имеющая знаково-символическую структуру, предъявляет себя через воспроизводство традиционных языковых структур, которые являются основанием первичных идеализированных когнитивных моделей или фреймов, или сценариев. Они изначально складывались и закреплялись в системах языка различных культур.

Выбор обращения прагматически обусловлен, так как знания и отношения между индивидами смоделированы в виде сценариев и фреймов, которые облегчают процесс коммуникации. Безусловно существует метагендерный слой обращений, но остальные обращения имеют четкую гендерную дифференциацию.

Индивид, обращающийся к Другому, начинает выступать в роли субъекта, так как он находится в процессе перехода от предикативной номинации к идентифицирующей. Возникает субъективная семантика. Индивид, обращающийся в акте коммуникации к объекту своего желания, необходимо оказывается в пределах процесса самоидентификации. Этот механизм хорошо иллюстрируется в брачных объявлениях, представленных в печатных средствах массовой информации. «Для настоящих мужчин! Имею все необходимые качества для женщины», «приятная во всех отношениях москвичка с очевидными крупными достоинствами», дама «большой сексуальной ориентации»; «элегантная дама», «дама высокого стиля» и, наконец, шедевр из этого ряда - «красивая леди, элегантная, изящная, наделенная душевной тонкостью, пониманием прекрасного, знанием этикета, безупречным прошлым, творческой профессией» [1]. Несмотря на то, что через представленность себя в обращении к Другому происходит самообъективация субъективного, непосредственно в точке обращения индивид функционирует в качестве субъекта в ак-

те самопредъявления. «В ряде же предложений отмечу в качестве «ключевого слова» достаточно неожиданное - «неординарный». Не берусь утверждать, стоит ли за ним преувеличенное сверх меры самомнение или действительная самобытность судьбы и характера. Важно другое - никто, оказывается, не хочет быть «как все», каждый ощущает свою неповторимость и даже готов подчеркнуть ее, вступая в обезличенный поток типографского шрифта на газетной полосе» [Там же].

Субъект начинает проговаривать себя на языке собственного желания. Он начинает соблазнять объект своего желания, или Другого. «Вот почти идеальное в этом плане обращение-обещание: «хотели бы вы после утомительного рабочего дня, приоткрыв дверь своего дома, вдохнуть приятный аромат душистого пирога, тонкий запах румяной жареной курочки? Открыть дверь дома, где вас встретят нежные глаза вашей жены и ее ласковые заботливые руки? Если да, то...» [Там же].

Индивид, выступающий в роли Автора воображаемой реальности, структурирует свою самоидентичность. Человек предъявляет свою индивидуальность, незаурядность и исключительность через механизм соблазна. Он определяет себя через Другого. Механизм соблазна реализуется в рамках игровых моделей, представленных в виде гендерных дисплеев. Игра предполагает поливариативность развития действия, вследствие чего она становится индивидуальной. Адресат, или предполагаемый партнер, изначально включен в ситуацию коммуникации. Качество желания привносит в игровую ситуацию фактор неожиданности, позволяющий выходить за пределы стереотипичности и обретать индивидуализированную идентичность.

Итак, гендер становится базовой категорией социального порядка. Он возникает как способ конструирования социальной идентичности индивида в соответствии с существую-

щими производственными структурами. Гендер по своей «природе» дискурсивен и, соответственно, функционирует по законам дискурсивных практик. Имея знаковую природу, он задает любое содержание индивидуальной идентичности в зависимости от существующих властных режимов и политик.

Гендер становится инструментом осуществления политик разделения и контроля по типу доминирующего социального производства. В процессе объективации субъективности возникла система социальных дисплеев, или фреймов, ставшая матрицей человеческого существования в границах социальной реальности. Формы социального бытия для индивида оказываются изначально заданными, ритуализированными и символически обработанными. Заданность сконструированной социальной структуры и наличие универсальной системы идентификации конституируют гендерную идентичность. Индивид предъявляет себя согласно требованиям социума, его поведение становится полностью структурированным и предсказуемым. Он постоянно самообъективируется посредством предложенных ему социальными дискурсами образов, обличей, масок, ролей в границах коммуникативного пространства. Происходит унификация индивидуальных идентичностей. Представленный на «экране» бытия «облик» индивида, его наружность, более не обращенные к внутренней сущности, снимают различенность с Другими в поле социальной реальности.

Принцип «обезличивания» становится центральным критерием принципа производства, где биологический пол индивида не имеет принципиального значения. Гендерные ассиметрии, выстраиваемые посредством стратификационных гендерных практик, основывающихся на патриархатном принципе деления с мужским доминирующим началом, носят в современной системе производства минимальный характер. В структурах производства гендерная идентичность предъяв-

ляется как «нулевая степень» в предельной точке в качестве о-без-личного «индивида», лишённого как половой, так и любой другой идентичности.

Гендерная унификация, связанная с процессом стереотипизации, при утрате смысла существования обеспечивает функциональность социального воспроизводства. Индивидуальное, различимое вследствие отсутствия дифференциации становится объективированным, повторяющимся, размножающимся пустым знаком и формой. Искусственно сконструированное пространство с помощью традиций лишает индивида навыка рефлексии, так как он никогда не сомневается в законности своих действий, конституированных надличностным трансцендентным началом, предъявленным посредством властного дискурса. Посредством социальных дисплеев индивид интегрируется в социальные структуры. В процессе усвоения заданных и принятых социальных стереотипов существование индивида становится легитимным. Теряя свою уникальность, он является универсальным существом, индифферентным к половой различности, тем самым лишая смысла «социальный пол».

Гендерная структура изначально выполняла нормативную функцию. Она конституировала норму в качестве социального порядка и осуществляла политики исключения ненормативных стигматизированных элементов. В современном социуме социальная структурация по гендерному признаку приходит к своему пределу: она не может охватить индивидов с «иной», «девиантной» формой сексуальной ориентации. Гендерное деление более не может ориентироваться на биологическое разделение на мужские и женские идентичности, подтвержденные гетеросексуальной ориентацией. Размытая множественная сексуальность и половая идентичность «обесценили» гендер как структурообразующую категорию Порядка и социального равновесия.

Гендер выполняет социальные функции, более не апеллируя к биологическому основанию пола. В выборе гендерной идентичности индивид руководствуется собственной выгодой в пределах существующей социальной ситуации. Мужское и женское становятся не-различимыми вследствие своей взаимозаменяемости, что приводит к универсализации гендерной идентичности (метросексуальность, унисекс). Гендерная идентификация на основе половой идентичности теряет какой-либо смысл, тем самым обнаруживая предел своего функционирования.

Гендерный способ структурирования социальных идентичностей абсолютно индифферентен к процессу половой идентификации. Биологический пол на пределе своего существования перестает быть основанием существующих «половых различий», он становится основанием структурирования гендерезированной реальности. Категория пола как биологическая данность «обнуляется», вследствие чего гендер продуцируется как пустой знак, свободно циркулирующий в пространстве социальной реальности. Категория гендера наполняется различным социальным содержанием в зависимости от характера доминирующих систем власти. Гендер в качестве социального конструкта более не способен выполнять смыслообразующую функцию социальной идентификации. Гендерная идентичность на пределе своего предъявления утрачивает субъективность и смысл. Возникает возможность конструирования индивидуальной идентичности в воображаемом пространстве дискурсивности, структурирующем субъективность как соблазн.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Базылев В.Н. Брачное объявление: опыт интроспективного анализа // Гендер как интрига познания. М., 2000.
2. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества.

М., 2004.

3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000.
4. Гофман И/ Гендерный дисплей // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия/ Под ред. С.В. Жеребкина Харьков; СПб., 2001.
5. Кирилина А. В. Гендерные аспекты массовой коммуникации // Гендер как интрига познания. М., 2000.
6. Мюллер У. Пол и организация: долгие дебаты и актуальные тенденции // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Том II.
7. Пулькинен Т. О перформативной теории пола. Проблематизация категории пола Юдит Батлер. Сборник Герменевтика и деконструкция//Под ред. Штегмайера В., Франка Х, Маркова Б.В. СПб., 1999.
8. Суковатая В. Квир-теория и литературные практики на Западе и в России // Девиантность в социальном, литературном и культурном контекстах: опыт мультидисциплинарного осмысления. Сборник научных статей, Минск, 2004.
9. Ушакин С. А. Поле пола. Вильнюс; М., 2007.
10. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО БЫТИЯ

Соловей Ирина Викторовна

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

В современной отечественной социальной философии обращение к проблематике исторического бытия обусловлено, с одной стороны, исчерпанностью идеологических оснований истории, с другой стороны, кризисом основ научного знания. Исчезновение идеологии марксизма означает, что

универсальные по своему содержанию схемы исторического процесса утратили свою актуальность. В универсальных схемах целостность исторического процесса понималась в аспекте тотальности, которая обеспечивалась присутствием абсолютного субъекта, наделяющего историю трансцендентальной целью. Достижение трансцендентальной цели истории осуществляется в процессе прогрессивного самосовершенствования человечества, который должен завершиться установлением – «всемирно-гражданского состояния» (И. Кант), «разумной формы государственности» (Г. Гегель) или «бесклассового общества» (К. Маркс). Представители постмодернистской философии, объявляя о «конце истории» (Ж. Бодрийяр), достаточно точно фиксируют момент завершенности тотальных исторических концепций, которые основывались на идее прогрессивного развития человечества.

Кризис научной традиции вызван движением современной философии в область языка как сферу языкового конструирования. В результате «лингвистического поворота» осуществляется «переход» от «истории-исследования», излагающего объективные «факты», к «истории-рассказу», максимально сближающему историю с жанром литературы (П. Вейн). Традиционные понятия, на которых базировалась историческая наука – «историческое исследование», «историческая реальность», «историческая действительность», «исторический источник» ускользают от четкого научного определения и наделяются предельно неопределенным смыслом.

В состоянии предельной неопределенности основных понятий истории возникает необходимость в герменевтическом истолковании. Философско-герменевтический подход открывает метафизический или собственно философский уровень рефлексии, возвращающий к основаниям исторического бытия как системы знания. Здесь историческое бытие рассматривается исходя из самого себя как целого, где цело-

стность исторического бытия самоопределяется в точках субъект-объектного тождества. Точки самоопределения обнаруживаются как точки границы, то есть как топосы исторического бытия или места его самоопределения в структурах субъект-объектного тождества. В этом смысле философско-герменевтический подход позволяет пересмотреть такие традиционные понятия исторической науки как «историческая реальность» и «историческая действительность».

Объективное понимание исторического бытия, полагает М. Хайдеггер, является онтической версией истории, в которой под историческим бытием понимается изначальная принадлежность каждого индивида «исторической действительности» как объективной данности. «Историческая действительность» как объективной данности непосредственно связана с опытом «про-живания» жизни, где предельной достоверностью обладает жизнь конкретного индивида. В процессе «про-живания» жизни индивид не подвергает сомнению свое существование, а осознает, воспринимает собственное «я есть»/«я существую» как самоочевидную данность. Однако самоочевидность существования «я», заданная актом само-рефлексии, не позволяет выходить за пределы онтического существования в бытие «миро-истории». В жизни индивида наличной действительностью обладает только то, что «про-живается» в конкретно данной момент времени. В своей непосредственной данности существование индивида является действительностью временной, которая неизбежно проходит, исчезает со временем. Когда мы представляем «историческую действительность» как временную, то правомерно говорить о необратимом характере «исторической действительности», которая проходит в объективном времени, имеющем линейную направленность.

В объективном времени «прошлое» «уже-не» существует, а «будущее» «еще-не» существует, само «настоящее»

представлено моментом «теперь» как простейшей временной единицей. Обращаясь к объективному времени М. Хайдеггер, отмечает, что время как единство «прошлого», «настоящего» и «будущего» представляется чередой, следующих друг за другом моментов «теперь». «Прошедшее и будущее, – пишет М. Хайдеггер, – нечто несуществующее, правда, не просто ничто, а скорее присутствующее, которому чего-то недостает, и этот недостаток называется с помощью «уже-более-не» и «пока-еще-не» – теперь. При таком рассмотрении время представляется чередой моментов теперь, следующих друг за другом, причем едва пытаешься назвать какой-то момент, как оказывается, что он уже исчез в только что прошедшем «теперь» и преследуется следующим «теперь»» [3. С. 88]. Во временной «исторической действительности» единственной актуальностью является быстро проходящий момент «теперь», который всегда ускользает от взгляда индивида и никогда не улавливается в процессе жизни. Иными словами, сущность онтического существования индивида заключается в исчезающей моментности «теперь-бытия».

Индивид в непосредственности своего «про-живания» постоянно стремится пройти, проскочить, вслед за временностью, свое точечное «теперь-бытие» как «этот день», «этот год», и как следствие, «этот – мой собственный жизненный срок». Индивид как бы постоянно упускает из виду момент «теперь-бытия». Действительность жизни как череда моментов «теперь» является неразличимой и неопределимой во времени безрефлексивной реальностью «про-живания». В такой неопределимой и неразличимой временной действительности жизни единственной неопровержимой реальностью существования индивида является смерть, которая представляет собой крайнюю возможность «теперь-бытия». Онтическое существование оказывается всегда неким пред-стоянием перед смертью, которая указывает на конечность, необрати-

мость и временность человеческого бытия. «Смерть, – полагает М. Хайдеггер, – это самый крайний конец того, что возможно в моем бытии здесь; она самая крайняя возможность моего существования здесь. Итак, в существовании здесь заключена возможность, которая предстоит существованию здесь, возможность, в которой само человеческое существование здесь предстоит самому себе в своей крайней возможности» [4. С. 131].

Однако «смерть» является такой предельно определенной и достоверной границей жизни, которая никогда не определена в своей конкретности. В этом смысле смерть является определенно неопределенной границей жизни, которая создает ощущение конечности и бессмысленности «теперь-бытия» индивида. Ощущение временности и конечности переживается индивидом как радикальный кризис. В состоянии кризиса бытие индивида выводится на границу собственного существования, где оно несет в себе нечто непосредственно от жизни в ее временной неопределенности и неопределимости и от смерти в ее полнотой конца. На границе существования необратимость онтического бытия подвергается сомнению в радикальном вопросе, обращенном к сущности человеческого бытия – «я существую?» и/или «я есть?». Вопросание является таким рефлексивным (от лат. *reflexio* – обращение назад) актом, который открывает возвратное или обратное движение от необратимости онтического существования к онтологическому пониманию человеческого бытия. В состоянии вопроса – «я есть?)/«я существую?», «я» выводится на границу, где «я» пребывает парадоксально, то есть «я» одновременно «есть» в определенной действительности жизни и «не-есть» в неопределенности своего конца. Парадоксальное существование «я» выражается тождеством «есть»=«не-есть», где точкой отождествления в данном равенстве оказывается «я», которое на пределе существования как ощущения бессмыслен-

ности вопрошает о сущности собственного бытия. Поскольку вопрошание оказывается проявлением сомнения или мышления, так как декартовское «cogito» может трактоваться и как сомнение, постольку существование «я» осознается как мыслящее существование или существование мышления (М. Хайдеггер).

Осознание того, что мышление и есть сущность существования «я», возвращает «я» как самому себе как мыслящему «Я», где «я есть»=«я существую» осознается как «Я мыслю». Постулируемое тождество «я»=«Я» раскрывается и может быть представлено следующим образом: «я есть»=«я существую»=«Я мыслю». «Я не есть нечто отличное от своего мышления, – полагает Ф. Шеллинг, – мышление Я и само Я абсолютно едины; следовательно, Я вообще нет вне мышления» [5. С. 256]. Таким образом, в акте рефлексии преодолевается конечность существования в «исторической действительности» как нерелексируемой данности, где «я» представляет собой индивида. Происходит «переход» от онтического существования к онтологическому уровню человеческого бытия, где точкой «перехода» оказывается точка «Я». Вопрошание как рефлексивный акт возвращает к субъективным основаниям исторического бытия как реальности исторического мышления. «Историческая реальность» самоопределяется в точке вопрошания, которая включает в себя вопрошающего, сущностью существования которого является мышление.

В акте рефлексии как «обращении назад» «Я» возвращается к самому себе как перво-исторической реальности. Если сущность «исторической действительности» заключается в нерелексируемом существовании, то «историческая реальность» является реальностью мышления. Когда индивид утрачивает «историческую действительность» в ее непосредственной данности, тогда он «переходит» в сферу «исторической реальности», то есть становится исследователем и/или

историком, который конструирует «историческую действительность». Специфика исторического бытия заключается в том, что задолго до того как история начинает постигаться в акте теоретической рефлексии, она постигается в форме непосредственного пребывания или «про-живания» в «исторической действительности» (Л. Февр).

Объективная «историческая действительность» «теперь-бытия» индивида «переводится» в «историческую реальность» мыслящего «Я», существование которого можно определить как «здесь-бытие». В философии М. Хайдеггера, определяющего человеческое бытие как «Dasein», «здесь» («Da») обозначает «место-положение» присутствия, которое всегда существует «при мне» или «около меня». Этимологическая неразрывность «Я» и «здесь» обусловлена самим вопросом – «я существую?», ответ на который всегда существует в форме утверждения, постулирующего существование «Я» «здесь-и-теперь». В данном случае «здесь-бытие» обладает полнотой пространственно развернутого «мгновения», в котором человеческое присутствие «имеет-место-быть», то есть обретает свое «место-для-имени». Реальность исторического мышления в точке «здесь-бытия» обнаруживает свое «место-для-имени», которое предъясняется через «местоимение» «Я». Если «моментность» подчеркивает неизбежность исчезновения «теперь-бытия», которое проходит, проскальзывает в каждый «момент» времени, не позволяя осознать всякий «момент» «теперь-бытия», то «мгновение» обозначает состояние «остановки» как состояние рефлексии. Здесь «мгновение» – это то, чему говорят «остановись!» (М. Хайдеггер). Таким образом, состояние кризиса, обусловленное временностью бытия индивида, преодолевается в акте рефлексии, обращающем к сущности человеческого бытия не в форме непосредственного «про-живания» действительности жизни, а в форме реальности мышления, где перво-

исторической реальностью становится реальность мыслящего «Я», существующего «здесь-и-теперь».

В точке «здесь-бытия» происходит «переход» от объективной временности «исторической действительности» к субъективной «исторической реальности», имеющей временной характер. Временная реальность человеческого бытия переживается как время. Временное устанавливает себя посредством «остановки», которую, начиная с греческой философии, называют точкой «эпохэ» (от греч. *εποχη* – бук. остановка). В точке «эпохэ» как точке рефлексии осуществляется тождество временного и времени. Человеческое бытие становится тождественно времени как присутствию. Само слово «присутствие» как лингвистическая форма «настоящего» времени указывает на человеческое присутствие, которое в своей непосредственной данности всегда присутствует в «настоящем» (М. Хайдеггер). В перспективе присутствия время, с одной стороны, обозначает временной характер человеческого бытия, с другой стороны, в проходящей временности человеческое бытие может существовать в своей данности только как непосредственное присутствие или присутствование «здесь-и-теперь». В терминологии М. Хайдеггера бытие как присутствие и есть «Dasein» или «здесь-бытие», которое не может существовать как бывшее или будущее, существуя только в «настоящем».

В текущем «настоящем» «здесь-бытие» сопоставимо только с самим собой и существует в своем тождестве «бытие есть бытие» или «бытие есть», что адекватно основополагающему тождеству «бытие=время» М. Хайдеггера. Поскольку самотождественность бытия в его непреходящем «настоящем» возможна только посредством понимания бытия через само себя, постольку оно самопонимается и самопредставляется в обращении к самому себе. Однако обращение является точкой «поворота» во времени, то есть таким «обращением

назад», в котором «уже-не-настоящее» обнаруживает свое присутствие в качестве осуществившегося или «прошлого». «Приход наступающего в качестве пока-еще-не-настоящего подает и выводит одновременно то, – пишет М. Хайдеггер, – что уже-более-не-настоящее, побывшее, и наоборот, побывшее само протягивает будущее. Взаимоотношение обоих протягивает и одновременно выводит настоящее» [3. С. 91]. Иными словами, в точке «эпохэ» как точке «поворота», совпадающей с актом рефлексии, время обнаруживается как «прошлое». Возникает обратимость временного потока, что способствует появлению «обращенного времени».

«Прошлое» определяется в акте рефлексии, совпадающем с точкой «эпохэ», открывающей «эпоху» историчности человеческого бытия. «Эпоха» историчности человеческого бытия устанавливается в точке перво-исторической реальности как точке мыслящего «Я». В точке «эпохэ» «историческая реальность» становится тождественна времени как присутствию в «настоящем». Само понятие историческая «эпоха», которое появляется в результате исторической рефлексии, конституирует историчность человеческого бытия, которое понимается как историческое бытие. «История, – пишет О. Н. Бушмакина, – это всегда только лишь момент состояния бытия как целого, совпадающий с рефлексией. Следовательно, история существует только в рефлексии и только как рефлексия. А значит, ее существование полностью совпадает с выстраиванием определения или языкового дискурса и собственно, адекватно ему» [1. С. 36]. «Эпоха» историчности человеческого бытия как целого определяется временем появления первых свидетельств, имеющих языковой характер. В точке «здесь-бытия» бессвязные свидетельства «прошлого» преобразуются в осмысленный «текст истории», связывающий в единое целое фрагменты «прошлого» на уровне «миро-истории». Целостность исторического бытия задается в акте

рефлексии, где реализуется тождество исторического бытия, времени и мышления, которое становится со-бытием исторического бытия. В системе исторического знания «историческая действительность» предъясняется в виде «исторических текстов», образующих историографическое пространство бытия «миро-истории». В объективированном состоянии историографическое пространство «миро-истории» представляет собой множество рассказов/повествований, каждый из которых выражает исследовательскую «точку зрения».

В данном случае «точка зрения» является всего лишь некой исследовательской позицией, которая открывает тематический горизонт или «поле зрения» истории, охватывающее все то, что можно увидеть из данной «точки зрения». Здесь «поле зрения» оказывается ретроспективным видением, позволяющим выделять «исторические факты», то есть осуществлять отбор исторических источников. Поскольку «точка зрения» принадлежит времени, постольку она способна изменяться во времени, то есть изменять перспективу видения «исторических фактов». Изменение «точки зрения» означает смену тематического горизонта. «Наш интерес, таким образом, – пишет Г.-Г. Гадамер, – принадлежит конечно фактам, однако факты обретают жизнь лишь благодаря той точке зрения, с которой их нам показывают. Мы знаем, что эти точки зрения различаются между собой, что одни и те же исторические факты по-разному изображаются в разные времена или с разных позиций» [2. С. 337].

Открытое «точкой зрения» ретроспективное видение способствует появлению обратимости временного потока, где происходит «поворот стрелы времени». Возможность полной обратимости временного потока мы связываем с языковым потоком, дискурсивно организующим «историческую реальность». В силу обратимости «стрелы времени» такое время можно определить как семиотическое время, которое в точке

«настоящего» приобретает определенную конфигурацию, а значит, осознается как конструируемое время. «Историческая действительность», продолжая существовать в непрерывности объективного времени, обнаруживает в точке «настоящего» собственную рефлексивность в пространстве мыслимого существования.

Временная связь устанавливается языком, который организует «историческую действительность» в форме рассказа о событиях «прошлого». Временная непрерывность «исторической реальности» «переносится» в саму «историческую действительность» как историческое повествование, которое является дискурсом исследователя или историка. В точке «настоящего» исторический процесс осознается как нарративный процесс или процесс повествования. Исторический дискурс можно рассматривать как процесс «повествовательного монолога». В «повествовательном монологе» (narrated monologue) само понятие «монолог» (от греч. monos – один; logos – язык) указывает на такое повествование/рассказ, который ведется от одного лица – «Я», который может обращаться только к самому себе. В замкнутой системе «повествовательного монолога» «Я» находится в состоянии постоянного само-обращения, то есть одновременно существует как «спрашивающий» и «отвечающий». Поскольку «спрашивающий» и «отвечающий» являются состояниями «Я», постольку обращаясь к самому себе «Я» инициирует смысловую подвижность исторического процесса, то есть представляет повествовательный процесс истории как общее движение собственной мысли. Исследователь существует в историческом процессе как повествовательном потоке исторического знания, где он становится принципом собственного исследования или «точкой зрения».

В «повествовательном монологе» само-обращение является возвратным вопрошанием, в котором смысл вопроса оп-

ределяет смысл ответа. Поскольку определенность ответа непосредственно зависит от поставленного вопроса, постольку полученный ответ, по своей сути, оказывается одним из множества вариантов. «К сущности вопроса относится то, – пишет Г.-Г. Гадамер, – что вопрос имеет смысл. Смысл, однако, есть направленность (Richtungssinn). Смысл вопроса – это таким образом, направление, в котором только и может последовать ответ, если этот ответ хочет быть осмысленным, смыслообразным. Вопрос выводит опрашиваемое (das Befragte) в определенную перспективу. Появление вопроса как бы вскрывает бытие опрашиваемого. Поэтому логос, раскрывающий это вскрытое бытие, всегда является ответом. Он сам имеет смысл лишь в смысле поставленного вопроса» [2. С. 427]. В повествовательных структурах исторического дискурса смысл исторического процесса определяется всякий раз как бы заново в аспекте новых исторических событий как вновь поставленных исследовательских вопросов.

В «повествовательном монологе» повествование/рассказ ведется от лица исследователя как «автора» повествования. В историческом дискурсе повествователь существует в состоянии само-обращения к самому себе как «автору» «повествовательного монолога». В «повествовательном монологе» «автор» повествует о самом себе, то есть исторический дискурс является по своей сути автореферентным дискурсом, постоянно обращающем к позиции повествователя. Однако в «повествовательном монологе» позиция повествователя открывается через позиции «исторических персонажей», которые включаются в текстуру повествования. В «повествовательном монологе» слова по своему содержанию являются словами персонажа, но излагаются рассказчиком во временной форме, соответствующей моменту повествования (то есть чаще всего в прошедшем времени), и с позиции рассказчика, а именно – от третьего лица. В «повествовательном монологе» повество-

ватель предъявляет самого себя не непосредственно, а исключительно опосредованно через множество «имен» «исторических персонажей».

Это значит, что «повествовательный монолог» не может вестись от местоимения «третьего лица», следовательно, он является повествованием от первого или второго лица, то есть оказывается таким повествованием, которое должно перейти от анонимности исследовательской позиции к ее поименованности, представленности в историческом дискурсе. Историческое повествование можно рассматривать как процесс пере-именования повествователя, который представляется в структурах исторического дискурса через «имена» «исторических персонажей».

Историческое повествование является процессом переименования повествователя, который самопредставляется в процессе смены «имен» «исторических персонажей». Идентификация повествователя с «историческими персонажами» является метонимическим процессом соотнесения имени «автора» со всеми «именами» «исторических персонажей». Исчерпанность «имен» «исторических персонажей» возвращает повествователя к самому себе как «автору» повествования. Возвращение как рефлексивный акт идентифицирует повествователя с самим собой как «автором», говорящим от собственного «имени», которое раскрывается в «место-имении» «Я». Иными словами, «место-имение», указывающее на «место-имени» повествующего субъекта, оказывается «именем» собственным, обнаруживающим «автора» истории. Процесс переименования завершается самоименованием «автора» как исторического субъекта, который самопредставляется и самоопределяется в смене «имен» «исторических персонажей», в каждом из которых проявляется образ авторского «Я».

Самоидентификация повествователя в структурах «повествовательного монолога» снимает анонимность «исторической реальности». Субъект исторического повествования получает «имя», а читатель ответ на вопрос – «кто говорит в истории?». Соответственно здесь реализуется субъект-объектное тождество, где субъект всегда тождественен самому себе. Тождество с самими собой как повествование о самом себе – это и есть акт саморефлексии, где «автор» всегда тождественен самому себе как повествователю. Самотождественность «автора» исторического повествования раскрывается в тождестве «Я»=«Я». В состоянии саморефлексии «автор» повествования осознает себя в качестве исследователя, а исторический текст существует как разворачивание исследовательской «точки зрения».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бушмакина О. Н. Онтология постсовременного мышления. (Метафора постмодерна). Ижевск, 1998.
2. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М., 1988.
3. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
4. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое воззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11.
5. Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989.

КОНСТРУИРОВАНИЕ СМЫСЛА СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В МИФО–ЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Яркев Алексей Владимирович

*кандидат философских наук, старший научный сотрудник
Удмуртского филиала Института философии и права УрО РАН*

Классический рационализм научно-объективистской ориентации в рамках так называемого «модернистского проекта», связанного с учением Г. Гегеля о становлении и полнейшем воплощении Абсолютного Разума в мире и истории человечества, в 19-м столетии подвергся серьезной критике со стороны представителей «философии жизни» и философии иррационализма. Манифест Ф. Ницше «Бог мертв», призывающий к «переоценке всех ценностей» и означающий радикальный отказ от гегелевского Абсолютного субъекта, открыл в дальнейшем в постмодернистской философии перспективу «смертей», воплотившихся в различного рода финалистских концепциях, провозглашающих наступивший «конец» культуры, политики, производства, философии, истории, социальности, субъективности. Прокламируемая постмодернистами «смерть субъекта» приводит к абсолютной объективации общества и к появлению социального индивида, чья неразличенность воспроизводится в бесконечно клонированной цепи тождественных копий-симулякров. В ситуации бесконечного повтора между лишенными различия образами социального индивида утрачивается смысловая связь, вследствие чего происходит атомизация социальной реальности, влекущая за собой утрату целостности общества,

то есть «конец социального» (Ж. Бодрийяр). «Непроницаемая прозрачность» социальной реальности аннулирует смысл и аннигилирует предмет гуманитарных наук, так называемых «наук о духе» (*Geisteswissenschaften*), в которых отныне этот самый «дух» (разум, *ratio*) понимается не иначе как «привидение», «призрак», имманентный западноевропейской культуре, иницирующий и производящий всю интеллектуальную работу в ней (Ж. Деррида).

Кризис классической рациональности заостряется тем обстоятельством, что, как отмечает П. Козловский, научный метод приобретает симулятивные характеристики, то есть наука становится все более фиктивной: теории сегодня не открывают – их выдумывают и конструируют. Распространение симуляции в науке отражает усиление факторов условно сформулированного и воображаемого в научном исследовании, когда традиционно отличительный признак науки, а именно точность референции как соотносимость понятий с действительностью, начинает утрачивать силу [5. С.89]. Даже естественные науки, как, например, физика, сегодня уже не видят никакой возможности предоставить основания для рациональных суждений в форме достоверного знания. Жесткая прежде граница, отделявшая научно обоснованное знание от вненаучного, становится диффузной – возникает феномен неклассической (парадоксальной) рациональности с его так называемым методологическим плюрализмом, опирающимся на «принцип дополнительности», как он был сформулирован Н. Бором. Эвристической ценностью и самобытной значимостью нагружаются альтернативные познавательные практики, ранее характеризовавшиеся как иррациональные, – миф, религия, эзотерика, искусство и пр.

Четкие границы, отделяющие собственно философские тексты от других (литературных, поэтических, религиозных и пр.), тоже становятся размытыми, поскольку постмодернисты

считают, что логика и грамматика искажают мысль, диктуя ей правила и нормы оформления в порядок. Там же, где мысль находится в становлении, где еще нет диктата логики и грамматики, мысль движется в стихии игры, случая, неопределенности и анархии, и ее выражение в слове носит случайный характер. В этой связи Ж. Делёз отмечает: «Что касается субъекта такого нового дискурса (если учесть, что больше нет никакого субъекта), то это – ни человек, ни Бог, а еще меньше – человек на месте Бога. Субъектом здесь выступает свободная, анонимная и номадическая сингулярность...» [4. С. 137]. Философия, таким образом, превращается в разновидность литературного мифотворчества, бытийствующего в агонистическом пространстве бессмысленных разрозненных повествований, а метод философии состоит в создании нового образца лингвистического поведения. Постмодернистская философия, совмещая противоположности, отказывается теперь вносить в мир системообразующее начало и становится, с одной стороны, подобной детективу, а с другой – родом научной фантастики (Ж. Делёз). Знание же отныне подчиняется тому правилу, что нет никакой реальности, кроме той, что существует между партнерами благодаря достигнутому консенсусу (Ж.-Ф. Лиотар). Знание, следовательно, «приватизируется», утрачивая характер всеобщности и, в частности, опытной верифицируемости. «Даже научная рациональность, – пишет Дж. Ваттимо, – которая на протяжении веков выступала в качестве нормативной ценности европейской культуры, в конечном счете оказывается мифом, общепринятым верованием, на основе которого артикулируется организация этой культуры. И таким мифом является сама идея того, что история западного разума является историей удаления от мифа» [3. С. 42].

Происходящий таким образом «сдвиг» классической научной рациональности, традиционно номинируемой как

«логос», в иррациональное пространство того, что обобщенно так же традиционно аттестовалось как «миф», свидетельствует о размытости в настоящее время философской дискурсивности, выходящей тем самым на предел собственного существования, что продуцирует тему ее исчерпанности, или наступившего конца. Необходимо, следовательно, либо расширить границы рациональности, рассматривая миф как равноправную ее форму, либо же действительно признать окончательный конец философской дискурсивности, что, однако, при более пристальном внимании оказывается невозможным сделать, поскольку все разговоры о завершенности философии представляют собой «бесконечное повествование о конце повествования», являющееся в свою очередь мифом современности, на что в пику постмодернистской эсхатологии указывал еще М. Хайдеггер: «Конец может длиться дольше, чем вся предыдущая история метафизики» [6. С. 177]. Завершение философии возможно лишь в качестве философии – «конец философии как философия конца».

Таким образом, актуальность предложенной темы связана с общим кризисом классической рациональности с ее ориентацией на научность и универсальность описаний социального мира в терминах объективной истины. Данная установка в рамках «постсовременной» философии квалифицируется как логоцентристский миф западноевропейской культуры, исчерпавшей собственные возможности и подошедшей к пределу своего бытия. Вместе с тем, альтернативная научной рациональности постмодернистская деконструкция нацелена на уничтожение рациональности и субъективности, что приводит к порождению условий для возникновения современных мифов, то есть к мифологизации социальной дискурсивности.

Философская рациональность, таким образом, полностью «обнуляется» и замещается потоком чувствующего пе-

реживания, воспринимающего пограничное состояние культуры в общей атмосфере негативности и деструктивности. На границе собственного существования логос становится не отличимым от мифа, философия превращается в мифологию. На смену универалистскому мифу «социального прогресса» приходит эсхатологический миф наступившего «конца социального». На этом фоне остро заявляет о себе необходимость введения в философский процесс саморефлективного мышления, основанием которого является понимающий субъект как носитель смысла дискурсивности. Сохранение осмысленности социально-философских построений на базе мыслящей субъективности позволяет остаться в рамках социальной рациональности, не выходя в пространство мифологических представлений.

Целостный подход к исследованию саморепрезентации смысла социальной реальности определяет ее рассмотрение в аспекте самоконструирующейся системы социального знания через точку социального субъекта. Самопредставление социальной реальности задается двумя способами, исходящими из имманентной либо трансцендентной перспективы описания общества. Имманентная позиция подходит к изучению социальной реальности в аспекте тождества как целостному образованию, в конструктах которого осуществляется самоопределение мышления исследователя. К авторам, в чьих текстах реализуется имманентный подход или, по крайней мере, прослеживаются попытки его придерживаться, можно отнести П. Бергера, П. Бурдьё, Г.-Г. Гадамера, Ж. Делёза, К. Кастиориадиса, Ф. Коркюфа, Т. Лукмана, Н. Лумана, Ж.-Л. Нанси, П. Рикёра, М. Хайдеггера, Ф. Шеллинга, У. Эко, Н. Элиаса, А. Бикбова, О. Бушмакину, Ю. Качанова, В. Малахова и др.

Поскольку социальная реальность утверждается в данной работе как реальность дискурсивная, постольку социальная субъективность понимается как самопредъявляющаяся в

осмысленных структурах языка. Целостность смысла как его неразложимость на составные элементы требует привлечения целостного подхода к изучению социальной реальности на основе герменевтической онтологии, реализуемой методом субъект-объектного тождества.

Онто-гносеологическая направленность диссертационного исследования обусловила необходимость обращения к корпусу философских текстов, написанных в аспекте современной герменевтики и представленных, прежде всего, именами Г.-Г. Гадамера, Ж.-Л. Нанси, П. Рикёра, М. Хайдеггера, в работах которых социальное бытие понимается в тождестве с языком, мышлением и временем. Использование метода субъект-объектного тождества потребовало тщательного анализа классических трудов по философии, особенно Г. Гегеля, Р. Декарта и Ф. Шеллинга. Р. Декарта можно рассматривать как основоположника философствования в категориях субъективности и объективности. Кроме того, именно у Р. Декарта впервые произошло закрепление представления о самоосновности человеческого мышления, которое стало базисным положением, открывающим возможность самостоятельной философской дискурсивности, исходящей из убеждения о невозможности мыслить о мышлении, выходя за его пределы в акте трансценденции. Здесь обнаруживается принципиальная имманентность философских объектов, тождество объекта и субъекта процесса мышления. У Г. Гегеля и Ф. Шеллинга осуществляется дальнейшее развитие картезианского тождества субъекта и объекта по двум противоположным направлениям в русле позитивной и негативной онтологии. Гегелевская система исходит из принципа противоречия, кладя в основу бытия не-бытие, ничто. Шеллингианская традиция построения философского дискурса позволяет представить социальную реальность как сконструированную систему социального знания, в языковых структурах которой происходит

самоопределение мыслящей субъективности. В этом смысле методологически значимой представляется герменевтическая онтология М. Хайдеггера, поскольку предпосылает всем философским исследованиям фундаментальный вопрос («почему, существует, собственно, бытие, а не ничто?»), проблематизирующий логическую равноценность выбора «бытия» или «не-бытия» в качестве отправного пункта рассуждений. Решение данной проблемы осуществляется в работах О. Бушмакиной, рецепция которых позволила автору концептуально оформить собственное диссертационное исследование.

Исключение саморефлексивности социального мышления сталкивает исследователя с проблемой мифологизации социальной реальности в структурах объективации, функционирующих как социальная идеология и утопия. Их ориентация на идеалы научности и претензия на истинность «в последней инстанции» приводят к полной объективации системы социального знания и элиминации мыслящего субъекта за пределы описываемой социальной реальности, что приводит к ее нигилизации и обесмысливанию. В этой связи и на общем фоне кризиса объективистского подхода одной из самых значимых задач современной социальной философии становится проблема возвращения смысла и субъективности в лоно социально-теоретических построений, не прибегая к мифологическим конструкциям.

Сущностная субъективность и целостная «природа» смысла требуют использования в теоретических рассуждениях о социальной реальности целостного подхода на основе принципа самоопределяющейся социальной субъективности в дискурсивных конструктах языка.

Социально-философский дискурс, традиционно ориентирующийся на идеалы научной истины и объективности, сталкивается в своих границах с проблемой субъективности. Элиминация мыслящего субъекта как смыслообразующей

инстанции из системы социального знания оставляет в ней «пустое» место, которое становится условием возможности формирования социального мифа, призванного компенсировать образовавшуюся нехватку попытками объективирующего «до-полнения», доведения до целостности. В данном случае поиск оснований социальной рациональности сводится к поиску объективных оснований, удостоверяющих истинность, общезначимость социального познания.

Поиск объективных оснований социальных наук осуществляется через отсылку к Разуму как инстанции абсолютной субъективности, обладающей объективной истиной непреходящего свойства. Трансцендентализм предъясняется как миф о всемирной истории, который прокламируется абсолютным субъектом, объективирующим собственную субъективность в структурах социальной истории, имеющей трансцендентный смысл. Здесь осуществляется полная объективация социальной субъективности в конструктах истории «как она есть», или как данности.

Отказ от научно-объективистской рационализации в рамках системы социально-гуманитарного знания в результате его полной субъективации приводит к тому, что социальность подвергается дескрипции через психологические структуры индивидуального внутреннего опыта и приводит к психологизации общества. Возникает миф о социальности как непрерывном потоке внутренней чувственности. При этом появляется предпосылка для введения в социальный анализ имманентного подхода, который не может полностью актуализироваться ввиду того, что исчезает объективность, а вместе с ней и возможность самоопределения субъективности в структурах языка и мышления.

Как полная субъективация познавательного отношения, так и его полная объективация по своим конечным результатам совпадают, ибо равным образом реализуют отказ от

мышления в пользу не-мышления. Полная объективация мышления в трансцендентальном субъективизме инвестирует в систему знания в качестве ее основания абсолютное, или чистое, бытие, «абсолютная очищенность» которого от мышления делает его бессодержательным, пустым, а поэтому бытие становится тождественным с «ничто». Тезис о разумности всего действительного превращается в противоположный тезис иррациональности и иллюзорности всего существующего, требующего своей рациональной реконструкции, что приводит к парадоксализации и нигилизации социального бытия.

Это адекватно представлению о том, что непосредственное существование социального индивида в потоке переживаний возможно без мышления: «Я мыслю там, где я не существую, и существую там, где я не мыслю». Возникает ситуация парадоксального существования «отсутствия в присутствии и присутствия в отсутствии». Существование отождествляется с бессознательным состоянием «без-мыслия», исходя из чего процесс социального бытия рассматривается как сущностно детерминированный бессознательными структурами психического. Существование «свободной субъективности» как континуальной текучести социальной семантики оказывается nonsensum.

Поскольку миф изначально связывается в западноевропейской традиции философствования с запредельной для смысла и разума сферой иррационального и бессмысленного, постольку в результате доведения до логического предела интенций по субстанциализации субъективности и объективности возникает парадокс тождества логоса и мифа. Следствием мифологизации социального логоса является утверждение в качестве структурирующей социальное бытие инстанции nonsensum. «Апофатизм» сущности социального бытия приводит к антиномии существования не-существования общества,

«место-положение» которого оказывается пустым, порождая миф о «конце социального».

В аспекте времени это равнозначно тому, что настоящее полностью опустошается и обнуляется. Поток чистой субъективности трансформируется в поток не-бытия, или чистой объективности. Чистая перцепция, не опосредуемая в знаках языка, не несет в себе определяющего начала и потому неспособна отразиться в исторических структурах социального бытия как текста. Это адекватно полному растворению субъективности в потоке нерелексируемой повседневности, в которой ничего не происходит ввиду ее неразличности, то есть как бы изо дня в день повторяется одно и то же. С одной стороны, повтор является условием для структурирования через типизации, с другой стороны, неизменность социального существования приводит к тому, что социальное время в структуре повседневного существования объективируется и отождествляется с пространством социальных типизаций.

Полная объективация социальной субъективности связана с трансценденцией смысла настоящего. Эта процедура является следствием гипостазирования «прошлого» и «будущего», выступающих конституентами социальной истории. Настоящее тогда трактуется исключительно отрицательно – как «не» прошлое и «не» будущее – и, подвергаясь удвоенной негации, предельно опустошается. Смысл настоящего отсрочивается, откладывается во времени, проецируется либо в прошлое, либо в будущее, продуцируя парадоксально-временные модусы присутствия «настоящее-в-прошлом» и «настоящее-в-будущем». Время интерпретируется как объективное образование, независимое от социального субъекта, и представляет собой определенным образом структурированный поток, в русле которого и

осуществляется историческое существование общества. История общества понимается в этом случае как социальный прогресс, каждый этап в процессе которого является лишь подготовкой к последующей, более совершенной ступени общественно-исторического развития. Смысл социальной истории связывается с представлениями о ее конце, эсхатологизируется.

Таким образом, объективация смысла настоящего выводит его за пределы актуального социального текста, превращая тем самым в трансцендентную точку зрения, в позиции которой располагается абсолютный субъект как носитель абсолютного смысла. С абсолютной позиции вневременного смысла трансцендентального наблюдателя социальный мир в настоящий момент времени не совершенен, не такой, каким должен быть, требует постоянной доработки. В этом случае тавтологическое состояние «общество есть то, что оно есть» заменяется парадоксальным, согласно которому «общество есть то, что оно не есть». Репрезентация социальной реальности предстает как объективистский дискурс абсолютного субъекта, регистрирующего собственные наблюдения в системе высказываний о социальном мире как объекте. Текст абсолютного субъекта о социальной реальности выступает как социальная идеология. Поскольку место-положение смысла в пространстве актуального социального текста здесь установить невозможно, необходимо говорить о том, что он а-топичен, то есть буквально существует в «нигде». В этом случае речь идет о социальной утопии. Следовательно, социальный миф в аспекте времени манифестирует себя как идеология, а в аспекте пространства – как утопия.

Попытки понимания социальности через отнесение ее к данности как объективному референту, определяющему основания социальной рациональности, приводит к мифологи-

зации социально-философских построений через гипостазирование социальных понятий, реификацию социальных отношений и эссенциализацию социальных сущностей.

Согласно научному рационализму, вырастающему на почве естественной установки повседневного опыта, субъект-объектные отношения не могут быть опосредованы ничем «третьим», поэтому язык выступает здесь абсолютно прозрачным и потому не просматриваемым средством, индифферентно фиксирующим результаты деятельности познающего разума. Мир описывается, якобы, таким, каким он есть на самом деле, поскольку предполагается, что между разумом и миром существует отношение «естественной» сигнификации. Это совпадение является следствием господства номинативной, или репрезентативной (репродуктивной), теории языка. В силу такой установки из поля зрения выпадает радикальная произвольность и перформативность любой номинации, исчезает условие саморефлексивности языковых структур.

Социальный субъект, применяющий различения для осуществления конструирующей операции наблюдения за социальной реальностью, исключает самого себя из того, что он наблюдает, становясь тем самым «исключенным третьим» своего наблюдения, безотносительным к тому, какое он использует языковое различие. Таким образом, сама практика обозначающего различения не проявляется, не рефлектируется в этом различии. Она существует как «слепое пятно» системы социального знания, как «место» отсутствующего субъекта. Объективирующее исключение социального субъекта как единства различий из познавательного отношения приводит к парадоксализации системы социального знания, блокирующей ее целостное (непротиворечивое) и осмысленное выстраивание. Системный «разрыв» заполняется мифологическими конструктами, которые не столько соединяют,

сколько увеличивают «разрыв», субстанциализируя структуры мышления и объективируя смыслы социального.

Адекватное методологическое решение проблемы возвращения смысла и субъекта в систему социально-философского познания представлено О. Бушмакиной, работающей в русле целостного подхода на основе герменевтического принципа субъект-объектного тождества, заданного философскими концепциями Ф. Шеллинга и М. Хайдеггера. Согласно Ф. Шеллингу, любая философская система может отгалкиваться только от двух незыблемых оснований: «Я есть» и «Существуют вещи вне нас». Но при этом необходимо учитывать, что их приоритетность не равноценна, поскольку из обоих принципов только первый обладает подлинным базисом системы философского знания в силу своего безусловного характера, а второй является зависимым от него. Действительно, по Р. Декарту, сомневающееся мышление может сомневаться в чем угодно, даже в существовании внешнего мира, но не может сомневаться в самом себе: отрицание «Я не мыслю» тоже будет являться мыслью. Таким образом, оно не знает исключений и существует безусловно как мышление («Я мыслю»=«Я существую»), не определяясь ни из чего внешнего, кроме самого себя. И. Кант подверг сомнению обоснованность самодостаточного «Я» (ego) у Р. Декарта, указав на возникающий здесь тавтологический порочный круг и необходимость поиска иных оснований, то есть, соответственно, в области «не-Я». Поскольку истинной мерой «Я» стало полагаться «не-Я», постольку следствием этого явилось введение антиномий в философское мышление, которое оказалось существенно парадоксальным (Я=не-Я). Ф. Ницше объявил «Я» грамматической фикцией и воздвигнув на его месте безличное Es (Оно), инстинкт жизни. Как видно, последовательная нигилизация мышления привела к тому, что на месте мыслящего субъекта оказалась «дыра», «пустое

место», «нонсенс». Как пишет Р. Барт, там, где кончается смысл, сразу же начинается миф. Означающее в мифе «присутствует в своей пустоте, а смысл – отсутствует в своей полноте» [1. С. 249]. Попытки заштопать разрыв в социальном дискурсе реализуются в виде социального мифа. Симптоматично, что именно Ф. Ницше как «ниспровергатель основ» мыслящей субъективности со свойственным ему пафосом и провозгласил возврат к мифу как иррациональной основе культуры.

Как отмечает О. Бушмакина, утверждение «Я есть» задает самодостаточность и самоосновность бытия как системы знания, как субстанции *causa sui*, являющейся в самой себе и для себя бесконечным и неограниченным длением интеллектуальной интуиции. Поток интеллектуальной интуиции несет в себе собственное ограничение, которое является внутренним самоопределением мышления как целого. «В аспекте представления декартовского тезиса «Я есть» развивается в принцип тождества «Я есть Я» или $Я=Я$, что в общем логическом плане может быть задано тождеством $A=A$ » [2. С. 67]. Самоопределение свободного и неограниченного потока мышления осуществляется через границу, языковым отображением которой является отрицательная частица «не», открывающая, как было сказано выше, свободное поле вариативности – «не- $A=B=C=D=E=...$ ». Границу можно рассматривать как точку ветвления, или точку бифуркации мышления, дальнейшее движение из которой может разворачиваться во множестве направлений к следующей точке. Таким образом, движение мышления происходит «от» «к», «между» которыми в гомеостатическом состоянии неравновесной устойчивости как устойчивой неравновесности располагается самотождественное основание «Я есть». В порядке самоопределения «Я» как социальный субъект застает самого себя как нечто внешнее в тексте «объективной» социальной реально-

сти, представленной топологией социальных самоименований конструирующего «Я»=А=В=С=D...и т.д. Возникает бесконечный метонимический перенос, выступающий метафорой мыслящего «Я».

Мифологизированный субъект пытается избежать конституирующей его сущность трещины, раскола, перенеся (трансфер-метафора) его на объект и идентифицируя себя с объектом, то есть принимая позицию объекта, которая принадлежит не ему, а «Другому» как носителю «объективного закона». Основополагающее заблуждение научно-объективистского дискурса состоит в том, что он имплицитно отрицает свое перформативное измерение, выдавая то, что является результатом самоконструирующих процедур, за простое понимание действительного положения вещей.

Для того, чтобы избежать подмены социально-философской дискурсивности социально-мифологическим дискурсом, необходимо утвердить субъекта мифологического дискурса, рефлектирующего собственные основания и критически рассматривающего социальный миф как дискурс, произведенный тем или иным субъектом. Это позволяет не только установить имя анонимного субъекта мифологического дискурса, но и установить теоретические основания его конструкций. Возникает возможность для «дополнения» социального текста до осмысленного целого через именование автора. «Пустующее» место социального субъекта оказывается заполненным саморепрезентирующей субъективностью социального дискурса как мифо-логического конструкта. Здесь самоосновность социального субъекта проявляется в акте самообусловленной рефлексии и предъявляет его как мыслящего субъекта социальной дискурсивности, выступающего гарантом ее целостности и осмысленности. Социальную «мифо-логию» тогда можно понимать как «слово» (дискурс) о «мифе» (определенном социальном повествова-

нии). Самоположение социальной субъективности в качестве мыслящего и смыслополагающего основания социально-философской дискурсивности позволяет сохранить ее рациональность, не прибегая при этом к социально-мифологическим допущениям.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барт Р. Мифологии. М., 2000.
2. Бушмакина О.Н. Онтология постсовременного мышления. «Метафора постмодерна». Ижевск, 1998.
3. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. М., 2002.
4. Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
5. Козловский П. Современность постмодерна // Вопросы философии. 1995. № 10.
6. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.

АКТУАЛЬНОЕ

ГЕРМЕНЕВТИКА МЕЖДУ ДЕКОНСТРУКЦИЕЙ И КОНСТРУКТИВИЗМОМ

Бушмакина Ольга Николаевна

*доктор философских наук,
профессор, заведующая кафедрой философии
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»*

Необходимость установления отношений между герменевтикой, деконструкцией и конструктивизмом обусловлена, прежде всего, попыткой представления состояний современной философии в их динамике и взаимосвязи. Направления взаимно идентифицируются от полного противопоставления до неразличности. Так, Д. Кралечкин пишет по поводу соотношения герменевтики и деконструкции, что «деконструкция остается наиболее значимой насмешкой над теорией события, охватывающей, возможно, онтологические построения от Плотина до Хайдеггера и Бадью» [7]. Связь между герменевтикой и деконструкцией, несмотря на их взаимную оппозицию, неоспорима. Иногда их даже отождествляют, утверждая, что «деконструкция является радикальной формой герменевтики» [10]. Конструируются варианты комбинаций герменевтики и деконструкции, такие, например, как деконструктивистская герменевтика [9], герменевтический деконструктивизм [6].

Для того, чтобы говорить о чем бы то ни было, в том числе о взаимосвязи герменевтики и деконструкции, следует констатировать существование самого предмета разговора. Это исходное положение любого мышления. Источник рассуждения оказывается тем изначальным, посредством кото-

рого и возникает отношение между герменевтикой и деконструкцией. Возможность их взаимодействия обусловлена, прежде всего, существованием герменевтики через отношение к которой формируется и проявляет себя деконструкция. В свою очередь, становление предмета герменевтики задается в ее отношении к метафизике. Различие проходит по линии разграничения бытия и сущего. «С началом завершения метафизики начинается не распознанная метафизикой и ей принципиально недоступная подготовка первого явления двусложности бытия и сущего. Пока еще таится в этом явлении ранний отзвук истины бытия, которая вбирает в себя первенство бытия как правящего» [15. С.181]. Основным событием бытия становится само это различие. Забвение бытия и его отождествление с сущим основано на господствующем представлении человека как *animal rationale*. Обнаруживается возможность представления человеческого бытия как природности и как рациональности. Природность приводится к пределу в концепциях философской антропологии, а рациональность завершается утверждением технического, т.е. планирующе-рассчитывающего мышления. «Подобно тому, как представление о живом мы называем биологией, отображение и формирование сущего, определенного господством сущности техники, может называться технологией» [16]. На пределе такого представления человек сам оказывается последним расходным материалом для технического использования в эпоху потребления.

Возможность преодоления разрыва с метафизикой М. Хайдеггер обнаруживал в том, чтобы совершить шаг назад, заново вернувшись к представлению о самоочевидности бытия как сущего, который возвратит философию к вопросу о сущности самой метафизики. «Различие сущего и бытия есть та область, в которой метафизика, [т. е.] европейское мышление в целостности своего существа может быть тем, что оно

есть. Посему шаг назад - это шаг из метафизики в сущность метафизики» [14].

Обращение к сущности метафизики конституируется вопросом: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» [12]. Именно из него происходит обоснование метафизики. Посредством этого вопроса происходит обращение к сущему в целом в его «есть» или «не-есть». Каждое конкретное сущее есть в своей определенности, но любая попытка понять его в его целостности, приводит к тому, что целое ускользает, становится не-определенным. Любое сущее в своей конкретной определенности дается в определенном представлении, представляется с определенной позиции так, что все многообразие позиций оказывается неисчерпаемым. «Едва мы хотим схватить бытие, всякий раз происходит так, будто мы запускаем руки в пустоту. Бытие, о котором мы здесь вопрошаем, почти такое же, как ничто, хотя бы мы каждую минуту и сопротивлялись, оберегая себя от необходимости сказать, что все сущее *как бы не есть*» [Там же].

Неопределенность бытия как целого задается, с одной стороны, в бесконечности полноты, с другой стороны, предъясняется пустым. Ввиду того, что бытие не может быть приведено ни к какому более общему понятию, оно оказывается предельным в своей общности. Можно сказать, что «метафизика в своих ответах на вопрос о сущем как таковом прежде этого последнего уже представила себе бытие. Она с необходимостью и потому постоянно высказывает бытие. Но метафизика не дает слова самому бытию...» [13].

Тема бытия открывает философию и открывается философией в тезисе Парменида. Как исток и начало греческой традиции европейского философствования, она становится центральной на всем протяжении ее существования. «Бытие имеет всякий раз только в том или ином облике, посланном историей: *fysis, logos, en, idea, energeia*, субстанциальность,

объективность, субъективность, воля, воля к власти, воля к воле» [16]. Оно всегда оказывается в средостении того или иного способа философствования, выступая под тем или иным именем, определяясь не столько им, сколько самим своим местом в той или иной философской системе. Тем самым, «бытие показывает себя в раскрывающем превосхождении как предъявление приходящего [в мир], как полагание основы в многообразных способах про-из-ведения» [Там же].

В тезисе Парменида утверждается, что мыслить можно только то, что есть, т.е. бытие. «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим [“тем, что есть”], ибо есть — бытие, а ничто — не есть» [11. С. 288]. Поскольку мышление тоже есть, постольку быть и мыслить – одно и то же. «Онтос» есть «логос». Определяющим становится отношение «есть», которое выражается как закон тождества. Мир как «онтос» становится представимым в мышлении благодаря тому, что он существует. Ввиду того, что и мышление тоже существует, оно позволяет задать мир через себя самого в структурах выразимости, т.е. в речи, в мышлении. В мышлении мир оказывается самореферентным. Выразимость мира в структурах мышления утверждается как закон тождества. Возможность его формулирования конституирует мир в его открытости. Формула герменевтического круга есть ни что иное, как установление принципа принадлежности мыслящего к миру, как положение о его исходном присутствии, включенности в структуры существования.

Иначе говоря, парменидовский тезис о бытии разворачивается как принцип тождества бытия и мышления и впоследствии оборачивается герменевтическим кругом, задающим присутствие мыслящего в бытии. Закон тождества становится регулятивным принципом, определяющим границы мышления. «Для нас дело мышления есть тождественное (*das Selbe*), тем самым - бытие, но бытие в отношении его отличия

от сущего» [16]. Герменевтика как фундаментальная онтология полагает и полагается принципом тождества, открывая бытие как присутствие говорящего и мыслящего о себе человека. И «то, как оно, бытие, дает себя, само всякий раз определяется из того способа, каким оно высвечивает себя» [Там же] в мышлении, обнаруживающем себя в различии бытия и сущего. Закон тождества не сводится к равенству. Уравнять – это, значит, сравнить какое-либо одно отдельно сущее, с каким-либо другим. Тождество предполагает сравнение чего бы то ни было исключительно и только с самим собой. Бытие как целое представимо только в структурах тождества, т.е. сравнимо с самим собой и ничем, кроме самого себя. В отношении к себе самому, оно представляется в своих состояниях как со-бытие. В своей не-с-равнимости ни с чем, кроме самого себя, оно не может быть вещью, т.к. «в равенстве исчезает различие. В тождестве различие себя являет» [Там же].

На вопрос о том, почему есть собственно бытие, а не ничто, в герменевтике отвечают возможностью постановки самого философского вопроса о бытии, который представляется в структурах говорящего мышления, имеющего смысл и самоопределяющегося через закон тождества. Однако, ввиду того, что вопрос о бытии формально включает в себя и представление о ничто, полагается логически равновозможным и ответ, обращенный к ничто. Эта логическая возможность ответа исследуется в деконструктивизме.

Анализируя отношения между герменевтикой и деконструкцией в аспекте различия, В. Штегмайер отмечает исходную неопределенность и противоречивость последней. Для того, чтобы прояснить смыслы этого понятия, он обращается к его этимологии. «Если обратиться к истокам понятия «деконструкция», то оно происходит от латинского *struere*, *destruere* и *construere* (упорядочивать, складывать), где «con» акцентирует план, замысел, искусство, и поэтому *de-struere*

означает не только «разрушать», «уничтожать», но, прежде всего — упорядоченно сносить и расчищать. «Деконструировать» значит разбирать, перекладывать и упорядочивать» [17]. Но разрушить или разложить можно только то, что существует в некоей сложности. Это значит, что метод деконструкции обращен к чему-то уже ставшему, существующему в своей наличности. Он де-конструирует, обращаясь к поиску истоков или оснований того, что уже есть, как оно есть. Тем самым, в нем фиксируется установленность налично данного. Не имеет значения, что, собственно, дано. Но по молчаливому соглашению данность понимается как слож(ен)ность.

Иными словами, предмет деконструкции существует как нечто, способное к разделению на части, до неразложимой далее основы. Сущее целое полагается состоящим из частей. Оно понимается как определенная их комбинация. Каждая часть может полагаться как начало, или исходное основание конструирования. Ввиду того, что частей может быть множество, возможны различные способы комбинирования по разным основаниям. Равноправность выбора любой части как основания оказывается доказательством произвольности ее выбора, т.е. принципиальной не-утвержденности единственного основания. Как указывает В. Штегмайер, «нет ни фиксированного твердого основания мышления, ни его конца в смысле окончательного определения» [Там же]. Исключение возможности его выбора для построения или рассуждения приводит к идее отсутствия основания. Признание единого неизменного основания приравнивается к тоталитаризму истины, а отказ служит маркирующей чертой, отделяющей метафизику от современной философии.

«Противостояние изобретения и симулякра расположено в сердцевине современности, в точке, где она сводит все свои счеты. Оно существует в виде двух способов деструкции, двух форм нигилизма. Возникает громадное различие между

разрушением, имеющим своей целью сохранение и увековечивание установленного порядка репрезентаций, моделей и копий, и разрушением моделей и копий ради утверждения творящего хаоса, выполняющего функцию симулякра и возвышающего фантазм. Последняя деструкция - самая невинная из всех способов разрушения. Это - деструкция платонизма» [1. С.239]

Метод деконструкции, нацеленный на саму современную философию порождает представление о том, что философия как отдельная область знания и мышления, имеющая собственные исходные основания или посылки, больше не существует. Она в своей принципиальной обоснованности ничем не отличается от других областей мышления, а значит, любая из них с равным успехом может претендовать на философский статус. Поскольку специального предмета философии больше нет, постольку таковым может стать все, что угодно. Деконструкция становится универсальным способом мышления.

Для преодоления универсализма метода, вступающего в противоречие с идеей множественности и произвольности оснований, Ж. Деррида был вынужден скорректировать представление о деконструкции, указывая, на то, что ее нельзя признать единым методом, но следует учитывать, что деконструкций много [3. С.26]. Возникает необходимость установить особенности деконструкции, в ее отличии от иных философских методов.

Конституируя различие кантовской критики и деконструкции, Ж. Деррида задает представление о критике, связывая ее с ситуацией выбора того или иного решения. «У нас всегда есть два варианта, из которых мы делаем выбор – поэтому ситуация выбора совершается на пределе: это предельная ситуация» [4. С.63]. Для И. Канта ими оказываются неделимые далее пределы опыта. В отличие от критического

мышления, в деконструкции понятие предела связывается с концепцией неопределимости (*indefinité*) ситуации начального критического суждения. «Невозможно сказать, что деконструкция – это просто развитие того или иного типа критической деятельности, это всегда вопрошание об истоках» [Там же. С. 64]. Кантовская критика связывается с пределом как разграничением, а значит, с определением и отрицанием, отрицанием. Деконструкция для Ж. Дерриды предстает как жест утверждения.

Конкретное различие, в котором манифестируется всеобщее различие является основной стратегией деконструкции. «Мы присваиваем наименование *differance* тождественности, которая не является идентичной самой себе» [5. С.124]. Это источник производства и игры различий. *Differance* оказывается ни словом и ни понятием, но стратегическим знаком, который служит связующим звеном и «обозначает приостановку присутствия, вместе с приостановкой концептуального порядка и обозначения, закрытие, обнаруживающее себя в функционировании следов» [Там же. С.125]. Апеллируя к лингвистическому структурализму Ф. де Соссюра Ж. Деррида констатирует, что игра безмолвных различий является основным функциональным условием существования любого знака, а значит, в том числе, и нефонетического. «То, что зовется фонетической письменностью, может функционировать (причем не только по причине фактической или технической несамодостаточности) лишь путем включения в себя нефонетических «знаков» (пунктуации, разрывов между словами и буквами и пр.)» [Там же. С. 127]. Различание как движение или соотношение различий полагается не в письме или речи, но «между» ними, утверждая и экспонируя язык как целое в структурах негативной позитивности и позитивной негативности.

Иными словами, *Differance* экспонируется на пределе бытия, т.е. на границе, выступая одновременно как связь и как различие. Но это движение к границе происходит посредством поэлементного «лишения» содержания целого. «Опустошение» целого становится условием движения различий к пределу или различанию. Причем, существование различания уже должно предполагаться до того, как осуществится хотя бы одно конкретное различие или выделение элемента через его определенность, которая устанавливается в отношении ко всему остальному пустому целому. Можно предположить, что *Differance* является иным наименованием пустого целого, которое соотносится с самим собой так, что само это отношение субстанциализируется как элемент, вычитающийся из пустого целого. Производится своего рода вырезание «дырки» в пустоте, вычитание -1 из нуля. Таким способом конституируется бытие самой границы как чистой формы. Она существует как начертание, письмо, штрих, графия (от греч. *grapho* — пишу, черчу, рисую). Именно так, по мнению Ж. Делеза, образуется сложная ризоматическая структура. «всегда $n-1$ (только так одно составляет часть многого, будучи всегда вычтенным). Вычитать единственное из множества, которое надо конституировать; писать $n - 1$. Такую систему можно было бы назвать ризомой» [2. С. 11].

В структурах чистого различания бытие как отсутствие конституируется в «архи-письме», или пустом целом, предъ-являющееся в конкретных отношениях пустых «мест», т.е. в пенообразной конфигурации пустых пространств. Во всех негативных языковых конструктах отрицанию подвергается то, что стоит «за» отрицающей частицей, оно как бы стирается, но сама стирающая частица, как оператор, обладает безусловным позитивным бытием, выражающимся в действии ничтожения. Языковое отрицание расходует, избывает любое содержание до его полного исчезновения. Оно становится

предельным состоянием производящей эпохи, нацеленной на потребление, трату.

Фундаментальная онтология, обращенная к тезису Парменида, не только устанавливает бытие в структурах мышления, но и задает границы притязаний мышления, т.е. то, что может помыслить философия. Пределы мышления определяются способами представления бытия. Только то, что имеет отношение к бытию, может стать предметом мышления, его содержанием, в том числе, и само мышление. Бытие мышления становится предметом исследования в конструктивизме.

Всякое мышление, прежде, чем мыслить, конституирует наличие предмета мышления, о котором нечто мыслится. Выделение предмета мышления задается двумя одновременными его операциями: во-первых, констатацией его существования, которое формулируется законом тождества в утверждении «А есть», во-вторых, установлением определенности его существования, которое задается в различенности, или в отличии А от любого не-А. Задать А равносильно тому, чтобы определить любое не-А, т.е. существование предъясняется в форме парадокса «А есть не-А». Согласно Н. Луману, «различное есть одно и то же — в этом состоит наш исходный парадокс» [8]. Определенность А относительно «остального мира» есть, собственно, прочерчивание его формы, или границы, своего рода «надрез», которым словно «вырезается» некая определенность в ее присутствии. «Форма охватывает лишь присутствующее, и метафизика держалась за это отличие. Однако присутствующее обязано собой отсутствующему, которое делает возможным его явление, а difference, следовательно, обязано собой differance, смещению надреза... (injunction) для совершения операции» [Там же].

Другими словами, в конструктивизме Н. Лумана самоопределение современной философии происходит через ее различение с метафизикой присутствия посредством обраще-

ния к «иной» стороне, т.е. к бытию как отсутствию. Обнаружение обеих сторон в одновременности их существования указывает на бытие границы, которая саморазворачивается в структурах бытия-как-присутствия (герменевтика) и в структурах бытия-как-отсутствия (деконструктивизм). В конструктивизме обнаруживаются оба способа разворачивания мышления о бытии в их одновременности. Здесь тождество определенности существования А проявляется в различии. Конструктивизм оказывается своеобразной точкой тождества этих направлений философского мышления в их саморазличенности, не совпадая ни с одним из них.

Любая система отличает саму себя от других систем, т.е. саморазличается, оказываясь самореферентной. Точка саморазличения системы есть точка самоидентичности, в которой она самоутверждается саморазличаясь. Можно сказать, что точка тождества есть точка различения, или точка наблюдателя. Действительно, наблюдателем («macht Unterschied») является тот, кто «делает различие», или устанавливает различие. «Быстро обнаруживается, что сам предполагаемый (но не встроенный [в исчисление]) наблюдатель есть различение, а именно, различение наблюдателя и того, что он наблюдает» [Там же]. Другими словами, о мире можно что-либо говорить, только находясь в нем. Наблюдатель принадлежит миру как точка его самоотношения, где вещи относятся друг к другу только в форме знака. Знаки не открывают доступа к вещам, но выражают существующие между собою различия. «Слово «мир» не есть мир, оно также не «репрезентирует» его (причем ни в смысле представительства, ни в том смысле, чтобы сделать его присутствующим или наличествующим). Но как слово оно отличается от других слов, которые, например, по-разному обозначают вещи и события в мире» [Там же]. Сам наблюдатель как знак, производящий различия, принадлежит

языку как системе различий, которые и посредством которых, он производит мир и производится им.

Позиция наблюдателя определяется на границе, но всякий раз так, что он оказывается как бы приписан к той или иной стороне, разворачивая наблюдения как операции системы. «Теория познания «радикального конструктивизма» означает, в конечном счете, что всякое познание есть конструкция мира в мире. Правда, оно должно работать с помощью различения самореференции и инореференции, понятий и предметов, аналитических и синтетических истин. Но это всегда только внутренние различия, которые структурируют собственные операции познания, но никогда не смогут покинуть ту систему, которая с их помощью «исчисляет» мир» [Там же].

Движение происходит с границы всегда внутрь системы так, что нет необходимости сопоставлять внутренние ее операции с внешним «остальным миром», с «физикой». За всеми операциями системы всегда обнаруживается только наблюдатель как система различий. «Метафизика — это наблюдатель. Реально оперирующий наблюдатель. То есть наблюдатель, которого можно наблюдать. То есть наблюдающий наблюдателей наблюдатель. То есть рекурсивная сеть наблюдения наблюдения. То есть коммуникация, причем фактически происходящая, действительная коммуникация» [Там же].

Преодоление метафизики, разделяющей субъекта и объект, согласно Н. Луману, возможно только тогда, когда субъект становится собственным объектом. Деконструированные субъекты - это «реально оперирующие, наблюдающие наблюдения наблюдатели» [Там же]. Из этого следует, что существование субъекта определяется операциями саморазличения. «Как бы я ни совершал это различение практически, я есмь лишь потому, что я его совершаю. Для меня дело состоит только в том, чтобы зафиксировать обозначения в рамках

различений — *claire et distincte*» [Там же]. Позиция «Я» становится центром системы самоописаний, или центром системы отсчета. Наблюдение как самописание системы изменяет ее. Эта операция, включающее в себя самого наблюдателя, становится теоретически и логически сложной. Для того, чтобы способ описания оказался возможным, необходимо на первом шаге самоконституирования субъекта описания провести операцию различения. Наблюдатель отличает самого себя, как нечто немаркированное, от того, что наблюдается. Так, самописаниее общество есть его саморазличение от того, что обществом не является. Здесь «общество есть сам себя описывающий объект» [Там же]. Требование объективности описаний, которое следовало из классической концепции субъекта, замещается представлением о самореферентной системе, трансформирующей идею субъекта. Иначе говоря, всякий субъект самопредставляется в соотношении с самим собой как Я=Я и саморазличается как Я≠не-Я. Оба этих действия одновременны. Соответственно, самописание системы всегда есть ее способность к различению самореференции и инореференции. Если самореференция понимается как сообщение системы, то инореференция - как информация. Саморазличение сообщения и информации задается как коммуникация.

Каждый индивид в таком обществе, по мнению Н. Лумана, представляется как наблюдатель. Сколько индивидов, столько и позиций наблюдения и возможных систем отсчета. Проблема заключается в том, что каждое возможное описание вносит «возмущение» в систему. Множество возмущений порождает множество множеств возмущений. В конечном счете, описание системы становится настолько сложным, что оказывается попросту невозможным. Возможность описания сводится к проблеме выбора определяющей системы отсчета. Ввиду того, что все они логически равнозначны, выбор либо

случаен, либо принудителен. Поскольку предпочтение в выборе невозможно обосновать логически, постольку допускается что он всегда уже сделан. Это значит, что каждая система наблюдения содержит в себе «слепое пятно», т.е. ту очевидность, которая скрыта (латентна) для наблюдателя ввиду ее предельной ясности. Речь идет «не о «сокрытости бытия», не о некоего рода онтологической тайне, но о латентности, которую можно, выбирая различие, выбрать или же не выбрать» [Там же].

Другими словами, наблюдатель всегда принадлежит наблюдаемому, заданному как пространство его описаний. Нет науки без ее объекта, который конструирован наукой, где сама наука есть не что иное как только пространство множества исторических и логических конструкций своего объекта. «Если социология намерена описывать общество как описывающую самое себя систему (а как иначе?), она одновременно описывает тем самым свою собственную позицию в своем объекте. Как наблюдатель она включается в наблюдаемое ею (именно это и деконструирует различие субъекта и объекта, потому что субъект должен понимать себя как крошечную частицу своего объекта). Тем самым, в силу своей диспозиции, она постоянно вынуждена делать «аутологические» заключения — заключая от своего предмета к себе самой» [Там же]. Возможность саморефлектировать основания самореферентных систем конституирует критическую социологию как конструктивную деконструкцию позитивистской методологии, апеллирующей к объекту как данности. Не наблюдаемым в объекте оказывается единство всех возможных наблюдений или описаний, т.е. сам наблюдатель или субъект. Он оказывается тем исходным положением системы, которое полагается в его самоочевидности, или ее «смыслом». «Ни «unmarked space», ни единство различения, которое в тот или иной момент используется наблюдателем, на-

блюдаться не могут. Тематизация не имеющего различий единства различия как единства возможна лишь в форме парадокса, т. е. вводящей в заблуждение автоблокировки наблюдателя, который сразу же должен перестать [быть наблюдателем] — или развернуть парадокс, т. е. перейти к новым различениям и обозначениям» [Там же]. Процесс наблюдения оказывается не-наблюдаемым.

Новая социология, построенная на системных представлениях должна стать такой связностью, где теория современного общества конструировалась так, чтобы приходилось менять каждое понятие (или каждое различие) в ней. Она не сводилась бы ни к функции отражения, ни к функции репрезентации. Ее основания понимались в ней как самоочевидные, но сконструированные в ней самой. Иными словами, «она оказалась бы своим собственным методом». [Там же]. Новая теория оказалась бы моделью общества в обществе, в которой представляется специфика этого общества. В этом случае, она была бы свободна в наблюдениях, не ограничиваясь возможностями, предоставленными в повседневной жизни или в функциональных системах. Проблема заключается в сложности возникающих моделей. «Если бы это удалось, у нас было бы общество, которое само себя описывает с помощью социологии» [Там же].

Итак, самоопределение современной философии происходит в движении через точки герменевтики, деконструкции и конструктивизма, которые не только взаимно определяют, но и конституируются посредством их отношения к классической философии, понятой как метафизика. Герменевтика самоустанавливается через проблематику бытия, заданную различием онтического и онтологического. Целостность самождественного бытия самоопределяется в структурах мышления в границах герменевтического круга, устанавливающего пространство со-в-местности мыслящего и мысли-

мого в тождестве бытия и мышления. Принцип тождества разворачивается в точке со-бытия целостности саморазличающегося бытия, несводимого к равенству, но раскрывающегося как самообращенность или авто-логичность (тавтологичность), т.е. его самотождественность. Со-бытие бытия как мышления оказывается точкой с-мысла, или точкой субъекта самоопределяющейся субъективности.

В деконструктивизме двойной отказ от метафизики и герменевтики приравнивается к отрицанию онтического, сведенного к существованию вещей, а онтологическое приводится к представлению о непрерывности бытия в его бесконечной позитивности. Место негативности открывается через признание бытия-как-отсутствия, т.е. посредством утверждения бытия-не-бытия. Утверждается бытие различности как бесконечно пустого пространства архиписьма, конфигурирующегося в структурах пробелов, или «следов» бытия-как-присутствия. Бытие структурирующей границы утверждается через операцию отрицания, где любая слож(ен)ность расчерчивается границей, манифестированной в языке оператором отрицания, т.е. частицей «не-». Здесь деконструкция предъясняется в структурах критического мышления, последовательно отрицающего любой смысл как основание мышления, в том числе, субъекта как последнее основание и источник производства всякой субъективности, которая становится децентрированной.

В конструктивизме пространство самоположения мышления как автономного самоопределяющегося бытия, т.е. аутопойэтической коммуникативной системы, наполняется содержанием в каждом акте автокоммуникации, независимо от того, является ли конкретная коммуникация положительным ответом или отрицательным. Наличие ее внутри автономной целостной системы обеспечивает аутопойэзис, т.е. дальнейшее действие как операцию наблюдения, или саморазличе-

ния. Не-возможность саморефлексии наблюдателя означает, что исходный принцип самополагания системы является нерелекслируемым. Иными словами, точка наблюдателя разворачивается в системе мышления, т.е. утверждается в первичном шаге саморазличения через отношение самореференции/инореференции, где позитивный тезис о существовании в определенном качестве, сопровождается негативным положением о не-существовании во всяком другом качестве, кроме заданного. Субъект замещается структурами субъективности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Делез Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
3. Деррида Ж. Введение в деконструкцию // Деррида Ж. Московские лекции. 1990. Свердловск, 1991.
4. Деррида Ж. Национальность и философский национализм // Деррида Ж. Московские лекции. 1990. Свердловск, 1991.
5. Деррида Ж. *Differance* // Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. *Differance*. Томск: Издательство "Водолей", 1999.
6. Ильин И.П. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Ilin_Post90.php
7. Кралечкин Д. Теоретический зуд. — Режим доступа: <http://www.russ.ru/Kniga-nedeli/Teoreticheskij-zud>.
8. Луман Н. «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества // Теоретическая социология: Антология в двух частях. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч.2. — Режим доступа: <http://uchebnikfree.com/page/sotciolog/ist/ist-5--idz-ax253--nf-10.html>
9. Малкина С.М. Хайдеггеровские истоки стратегий деконструктивистской герменевтики // Известия Саратовского университета. 2008. Т.8. Сер. Философия. Психология. Педагогика, вып. 1.
10. Найман Е.А. Деконструктивная методология Жака Деррида. — Режим доступа: http://ido.tsu.ru/other_res/hischool/derrid/vved.htm.
11. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I.

-
12. Хайдеггер М. Введение в метафизику — Режим доступа: http://www.heidegger.ru/download_file.php?type=2&id=135.
 13. Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» — Режим доступа: <http://www.heidegger.ru>
 14. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики. — Режим доступа: <http://philosophy.globala.ru/idx/3441.html>
 15. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
 16. Хайдеггер М. Тождество и различие // Онто-тео-логическое строение метафизики. — Режим доступа: <http://philosophy.globala.ru/idx/3441.html>
 17. Штегмайер В. Деконструкция и герменевтика. К дискуссии о разграничении — Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/gathered/hermdec/index.html>

ПРЕЗУМПЦИЯ ПОНИМАНИЯ В ОБУЧЕНИИ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Караваева Ирина Александровна
*кандидат педагогических наук,
заведующая подготовительным отделением
ГОУВПО «Ижевский государственный технический университет»*

М. Е. Бершанский, проведя анализ педагогической литературы в аспекте раскрытия авторами категории «понимания», делает неутешительный вывод: «Читатель может долго и безуспешно штудировать современные учебники педагогики, пытаясь отыскать среди множества прекрасных и возвышенных целей образования задачу проектирования такого учебного процесса, который обеспечивал бы понимание учениками изучаемого предметного содержания» [1. С. 9-10]. Однако в педагогической литературе встречается достаточно

широкий спектр интерпретаций категории «педагогическое взаимодействие», описывающей учебный процесс, что на наш взгляд, связано, прежде всего, с необходимостью теоретического обоснования субъект-субъектных отношений в педагогике, и отсылает к проблеме методологической рефлексии педагогического дискурса. Проблема понимания как теоретическая проблема, по нашему мнению, также связана с гуманизацией учебного процесса и определением субъектности учителя и ученика в границах определенной педагогической теории. Поэтому рассмотрение проблемы возможности детерминации понимания в обучении начнем с анализа педагогического взаимодействия как теоретической категории.

Педагогическое взаимодействие относится к ключевым категориям педагогики и является научным принципом, лежащим в основании педагогического знания [8] и основных педагогических дефиниций. Через нее в дальнейшем определяются основные педагогические дефиниции такие, как «воспитание», «объект дидактической теории», «обучение» и т.д. Смысл же категории «педагогическое взаимодействие» определяется различными способами, в зависимости от выбранной автором теории. По нашему мнению, можно выделить три принципиально различных варианта методологического основания, в зависимости от которого определяется категория «педагогическое взаимодействие», и соответственно разворачивается весь педагогический дискурс выбранного подхода. Рассмотрим их.

Категория «педагогическое взаимодействие» в первом случае представима посредством взаимной активности: «Взаимная активность, сотрудничество педагогов и воспитуемых в процессе их общения в школе, наиболее полно отражается термином педагогическое взаимодействие» [9. С. 29]. Появилась предпосылка к возникновению субъектности учащегося. Однако такая «взаимная активность» понимается как дея-

тельность учащихся и учителя. В результате такой совместной, а точнее попеременной деятельности учителя и учащихся осуществляется действие, или работа, но не понимание, поскольку передача смысла деятельности не является необходимым условием «педагогического взаимодействия».

«Педагогическое взаимодействие» очерчивает некоторое пространство, среду, в которой и происходит активность. Взаимодействие опосредовано средой, а активность участников взаимодействия есть реакция на внешние условия среды или внешнего предмета деятельности. Участники педагогического взаимодействия становятся зависимыми от условий среды, тем самым теряют свою субъективность. Субъективность оказывается трансцендентной, что приводит к потере смысла.

В статье Е. В. Коротяевой представлен подробный анализ развития категории «педагогическое взаимодействие» в отечественной педагогической литературе в динамике значений от «педагогического воздействия», предъявляемого дискурс субъект-объектных отношений в педагогике как прямого внешнего управления и отсылающего к внешним технологиям управления, до понятия «педагогической поддержки», «истоки которого, без сомнения, исходят из педагогического взаимодействия» [6. С. 81] и характеризуют скорее попытки регламентации внутренних психологических отношений участников педагогического взаимодействия. И в том и в другом случае субъект конструирования дискурса оказывается вынесенным за свои пределы либо во внешнее социальное пространство, либо во внутреннее психологическое.

Все, что находится между этими предельными смыслами, маркирует педагогический дискурс как дискурс деятельности методологии, для которой «педагогическое взаимодействие» выступает как «средний термин» (по терминологии А.Н. Леонтьева [7]), связывающий внешние условия управле-

ния педагогическим процессом и внутренние психологические характеристики личности в некоторое «взаимодействие», пришедшее на смену непосредственному «действию» как реакция на прямое управление. Иллюстрацией такой подмены терминов в рамках одной методологии служат, по нашему мнению, приведенные в статье различные виды «педагогического взаимодействия»: творческое, эмпатийное, продуктивное, диалогическое и т.д. [6]. Такое неограниченное разрастание видов указывает, прежде всего, на предел методологии и нерелексивность выбора оснований педагогического дискурса при такой подмене. Дальнейшее разворачивание педагогического дискурса в рамках деятельностной методологии не позволяет решить проблему обоснования субъект-субъектных отношений [5]. Возникает необходимость иного взгляда на рассматриваемую категорию. Так, Дж. Брунер определяет через него понятие «обучение»: «Мы же намерены использовать понятие «обучение» ... для обозначения ситуации, где учитель и ученики взаимодействуют в рамках особым образом организованного процесса приобщения к культуре» [2. С. 64].

Анализируя данную конструкцию можно утверждать, что взаимодействие только фиксируется, или вводится декларативно. Ставится цель взаимодействия – приобщение к культуре, но вопрос о процедуре осуществления самого взаимодействия – педагогического взаимодействия – остается открытым. Ответ на него подразумевает возможность существования собственно педагогического дискурса.

Дж. Брунер ставит проблему взаимодействия в зависимости от проблемы понимания: «Существует одна фундаментальная педагогическая проблема, которая присуща любой ситуации обучения. Касается она самой природы взаимодействия людей, способов установления и поддержания межличностного контакта. Проблема эта является настолько гло-

бальной и универсальной, она настолько пронизывает всю ткань учебной деятельности, что мы просто перестаем ее замечать ... В философии эта проблема издавна ставилась как проблема возможности понимания. Но педагогическая практика не придавала ей должного значения. Лишь в самые последние годы этим вопросом очень заинтересовались психологи, особенно те из них, кто занимается изучением процесса развития личности» [Там же]. Однако перевод фундаментальной педагогической проблемы о возможности понимания в плоскость культурно-ориентированной когнитивной психологии, на которую ссылается Дж. Брунер, детерминирует педагогическое взаимодействие исходя из психологических теорий, вынося педагогического субъекта – автора теории – за ее пределы. И это второй способ детерминации рассматриваемой категории. Основания педагогики, вслед за ее субъектом, также элиминируются из нее [3].

Поскольку, так или иначе, теории обучения являются лишь теориями, в основе которых лежат психологические теории личности, постольку выбор самой теории, и технологии обучения, на ней основанной, должен быть делегирован учителю. «Дело в том, что используемые формы обучения во многом вытекают из той модели учащегося, которая явно или неявно принимается разработчиками учебных программ. Соответственно одни педагогические технологии делают упор на показ и подражание, другие – на объяснение и сознательное усвоение приемов, третьи – на стимулирование самостоятельной исследовательской активности учащихся, четвертые – на организацию совместной мыслительной деятельности» [2. С. 70]. Разработчики учебных программ и иных вариантов нормирования обучения как процесса и образования как системы, имея в виду какую-либо теорию, зачастую сами не рефлексируют ее основания, и тем более не знакомят с этими основаниями учителя. Для учителя основания теории оказы-

ваются скрытыми. Но, проводя учебный процесс, как указывает Дж. Брунер, учитель все-таки имеет собственное представление об учащемся: «Взгляды на процесс обучения, независимо от того, протекает ли он в условиях школы или какого-то иного учебного заведения, сильно зависят от той модели учащегося, которая имеется в голове у учителя» [Там же. С. 66]. Его личные основания и основания, заложенные в технологию, скорее всего не совмещаются. Тогда смысл обучения становится парадоксальным: смыслы, вкладываемые в технологию ее автором и смыслы, вкладываемые исполнителем – учителем, не совпадают, расходятся. Возникает парадокс: учитель, работая по технологии, пытается реализовать собственные педагогические смыслы учебного процесса притом, что в самой технологии исходно заложены иные – психологические. Педагогический дискурс теряет смысл, а педагогический процесс – целостность. Учитель становится «психологом». Педагогический субъект утрачивается ввиду полной психологизации дискурса. И это второй из возможных трех вариантов разворачивания педагогического дискурса при детерминации педагогического взаимодействия.

Любая попытка обосновать взаимодействие учителя и ученика посредством психологических теорий личности не только не решает проблемы понимания, но и лишает педагогику собственных оснований, представляя ее как прикладное психологическое знание. Аналогичным образом выстраивается вывод о том, что культурологические, философские, социологические и другие теории, объясняющие возможность взаимодействия между учителем и учеником, также лишают педагогику собственного дискурса, элиминируя всевозможные смыслы педагогики за ее пределы. Возникает необходимость сохранения смысла педагогического дискурса в своих границах, или необходимость самообоснования педагогики.

Проблема смысла, в свою очередь, отсылает к герменевтической традиции, иначе говоря, требует смены методологии.

Обобщая можно утверждать, что выделяется два принципиально различных подхода к конструированию педагогической категории «педагогическое взаимодействие»: через внешнее воздействие и ответную внешнюю реакцию как полную объективацию субъективности участников взаимодействия, и через коммуникацию как условие связи двух психологических латентов, демонстрирующих полную субъективацию объективности. Наличие двух несводимых друг к другу трансцендентных оснований для конструирования педагогического дискурса, производящего педагогические смыслы, делает необходимым введение в качестве его основания утверждения «взаимодействие существует», или презумпцию понимания между учителем и учеником в процессе их взаимодействия, что и становится необходимым условием для введения субъект-объектного тождества.

О.Н. Бушмакина начинает свою статью «Принцип презумпции смысла в интерпретации текста» [4] с радикализации вопроса о существовании смысла. Поскольку, как указывает автор, с позиций герменевтики смысл существует, а с позиции постмодернизма текст оказывается освобожденным от всякого смысла, постольку вопрос о существовании смысла выносится на предел. Однако автор указывает на тот факт, что «если смысл не существует, то нет и смысла в вопросе о существовании смысла. Имея в виду, что вопрос имеет смысл, необходимо рассматривать вопрос о смысле в системе знания, имеющей смысл. Здесь интуиция познания направляется безусловным положением о существовании смысла, которое оказывается исходным условием разворачивания пространства знания» [Там же. С. 39]. Тогда выбор герменевтической традиции в качестве методологии позволяет рассмотреть следующие утверждения. С одной стороны, разворачи-

вание дискурса возможно при условии существования смысла некоторого текста, но при том, что этот текст принадлежит некоторой традиции, или научной школе, и разворачивается в ее границах. Выбор методологии субъектом интерпретации текста, или выбор конструктивно-герменевтического подхода, задает условие существования смысла в границах рассматриваемой методологии, или научной школы. С другой стороны, «предположение о существовании смысла является достоверным до тех пор, пока не будет доказано обратное, т.е. оказывается презумпцией» [Там же]. Любая интерпретация текста оказывается достоверной, если она удерживает смысл в границах рассматриваемой методологии/ научной школы, а смысл может быть предъявлен как объективация субъективности автора интерпретации. Возникает субъект-объектное тождество как точка манифестации смысла, или точка предъявления инварианта субъективности/смысла во множестве возможных вариантов.

Поскольку вопрос о существовании смысла непосредственно отсылает к существованию субъекта интерпретации некоторого текста, или – в нашем случае – содержания образования, постольку применительно к педагогическому дискурсу радикализация вопроса о существовании смысла содержания образования переводит проблему в плоскость существования возможности понимания между учителем и учеником, или отсылает к проблеме определения педагогического взаимодействия. По нашему мнению, понимание между учителем и учеником разворачивается в два неравнозначных варианта. Во-первых, в процессе педагогического взаимодействия необходимо должна существовать возможность понимания учеником учителя, или, в нашей терминологии, ученик должен иметь возможность понимания смысла содержания образования, предъявляемого учителем. Другими словами, ученик на основании интерпретации учителем содержания

образования может построить собственную интерпретацию содержания образования, передаваемого ему учителем в процессе педагогического взаимодействия. Тогда интерпретация учителя уже существует.

Существование смысла интерпретации содержания образования учителем аксиоматизирует его субъектность, с одной стороны, как необходимость выбора методологии и тем самым, с другой стороны, существование возможности объективации субъективности в варианте предъявления смысла содержания образования в процессе педагогического взаимодействия с учеником. Иначе говоря, учитель, как субъект, или автор интерпретации некоторого инвариантного содержания образования, заданного границами методологии, в процессе педагогического взаимодействия предъявляет свою субъектность как определенный вариант смысла содержания обучения в условиях реального педагогического взаимодействия с учеником. Ученик «встречается» с текстом, содержанием обучения, как объективированной субъективностью учителя. Этот текст содержит смысл ввиду презумпции смысла. «Текст, заключающий в себе смысл, в процессе интерпретации включает в себя автора и читателя как структуры коммуникации, посредством которых происходит самообращение смысла» [Там же. С. 42], где коммуникация понимается нами как педагогическое взаимодействие, в ходе которого появляется возможность передачи смысла от учителя к ученику и от ученика к учителю. Такая передача смысла задается как презумпция понимания.

По нашему мнению, таким образом представленное понимание в процессе педагогического взаимодействия распадается на два неравнозначных условия. Во-первых, «понимание» как принципиальная возможность понимания учеником смысла, передаваемого учителем в процессе преподавания некоторого предметного содержания; во-вторых, «понима-

ние» как возможность понимания учителем смысла, усвоенного учеником в процессе его обучения. Неравнозначность указанных проблем объясняется тем, что понимание учителем ученика невозможно без существования возможности понимания учеником учителя. Если понимание учеником учителя задать как презумпцию понимания, или необходимое условие существования педагогического взаимодействия, то понимание учителем ученика, также предстает как презумпция понимания, но ограниченная рамками выбранной им методологии. И это третий вариант представления категории «педагогическое взаимодействие».

Таким образом, выбор конструктивно-герменевтического подхода при конструировании педагогического дискурса позволяет сохранить учителя как субъекта интерпретации содержания образования, что дает возможность самоопределения педагогики в различных вариантах предъявления смысла в точке субъект-объектного тождества в границах выбранной методологии. Ключевой категорией, позволяющей выстроить педагогический дискурс, является педагогическое взаимодействие как возможность передачи смысла от учителя к ученику, основанное на безусловной презумпции понимания учеником учителя и условной презумпцией понимания учителем ученика в границах конструктивно-герменевтического подхода.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бершадский М.Е. Понимание как педагогическая категория. (Мониторинг когнитивной сферы: понимает ли ученик то, что изучает?) М.: Центр «Педагогический поиск», 2004. 176 с.
2. Брунер Дж. Культура образования. М.: Просвещение, 2006. 223 с.
3. Бушмакина О.Н. Онтология постсовременного мышления. «Метафора постмодерна». Монография. Ижевск: Издательство Удмуртского университета, 1998. 272 с.

4. Бушмакина О.Н. Принцип презумпции смысла в интерпретации текста // Вестник Тверского государственного университета. 2007. № 29 (Филология). С. 39-42.
5. Каравеева И.А. Деконструкция педагогического дискурса деятельностного подхода: монография. Ижевск, 2010.
6. Коротаева Е.В. Педагогическое взаимодействие: становление дефиниции // Педагогическое образование. 2007. № 1. С. 73–83.
7. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.
8. Педагогический энциклопедический словарь / Гл. ред. Б.М. Бим-Бад. М., 2003.
9. Педагогика: Учеб. пособие для студентов пед. ин-тов / Ю.К. Бабанский, В.А. Сластенин, Н.А. Сорокин и др.; Под ред. Ю.К. Бабанского. М., 1988.

СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ СООБЩЕСТВА: КОНСТРУИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ РАЗЛИЧИЙ

Кардинская Светлана Владленовна
доктор философских наук, профессор
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Проблематика религии, веры, религиозных сообществ, организаций и конфликтов становится всё более актуальной в глобализированном мультикультурном мире, допускающем любые варианты социального существования. В настоящий период, когда «Бог ушел в длительный отпуск» [1. С.63], сообщение, например, об угрозе сожжения Корана в одной части света приводит к реальным массовым волнениям и демонстрациям в другой. Официальная толерантность в вопросах религии и нивелирование конфессиональных различий в се-

куляризованном мире оборачивается крайней нетерпимостью религиозного дискурса и реификацией конфессиональных границ.

Для прояснения специфики современных религиозных сообществ и выявления оснований нового религиозного дискурса было проведено интервьюирование представителей христианских организаций Удмуртии. В числе информантов оказались представители одной из ижевских евангелистских церквей, а также лидеры организации «Православная молодежь Удмуртской республики» и молодежной православно-патриотической организации «Витязи».

Как правило, религиозные сообщества сегодня обосновывают необходимость своей деятельности как протеста против «гедонизма» и «потребительства», закрепившихся в современном обществе:

«На человека давит социум. В какое место он попал, таким он и становится. Сейчас у нас весь социум направлен на развлечение, гедонизм, то есть бери от жизни все. Философия нового века – делай что хочешь. Порой даже родители не могут хорошего примера подать...» (представитель организации «Витязи»)

«Молодежь спивается, нет нравственности, воспитания... Эгоизм прет, у них нет чувства общности, плеча соседского. Они сами себя губят... Мне очень жалко следующее поколение, очень печально смотреть на родителей и на молодых людей...» (представитель организации «Православная молодежь Удмуртской республики»)

Соответственно, выстраивается оппозиция «мы» (религиозное сообщество) / «они» (все остальные сообщества, общество за пределами «нас»). Характерно, что в современный период, когда человеку становятся доступны любые средства актуализации души и тела, а также возможна солидарность практически на любых основаниях, религиозные сообщества

обозначают свою специфику как сферу «бесплатного» развития, времяпрепровождения, досуга, труда, духовного и физического совершенствования:

«У нас не нужно платить денег. Сейчас многое сводится к денежной основе. Многие дети хотят куда-то ходить, направлять свою энергию, научиться хотя бы сдачи сдавать, а денег у них нет. Сейчас никуда не пойдешь, чтобы не заплатил и еще не факт, что тебя там научат тому, что нужно» (представитель организации «Витязи»).

Значит ли это, что религиозные сообщества являются альтернативой современному «обществу потребления»? Для выявления особенностей религиозного сообщества необходимо раскрытие новых смыслов понятия «сообщество», а также причины направленности социального дискурса на рассмотрение «сообщества» (локальности), а не «общества» как целостности.

По мысли З. Баумана, общество как целое определяется социальным порядком, обусловленным трансцендентной социальной целью. «“Порядок”... подразумевает монотонность, регулярность, повторяемость и предсказуемость... “Порядок” означает, что некое персонифицированное или неперсонифицированное Высшее Существо влияет на данную вероятность <событий>, может манипулировать ею и обеспечивать преимущество определенным событиям, выводя их из разряда случайных... Сам порядок не требует оправдания; он, можно сказать, и является “своей собственной целью”» [1. С. 62-63]. Утрата трансцендентного «высшего ведомства, присматривающего за порядком в обществе и охраняющего границу между правильным и неправильным» делает мир «огромным набором возможностей: контейнером, до краев заполненным бесчисленным множеством еще не обнаруженных или уже упущенных возможностей» [Там же. С.69].

Согласно традиционным (марксистским, позитивистским) социальным теориям, общество стремится к достижению совершенного состояния («общества изобилия»). С этих позиций, «общество изобилия» является вершиной общественно-исторического движения, постоянно откладываемой в будущее. Следовательно, будущее состояние определяет движение общества к цели, оказывается трансцендентным по отношению к социальному настоящему. Общество понимается как прогрессивное движение к изобилию, которое должно производиться и накапливаться в самом обществе. Социальный прогресс, соответственно, приобретает характер производства изобилия.

Изобилие можно обозначить как излишек, избыток, подвергающийся изъятию из обмена и потребления. В своем пределе изобилие полностью нейтрализует какую-либо потребность, поскольку является тем, что не нужно, тем, что не возможно потребить. Общество изобилия – это остаток, обнаруживающийся после того, как прогресс осуществился, достиг своего предела. Изобилие оказывается обозначением конца социального, его смерти, свидетельством того, что социального уже нет. Социальное исчезает как закономерное развитие, как переход от одного состояния к другому. Социальные элементы в этом случае уже не располагаются последовательно, а в избытке присутствуют в пространстве изобилия.

Изобилие включает в себя всё и ничего не отрицает. Следовательно, изобилие есть состояние неструктурированности, невыделенности какого-либо принципа. Поскольку изобилие можно охарактеризовать как «склад избыточных продуктов», на этом складе одновременно и рядоположенно оказывается то, что ранее исключало друг друга. По мысли Ж. Бодрийера, характерным примером общества изобилия является дрозгстор (большой торговый центр). «Он представ-

ляет не различные категории товаров, а сочетание знаков всех категорий благ, рассматриваемых в качестве частичных представителей знаковой целостности. Культурный центр там становится составной частью коммерческого центра.... В кружок собраны церковь, теннисные корты..., элегантные магазинчики, библиотека.... Там представлены все виды деятельности, систематически собранные и объединенные в соответствии с главным понятием “среды”» [2. С. 8-9].

В обществе прогресса ценным считалось всё способствующее прогрессу и ведущее к его вершине, соответственно, его элементы были выстроены иерархически – от основания к вершине, определяя последовательность структуры. Напротив, в обществе изобилия, когда прогресс уже завершён, вершина оказывается достигнутой, соответственно, она совпадает с основанием по своей границе. В связи с этим, иерархия исчезает, существует лишь поверхность границы, на которой элементы могут расставляться в любом порядке. Сам порядок оказывается произвольным и носит характер комбинаторики. В таком случае, единственной ценностью социальных элементов является сама их комбинаторика или способ расстановки. Отличием одного социального элемента от другого оказывается его включённость в какую-либо комбинацию. Именно она обозначает элемент как принадлежащий определённому порядку (приписывает ему порядковый номер), то есть, придаёт ему ценность.

Таким образом, включение социальных элементов в комбинации и само составление таких комбинаций становится производством социальных различий. Общество изобилия как неструктурированность (склад остатков) оказывается бесконечной возможностью комбинирования этих остатков. Каждая такая комбинация является отсылкой к «изобилию» посредством его обозначения (знаком «изобилия»). Комбинаторика знаков обнаруживает процесс производства социаль-

ных различий, каждое из которых обозначает одно и то же, оказываясь пустым. Поскольку процесс производства социальных различий не основывается на какой-либо реальности, он может происходить бесконечно и предполагает множество вариантов представления социального в различных символических конфигурациях (моделях).

Такое моделирование социального оказывается пространством игры, в которой нет никакого смысла, кроме самой игры. «Именно игровая деятельность всё более управляет нашими отношениями к вещам, к людям, к культуре, к досугу, иногда к труду, а кроме того, к политике. Игровой сфере соответствует весьма особый тип вложения: не экономического (объекты бесполезны), не символического (объект-гаджет не имеет души), оно состоит в игре с комбинациями, в комбинаторной модуляции – игре с техническими вариантами или возможностями объекта, игре с правилами игры в инновацию, игре с жизнью и смертью как высшей комбинацией разрушения» [Там же. С. 149].

Поскольку изобилие уже наступило, и цель (будущее) уже достигнута, будущее оказывается включенным в настоящее социальное существование. Также в настоящем присутствует и прошлое как множество исторических моделей. Соответственно, социальное существование становится плоскостью сиюминутной повседневности, на которой комбинируются разнообразные варианты реальности, пригодные для потребления индивидами. Однако индивид также не является какой-то устойчивой неделимой реальностью. Он также оказывается сочетанием знаков, состоит из элементов. Так, у индивида нет тела, он обозначается как тот, кто желает приобрести его. «“Тело, о котором вы мечтаете – это ваше тело”». Эта превосходная тавтология...собирает все парадоксы «персонализированного» нарциссизма. Именно приближаясь к своему идеальному эталону, то есть, будучи «поистине самим

собой», вы лучше подчиняетесь коллективному императиву и совпадаете очень близко с той или другой предложенной моделью. Это – дьявольское коварство или диалектика массовой культуры» [Там же. С. 127].

Индивид существует как включенность в систему посредством обозначения или наделения различием. Соответственно, индивид оказывается сочетанием знаков, он полностью представлен в знаках культуры. Метафорой для обозначения индивида, по мысли Ж. Бодрийяра, является витрина, в которой индивид не отражается, а непосредственно определяется последовательностью (системой) товаров, представленных в витрине. Предметы потребления призваны заполнить пустоту индивида, очертить его конфигурацию, придать ему реальность, то есть подарить ему самого себя. Такой дар есть дар «персонализации», которую осуществляет система потребления (общество изобилия).

Но поскольку система помещена вовнутрь индивида, он лишен «самости». В качестве трудящегося он должен совершать стандартный набор действий (действий в системе), отстраняясь, таким образом, от ответственности. Как учащийся индивид также усваивает стандартный набор знаний. Система освобождает его от активности тела (мышечной активности), участие в социальных и политических практиках происходит посредством специальных учреждений. Индивид полностью опосредован системой, составляющей как его внутреннее содержание, так и внешнее окружение. Соответственно, индивид, оказывается неким вместилищем системы, в котором присутствует всё, кроме него самого.

Несмотря на то, что система постоянно дарит себя индивиду, он остается пустым. Такая нехватка самого себя проявляется как ощущение усталости, порождающей внутренний протест, который может быть выражен и как насилие против системы и как саморазрушение. Ж. Бодрийяр связывает ощу-

щение усталости с утратой чувства реальности, которая неизбежна в ситуации, когда реальность замещается множеством моделей. Утрата чувства реальности проявляется, например, в статистике преступлений, совершенных по образцу компьютерных игр, или по сценарию фильмов [Там же. С. 226-227]. Ж. Бодрийяр демонстрирует здесь предельные случаи обращения коммуникативных образов в действительность, получающих возможность «жить собственной жизнью».

Однако механизм системы позволяет даже «усталость» как чувство отсутствия реальности включить в систему в качестве ее отличительного знака, то есть, сделать ее объектом потребления. Это проявляется, например, в создании социальных институтов, направленных на борьбу с социальным насилием и его профилактику, а также обсуждение этой проблематики в средствах массовой информации. С этим связано также появление новых сообществ, вовлекающих в социальный дискурс этот негативный аспект общества изобилия по способу: «Вы утратили чувство реальности, вы хотите найти себя. Позвоните нам...». Соответственно, система способна включить в себя даже то, что ее отрицает, поглощая его. Это происходит посредством обозначения и включения в комбинаторные модели, свободно конструирующие любые варианты социальной реальности. Элементы системы – это знаки, которые не могут противостоять друг другу, поскольку являются вариантами одного и того же.

Среди вариантов социальных моделей, представляющих общество, невозможным оказывается выделение такой комбинации знаков, которая обозначала бы общество как целое, фиксировала бы его как некую завершенность, определенность. Каждый из вариантов социального отсылает к наличию других вариантов. Поэтому общество может обнаружить себя, только посредством обозначения отличия. Социум оказывается самим процессом производства различий (сообществ).

Следовательно, сообщество образуется в процессе критики (обозначения недостатков) социума вплоть до отказа от социального.

В дискурсе сообщества общество представляется как недостаточное. Обозначение социальных недостатков позволяет сообществу очертить пространство избыточности как место полноты. Устанавливая предел между собой и обществом, сообщество раскрывает себя как некую дополнительную по отношению к «всему остальному» обществу, возвращая, таким образом, когда-то утраченную трансцендентность. Но поскольку сообщество есть локальное пространство, «трансценденция» получает определенное обозначение, маркируется и в таком маркированном, оформленном виде может стать предметом потребления.

Как правило, оформление сообщества происходит в дискурсе отрицания «не своего»:

«Я решила креститься в православной церкви... Я пыталась что-то понять, молилась. И чем больше я молилась, тем хуже становилось в семье... Что-то в этом было не то... Потом я пришла к пастору... После этого я стала искать служения, хотелось благодарить Бога за те положительные изменения, которые происходили во мне и в моей семье» (представитель евангелистской церкви «Вера, действующая любовью»)

«Те ритуалы, которые существуют в православии – меня совершенно не устраивают: зачем ставить свечку за упокой, что это изменит? Это как мёртвому припарки. В православной церкви духовного рождения не происходит, там верят только в Иисуса Христа, а о Духе Святом не знают. Идёт новая эпоха – эпоха Духа Святого. Она началась с Пятидесятницы, но только сейчас, в России с 1992 года эта эпоха входит в свою силу, волна становится сильной. В 1992 году Джо Доггерти оказался в Ленинграде, наша церковь

возникла в то же самое время» (представитель евангелистской церкви «Вера, действующая любовью»).

«Я ведь одно время был в «Деле Веры», целых 8 месяцев, когда на строительстве работал, а компания была как раз церкви «Дело Веры». И Слово вроде бы тоже самое, что и у нас, но чего-то не хватает, уныние какое-то чувствовал. Просто здесь я родился <духовно>, здесь моя родина, все мои братья-сёстры. Только сюда мне постоянно хочется приходить». (представитель евангелистской церкви «Вера, действующая любовью»)

«Там (в протестантских сектах) дается какой-то минимум духовности, которого массам достаточно. Людям комфортно. Особо неохота вдаваться в подробности. В православии тоже много таких. Мы их в храмах – «захожанами» называем или «прохожанами», которые только свечку поставить заходят. В сектах мне кажется тоже многое на ритуальности завязано. Поэтому массам изначально удобнее там и комфортнее. Занятия с батюшкой помогают мне что-то понимать, вопросы задавать, решать проблемы» (представитель организации «Православная молодежь Удмуртской республики»).

«Православие ближе к истине, судя по тому, что написано у святых отцов, батюшки на службе что говорят. Я читал Коран, протестантских богословов. Мне кажется там много противоречий, много хитрят они. Особенно протестанты, они выступают против догматов католических, православных. Формально они против догматов, но, судя по тому, что они пишут, они сами создают догматы протестантские. Поэтому приходится им в трудах юлить как-то. У православных священников такого юления не было». (представитель организации «Православная молодежь Удмуртской республики»)

Таким образом, реальность сообщества определяется посредством операции различения, выражающейся в бинарности «мы» / «они». «Мы» является именем, знаком, лишенным специфического содержания, поскольку оно есть чистая вариативность. Принцип существования сообщества заключатся в проведении границы «мы» / «они», представляющей собой процесс комбинаторной игры. Каждая новая комбинация маркируется как специфическое «мы». Так как это пространство непрерывно очерчивается, возникает эффект реальности, проявляющий лишь реальность различия.

Поскольку сообщество предъясвляется в процессе обозначения, проведения различий, оно может существовать только при условии своей актуальности, то есть включенности в социальный дискурс. Между сообществами существует конкуренция за такую включенность, дающую им возможность участвовать в большем количестве социальных обменов и, таким образом, повышать их социальный статус и экономический капитал.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бауман З. Текучая современность. СПб, 2008.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006.

СКРИПТОР КАК ТОЧКА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ТЕКСТА

Петрова Наталья Сергеевна

*старший преподаватель кафедры электронных СМИ, аспирант
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»*

Одной из актуальных проблем философии является теория письма и связанная с ней проблема автора. Постмодернисты декларировали «смерть автора». В одноименной работе Ролан Барт зафиксировал идею самодвижения текста как самодостаточной процедуры смыслопорождения. В рамках этого подхода на смену традиционному понятию «автор» пришло понятие «скриптор» («пишущий»), что, в свою очередь, сняло какие-либо претензии субъекта на статус производителя или хотя бы детерминанты текста. «Тем самым, представители постмодернизма отказались от наделения субъекта письма: 1) причиняющим статусом по отношению к тексту; 2) личностно-психологическими характеристиками и даже — 3) самодостаточным бытием вне рамок пишущегося текста» [1]. Из письма удаляется субъективная составляющая, происходит его объективация. Литература, как способ бытования письма, считавшаяся прежде результатом работы автора, становится самодостаточным самопорожденным текстом. Провозглашается, что письмо — это «та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего» [3. С. 384]. Оно не несет никакой функции, кроме символической деятельности как тако-

вой, и возникает, если о чем-либо рассказывается ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность.

В лингвистике высказывание как таковое – это пустой процесс, способный совершаться самостоятельно и не нуждающийся в личностном наполнении. «С точки зрения лингвистики, автор есть всего лишь тот, кто пишет, так же как "я" всего лишь тот, кто говорит "я"; язык знает "субъекта", но не "личность", и этого субъекта, определяемого внутри речевого акта и ничего не содержащего вне его, хватает, чтобы "вместить" в себя весь язык, чтобы исчерпать все его возможности» [2. С. 134].

Письмо есть процесс и форма, а не содержание и результат, оно имеет отношение к производству, начертанию текста и может по-разному представлять текст (то, что содержится в письме). Текст не является «сообщением Автора-Бога», представляет собой не линейную последовательность слов, а многомерное пространство, в котором сочетаются разные виды письма. Текст соткан из множества цитат, отсылающих к различным источникам, и писатель может лишь комбинировать их друг с другом. Внутренняя «сущность» автора есть не что иное, как бесконечный универсальный словарь, где одни слова объясняются с помощью других. Скриптор, пришедший на смену автору, несет в себе один только этот словарь, из которого без остановки черпает письмо. Автор наделяет текст смыслом, содержанием, а скриптор производит его, задает форму. Процесс письма объективирует субъективность.

Письмо как идео-логическая (от идеи, концепта) сетка, находящаяся между индивидом и действительностью, позволяет ему принимать те или иные концептуальные позиции. Он оказывается бессознательно вписанным в структуры языка.

Конкретные характеристики, способ письма образуют стиль, имеющий отношение именно к пишущему (выписывающему графемы). Стиль индивидуален и вместе с тем включен в традицию литературного письма, и именно стиль выделяет литературную реальность как особую автономную скрипто-реальность, образованную практикой письма и представленную текстовой реальностью.

Скрипто-реальность полагается между писателем и обществом, позволяя обеим сторонам выполнять свои функции. Писатель осуществляет функцию скриптора. Он записывает действительность. Общество самопредставляется в структурах самоописания.

Через письмо общество обнаруживает себя в определенном, «схваченном» виде. Письмо «актом выбора социального пространства», предъявляет его как скрипто-реальность. Однако этот «слепок», скрипт общества всегда отстает от действительности. Пишущий как скриптор актом письма, или дескрипции приписывает имя определенности бытия, отправляя его в прошлое как в «место»-положения записей, т.е. скрипториум.

Из текста можно узнать как автор-в-прошлом, располагаясь в пространстве скрипториума, генерирует запись, трансформируя уже существующие скрипты, описывающие общество-в-прошлом. Генерация текста в настоящем предстает как процесс, а описание в прошлом - как результат. Р. Барт писал: «Письмо — это не что иное, как компромисс между свободой и воспоминанием, это припоминающая себя свобода, остающаяся свободой лишь в момент выбора, но не после того, как он свершился» [4. С. 313].

В попытках «схватывания» в настоящем процесса генерации письма обнаруживается неизбежный разрыв между настоящим и «записанным», продуцирующий необходимость его рекурсивного самообращения. «Любому современному

письму свойственна двунаправленность: письмо одновременно пытается порвать с прошлым и войти в будущее, оно черпает образы желаемого в той самой действительности, которую стремится разрушить» [Там же. С. 349]. Подвижность, процессуальность письма, аналогична речи, что позволяет рассматривать его как языковую деятельность. «Речью» пишущего является движение языковых структур. Однако язык является и процессом, и результатом. Точку самообращения (рекурсии) письма как «речи» можно считать точкой самоопределения языка.

Язык — «это не столько запас материала, сколько горизонт, то есть одновременно территория и ее границы, одним словом, пространство языковой вотчины, где можно чувствовать себя уверенно. Писатель в буквальном смысле ничего не черпает в языке; скорее, язык для него подобен черте, переход через которую откроет, быть может, надприродные свойства слова; язык — это площадка, заранее подготовленная для действия, ограничение и одновременно открытие диапазона возможностей» [Там же. С. 309]. Он очерчивает границы возможного, определяется, утверждаясь в негативных структурах, а стиль придает ему необходимую индивидуальность.

Стиль как устойчивый способ письма может быть обнаружен только в повторе, в рекурсии. Как нечто устойчивое в подвижности, существующее между устойчивостью письма и подвижностью речи, он становится точкой самоопределения языка в подвижных структурах письма и речи, выражая необходимую свободу или свободную необходимость пишущего. Согласно Р. Барту, стиль это самодовлеющий акт, не являющийся продуктом выбора и рефлексии писателя и безразличный для общества.

Ролан Барт противопоставлял два типа производства текста и выделял различия писателя и пишущего. Писатель

исполняет функцию, пишущий занимается деятельностью. Важна принципиальная разница — писатель фиксирует, записывает один из вариантов бытия; фигура пишущего подразумевает описание бесконечного количества равноправных и равноценных вариантов. Скриптор, или пишущий как субъект письма всегда будет виртуальным, т.е. существующим исключительно в ситуации письма.

Принадлежность текста автору останавливает его, замыкает в границах единственного значения. В отсутствии автора становятся излишними и невозможными любые попытки «расшифровки» смысла текста. «Действительно, в многомерном письме все приходится распутывать, но расшифровать нечего; структуру можно проследживать, "протягивать" (как подтягивают спущенную петлю на чулке) во всех ее повторях и на всех ее уровнях, однако невозможно достичь дна; пространство письма дано нам для пробега, а не для прорыва; письмо постоянно порождает смысл, но он тут же и улетучивается, происходит систематическое высвобождение смысла» [3. С. 389].

В письме смысл самопорождается и одновременно высвобождается. Ни одному из вариантов смысла не позволяет стать единственным и окончательным. Точкой предъявления письма, «местом», через которое протягивается ткань языка, является скриптор (потенциально существующий только в настоящем), а не автор, (всегда остающийся в прошлом).

Р. Барт писал: «Удаление Автора <...> - это не просто исторический факт или эффект письма: им до основания преобразуется весь современный текст, или, что то же самое, ныне текст создается и читается таким образом, что автор на всех его уровнях устраняется. Иной стала, прежде всего, временная перспектива. Для тех, кто верит в Автора, он всегда мыслится в прошлом по отношению к его книге; книга и ав-

тор сами собой располагаются на общей оси, ориентированной между до и после; считается, что Автор вынашивает книгу, то есть предшествует ей, мыслит, страдает, живет для нее, он так же предшествует своему произведению, как отец сыну. Что же касается современного скриптора, то он рождается одновременно с текстом, у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом; остается только одно время - время речевого акта, и всякий текст вечно пишется здесь и сейчас» [Там же. С. 387].

Транзитивное слово пишущего воспринимается обществом намного хуже, чем нетранзитивное писательское. «Действие писателя имманентно своему объекту, оно парадоксальным образом производится над своим собственным орудием - языком» [2. С. 134]. Важно, что письмо рассматривается как совокупность проектов и решений, благодаря которым человек осуществляет себя непосредственно в речевом акте. Перестать писать для писателя означает буквально убить себя, умереть в том бытии, которое он сам себе избрал. «Парадокс состоит в том, что в силу самоцельности своего материала литература, по существу, работает тавтологически, как кибернетическая машина, созданная для тождества себе» [Там же. С. 135].

Производительная деятельность пишущего всегда свободна. Сама фигура скриптора существует только в момент письма, является точкой, которая определяет конфигурацию текста. Текст пишущего (скриптора) предстает более индивидуальным, то есть субъективным, чем авторское письмо писателя. Предметом проявления субъективности в тексте является рефлексия пишущего, которую общество стремится привести к некоей универсальной норме с помощью структур языка. «В своей жизненной борьбе общество стремится забрать себе во владение, приручить, институционализировать

непредсказуемость мысли, а средством для этого ему служит язык - модель всех существующих институтов» [Там же. С. 140].

Ролан Барт подчеркивал: «Пишущий не производит над словом никакого сущностно важного технического действия; в его распоряжении общее письмо всех пишущих — своего рода койнэ, где различаются, конечно, диалекты (например, марксистский, христианский, экзистенциалистский)» [Там же. С. 138]. Общее письмо всех пишущих суть постоянное движение, поток языковых структур, проходящий через точку скриптора. Самоопределение письма происходит одновременно в двух направлениях. Из настоящего в будущее движется процесс написания письма. Пишущий производит запись. Результат записи — скрипт — в то же самое время движется от настоящего к прошлому, мгновенно устаревая и оказываясь в скрипториуме.

Итак, литературная реальность, существующая для самой себя, автономизируется как целостность потока свободной языковой деятельности, самообращающегося через точку писателя, объективированного в слове как объекте общего письма, в которой он тождествен пишущему, или скриптору как субъекту самообращения письменного языка. Поток общего письма рекурсивно воспроизводится и структурируется в письменной «речи» писателя. Автономная литературная реальность в пространстве письма самополагается как автономная скрипто-реальность, которая самопродуцируется в точке скриптора, самоопределяясь в структуре скриптов. Имя автора заменяется дескрипцией скриптора, в границах прескриптивного поля языка. Функция производства письма осуществляется скриптором, возникающим и существующим исключительно в ситуации письма. Индивидуальная форма письма (стиль) задается именно точкой скриптора: проходя через нее как через точку самоопределения письмо обретает границы и

становится текстом. Стилль выделяет особенности скрипто-реальности, образованные практикой письма и представленные в тексте.

Поскольку скриптор является точкой самоопределения письма, постольку в ней производится процесс написания письма, направленный в будущее, и, одновременно, запись текста, обращенная в прошлое. Неизбежный разрыв между процессом производства письма (в настоящем) и результатом записи (в прошлом) продуцирует необходимость рекурсивного самообращения письма, его саморефлексии.

В отсутствие автора, процесс рефлексии письма, как возвращение субъективности, происходит в структурах критического дискурса, т.к. именно он обращен к прошлому. При этом возникает рекурсия потока письма. В критике выявляются структуры письма, через операции со скриптами из скрипториума, они «протягиваются» через точку его самоопределения. Критик оказывается скриптором, производящим запись своего письма, осуществляющим одновременно процессы скриптизации, т.е. дописывания скрипто-реальности и ее записывания. Скриптор как тот, кто производит запись и рефлексию текста, т.е. как критик, становится субъектом письма, оказываясь, вместе с тем, дескриптивным объектом или скриптом, который рефлексруется. Этот виток самодописывания письма требует следующего акта саморефлексии т.д.. Скрипто-реальность образует бесконечную сферу, заключающую в себе поток субъективности, самоограничивающийся в точках субъекта и объекта, как «местах» самоопределения субъект-объектного тождества. Можно представить ее как бесконечное количество расширяющихся концентрических сфер с общей точкой дескрибирующего или самоименуемого скриптора в центре.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Суминова Т. Н. Автор: генезис, сущность и специфика феномена - http://ms-solutions.ru/index.php?option=com_content&view=article&catid=47:-14&id=307:2010-03-22-03-07-08&Itemid=214.
2. Барт Р. Писатели и пишущие // Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Косикова Г. К. М., 1989.
3. Барт Р. Смерть автора // Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Косикова Г. К. М., 1989.
4. Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика. М., 1983.

**ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ
АНАЛИЗА ОСОБЕННОСТЕЙ ЮРИДИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ
КАК ТИПА СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

Пономарёв Алексей Михайлович

*кандидат философских наук, старший научный сотрудник
Удмуртского филиала Института философии и права УрО РАН*

Последние два десятилетия в отечественной науке активизировались социальные и теоретико-правовые исследования в области философии права. Причина этого заключается в широкомасштабных трансформациях российского общества. Рост внимания к философско-правовой проблематике фиксируется и в западных исследованиях. Помимо традиционного интереса это связано и с изменениями в обществе, описываемыми через префикс «пост», и с распространением неклассических и постнеклассических подходов на область правовых исследований.

Несмотря на рост числа исследований по философии права, специфика юридического как социального феномена остаётся в философском плане разработанной не в достаточной мере. П. Рикёр пишет, что «... в нашей дисциплине мало внимания уделяется вопросам юридического плана ... специфический статус юридического не затрагивался...» [14. С. 9-10]. Естественно, что ни определение особенности юридического, ни его изучение невозможно без учёта социального контекста. В тоже время требуется определение именно специфичности, самостоятельности юридического в качестве автономного социального пространства. При этом не следует упускать из виду различия в трактовке «социального» в западной и отечественной философских традициях. Трактовка «социального» в западной традиции тесно связывается с пониманием общества как связанного небеспроблемного этического единства, разделяемого его членами. В силу этого в западной традиции постановка философско-правовых вопросов оказывается замкнутой на этической проблематику. Отечественная традиция ориентирована на выявление специфики «социального» и объяснение общественных феноменов через эту специфику. Применительно к изучению юридических явлений это проявляется в их редукционизме к социальным отношениям, в « ... объяснении социально-исторических предпосылок возникновения феномена права» [2. С. 66]. Общая логика анализа направлена от определения природы социального к функциональности юридического в социальной системе.

Для решения двуединой задачи – определение специфики юридического и его связи с социальным контекстом, - в статье используется термин «социально-юридическая система». В качестве рабочего варианта «социально-юридическая система» определяется следующим

образом: социально-юридическая система есть нормативное согласие по поводу перевода частных интересов в условиях конфликта в формализованную процедуру, на основе которой осуществляется процесс разрешения конфликта.

Структура социально-юридической системы включает в себя:

- социальные отношения, атрибутивным свойством которых является юридичность;
- механизм экспликации юридичности;
- автономная юридическая система, как результат этой экспликации;
- конкретно-исторический тип сознания, обеспечивающий автономность и устойчивость юридической системы.

С интересующей нас точки зрения, социальные отношения, во-первых, характеризуются нормативной размерностью в двойном отношении. В одном случае речь идёт о нормативной регуляции социального действия. Во втором – об организации пространства социальных отношений как совокупности социальных статусов и дистанций между ними. Во-вторых, они характеризуются как отношения, детерминированность которых опосредуется сознанием. Детерминированность в данном случае может интерпретироваться как наличие единого логического основания и в саморазвёртывании общественного сознания, и в становлении индивидуального сознания. Иными словами, общественное сознание детерминирует не индивидуальное сознание, а значения (логику организации) социального действия. И уже нормативность социальных действий, образующих социальные отношения, организует индивидуальное сознание. Под этим углом зрения сама социальная онтология может трактоваться как нормативное согласие. Д.В. Зильберман, анализируя социальную природу мышления, пишет: «Групповая деятельность должна неизменно

соответствовать этим законам [инвариантам мышления конкретной культуры], дающим нормы группового согласия; последнее же всегда строится на нормативной основе, которая и есть его онтологическая реальность» [3. С. 18].

Сохранение нормативного согласия предполагает однозначность трактовки социальной реальности. Другими словами, оно требует исключения ситуации неопределенности как для социально значимых индивидуальных социальных действий, так и для определения социальных статусов и их дистанцирования друг от друга. Т.е., в саму природу социальных отношений должны быть встроены механизмы снятия неопределённости, которая неизбежна в конкретных ситуациях социального взаимодействия. Наличие такого механизма может рассматриваться как социально-онтологическая предпосылка формирования юридических отношений, юридичности.

Следует оговориться, что снятие неопределённости в конкретной ситуации возможно не только юридическим способом. Изначально следует признавать множественность таких способов, одним из которых, например, является моральное регулирование. Соответственно, следует выделить специфический признак юридических отношений. С нашей точки зрения, следует согласиться с предложенным Ж. Карбоньё определением специфики юридических отношений.

Ж. Карбоньё, критический проанализировав социально-юридические и теоретико-юридические определения критериев юридичности, приходит к выводу, что искать таковой критерий следует в сфере применения, реализации однажды сформулированной нормы. Из двух возможных критериев, выявляемых теориями в этой сфере – принуждение и порядок рассмотрения, - он оказывает предпочтение второму [5. С. 164]. Ж. Карбоньё пишет: «Процесс и решение – таковы психосоциологические феномены, которые настолько чужды всем социальным

неправовым явлениям и настолько специфичны для права, что наиболее правильным представляется избрать именно их в качестве критерия юридического». И далее французский социолог права раскрывает содержание критерия с использованием термина «юстициабельность», использованного Г. Канторовичем в его определении права. «В соответствии с этим признаком правовыми являются лишь нормы, дающие возможность вынесения решения... Юстициабельность охватывает ... универсальный круг явлений, включающий всякое обращение к судье-арбитру, даже если оно не облечено в предписанные формы и представляет собой не более, чем простую жалобу. Кроме того, данная теория не вкладывает в понятие решения жёсткие характеристики современной процедуры. Это решение может быть построено по принципу силлогизма, но может иметь и харизматический характер. Существенно именно вмешательство судьи, третьего лица (безразлично, частный ли это арбитр или государственный чиновник), поставленного в особое положение, с тем чтобы критически разобраться в существе спора между сторонами и найти выход из сложившегося положения с помощью решения. Как только отношение между двумя лицами становится объектом рассмотрения со сторон третьего лица, которое решит спорные вопросы, это означает, что данное отношение из области нравов перешло в несколько неопределённое царство права» [Там же. С. 170-171]. Исходя из этого, в качестве юридических отношений должны быть признаны отношения, в которых происходит «... вмешательство в отношения двух противостоящих сторон третьего лица – судьи ... Происходит переход от диады к триаде» [Там же. С. 152]. Социальные ситуации, в которых происходит подобный переход, в которых «... юридическое явление, находящееся в определённой пространственной и временной (синхронной и

диахронической) среде ... встречается с другими [социальными явлениями], между ними возникают связи ... мы предлагаем назвать **юридической системой**» [Там же. С. 142]. Таким образом, в качестве юридической системы следует признать автономное социальное пространство, структурированное по принципу триады на основе специфических норм.

В качестве механизма экспликации этого пространства можно обратиться к модели, предложенной П. Рикёром. В его описании механизма такой экспликации принципиально важны следующие моменты:

-коммуникативное структурирование ситуации, в ходе которого появление «третьего лица» и необходимо, и возможно;

- характер апелляции участников отношений, которые в качестве тяжущихся апеллируют не к статусу «арбитра» или его личности, а к норме (т.е., апелляция не «к кому», а «к чему»);

- приобретение социальной нормой свойства, позволяющего апеллировать к ней и выносить решение в рамках организуемой на её основе процедуры, которая – процедура, - и задаёт статус «арбитра».

Наибольший интерес в этом описании представляет связь речевой практики с определением социальной дистанции, с выделением социальной позиции, «... обозначаемой местоимением *каждый*, местоимением безличным, но не безымянным» [14. С. 38]. П. Рикёр обращает внимание на формирование правосубъектности, которая непосредственно связана с «самостью» субъекта, или – с «диалогическим образованием Себя», которое предполагает обязательность «другого». При этом важно различие в «другом»: П. Рикёр выделяет «другого» межличностного отношения, и «другого» дистанцированного, отношение к которому опосредовано особым

социальным институтом и к которому приложим предикат «каждый». Представление об опосредовании дистанцированности «каждого» социальным институтом, «третьим» позволяет утверждать, что формируется трёхчленная структура социальной интеракции, изначально направленная на интеграцию социальной целостности.

Обязывающий характер юридических норм П. Рикёром выводится из его квалификации социального действия. Иерархизируя предикаты человеческого действия, он прослеживает переход в оценке одного и того же действия с теологического уровня через деонтологический к «практической мудрости», проявляющейся в «... прямом столкновении с реальными ситуациями, ... с трагизмом действия». [Там же. С. 26]. Исходным пунктом такого перехода является сопряжение институционально опосредованного «другого» как «каждого» с событием, с (право)способностью и вменением. Институциональное опосредование проявляется не только в юридической сфере (возможен «каждый» политический, экономический и т.п.). Для каждой сферы обязателен переход от «оптатива» к «императиву», к деонтологическому уровню. Специфика юридической сферы: «... должно добавлять к [телеологическому] предикату *благого* предикат *обязательного* ... в негативной фигуре защищаемого» при факте насилия, а также независимость судьи с целью соблюдения беспристрастности. Последнее располагается «... в средоточии деонтологической точки зрения. Что *обязывает* в обязанности, так это отстаивание *универсальной значимости*, придаваемой идее закона» [Там же. С. 21]. И основной ставкой отстаивания универсальности является формальный статус нормы, процедурный статус операций достижения *телоса*. Возникает «трагизм действия» - социальное действие оказывается разорванным между телосом и формализмом юридической системы. Именно поэтому юридическое не может ограничиваться деонтологиче-

ским уровнем в качестве единственного и привилегированного уровня. Юридическое находит полную выраженность в универсальном по форме суждении, содержанием которого является единичный случай, и которое в обязывающей модальности устраняет неопределённости этого случая. Тем самым происходит возврат юридического в сферу социального.

Наибольшую проблему в анализе механизма экспликации вызывает обязывающая универсальная значимость закона. Обязывающий характер на уровне индивидуального сознания достигается за счёт феномена, который проанализирован М. К. Мамардашвили [8] как превращённая форма сознания. Выше в статье уже упоминалось о единой логике детерминации индивидуального и общественного сознания, опосредуемых общими значениями. Но выработка значений обеспечивается механикой социальной интеграции и ускользает от индивидуального сознания. Исторически эта механика, основой которой может рассматриваться социально-культурный код, изменялась. Так, М. К. Петров [10] описывает три основных исторических социо-культурных кода: индивидуально-именной, профессионально-именной и универсально-понятийной, - которые обеспечивают функционирование, соответственно, архаичного, аграрно-традиционалистского и индустриально-модернистского обществ. В свою очередь, на основании типов социально-культурного кодирования могут быть типологизированы способы обоснования принципа установления юридических норм, арбитражной позиции, процессуальных процедур – т.е. может быть построена историческая типология социально-юридических систем.

Изучение социально-юридических систем догосударственных обществ должно вестись с учётом методологического принципа, который Р. Норбер формулирует следующим образом: «... многие традиционные общества не имеют свода оп-

ределённо выраженных юридических правил, отсюда необходимость прибегать к процессуальному анализу поведения людей, чтобы реконструировать право этого общества» [9. С. 34-35]. Функционирование социально-юридической системы в этих обществах может быть объяснено из специфики механизма перевода требований социальной необходимости в индивидуальные нормы.

Ключевым факторами в этом механизме являются устная форма всех значимых видов общения и роль ритуала в нормировании индивидуального поведения в межличностном взаимодействии. В архаичном обществе «возникает система регулирующих социальное поведение норм и правил, воспроизводство которых осуществляется через специальный механизм обучения и социального контроля. Форма общения ... становится ритуализированной ...» [12. С. 44], а превращённые в ритуал человеческие действия – в «орудия деиндивидуализации и солидаризации с “нормами”» [19. С. 99]. В силу этого социально-юридические отношения в архаичном обществе не могут не приобретать характер ритуализированного коллективного обычая.

Знаковая форма ритуала не позволяет дифференцироваться различным предметностям сознания. Юридичность соответствующих социальных отношений также не вычленяется в качестве предметности, не коммуницируется, не транслируется и не подвергается модификации. Это означает, что в качестве предметности сознания юридичность остаётся неэксплицированной, скрытой в знаковой форме. Следовательно, она не может выступать объектом свободного выбора индивида.

В этом смысле невозможно говорить о юридичности как некоторой специфической значимости, вычлененной из совокупности социальных отношений, и по отношению к которой возможно свободное определение индивида. Можно утвер-

ждать лишь, что юридическая по своей сущности норма транслируется и модифицируется в качестве непосредственной социальной нормы, что она знаково оформлена в форме ритуала и, в этом смысле, является компонентом любого вида социально значимых, т.е. ритуализированных отношений. В парадоксальной форме это положение может быть выражено так: незнающее закона архаичное общество является тотально юридическим.

Аграрно-традиционалистскому обществу, в котором уже распространена письменность, соответствует тип социально-юридической системы, характеризуемый различием собственно социальных и юстициабельных нормативных структур. Этот тип иногда называют в литературе регламентационным, легалистским.

Первое наименование акцентирует внимание на принципе, лежащем в основе механизма действия юридической нормы. В традиционалистских обществах социальные отношения опосредуются принудительным отношением регламентации: «... закон (*отношение регламентации*) ... устанавливает порядок, вид, меру насилия, применяемого только в каждом конкретном случае нарушения регламентированных им отношений» [12. С. 46]. Второе наименование обращает внимание на письменный способ фиксации юридической нормы, на « ... формальный момент – наличие документальных юридических источников, - свойственный легалистским цивилизациям» [5. С. 158]. Поэтому данный тип социально-юридических систем логично обозначать как регламентационно-легалистский.

В традиционалистском обществе юридичность вычленяются в качестве самостоятельной предметности сознания в той мере, в какой обладающие этим свойством отношения подвергаются письменной фиксации и затрагиваются символизацией. В результате этого вся совокупность юридических

отношений распадается на два больших типа. Одним типом охвачены социальные отношения, функционирующие на основе устной традиции – юридический обычай, тесно связанный с ритуальным способом фиксации юридического состояния, вынесения решения. Юридический прецедент, отнесённый в прошлое, является моделью для юридических отношений этого типа.

Второй тип охватывает отношения, функционирующие с опорой на письменную традицию. В этих обстоятельствах ритуализированный обычай эволюционирует в направлении разделения системы социального действия и регламентирующего его предписания. Появление письменности позволяет зафиксировать ритуал в форме писаного закона, легитимизированного сакральной волей. Примечательно, что по своей сути такой закон нередко является фиксацией и единообразным упорядочиванием системы ритуалов *постфактум*. Примечательность складывающейся ситуации заключается также в том, что отрыв формы от социального действия требует специальных техник их связывания друг с другом, а также техник работы с формой не только в прагматическом, но и теоретическом аспектах. Первая потребность удовлетворяется посредством предъявления требований закона индивидуальному сознанию в качества обычая, установленного сакральным авторитетом (героем, царём, священником и т.п.). Ответом на появление второй потребности является рождение логики¹.

Императивность реализации юридической нормы в описываемой социально-юридической системе выводиться из сакральных образцов, она транслируется в повседневный мир через пространство/точку сакрального. Наиболее явно эта черта проявляется в предписывающем (регламентирующем) законе (легизм), устанавливаемом от имени сакральной власти. «Следовать закону, - пишет И.А. Исаев, - в конечном

счете, означало следовать небесному образцу, источник закона располагался где-то в недостигаемой для человека высоте; ... повеления Закона расходились концентрическими кругами из горнего центра, достигая самых отдалённых точек и пронизывая собой всё существующее на земле; Закон не создавался, он открывался и прочитывался в самих вещах и связях. ... Закон становился той первичной силой, которая породила саму государственность» [4. С. 152].

Можно констатировать, что возникает ситуация различения закона как писаной нормы и принципа его обоснования. В этом внешняя схожесть с правовой социально-юридической системой нововременного общества. Эта схожесть позволяет «длить» естественно-правовую традицию на тысячелетия вглубь, обнаруживать её в неевропейских культурах. Однако схожесть является внешней. Об отличии «естественного права» традиционалистского общества от «естественного права» общества модерна можно сказать словами И.А. Исаева: «“Равенство” в законе – это прежде всего равенство перед законом, т.е. обязательность закона для всех ему подвластных субъектов. ... По отношению к абсолютному и неподвижному центру – Закону ... “равенство” заключается не в равенстве прав субъектов, а в равенстве подчинения» [Там же. С. 154].

Таким образом, специфичным для традиционалистских обществ следует считать сосуществование в рамках единой социально-юридической системы двух юридических систем. Важно подчеркнуть, что смешение порядков юридических отношений традиционалистского общества порождает в социуме хаос. Наиболее ярко этот случай демонстрирует Китай эпохи легизма. Попытка внедрить предписывающий закон за пределы страт «письменной традиции», рационализировать обоснование законов без ссылки на Небо, ввергли Поднебесную в двухсотлетний кризис. Завершилось дело, как известно,

усилением неоконфуцианства, в традиции которого огромную роль играет именно ритуал, обычай.

Даже краткое описание двух рассмотренных выше типов социально-юридических систем заставляет усомниться в применимости к ним понятия «право». Право как принцип равной меры является имманентным принципом организации социально-юридических систем в обществе с универсально-понятийным типом социокультурного кода. Генезис и развитие этого принципа должны коррелироваться с генезисом и основными этапами развитием общества такого типа. В качестве основных этапов развития такого общества выступают Античность, общество европейского средневековья и Новоевропейское общество (которое в целом может характеризоваться как модернистское). С точки зрения способов обоснования, из которых выводится и принципа права, эти общества принято назвать, соответственно, космоцентричным, теоцентричным и антропоцентричным.

Эксплицировано принцип права выражен только на зрелых стадиях Новоевропейского общества. В более ранних обществах принцип права выводится из метафизического принципа – из Абсолюта, трактуемого как космос в Античности, или как Абсолютная номететическая Личность Бога в христианском средневековье. Т.е., по способу обоснования права социально-юридические системы этих обществ могут быть объединены в один «дедуктивно-метафизический» подтип.

Способы обоснования права в этих обществах имеет ряд схожих черт с регламентационно-легалистской социально-юридической системой. Они сохраняют трансцендентный характер обоснования юридичности социальных отношений. Он проявляется в опосредовании позитивного (человеческого) закона «естественным законом». Но в технике опосредования уже проявляются характеристики обществ с универсально-

понятийным способом кодирования. Эта техника основывается на рациональной логической аргументации.

И.Б. Фан характеризует применение этих техник следующим образом. «Фактором гомогенности входящих в этот цикл эпох (античной, средневековой и, с оговорками, Ренессанса, барокко и классицизма) и господствующих в них форм культуры, является принцип риторического рационализма (принцип “общего места”). ... Гносеологическая предпосылка риторической культуры – признание познаваемым (приматом) общего перед частным. Правила риторики требуют идти от логического рода к логическому виду и от него к конкретному случаю как случайной акциденции этого вида. ... “Общее место” для ... риторического взгляда ... было чем-то абсолютно необходимым и положительно оцениваемым» [16. С. 85-87]. «Общее место» – инструмент абстрагирования, средство упорядочивания и систематизации. Рационалистическая риторическая установка, будучи длительной стадией дедуктивного, силлогистического мышления, проявляется как «.. рубрикация, исчерпание предмета через вычленение и систематизацию его логических аспектов» [Там же. С. 87-88]. Конкретность предмета, ситуации понимается как комбинация перечисляемых по пунктам их абстрактных свойств. Риторическая схема в своей зрелой форме – это систематизированный и логически упорядоченный перебор и описание возможностей, присоединение схемы к основному мотиву.

Сам же «естественный закон» трактуется в Античности как космический закон, а в средневековой Европе – как установление номотетической Божественной личности. Субъективный характер утверждения «естественного права» в христианском учении о праве может в исторической перспективе оцениваться как предпосылка субъектности права в качестве трансцендентального принципа. Соответственно, античное и христианско-средневековое понимание природы права – как

исторические этапы перехода от мифологически трактуемого закона как данного извне объекта сознания к понятийно утверждаемому правовому закону как одной из собственных форм активного сознания², его самоданность, данность самому себе.

Ситуация меняется при переходе к модернистскому обществу в Новое время. Развитие европейского общества после эпохи Возрождения характеризуется вытеснением абсолютной позиции при его самообосновании. Для юридической мысли такое изменение означает поиск иных, не дедуктивно-метафизических способов обоснования права.

В рамках данной статьи достаточно выделить два исторических этапа не дедуктивно-метафизического обоснования права. Более ранний период можно обозначить как моральный, более поздний – как трансцендентальный. Первый из этих периодов предлагается рассматривать как переходный от метафизического к трансцендентальному способу обоснования права. Переходный характер проявляется в обосновании права из внешнего для него принципа - морали, которая в силу её антропоразмерности не может претендовать на статус трансцендентной абсолютности. Второй период – это период самообоснования права по модели трансцендентального субъекта, развёртывания модернистских социально-правовых систем на принципе права как имманентного им.

Уточним характеристики обоих периодов.

Согласно теории Н. Лумана, основная функция моральной оценки – маркировка разграниченности автономных социальных систем, функционирующих на основе собственного кода, и обеспечение устойчивости, эффективности этого кода [7. С. 75-76]. Её переход из латентной в эксплицитную форму – сигнал о том, что в системе оценки эффективности функционирования социальной системы произошёл сбой, что оценка эффективности социального действия в данной систе-

ме производиться не на имманентной ей основе, а на основе принципа иной системы, или на произвольном – в этом смысле не объективном, а субъективном, - принципе.

Выполнение моралью указанной функции стало возможно исторически в процессе становления и укрепления рациональных социальных систем. Этот процесс шёл в двух взаимосвязанных направлениях. С одной стороны – это «переход» от нравственной нормы к моральной оценке, который укладывался в общее русло изменений и который завершился становлением аксиологии как онтологии. Нравственная норма сама нуждалась в фундировании, в имманентной ей системе оценки нравственной эффективности и теоретическом её выражении, что привело к становлению этики, основывающейся на аксиологии. С этой точки зрения невозможно говорить о морали в период до Нового времени, а только - о нравственности, основывающейся на сакральном авторитете.

С другой стороны – само становление рациональных социальных систем выступало катализатором этого процесса, создавая «спрос» на инструмент, на средство отделения социальными системами себя от других сфер социальности, на средство автономизации через самоограничение, замыкание системой самой себя на себе. Без соответствующего инструментария невозможно было бы «оукливание» и созревание принципов, ставших базовыми различиями аутопоэзисных систем³. «Выбор» же в качестве инструмента нравственности и его совершенствование до морали было обусловлено культурной метатрадицией Запада.

Сказанное позволяет несколько иначе, чем принято, взглянуть на теорию естественного права и взаимосвязь морали и права, норм нравственности и юридических норм.

Во-первых, понятно, почему «первой» секуляризированной теорией права могла стать только и только теория естественного права в её «моральной» версии. Мораль является

тем «кентавром», который ещё не оторвался от сакрального, но который, самообосновывая собственную автономность, стал «инкубатором» прочих видов рациональности. Одновременно следует помнить об эксплицитной версии естественного права в рамках западноевропейской культурно-правовой традиции. В этом контексте нельзя также забывать о том, что теоретико-методологические и социокультурные предпосылки формирования иных походов в трактовке права ещё не сформировались. Они станут эхом в правовой сфере тех изменений, которые будут позже затрагивать всё общество и отдельные его сферы [6. С. 14].

Во-вторых, можно высказать предположение, что развитие морали и права в силу выполнения ими специфических функций в высоко дифференцированном обществе шло не только параллельно, но и посредством взаимной рефлексии, взаимного отзеркаливания. Причина этого в общем истоке – нравы как регуляторы социального взаимодействия. И двойко проявляющиеся нравы (в юридическом и собственно социальном аспектах) традиционалистского общества, и развивающиеся из них правовая и моральная нормы модернистского общества имеют социальными референтами одни и те же индивидуализированные социально значимые действия, вплетённые в контекст обезличенных коллективных субъектностей [17. СС. 8-13, 17-25, 99-100].

В-третьих, право также как и мораль оказалось «втянуто» в процесс взаимодействия замкнутых самих на себя автономных социальных систем. Но оно функционально ориентировано в этом процессе иначе, чем мораль. Если негативная моральная оценка сигнализирует о выходе из системы или о подмене принципа оценки эффективности с позиции самой системы, то право, наоборот, выполняет функцию посредника, медиума в этом межсистемном взаимодействии, функцию представительства одной системы во «внутреннем мире» дру-

гой системы. Уже в силу этой функции правовая система со-
держательно может быть только пустой - *пустотой, способ-
ной наполняться в зависимости от характера взаимодейст-
вия систем различным содержанием*; выхолощенность со-
держания оборачивается формализмом, формой, формальной
абстрактностью. Из этой пустой формальности вытекает спе-
цифика конструкторов правовой социально-юридической систе-
мы – абстрактность и формализованность.

Перечисленными особенностями отношения права и
морали могут быть объяснены как связь, так и конфликтность
между правом и моралью. Оба социальных феномена есть
разнонаправленные векторы единого социального механизма,
интегрирующего взаимодействие автономных социальных
систем в их соотносённости с индивидуализированным соци-
альным действием.

Результатом развёртывания принципа права стало воз-
можным создание социально-юридической системы нового
типа, которую можно обозначить как «правовая». Новизна
заключается в трёх принципиальных моментах. Первый мо-
мент - эта система автономна, принцип её самоорганизации и
функционирования не редуцируем к внешним принципам и
требованиям. Второй – эта система опирается на собственный
имманентный ей принцип: право есть формальная равная ме-
ра. Третий – она является дискурсивно-сконструированной.

Первый момент вкратце охарактеризован выше. Второй
момент связан с общей логикой развития новоевропейского
(модернистского) общества. Развитие этого общества может
быть реконструировано через понятия «рационализация» и
«автономизация» социальных систем большой размерности.
Процесс был положен автономизацией и рационализацией
тех видов деятельности, которые в их совокупности описы-
ваются терминами «экономика» и «политика». Автономиза-
ции экономической и политической систем, будучи двумя

сторонами единого процесса, тесно связаны со становлением личности как типа индивидуации, характеризующегося автономностью (самостоятельностью, самодостаточностью)⁴.

Автономизация экономики и политики в этом контексте могут рассматриваться как процессы, взаимно подкрепляющие друг друга по принципу обратной связи. Взаимное развитие этих двух процессов породило эффект «петли записывания», придавшей процессам рационализации и автономизации общественных отношений необратимый и всеобщий характер. Индуцированный в области производственных отношений, процесс рационализации и автономизации с неизбежностью затрагивал проблему баланса публичной власти. Поэтому автономизация социально-экономической системы требовала её «отзеркаливания» в форме автономизации социально-политической системы. Усиление автономности «рефлектирующей» политической системы по петле обратной связи усиливало автономность экономической системы⁵. Возрастание автономности и ускорение «разбегания» обеих систем разорвало предыдущий тип общества, уничтожило его, открыв пространство для нового типа социальности и личности.

Дальнейшее развитие описанных процессов вело к ослаблению морального контроля над механизмами властвования. В политической сфере начинают действовать имманентные ей принципы эффективности. Их действие создаёт запрос на инструменты измерения политического действия и контроля над публичной властью. В силу того, что политическая сфера в качестве абстрактного всеобщего интереса, в качестве сферы универсальности становится формальной, инструмент исчисления размерности политической сферы должен быть изоморфен ей, т.е. должен быть таким же формализмом, обладающим универсальной природой.

Другими словами, социально-юридическая система как ключевой элемент социального контроля в условиях обезличенной письменной коммуникации с неизбежностью должна была приобретать таковые характеристики. Механизмом, который обеспечил этой системе востребованные свойства, стало формирование и развитие правового дискурса. Право как принцип равной меры выступило в качестве предметной ценности организации дискурса. А оформление дискурсивности юридических отношений шло по общей модели рационализации и автономизации социальных систем, отрефлексированной философией в категории «трансцендентальный субъект».

Таким образом, правовой дискурс может быть определён как совокупность тематически однонаправленных высказываний, кодируемых различием «правовое/неправовое», содержанием которых являются отношения с характеристикой «обладающие свойством юридичности». Эти высказывания строятся по модели логических определений, высказываний и суждений, а система в целом способна рефлексировать основания дискурсивных высказываний. Рефлексия осуществляется в форме операционализации понятия «права» в мета-теории, каковой выступает содержательный анализ категории «трансцендентальный субъект». В силу последнего обстоятельства этап функционирования права на собственной основе может быть обозначен как трансцендентальный [см. 13].

В качестве дискурсивности - третий принципиальный момент новизны, - правовая социально-юридическая система получает способность, во-первых, выступать инструментом контроля и измерения значимых в политическом пространстве действий, событий. Право придаёт одномерной политической сфере размерность, вносит в него мерные отметки, тем самым делая её измеримой, подверженной социальному контролю. Во-вторых, благодаря перечисленным свойствам – абстрактность, формальность, дискурсивность - правовая соци-

ально-юридическая система приобретает функцию социального медиума во взаимодействии автономных, самозамкнутых систем; она воспринимается как «свое чужое» в их внутренней коммуникации. Тем самым она приобретает способность проводить частные социальные интересы в сферу политического; образно говоря, она приобретает способность кодировать их в информационном коде, понятном политической системе.

Способность к перекодировке правовая социально-юридическая система приобретает через «воплощение» права в юридических нормах по ценностно-нормативной модели. В рамках статьи эта модель может быть представлена следующим образом.

В качестве принципа право в обществе универсально-понятийного способа кодирования приобретает трансцендентальный характер. Трансцендентальность права проявляется двояко: как форма и как содержательная значимость. С формальной стороны трансцендентальность права проявилась в том, что в качестве трансцендентального принципа, имманентного новой социально-юридической системе, право со времени немецкой классической философии начинает пониматься как формообразование трансцендентального субъекта, т.е. «субъекта логического; логической формы, определяющей направленность потока синтетического умозаключения; форму любого интеллектуального опосредования» [18. С. 39]⁶.

В таковом качестве право является логической формой:

- определяющей направленность юридически осмысленных высказываний и умозаключений, опосредующей любое юридически осмысленное действие/высказывание;
- тем самым создающей исторически конкретный тип юридических систем;

- имеющей свою историю как историю логических форм обработки юридических высказываний, умозаключений и конструирования юридических процедур, обеспечивающих юридической достоверности свойства истинности.

С содержательной точки зрения право как трансцендентальный принцип приобретает аксиологические характеристики. В качестве элемента системы социального действия право как логическая форма опосредования юридичности социальной нормы придаёт ей свойства всеобщности, необходимости, обязательности, императивности - и в таком качестве приобретает атрибут социальной значимости, ценности. Приобретая статус ценности, право характеризуется следующим образом:

- как нормативное сознание, позволяющее высказывать абсолютные оценки (в поле юридической семантики),

- выведением юридико-правового долженствования из должного как трансцендентального принципа,

- преднаходимостью в истории и культуре, т.е. процесс его выявления должен рассматриваться в качестве «окристаллизовывания» его логических форм в ходе развития социально-юридических систем с их техниками обосновывания достоверности и истинности юридических положений, включая и процедуры вынесения юридически значимой оценки.

Это позволяет формировать систему позитивного права по модели ценностно-нормативного регулирования и контроля социального действия и выполнять функцию медиума в автономных замкнутых социальных системах.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Обратим внимание на следующее обстоятельство. Первое логическое знание появляется как инструмент интерпретации сакрального закона-установления; в качестве примера можно привести индуистскую логику ньяи, иудейский мидраш, буддийскую логику. Примечательно, что эти логики возникают как логики исчисления имён, т.е. как инструмент интерпретации основного знакового кода своей

цивилизации. Разработкой этих логики, т.е. обоснованием с формальной стороны предписывающей социальное действие норм, чаще всего занималась специальная группа, инкорпорированная в жреческое сословие. На примере взаимодействия шести даршан индуизма связь социального действия, социальной нормы и логики внутри религиозной системы демонстрирует Д.В. Зильберман в своей книге «Генезис значения в философии индуизма» (М., 1998).

² Природа этого сознания описывается в различных парадигмах по-разному. Оно может быть охарактеризовано как общественное, как дивидуальное, как коммуникативное, как абсолютных дух, тотальность ... В контексте данной статьи важен его надындивидуальный характер, что раскрывается через категорию «трансцендентальный субъект».

³ Последнее, собственно говоря, и раскрыто М. Вебером в его анализе взаимосвязи протестантизма и становления капитализма, которая – взаимосвязь, – опосредована трудовой этикой. Другим примером может служить становление науки как ведущего института обеспечения рационализации секуляризованного общества под влиянием того же протестантизма о чём см. [11. С.445-503]

⁴ О связи этих процессов с правом – см., напр. [16. С.231-263;15.С.403-431]

⁵ О результате начальной стадии этого процесса см. [1. СС.56-57, 86-87].

⁶ В определенном смысле трансцендентальный субъект понимается как синоним трактовки «сознания» в трансцендентальной философии. И тогда право должно пониматься как формообразование активности этого сознания. Основная функция трансцендентального субъекта в указанной трактовке – обеспечение общей цепочки высказываний, без чего невозможно раскрытие смысла включённого в неё суждения. В этом смысле трансцендентальный субъект, ориентируя направленность синтетического сорита, создаёт собственным развитием систему, охватывающую всё содержательное знание.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995
2. Деникина З. Д. Неклассическая и постнеклассическая философия права. М., 2008.
3. Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма. М., 1998.
4. Исаев И. А. Топос и номос: пространства порядков. М., 2007.
5. Карбонье Ж. Юридическая социология. М., 1986.
6. Кислов А. Г. Философия права как выражение социокультурного контекста. // Философия права, 2005, № 1.
7. Луман Н. Честность политиков и высшая аморальность политики. // Вопросы социологии, 1992, том 1, №1.
8. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990.
9. Норбер Р. Юридическая антропология. М., 1999.

10. Петров М. К. Язык, знак, культура. М., 1991.
11. Петров М. К. История европейской культурной традиции и её проблемы. М., 2004.
12. Платонов С. После коммунизма: книга, не предназначенная для печати. М., 1991.
13. Пономарёв А. М. Право в системе национальных ценностей. Екатеринбург-Ижевск, 2009.
14. Рикёр П. Справедливое. М., 2005.
15. Соловьёв Э. Ю. Личность и право. // Соловьёв Э. Ю. Прошлое толкует нас (очерки по истории философии). М, 1991.
16. Фан И. Б. От героя до статиста: метаморфозы западноевропейского гражданина. Екатеринбург, 2006.
17. Шуман А. Н. Философская логика: истоки и эволюция. Мн., 2001.
18. Шуман А. Н. Трансцендентальная философия. Мн., 2002.
19. Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998.

СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО В СТРУКТУРАХ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Рогозина Эльвира Расильевна
кандидат философских наук, доцент
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Современность многозначна. Ее наступление и продвижение могут быть отслежены с помощью различных маркеров. Тем не менее, можно выделить одну ключевую особенность, из которой вытекают все другие характеристики. Это особенность, изменяющихся отношений между пространством и временем. Именно эта особенность побуждает исследователей говорить о «второй современности», «надсовремен-

ности», то есть иным образом формулировать понимание процессов, происходящих в настоящее время в социуме. В этой связи актуальным становится представление двух подходов, сложившихся в социальной философии – модернистского (З. Бауман) и постмодернистского (Ж. Бодрийяр).

Современность, по мнению З. Баумана, начинается когда пространство и время отделены от жизненной практики и друг от друга. Они не являются более тесно связанными между собой аспектами жизненного опыта. Они не скреплены взаимно однозначным соответствием. «Современность стала, прежде всего, средством завоевания пространства. Неуклонное увеличение скорости движения и развитие средств, повышающих мобильность, в современный период стали основным инструментом власти и доминирования» [1. С. 16]. Это означает, что произошло радикальное изменение в устройстве человеческого общежития и социальных условий, в которых в настоящее время реализуется жизненная политика. «Власть стала экстерриториальной, больше не связанной, и даже не замедленной, сопротивлением пространства» [Там же. С. 17]. Бауман отмечает, что символическим последним ударом по зависимости от пространства стало появление сотовых телефонов. Привязанность к определенному месту теперь не столь важна. Быть более легким, более подвижным сегодня является признаком прогресса, совершенства и современности.

Согласно модернистской позиции З. Баумана, современное общество прежде всего характеризует «навязчивая, непреодолимая, вечно незаконченная модернизация; неутолимая жажда творческого разрушения: жажда «расчистки места» ради повышения способности еще больше делать то же самое в будущем – увеличивать производительность или конкурентоспособность» [Там же. С. 35]. Быть современным сегодня приравнивается к тому, чтобы бежать впереди самого

себя. Это значит, что непрерывное ускорение человеческих потребностей значительно опережает рост производства.

В структуре производства неудовлетворенных потребностей, производство вещей становится виртуальным. Возникает принципиально иная, не традиционная структура непрерывно длящихся однонаправленных временных отношений. Здесь З. Бауман выделяет новую временную модальность. Он говорит об «опережающем» времени, для которого «долговечность превращается в помеху... Готовность к движению, сотовые телефоны, портативные или одноразовые вещи – все это культурные символы эры мгновенности» [Там же. С. 140].

По мнению З. Баумана, две особенности делают нашу форму современности новой и отличной.

Первая – это постепенный крах веры в то, что есть конец дороге, по которой мы движемся, что возможно «состояние совершенства, которое будет достигнуто завтра... некое хорошее общество, бесконфликтное во всех или некоторых из многих его постулированных аспектов, таких как устойчивое равновесие между спросом и предложением и удовлетворение всех потребностей, полная власть над будущим...» [Там же. С. 36]. Иначе говоря, разочарование в принципе прогрессизма, фундирующего идею возможности построения справедливого общества.

Это порождает второе основополагающее отличие – смещение дискурса с фрейма «справедливого общества» на фрейм «прав человека». Отныне человек, по собственному желанию, сам имеет право выбора индивидуальной модели счастья и соответствующего ей образа жизни. Он волен делать собственный потребительский выбор. По-видимому, можно говорить о способе потребления индивидом собственной жизни.

Попытку иначе осмыслить новое состояние современности предпринял философ-постмодернист Ж. Бодрийяр. В про-

тивоположность З. Бауману он открыто провозгласил «конец старого доброго времени (современность) с его трехфазовым делением на прошлое, настоящее и будущее, конец истории, конец представления. Время ускользает из прокрустова ложа истории, срывается с цепи, на которой его так долго держал человек; нам остается лишь броситься за ним следом...» [2. С. 54]. Речь идет о преследовании времени, постоянном состязании с ним. «Мы вечно ничего не успеваем. Мы больше не «со-временны», - отмечает Ж. Бодрийяр, - мы стоим – или бежим – не рядом со временем, а всегда после...» [Там же]. «Всегда после» означает - опережая «старое» и отставая от «нового». Обновляется не само время, а наше отношение к нему. Постсовременность – это не новая эпоха, идущая на смену современности, а ее двойник. Это «предшествующее будущее». Традиционное представление о единой аутентичной устойчивой реальности существования вещей закончилось. На смену ему пришла идея гетерогенной симулятивной «гиперреальности» моделей, кодов и симулякров. «Как только появляются знаки в современном смысле, они начинают отбрасывать тень на реальность, которая в результате оказывается не чем иным, как симулякром, то есть симуляционной моделью реальности, служащей своеобразным «алиби» для знаков и знаковых систем, которые сами по себе тоже, разумеется, симуляции» [Там же. С.55]. Поэтому всякого рода противопоставления («означающего» и «означаемого», знака и реальности) лишены основания, а построенный на таких оппозициях дискурс в любой момент может лишиться смысла. Бодрийяр подчеркивает, что знакам достаточно повернуться оборотной стороной. Обратная сторона знака не несет в себе скрытый смысл лицевой стороны. Общество, таким образом, оказалось сегодня в таком положении, когда ему приходится догонять опережающий его процесс накопления все новых и новых объектов практики и мышления.

Итак, говоря об актуальном состоянии социума можно выделить две противоположные точки зрения – модернистскую, представленную З. Бауманом и постмодернистскую концепцию Ж. Бодрийяра. Согласно позиции З. Баумана, для того, чтобы быть современным необходимо постоянно опережать время, всегда бежать впереди него. Иной точки зрения придерживается Ж. Бодрийяр. Он отмечает, что современное общество не в силах догнать время. Сколько бы не гнался современный человек за временем, он всегда оказывается после.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бауман З. Текущая современность / Пер. с англ. под ред. Ю.В. Асочакова. СПб., 2008.
2. Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги «О Соблазне» // Иностранная литература. 1994. № 1.

МЕТАФОРА КАК КОГНИТИВНАЯ МОДЕЛЬ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Сайтаева Татьяна Ильинична

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Земля гудит метафорой...

О. Э. Мандельштам

Современная когнитивистика (Дж. Лакофф, М. Джонсон, Н. Д. Арутюнова, А. Н. Баранов, Ю. Н. Караулов, Е. С. Кубрякова и др.) рассматривает метафору как основную

ментальную операцию, как способ познания, структурирования и объяснения мира. Человек не только выражает свои мысли при помощи метафор, но и мыслит метафорами, создает при помощи метафор тот мир, в котором он живет или строит модель возможного мира. По свидетельству Дж. Лакоффа и М. Джонсона «метафора проникает в повседневную жизнь, причём не только в язык, но и в мышление и действие». «Наша обыденная понятийная система, в рамках которой мы думаем и действуем, по сути своей метафорична» [6. С. 387].

Понимание метафоры — это прежде всего ее выделение в тексте или дискурсе. Таким образом, исследуя проблемы метафоры, мы так или иначе имеем дело с текстом и автором. Задачей данной статьи является изучение проблемы своеобразия языкового метафорического моделирования мира, наиболее скрытого, в тоже время глубинного и базисного представления, которое не всегда осознается, но всегда присутствует в существовании социальных индивидов, задавая общие, универсальные характеристики социальности.

Поскольку, в границах выбранного подхода, социальная реальность понимается в тождестве с языковой, постольку основой осмысления социальных процессов выступает язык, который позволяет понять и процессы метафоризации. Индивид в повседневной жизни через метафору часто не просто самовыражается, но и идентифицирует себя с тем социумом, который склонен ожидать от этого человека такого метафоричного (непрямого) диалога — чтобы максимально неконфликтно содействовать его включению или, напротив, исключению из собственной среды. Социальные индивиды в их субъективно осмысленном поведении считают повседневность само собой разумеющейся реальностью.

Человек способен не только идентифицировать индивидуальные объекты (в частности, узнавать людей), не только устанавливать сходство между областями, «воспринимаемыми разными органами чувств (ср. явление синестезии: *твердый металл и твердый звук, теплый воздух и теплый тон*), но также улавливать общность между конкретными и абстрактными объектами, материей и духом (ср.: *вода течет, жизнь течет, время течет, мысли текут* и т. п.). В этих последних случаях говорят о том, что человек не столько открывает сходство, сколько создает его» [2. С. 8]. Попадая в оборот повседневной речи, метафора быстро стирается и на общих правах входит в словарный состав языка.

Постперсональное обезличивание, которое происходит вместе с «оповседневниванием» [5. С. 72], означает одновременно укрепление в пограничной сфере понимания, где «свое» и «чужое» существуют друг в друге, не требуя при этом согласия, основывающегося на единстве. В конечном счете, оповседневнивание затрагивает все сферы, включая науку, искусство, религию, так как они лишь в институализации принимают форму, способную продолжительно существовать и сохранять традиции. В этом смысле прав Н. Элиас, который заявляет, что повседневность существует как способ организации социального [11].

Повседневность существует как место образования смысла, открытия правил. Вместе с тем индивид ограничивает свою способность восприятия и экономит тем самым энергию и время, поскольку обладает «встроенным фильтром» повседневной селекции. Этот фильтр, являющийся стереотипом, нацеливает на уже знакомое и познанное. Если же необычные раздражители прорываются через этот фильтр, то происходит выход субъекта за рамки знакомого, т.е. за рамки стереотипа. В данном случае включается обработка новых восприятий и построение моделей и конструктов. Сюда отно-

сится появление необычного в процессах существования, инновации, которые прокладывают себе путь с помощью отклонений, отходов от правил и новых дефиниций.

Путем таких иерархически организованных операций человеческий разум сопоставляет семантические концепты, в значительной степени несопоставимые, что и является причиной возникновения метафоры. «Метафора предполагает определенное сходство между свойствами ее семантических референтов, поскольку она должна быть понятна, а с другой стороны, — несходство между ними, поскольку метафора призвана создавать некоторый новый смысл, то есть обладать суггестивностью» [7. С. 359]. Новые метафоры изменяют повседневный язык, которым мы пользуемся, и одновременно меняют способы нашего восприятия и постижения мира.

Рассмотрев метафорические модели сознания, Ортега-и-Гассет писал: «От наших представлений о сознании зависит наша концепция мира, а она в свою очередь предопределяет нашу мораль, нашу политику, наше искусство. Получается, что все огромное здание Вселенной, преисполненное жизни, покоится на крохотном и воздушном тельце метафоры» [9. С. 77].

Идеальный тип или модель, как и все другие понятия, окружен обрамлениями, отсылающими к той основной теме, вокруг которой вращаются все элементы мышления. Если происходит сдвиг в основной теме, т.е. проблеме, она автоматически влечет за собой модификацию в обрамлениях каждого понятия, которое вокруг нее вращается. Поскольку сдвиг в проблеме означает модификацию всего диапазона релевантностей, то со смещением точки зрения появляются новые факты, а другие факты, прежде находившиеся в центре нашего вопрошания, исчезают. Если в метафоре в одной мысли заключены две, то имеется в виду лишь одна из них, другая

же — это конкретный угол зрения, *под* которым представляется первая.

Условимся понимать под моделью в ее наиболее простом и очевидном проявлении любой объект, изучение свойств которого служит средством получения выводов относительно свойств другого объекта - оригинала. Но это требование - лишь необходимое, но не достаточное. Вторым необходимым требованием является исходное уподобление модели оригиналу, т. е. исходное навязывание некоторых свойств оригинала другому объекту, выступающему в роли модели. В этом случае, те свойства оригинала, которые так или иначе навязаны модели, представляют собой прямой, первичный след активной части оригинала как отражаемого объекта на теле модели как отражающего объекта. Далее, под влиянием первичного следа, т. е. первичной, прямой деформации, начнется процесс вторичной, косвенной деформации, и чем больше общих исходных свойств у таких взаимодействующих объектов, тем больше вероятность того, что вторичный след окажется образом (точнее, прообразом в смысле продолжения или прогноза) ряда свойств оригинала, несмотря на то, что первичный след не навязывал модели этих свойств. Следовательно, субъект, “спровоцировав” начало первичной деформации модели в соответствии с исходными, известными ему свойствами оригинала, наблюдая за прообразом, т. е. за вторичным следом, определяемым уже внутренними параметрами модели, может, тем не менее, выявить такие свойства модели, которые он вправе расшифровывать как присущие и оригиналу, если даже о наличии этих новых свойств в оригинале субъект по тем или иным причинам не знал и не имел возможности наблюдать их непосредственно в оригинале.

Конструкты, если ими пользуется коллектив для осуществления структурного моделирования объектов

некоторой области исследования, естественно оказываются визуальными и социальными мыслительными единицами. Если рассматривать их с точки зрения нужд коммуникации, то знаковое выражение таких абстракций в роли смыслов сообщений наиболее легко достигается с помощью визуальных знаков, причем мотивированность свойств знаков свойствами этих визуальных смыслов не является необходимой. По мнению С. А. Аскольдова, самой существенной стороной концепта выступает функция заместительства. «Концепт есть мысленное образование, которое замещает нам в процессе мысли неопределенное множество предметов одного и того же рода» [1. С. 269].

Мы живем, таким образом, под покровом знаков и в отказе от действительности. «Чудесная безопасность: когда мы смотрим на образы мира, кто отличит это краткое вторжение действительности от глубокого удовольствия не быть в ней? Образ, знак, послание, все то, что мы «потребляем», — это наше душевное спокойствие, подкрепленное дистанцией от мира, которое даже сильный намек на действительность скорее убаюкивает, чем нарушает» [3. С. 15].

Модель — это множество объектов, но это не образы; их можно рассматривать как потенциальные, еще не сформированные образы. «Считается, что модель задана заранее, а предложения, выражающие разного рода факты, могут затем оцениваться как необходимо или возможно истинные или ложные относительно этой модели. Автор использует семантическую модель для выбора истинных описательных предложений. Модель же, напротив, сохраняет мысль открытой будущим возможностям» [4. С. 240]. Моделирующая роль метафоры в том, что она не только формирует представление об объекте, она также предопределяет способ и стиль мышления о нем.

Образы, будучи хранилищем информации, содержащейся в предшествующем дискурсе, принадлежат прагматической теории языка. Это значит, что разные предложения могут служить для построения одного и того же образа, а одно и то же предложение может в разных контекстах порождать разные образы. Образ-в-памяти не может быть прямо встроен в общие знания, так как «истинность в модели должна быть отграничена от истинности в так называемом реальном мире или в наших знаниях об этом мире» [Там же. С. 245]. Буквальная интерпретация метафоры нелепа, если не ложна — для распознавания метафор необходимо ясное ощущение уместности в контексте и истины-в-мире, и поэтому общие знания должны быть доступны для читателя.

Метафора ставит апперцептивную проблему. Метафора, ложная в реальном мире, может тем не менее быть добавлена к образу и использована для сужения нашей модели, но она создает напряжение между нашей картиной реального мира и картиной того мира, который имеет в виду автор. «Чтобы как можно полнее использовать наши знания о сходных ситуациях в реальном мире, мы пытаемся синтезировать текстовой концепт, как можно более близкий к нашему концепту реальности, — мы пытаемся добавить метафорическую информацию таким способом, чтобы ее истинность как можно меньше противоречила нашему представлению о реальном мире. То есть мы пытаемся сделать мир, который автор просит нас вообразить, похожим на реальный мир (такой, каким мы его знаем) по как можно большему числу оснований» [Там же. С. 247].

В действительности, как показывает опыт чтения, подобное проявление образов колеблется в пределах от схематизации, где нет полноценных образов, до диких образов, которые в большей степени разрушают мысль, нежели обогащают ее. Эти образы приводят метафорический процесс к

конкретному завершению. Значение тогда описывается в характеристиках эллипсиса. Следуя этому описанию, значение не только схематизируется, но и позволяет прочитать себя на образе, в который оно превращено; «иначе говоря, метафорический смысл порожден в толще жизни воображения, проявленной вербальной структурой поэтической речи» [10. С. 424].

Важно то, что, когда автор говорит нечто буквально противоречивое или ложное, читатель не переводит это во что-то истинное, предполагая затем, что автор именно это и хотел сказать. Скорее, читатель исходит из того, что сказанное автором верно в описываемом им положении дел, и ищет в своих общих знаниях правдоподобные основания для этого. Поиск таких оснований направляется теми сходствами и аналогиями между миром текста и миром реальности, которые читатель способен обнаружить.

Индивиды, представленные в пределах стереотипа «усвоенного прошлого опыта», предъявленного в языковых структурах, понимаются как некое единство, или социальная группа, составляющая часть социальной реальности. Слушая или читая дискурс, они не только конструируют его смысл в виде базы текста, но и создают или извлекают из него модель, репрезентирующую то, что индивиды думают относительно ситуации, которой посвящен дискурс.

Когнитивная теория в качестве одной из своих задач должна, используя понятие когнитивных фреймов, дать объяснение способности субъекта совершать и понимать речевые акты, а также «влиять» на это понимание. Метафоризация — один из важнейших приемов речевого воздействия. М. Минский — автор теории фреймов (сценариев, в контексте которых изучаются предметные и событийные объекты) — вводит в свою систему аналогии, основанные на ключевой метафоре. Он пишет: «Такие аналогии порою дают нам возможность

увидеть какой-либо предмет или идею как бы «в свете» другого предмета или идеи, что позволяет применить знание и опыт, приобретенные в одной области, для решения проблем в другой области. Именно таким образом осуществляется распространение знаний от одной научной парадигмы к другой. Так, мы все более и более привыкаем рассматривать газы и жидкости как совокупности частиц, частицы — как волны, а волны — как поверхности расширяющихся сфер» [8. С. 291-292]. Метафора, по Минскому, способствует образованию непредсказуемых межфреймовых связей, обладающих большой эвристической силой.

Индивиды действуют не столько в «реальном мире» и говорят не столько о нем, сколько о субъективных моделях явлений и ситуаций действительности. Отсюда следует, что индивидуальные и групповые различия в обработке социальной информации могут быть объяснены на основе различий ситуационных моделей. Таким образом, модель представляет собой когнитивный коррелят такой ситуации: это то, что происходит в сознании субъекта, когда он является наблюдателем или участником ситуации. Создаваемая языком модель мира есть субъективный образ объективного мира.

Таким образом, метафора как когнитивный процесс, с помощью которого субъект углубляет свои представления о мире или создает новые гипотезы, является моделью, представленной в форме фрейма или рамки. Данная модель предъясняется как стереоскопическая или стереотипическая, поскольку «реальность» индивиду предзадана в несущих информацию образах-в-памяти, заранее познана, а, следовательно, и устойчива. Модель позволяет индивиду формировать точку зрения на ту или иную заданную ситуацию. В результате действия «фильтра»-стереотипа, индивид способен не только идентифицировать себя с социумом, в котором существует, но и создавать сходство или различие с ним.

Возникающие в различных ситуациях моменты трансформации социальной структуры, выводят индивида за рамки стереотипного представления данной реальности и приводят к концептуальному процессу метафоризации. Вследствие чего, между стереотипной или «стершейся» метафорой и новой возникает граница смысла социального моделирования или создания новой концепции познания социальности. Открывается возможность понимать социальность в ее изменчивости, появляются условия для рефлексии. Метафора относится к тем составляющим рационального мышления, благодаря которым оно не застывает в жестких омертвевших формах, а сохраняет процессуальность, жизненный импульс, способность рефлексии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аскольдов С. А. Концепт и слово. Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. М., 1997.
2. Артюнова Н.Д. Метафора и дискурс. // Теория метафоры. М,1990.
3. Бодрийяр. Ж. Общество потребления. М., 2006.
4. Бодрийяр. Ж. Прозрачность зла. М., 2000.
5. Вебер М. Основные социологические понятия //Теоретическая социология: Антология. М., 2002. Ч. 1.
6. Джонсон. М., Лакофф Дж. Метафоры, которыми мы живем.//Теория метафоры. М., 1990.
7. МакКормак. Э. Когнитивная теория метафоры.// Теория метафоры. М., 1990.
8. Минский М. Остроумие и логика когнитивного бессознательного. — В сб.: Новое в зарубежной лингвистике, вып. XXIII.
9. Ортега-и-Гассет. Х. Две великие метафоры.// Теория метафоры. М., 1990.
10. Рикёр. П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение.// Теория метафоры. М., 1990.
11. Элиас Н. Общество индивидов. М.: Практикс, 2001.

МАССМЕДИА В ГЛОБАЛЬНО-ЛОКАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

Скобелева Вероника Владимировна

*кандидат философских наук, старший преподаватель
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»*

Интерактивный характер электронной среды влияет на формировании новых процессов в символической сфере. В частности, это отражается на структуре культурной составляющей общественных отношений. «Это система обратной связи между кривыми зеркалами: СМИ есть выражение нашей культуры, а наша культура работает главным образом через материалы, поставляемые СМИ» [2. С. 323]. Рассматривая пространственно-временной континуум культуры Мануэль Кастельс выделяет ряд ее новых черт, которые определяют характер потребления символического продукта в современных условиях. Одна из подобных базовых характеристик современной культуры – ее вневременность, находящая выражение в отсутствии каких-либо строгих темпоральных рамок для создания и потребления символического продукта. Массовое общество, являясь активным субъектом потребления, а не пассивным объектом информационного воздействия, превращается в общество сегментированное, в общество дифференцированной аудитории, что влечет за собой аналогичную дифференциацию производства информации. Массмедиа все больше охватывают разнообразие культурных выражений, законсервированных в цифровой форме. «Школьное обучение, развлечения с помощью СМИ, специальные

репортажи новостей или реклама организуют темпоральность так, как это им удобно, поэтому достижения культуры, извлеченные из всего человеческого опыта, лишены временной последовательности. Если энциклопедии упорядочили человеческое знание по алфавиту, то электронные СМИ обеспечивают доступ к информации, выражению и восприятию ее в соответствии с побуждениями потребителя или с решениями производителя...» [Там же. С. 429]. В результате подобных процессов молодые поколения воспитываются на принципиально новом восприятии мультимедийного гипертекста, что накладывает отпечаток на всю систему образования.

Новая коммуникационная система стирает все возможные временные отличия культурных сообщений, сталкивая прошлое, настоящее и будущее в актуальности текущего момента. Таким образом, независимая от привычного циклического времени наша культура представляет собой культуру вечного и эфемерного одновременно. Ее вечность выражается в одинаковой доступности всех культурных выражений прошлого и настоящего, а эфемерность – в том, что всякая структура символического зависит от характера момента, в который она создается и не имеет значения за его пределами. «Мы находимся не в культуре цикличности, а во вселенной недифференцированной темпоральности культурных выражений» [Там же. С. 430].

Являясь следствием виртуализации социальных процессов вневременность культуры находит свое выражение, прежде всего в Интернет-пространстве. Вечное и эфемерное время как время отсутствия какой-либо зависимости от биологических часов индивида и последовательности событий наиболее ярко проявляется в непредсказуемой популярности неструктурированного историческим временем продукта (например, внезапная популярность Эдуарда Хиля, чья песня, записанная 44 года назад, стала лидером современных запад-

ных хит-парадов). Выразительной деталью нового отношения ко времени является распространенное в виртуальном мире приветствие: «доброе времени суток», которое демонстративно отказывает коммуникативному акту к привязанности к конкретному моменту астрономического времени. Грамматические ошибки перестают считаться показателем безграмотности или грубости собеседника, как это традиционно воспринималось в любом печатном-письменном тексте. Виртуальный текст демонстративно одномоментен, как разговорная речь. Однако он все равно фиксируется и любой способен извлечь «уже сказанное» из виртуальной среды. В этой застывшей одномоментности гипертекста – суть отношения современного индивида к тексту вообще (как возможной доступности «всегда настоящего») в будущем).

«Возможно, все общественные явления утрачивают сегодня весьма существенное модернистское свойство - обусловленность социальным временем» [6. С. 61]. Время цифровой реальности меняет характер социального в целом, устанавливая свои правила в жизни отдельных индивидов. Дигитализированное время отказывается от связи с цикличностью времени природы, с традиционной ритмичностью рабочего времени. Наличие гибких рабочих графиков, отсутствие строгого разграничения между работой-досугом, возможность индивиду выбирать себе ритм жизни приводит к индивидуализации времени. Последняя – главное следствие научно-технического прогресса и, в частности, изобретения электричества, позволяющего индивиду не зависеть от природного цикла световых дней. Интернет поместил индивида в пространство, абсолютно не структурированное какими-либо темпоральными рамками (как современные казино, в которых нарочно отсутствуют окна - проводники солнечного света). Социально-антропологические формы темпоральности теряют свою значимость, что проявляется даже в отсутствии при-

вычных бинарных оппозиций, маркирующих возраст индивида, например «молодой-пожилой». Все чаще мы сталкиваемся с невозможностью провести четкое возрастное разграничение социальных агентов, что особенно характерно для современной западной культуры [6].

И если время теряет свой прошлый гранднарративный смысл, то пространство остается единственной мерой сведения социальных практик к некоему культурному знаменателю. У Мануэля Кастельса, мы находим акцент на пространственной природе современной социальности, на ее зависимости не от эфемерного и потерявшего былую, разделяемую большинством агентов, значимость социально маркированного времени, а от пространства мест и потоков. Последние акцентируют внимание индивидов на пространственных основаниях социума, базовыми характеристиками которого являются понятия «глобального» и «локального» [Там же]. Именно в рамках новой шкалы глобальное-локальное актуализируются современные практики социальных агентов. «И, в этом смысле, знаковым процессом сегодняшнего поворота во всемирной истории можно считать глокальную реорганизацию социального пространства, которая; в качестве референциальной метарамки, подменяет собой все утраченные гранднарративы модернистского времени» [Там же.С.65]. Территориальное разделение между общностями происходит не по принципу историко-хронологической «развитости-отсталости», а по сложному рисунку включенности в глобальные потоки при сохранении местного колорита. Детерминированность социальных практик осуществляется на глокальном уровне, что выражается в двойственности пространственного положения агентов: с одной стороны это включенность в глобальные потоки, с другой – погруженность в «миры мест». Оба мира настолько взаимозависимы, что не только глобальные перемены получают «отклик на местах» (вступ-

ление России в ВТО, Болонский процесс и пр.), но любые изменения локального характера рискуют получить глобальный резонанс (видео-выступление Дымовского, убийство футбольного фаната и т.д.). Смещение пространственных полярностей происходит на глокальном уровне любых общественных отношений. «В глокальной бинарности социального мира - внутри глобального и локального - формируются сегодня принципиально новые, жизненные стратегии и культурные практики. Причем, одна плоскость прожективного мышления становится практически невозможной без другой, так же как и одно измерение жизни - совершенно бессмысленным без второго» [Там же. С. 67].

Глобализация социальных процессов требует от сообществ пространственной открытости для мировых потоков (капитала, информации), но в то же время порождает «обратный процесс искусственного социального "конструирования" локально-культурной самобытности, порождающей новое, для конца столетия, явление – "коммунитарный фундаментализм"» [Там же. С.69]. Отсутствие солидаристических гранд-нарративов ставит индивидов перед проблемой социальной идентичности, которая в теории массмедиа разрешается своеобразным способом. Субсидиарность социальных процессов в современных российских массмедиа находит воплощение в так называемой коммунитарной журналистике – новом этическом кодексе журналиста, должно разделять глобальные ценности, но ориентированного на решение локальных задач [1]. Журналист выступает точкой пересечения глобальных общественных ценностей с интересами определенной локальной среды сегментированного социума. Конкретные примеры журналистской практики наглядно демонстрируют новый подход к преобразованию социального пространства, которое получает свою ценность только при переходе от гло-

бального уровня к локальному, модифицируясь в соответствии с ценностями последнего [3].

Эфемерность времени и примат пространственных структур в организации социальных практик лучше всего проявляется в распределении культурного продукта, когда при наличии производства информации, поставленного на поток, масса потребителей этого потока все более сегментируется. «Однако тот факт, что аудитория – не пассивный объект, но интерактивный субъект, открыл пути к дифференциации аудитории и с того момента как технология, корпорации и институты позволили такие шаги, - к последующей трансформации СМИ в сторону сегментации, «работы на заказ», индивидуализации» [2. С. 323]. При семантической одинаковости каналов массмедиа, любая социальная группа имеет возможность выстраивать собственные отношения с массмедиа. «Мы живем не в глобальной деревне, но в построенных по заказу коттеджах, производящихся глобально, а распределяемых локально» [Там же. С. 327].

В итоге, производство информационного продукта имеет глобальный характер, но его потребление локализовано, и это выражается в специфической организации информационного пространства в локалитете. Разница в потреблении продукта сказывается на его форме [5]. Массмедиа, функционирующие в заданных границах локалитета, отличаются рядом особенных черт, обусловленных их местоположением в социальном пространстве. Это местоположение задает точки входа-выхода информации, которые, на наш взгляд, совпадают, как совпадает адресат и адресант массмедиа, сворачиваясь в точке власти, как единственном структурообразующем элементе локалитета. Единство аудитории и героев массмедийной продукции ограничивает коммуникативное пространство массмедиа, практически свертывая его. Информация в таком пространстве стремится к нулевому уровню, а массмедиа,

действуя согласно заданным параметрам (например, четыре полосы два раза в неделю) вынуждены заполнять лакуны типовыми матрицами. Получается, что структура заполняет самое себя, а массмедиа отыгрывают собственную роль средств массовой информации, наделяя инфосферу локалитета двойным обусловливанием социальной действительности.

Однако полярный процесс глобализации информационных потоков приводит к парадоксальному совпадению результата и элиминации смысла информационного продукта. В Интернет-пространстве как предельной области глобализации происходит размывание структуры, дающей обоснованность значениям. Например, одни из выражений этого процесса - флуд и флейм – спутники современных форумов и чатов. Расструктурирование организации информационного производства-потребления элиминирует смысл информационного продукта, также как в локалитете превращая его в символ, обозначение самого себя. Процесс данного обезличивания информации, потери ее значимости (и как следствие, смысла), описывается теоретиками массмедиа уже давно. Так Нейл Постман пишет о сознании индивидов предыдущих веков, как о типографическом сознании, ориентированном на печатную культуру, что «предполагало акцент на сложном концептуальном, дедуктивном, последовательном мышлении; высокую значимость причинности и порядка; неприятие противоречивости; большие возможности для отстраненности и объективности; а также терпимость к отложенному ответу» [4. С. 164]. К концу XIX века формируется новый тип мышления, основанный на новом способе потребления информации – автор называет эпоху, породившую его, эрой шоу-бизнеса. Не будем в рамках статьи затрагивать всех нюансов нового создания-потребления информационного продукта, остановимся лишь на главном: «мир, нарисованный высокоскоростными электронными медиа не имеет порядка или смысла» [Там же.

С. 164]. Отсутствие последовательности, малейшей привязки к действительному моменту, оперирование не словами, а образами (как не несущими обязательной логической корреляции) – все это в итоге уничтожает необходимую для смысла структурную форму - контекст – что приводит к несерьезности восприятия полученной информации индивидом. Создание новостей в массмедиа уже не нацелены на привычный ранее результат - информированность индивида. Место последней заменяет дезинформация – в данном случае означающую не ложь, а искажающую информацию, фрагментарную и искусственную. В связи с подобными процессами в информационной среде Н. Постман задается вопросом о будущем культуры, в которой невежество становится лишь одной из форм знания. Его взгляд также пересекается с представлениями ранее рассмотренных авторов о темпоральной расструктуриации информационных процессов, что меняет и характер пространственных корреляций между «событиями» массмедиа. «В контексте отсутствия контекста событие исчезает» [Там же. С. 168]. Подобный процесс типичен для дигитализированного пространственно-временного континуума, в котором пребывает современный индивид.

Итак, мы видим, что в локалитете массмедиа – заложники структуры, которая контекстом заменяет смысл сообщения, в то время как в глобальном пространстве производства информации потерянный смысл сообщений массмедиа – жертва абсолютного отсутствия структуры. «И, в этом смысле, знаковым процессом сегодняшнего поворота во всемирной истории можно считать глокальную реорганизацию социального пространства, которая в качестве референциальной метарамки, подменяет собой все утраченные гранднарративы модернистского времени» [6. С. 65]. Идентичность места детерминирована глокально (то есть любое место получает свою значимость только в ходе пространственного обоснова-

ния), и этот процесс находит отражение в производстве массмедийного продукта. Социально ответственная журналистика, коммунитарная журналистика, гражданская журналистика – основывающиеся, прежде всего, на пространственных характеристиках информационного продукта («донести до всех», «сделать доступным» и т.д.) – есть выражение настоящих социально-пространственных изменений, а точнее, реакция на них самими массмедиа. В итоге, в современных реалиях пространственно-временного континуума глокальность социальных практик является единственным уровнем сохранения смысла сообщений массмедиа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дзялошинский И. М. Методы деятельности СМИ в условиях становления гражданского общества. М., 2000.
2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000.
3. Миллер Э. Д. Шарлотский проект: Как помочь гражданам взять демократию в свои руки/ М., 1998.
4. Постман Н. «А теперь... о другом» // Массовая коммуникация в современном мире: методология анализа и практика исследований. М., 2002.
5. Скобелева В. В. Инфосфера в структурах локалитета // Профессия «Журналист»: вызовы XXI века. Материалы Всероссийской научно-практической конференции от 26 ноября 2008 г. Ижевск, 2008.
6. Сомогонов А. Ю. Глокальность (Очерки социологии пространственного воображения) // Глобализация и постсоветское общество. М., 2001.

МОРАЛЬ КАК СПОСОБ ПРЕДЪЯВЛЕНИЯ ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Соколова Ольга Владимировна

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Социология возникает как наука, изучающая объективные законы существования общества. Естественные социальные законы, основанные на принципе детерминизма по отношению «к миру живых и мыслящих существ», выстраиваются по аналогии с физическими, химическими, физиологическими, т.е. природными законами. Человек рассматривается как существо биологическое, что и обуславливает возникновение идеи естественных социальных законов, в соответствии с которыми человек остается в согласии с самим собой и осуществляет свое предназначение (Дюркгейм). Так возникает «социальная физика», продолжение развития «позитивных наук» (О. Конт).

Общество понимается как объективная реальность, как совокупность отдельных индивидуумов, образующих определенные ассоциации. Предметом социологии является не отдельный индивид, а общество в целом, где человек является частью социального организма, а понятие «общество» вынесено за пределы индивидуального человеческого сознания. Общество выступает как «состоящее из массы людей, обладающей известной плотностью, расположенной на территории определенным образом, рассеянной по деревням или сконцентрированной в городах и т. д.» [1]. Всеобщий детерминизм выступает в каче-

стве универсальной трансцендентности, определяющей социальные законы, например, их проявление сходно между собой в различных человеческих сообществах, не имеющих между собой никаких связей. В данной интерпретации сущности общества человек понимается как «животное», которое не обладает какой-либо субъективностью. Субъективность как внутреннее, присущее субъекту, нивелируется. Она оказывается за пределами изучаемой области социального.

Очевидно, что социология как наука по аналогии с естественными науками ориентируется на объективное знание о мире. Результатом социального познания становятся универсальные метатеоретические модели социального, которые как минимум должны удовлетворять утилитарные объяснительную и прогностическую функции. Этим занимается макросоциология. Однако, социальное не ограничивается объективными законами социального развития. Социальное непосредственно связано с конкретным человеком, с психологической реальностью. Все, что относится к понятиям рефлексивности, субъективности, ситуационного толкования, отсылает к микросоциологии. Человеческая субъективность становится предметом изучения микросоциологии, в частности, в теориях повседневности. Повседневность становится условием сохранения субъективности. Однако, как показывают исследования И. Гофмана, Б. Вальденфельса, Гарфинкеля, повседневность и банальность оказываются социально обусловленными и конструированными. Высокий уровень повторяемости и регулярности социальных взаимодействий в повседневности делает их предсказуемыми. Человеческая субъективность объективируется в общих схемах социальной рациональности. Научно ориентированная социология, ее научно объективированный язык начинает испытывать нехватку субъективности.

Наряду с объективной социальной реальностью и внутренней психической реальностью всегда соседствует так называемая «духовная реальность», необходимо существующая как возможность предъявления социальной субъективности. Духовность социальной реальности задается религиозной дискурсивностью. Социальный институт религии выполняет регулирующую функцию общественных отношений через установление религиозных норм, которые декларируются как нормы морали. Определяя мораль как совокупность правил поведения, Э. Дюркгейм обращается к понятию «желательности» морали для индивида. Здесь же он задает обусловленность «желательности» понятием «священности», элиминирующим субъективность желания. «Священное» отождествляется с «коллективным» и является истинным. «Само разнообразие индивидуальных моральных сознаний свидетельствует о том, что невозможно исходить из них, если мы хотим определить, что такое мораль» [2]. Мораль оказывается трансцендентной по отношению к отдельному индивиду, так как она имеет отношение только к группе индивидов или к обществу. Возникает самостоятельная «моральная реальность» со своей «картографией», со своими правилами и законами. Сущность «моральной реальности» никак не совпадает с сущностью человека или его поступка. Содержание морального акта определяется не его внутренней сущностью, а степенью его совпадения, согласованности с заранее установленными моральными правилами. Так возникает «светская» мораль. Она предельно формализована. Индивид абсолютно осознанно принимает и исполняет те социальные роли, которые предписаны требованиями существующей общественной морали. Все сводится к ритуалу и его неукоснительному исполнению. Однако, как верно заметил А. Макинтайр, «вера, которую он (индивид) носит в своем сердце и понимает разумом,- это одно; вера, выражаемая и предполагаемая его ролью, - совсем другое» [3. С. 46].

Помимо светской морали, принятие которой является условием вхождения индивида в структуры социальной реальности, существует «другая» мораль, которая носит мистический религиозный характер. Индивид действительно «про себя» верит в существование непреложных божественных истин. «...И в самом деле, вся нынешняя моральная жизнь полна религиозности. Это не значит, что данная религиозная основа не изменяется, бесспорно, моральная религиозность становится все более отличной от теологической религиозности» [2].

Закономерно возникает понятие коллективного субъекта, или субъекта *suī generis*, который обладает трансперсональными характеристиками. «Оно есть мы, постольку мы к нему стремимся, мы его любим, хотя и любовью *suī generis*, так как, что бы мы ни делали, оно в нас присутствует лишь частично и бесконечно превосходит нас... Моральный авторитет — это психическая реальность, сознание, но более высокое и разностороннее, чем наше; мы чувствуем, что наше сознание зависит от него» [Там же]. По отношению к отдельному индивиду *suī generis* оказывается трансцендентным субъектом, объединяющим в себе все индивидуальные сознания. По своим характеристикам «моральный» субъект совпадает с «нуминозными» силами, понятием, предьявленным в мифологической рациональности. «Мы постулируем существование общества, особым образом отличающегося от индивидов, потому что иначе мораль оказывается без объекта, долг — без точки приложения» [Там же].

Нормы морали предьявляются как некоторые номинативные предложения о добре и зле, благочестии и долге и т.д., то есть мораль задает ценности. Ценности дискурсивны, и этот дискурс принадлежит «моральному субъекту», в качестве которого выступает коллективный субъект или общество. Этот дискурс принадлежит всем и одновременно не принадлежит никому. Ценности объявляются и манифестируют-

ся «трансперсональным» субъектом (например, Богом), не принадлежащим природному миру вещей. Провозглашение ценностей осуществляется неким божественным «мистическим» способом. Мораль изначально не-природна, она дискурсивна и над-природна. Более того, язык морали определяет мир вещей.

Как отмечает А. Макинтайр, в решении моральной дилеммы субъект вынужден обращаться к нерациональному основанию в пользу собственной позиции. Моральная аргументация необходимо апеллирует к высшему трансцендентному неличностному началу. Это бессубъектное начало предъявляется как некая совокупность неличностных критериев: справедливость, долг, великодушие и т.п. Обращение к объективным стандартам становится неизбежным в ситуации морального плюрализма.

Моральные суждения не гарантируются никаким рациональным методом, поскольку все моральные суждения эмотивны. Они выражают предпочтения, чувства, эмоции и не могут претендовать на истинность и объективность. «... Только в нашем веке эмотивизм стал процветающей моральной теорией» [3. С. 24]. Почему? Выражая свои чувства, субъект всегда апеллирует к независимым межличностным критериям, в противном случае, моральное предложение потеряет свое значение и окажется способом употребления, но не более того. Однако если исключить эмотивную нагрузку употребления морального предложения, моральное предложение лишается своего морального содержания. Возникает парадоксальная ситуация: моральное предложение, не относящееся к субъекту теряет свою суть, однако субъективное оценочное высказывание, не апеллирующее к высшему объективному началу, перестает быть моральным высказыванием. Можно сделать предположение, что субъект морального высказыванием находится в состоянии со-причастности выс-

шему трансцендентному началу. Тогда возникновение и процветание эмотивизма становится закономерным: через отрицание «любого утверждения о существовании объективных и неличностных моральных стандартов» [Там же. С. 31] эмотивизм утверждает и задает наличие некоего субъективного объяснительного принципа существования морали. Возникает «другая» рациональность, включающая иррациональный эмотивный аспект. Таким образом, трансцендентная объективность сворачивается в точку индивидуального морального субъекта. В качестве трансперсонального морального субъекта выступает общество как целое, проговаривающееся на языке индивидуального субъекта. В этой связи необходимо отметить возникновение у А. Макинтайра понятия «характер». Совокупность социальных характеров, которая задает определенные моральные ограничения, определяет характер эпохи и общества в различные исторические периоды. Понятие «характера» наделяет объективную трансцендентность субъективностью. «Характер морально узаконивает модус социального существования» [Там же. С. 46]. «Характер» является способом социальной объективации трансцендентной субъективности. Социальная идентичность субъекта определяется интернализацией и репрезентацией трансцендентной субъективности через совокупность заданных «характеров».

Итак, возникновение мистической рациональности в социологии морали закономерно, так как понятие «морали» непосредственно отсылает нас к человеческой субъективности, которая изначально полностью исключается из методологии социальных наук. Не-хватка субъективности социального субъекта трансформируется в субъективную трансцендентность, которая является маркером мифологической рациональности и мистической рациональности. Одна из областей «социальной физиологии» социология морали, которая должна в своих объяснениях опираться на естественные научные зако-

ны, испытывает не-хватку научного языка и научной рациональности и переходит на язык иррационального. Появление термина «моральной религиозности» задает границы научной рациональности и открывает дискурс мистической рациональности. «Мораль», как и «общество», становятся «пустыми» конструктами социального и не соотносятся с понятием научной рациональности, так как любое интеллектуальное конструирование является иррациональным методом познания. «Нужно выбирать между Богом и обществом... добавлю, что для меня этот выбор не столь уж важен, ибо в божестве я вижу лишь общество, преображенное и осмысленное символически» [2].

Мораль не просто наполняется «религиозным», «мистическим» содержанием. Моральный дискурс начинает производить и конструировать социальную реальность в соответствии с «божественными» смыслами, которые безусловно принимаются социальным субъектом. Индивид безапелляционно «при-чащается» к высшей трансцендентности и самоотождествляется с трансперсональной субъективностью. Таким образом, дискурс морали инкорпорирует трансперсональную субъективность в структуры психической и социальной реальности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дюркгейм Э. Социология и социальные науки // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М., 2002. — Режим доступа: janex@narod.ru, <http://janex.narod.ru/Shade/socio.htm>
2. Дюркгейм Э. Определение моральных фактов // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. — М., 2002. — Режим доступа: janex@narod.ru, <http://janex.narod.ru/Shade/socio.htm>
3. Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали. М.; Екатеринбург, 2000.

ПРЕДЕЛ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСКОГО КОНЦЕПТА «ПОЛИТИКИ»

Соловей Ирина Викторовна

кандидат философских наук, доцент

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Современный кризис представительства свидетельствует о необходимости перехода к новой системе «политического» представления. В основе представительского концепта «политики» лежит идея политического представления общества. В ситуации кризиса общество предъявляет себя на пределе представления, где оно больше не узнает само себя. «Меня представляет мой депутат, – пишет П. Рикёр, – мой представитель – это часть меня самого, наделенная властью. Однако исторический опыт свидетельствует о том, что избранные народа стремятся создать некую закрытую среду, становятся политическим классом, в котором народ больше не узнает самого себя... Граждане больше не ощущают того, что их представители, считаются с ними, выражают их волю» [10. С. 111]. Решение проблемы современной политики необходимо начинать с прояснения смысла «представительства», понимание которого способствует разрешению кризисных состояний и открывает новые способы, дальнейшего представления «политического».

Существование «представительства» определяется логикой *репрезентации*, следовательно, сущность представительского концепта «политики» можно понять путем истолкования понятия «репрезентация»/«representation», которое интерпретируется как *представительство*, так и *представле-*

ние. Этимологически английское слово «representation» образовано от «praesent», которое имеет значение представление, предъявление, и приставкой «re», указывающей на повторное, возобновляемое действие. Если обратиться к понятию «praesent», то оно буквально переводится как «презентация», под которым понимается процесс непосредственного представления. В таком случае «ре»-презентация является таким «повторным» представлением, в процессе которого осуществляется переход от непосредственного восприятия к символической системе представления. «Произвести ре-презентацию – это значит сделать (повторно) присутствующим то, что (сейчас) отсутствует. Говоря более формальным языком, – пишет Ф. Анкерсмит, – А есть репрезентация В, если А может занять место В – или, иначе, если А может функционировать как «заместитель» В или как «представитель» В в его отсутствие» [1. С. 24].

Представительский концепт «политики», считает Ф. Анкерсмит, является продуктом совершенно определенных исторических обстоятельств, которые сложились в эпоху Реставрации. В этот исторический период возникает необходимость целостного представления общества. Однако общество как целое не может быть представлено в своей непосредственной данности, оно представляется опосредованно через систему репрезентаций. «Политическая репрезентация существует не просто для компенсации того обстоятельства, – пишет Ф. Анкерсмит, – что практически невозможно собрать весь народ на одной огромной площади-агоре для участия в принятии политического решения. Суть дела в том, что без репрезентации нет репрезентируемого; соответственно, без политической репрезентации нет и народа как реального политического единства... даже если было бы возможно собрать на одной площади весь народ или достичь той же цели, периодически проводя всеобщие электронные голосования,

все равно следовало бы предпочесть репрезентацию. Ибо политическая реальность возникает только тогда, когда народ осознает себя как репрезентированный (представленный)» [1. С. 28].

Политическая репрезентация разделяет общество на репрезентирующих/представляющих – «тех, кто представляет» и репрезентируемых/представляемых – «тех, кого представляют». Общество отделяется от самого себя как целого и представляется по частям. Поскольку одна часть общества репрезентирует другую, постольку общество всегда оказывается представленным частично. Политическая репрезентация нарушает принцип целостного представления общества, здесь основополагающим становится принцип частичности или элементаризма. Выделение репрезентируемых частей общества приводит к появлению предельного элемента системы представления – социального индивида, который в своей единичной данности сущностно не-представим.

В политическом представлении общества связь между представляющими и представляемыми, полагает П. Бурдье, необходимо рассматривать как отношение делегирования. Социальные индивиды находятся перед выбором либо отказаться от своих прав представлять, а значит, существовать в состоянии а-политичности, либо лишиться прав представлять посредством их делегирования. «На практике индивиды, находящиеся в изолированном и безгласном состоянии, – пишет П. Бурдье, – не имеющие ни способности, ни власти, чтобы заставить слушать себя и быть услышанными, оказываются перед выбором либо безмолвствовать, либо доверить другим право говорить от своего имени» [7. С. 239]. Процесс делегирования полномочий представлять оказывается первопричиной политического отчуждения, которое возникает между «представляющими» и «представляемыми». Индивид отчуждается от самого себя и представляется как часть символиче-

ски организованной социальной группы. Социальная группа как часть общества существует в качестве представленной только через «представителя», располагающего полномочиями представлять, то есть «говорить» и «действовать» от имени группы. «Группа, инвестирующая его полномочия, – пишет П. Бурдьё, – не существовала бы или, во всяком случае, существовала бы не в полной мере в качестве представляемой группы, не будь он ее воплощением» [Там же. С. 234]. Официальный «представитель», представляя представляемую социальную группу, одновременно представляет самого себя как «представляющего». «Представитель существует и представляет (акт символический), – пишет П. Бурдьё, – представляемая и символизируемая им группа существует и в свою очередь обеспечивает своему представителю существование в качестве представителя группы» [Там же. С. 234]. Однако, существуя в качестве официального «представителя», «представляющий» оказывается трансцендентной по отношению к множеству представляемых социальных индивидов инстанцией представления. В данном случае «представляющая» часть общества ограничивается кругом «представителей». Поле представительства оказывается объективированным пространством репрезентации частей общества.

В поле представительства отношение между «представляющими» и «представляемыми», выстраивается на основе либо принципа сходства, либо принципа замещения (Ф. Анкерсмит). Исследователи, придерживающиеся *теории сходства*, применительно к политической репрезентации, исходят из того, что репрезентация должна быть похожа на то, что она репрезентирует. В данном случае считается, что любое различие между «представляющими» и «представляемыми» служит признаком нарушения «правильной» политической репрезентации (Б. Манин). В поле представительства отсутствие «зазора» как своего рода дистанции между «представ-

ляющими» и «представляемыми» способствует появлению единого «взгляда», который на пределе предъявляется как единственный «взгляд». Политическая ре-презентация превращается в презентацию единого «взгляда». Политическое «представительство», базирующееся на принципе сходства, завершается возникновением единственно существующей системы представления, где целостность представления сводится к тотальности «взгляда». Здесь представление совпадает с субстанцией тотального «взгляда», характерной для трансцендентального субъекта, находящегося за пределами системы политического представления. В этом случае «представляющие» и «представляемые» существуют как объект представлений для трансцендентального субъекта. Функцию трансцендентального субъекта выполняет государство, которое существует в режиме тотального «взгляда».

Тотальный режим представления, полагает Ж. Рансьер, характерен для *полиции*. Обыгрывая греческое слово «πολις», Ж. Рансьер под «полицией» или «полисией» (la police) понимает особый режим представления общества, который противостоит политике и стремится ее упразднить. «Есть два основных способа символизировать сообщество, – пишет Ж. Рансьер, – один из них представляет его как сумму частей, другой определяет как деление целого. Один мыслит его как осуществление какого-то способа быть вместе, другой – как полемику по поводу общего. Я называю первый полицией, а второй – политикой» [9. С. 52]. Сущностью «полиции», полагает Ж. Рансьер, является не столько подавление и контроль над обществом, сколько особый режим представления общества как сумму частей. Полицейский режим представления как «учет частей общества» характеризует «отсутствие пустоты и дополнения». Полиция «исключает» существование «того, чего нет». Поскольку «того, чего нет» невозможно представить, постольку «полиция» «исключает» существование

не-представимого. В данном случае не-представимое не учитывается, то есть не имеет своей доли или (у)части в полицейской системе представлений.

В полицейском режиме представления общество воспринимается тотально, то есть не имеет «исключений». Устанавливается тотальная система представления, которая равнозначна утрате способности представлять. Тотальность «взгляда» характеризуется исчезновением «видения» как полного отсутствия системы политического представления, свойственное а-политичному обществу. В данном случае а-политичное общество рассыпается, распадается на множество отдельно существующих «атомизированных» индивидов, каждый из которых лишен политического представительства.

Лишенный политического представительства социальный индивид превращается в «*homo sacer*» (С. Жижек), который по своей сути является а-политичным «остатком» поля представительства. «На самом элементарном уровне *все* мы являемся «исключенными» в смысле нашего наиболее элементарного, «нулевого», положения как объектов биополитики, – пишет С. Жижек, – и что возможные политические и гражданские права даруются нам вторичным жестом, в соответствии с биополитическими стратегическими соображениями» [8. С. 107]. На пределе «представительства» индивид (от лат. *individuum* – неделимый) как предельный, а значит, неделимый и далее неразложимый элемент социального бытия, превращается во фрагментированного социального «дивидуума». В качестве предельного элемента разложимого социального целого задается уже не индивид, но его «дивидуальный» цифровой код (Ж. Делез). В поле представительства существование «дивидуальных» кодовых элементов выражает режим «счета-за-единицу», следовательно, индивид как не-представимый и не имеющий представлений элемент становится «чистой» единицей счета, обозначающей «нулевой»

уровень «представительства». «Государство имеет дело только с частями или группами. Даже когда, кажется, что речь идет об индивиде, – пишет А. Бадью, – его интересует не конкретная бесконечность рассматриваемого им индивида, но эта бесконечность, низведенная до *Единицы счета*, то есть группы, единственным элементом которой он является, тем, что математики называют *singleton*» [2. С. 291].

Выраженное языком цифр политическое участие социальных индивидов сводится к массовому «представительству», где «представляемым» становится «масса», которая не принадлежит к порядку представления. Сущность «массы» как «молчаливого большинства», полагает Ж. Бодрийяр, заключается в том, что «это не молчание, которое не говорит, это молчание, которое накладывает запрет на то, чтобы о нем говорили от его имени» [5. С. 27]. Массовое представительство, считает Ж. Бодрийяр, существует не на уровне репрезентации как представления, а пребывает в режиме симуляции, создающей «видимость» или «иллюзию» представления. В плане симуляции возникает форма «чистого» представления без всяких «представителей» и «представляемых». «Массы не являются референтом, поскольку уже не принадлежат порядку представления. Они не выражают себя, – пишет Ж. Бодрийяр, – их зондируют. Они не рефлектируют – их подвергают тестированию. Политический референт уступил место референдуму (организатор постоянного, никогда не прекращающегося референдума – средства массовой информации). Однако зондирование, тесты, референдум, средства массовой информации выступают в качестве механизмов, которые действуют уже в плане симуляции, а не репрезентации. И ориентированы они уже на модель, а не на референт» [4. С. 26]. Таким образом, принцип сходства «взглядов» предполагает существование единой системы представления. Здесь целостность представления сводится к тотальности «взгляда»,

что равнозначно утрате способности «видения» как полное отсутствие системы представления, характерное для а-политического общества. В а-политическом обществе социальный индивид, как предельный элемент системы представления, лишенный представительства, существует в режиме «счета-за-единицу» и манифестирует массовое «представительство». Репрезентация подменяется массовым представительством, где речь идет не о представлении, а исключительно о симуляции больше уже не представляемого и не представимого общества.

Если обратиться к *теории замещения*, применительно к политической репрезентации, то она базируется на различии, которое должно существовать между «представляющими» и «представляемыми» (Э. Берк). Различие способствует появлению «зазора» как своего рода несовпадения между «представителем» и «представляемой» социальной группой. Поле представительства оказывается объективированным пространством репрезентации представлений «представителя», который представляет самого себя в качестве «*causa sui*», то есть становится причиной политического представления. Поле представительства автономизируется в институт представителей.

В институте представителей, полагает П. Бурдьё, единственным законом, регулирующим правила вхождения и нахождения в поле, становится закон институции. Поскольку в переводе с греческого «закон»/«*νόμος*» переводится или истолковывается как граница, постольку закон дифференцирует и разделяет «профессионалов» и «не-профессионалов», которых институция лишает права представлять и сводит до положения «потребителей» представлений «представителей». Институция производит одновременно эффект подтверждения законности и в то же время – ограничения и лишения права представлять. Институционализация представительства

означает, что политика «профессионализируется». Вхождение в поле аналогично самоосвящению круга «представителей» через инициацию с ее испытаниями и обрядами посвящения, объединяющими «посвященных» в закрытую общность «профессиональных политиков», к которым относятся политические деятели, политические журналисты, высокопоставленные чиновники и т.д.

«Профессиональные политики» монополизируют право на производство представлений, то есть присваивают себе право определять видение и предвидение социального мира. Продуктами, предлагаемыми полем профессионалов, являются инструменты восприятия и выражения социального мира. «Монополия производства, предоставленная корпусу профессионалов, т. е. малому числу производственных объединений, – пишет П. Бурдье, – в свою очередь контролируемых профессионалами, принуждение, довлеющее над выбором потребителей, которые тем полнее подвержены безусловной преданности известным ярлыкам и безоговорочному делегированию прав своим представителям, чем более они лишены социальной компетенции в политике и инструментов, необходимых для производства политических выступлений и акций, – все это делает рынок политики несомненно одним из наименее свободных рынков» [7. С. 185]. Производство представлений реализуется в процессе конкурентной борьбы, разделяющей поле профессионалов на доминирующих и доминируемых. Определение противоборствующих сторон задается как иерархическое пространство объективных позиций, обеспеченных политическим капиталом. Политический капитал, полагает П. Бурдье, является формой символического капитала, накопленного в ходе предшествующей борьбы. Объем символического капитала определяет степень доступа к средствам политического производства объективированных представлений.

Борьба, которая противопоставляет профессионалов, является формой символической борьбы за власть, которая в отношении не-профессионалов/не-посвященных выражается в борьбе за право навязывать представления о социальном мире, а в отношении профессионалов/посвященных она принимает форму конкурентной борьбы за власть над аппаратом. «Она принимает форму борьбы за чисто символическую власть направлять взгляды и веру, – пишет П. Бурдьё, – предсказывать и предписывать, внушать знание и признание, что неотделимо от борьбы за власть над “органами государственной власти” (государственной администрацией)» [Там же. С. 193]. Очевидным следствием символической борьбы является «эффект закрытости» поля профессионалов. Поле профессионалов производит недоступную для большинства общества политическую продукцию, лишённую жизненного смысла для тех, кто, не будучи включен в поле профессионалов, не видит в ней никакого смысла. Чем более политика «профессионализируется», тем более, политическая борьба в поле профессионалов превращается в конкурентную борьбу за власть над аппаратом, не имеющую никакого отношения к опыту обычного гражданина. «Наиболее очевидным следствием этой особенности поля, – пишет П. Бурдьё, – является своего эзотерическая культура, состоящая из проблем, совершенно чуждых или недоступных для большинства, из концепций и выступлений, не имеющих никакого отношения к опыту обычного гражданина и, в особенности, из различий, нюансов, тонкостей, ухищрений, которые проходят незамеченными для взгляда непосвященных, и сам смысл существования которых как раз и заключен в отношениях, носящих конфликтный или конкурентный характер между различными организациями, между “тенденциями” или “течениями” внутри одной организации» [Там же. С. 198]. Поле профессионалов превращается в пространство борьбы за

власть, смысл которой недоступен большинству общества. «Представители» утрачивают какую-либо связь с «представляемыми» и продолжают существовать как некая закрытая общность, борющаяся сама с собой за признание собственных представлений.

Доминирующие, занимающие господствующее положение в системе производства, заинтересованы в сохранении и упрочении собственных представлений внутри поля профессионалов. В свою очередь доминируемые стремятся ниспровергнуть установленный господствующий порядок представлений, а значит, совершить символический переворот. В конкурирующей борьбе за власть доминируемые представляют собой множество различных, потенциально несвязанных, противоположных друг другу позиций, каждая из которых борется за признание путем подрыва господствующего порядка. Логика внутренней оппозиции, свойственная полю профессионалов, обуславливает тенденцию к бесконечному делению на мельчайшие антагонистические позиции, одновременно воспроизводящие оппозицию. Поле профессионалов оказывается пространством фрагментарного «видения», которое на пределе предьявляется во множестве не связанных между собой фрагментов представлений конкретных «представителей». В состоянии фрагментарного представления открывается неопределенное пространство не-представленного и сущностно не-представимого. Таким образом, согласно принципу замещения поле представительства существует как объективированное пространство репрезентации представлений «представителей». Поле представительства автономизируется в институт «представителей», то есть представляет собой закрытую общность «профессиональных политиков», которые монополизируют право на производство объективированных представлений. Производство представлений реализуется в процессе конкурентной борьбы, где определение

противоборствующих сторон задается как иерархическое пространство объективных позиций, каждая из которых борется за признание собственного видения и предвидения социального мира. Поле профессионалов, организованное по принципу оппозиций, оказывается пространством фрагментарного «видения», которое на пределе предъявляется во множестве не связанных между собой фрагментов представлений отдельных «представителей».

Можно говорить о том, что представительство как символический способ представления общества основывается на принципе частичности или элементаризма, свойственный объективному подходу. Здесь отрицание принципа целостности приводит к тому, что общество рассматривается как отчужденное от самого себя как целого и разделенное в представлении на части. Поле представительства оказывается объективированным пространством символической репрезентации частей общества. В поле представительства, ограниченном кругом «представителей», представление сводится либо к тотальности «взгляда», манифестирующего исчезновение «видения» как полное отсутствие системы политических представлений, свойственное а-политичному обществу, либо фрагментарному видению. В данном случае кризис представительства указывает на исчерпанность элементаристского подхода, который традиционно применялся для концептуализации представительской политики.

Радикальная неполнота представительского концепта «политики» выражается в отсутствии возможности представлять «не-представимое». Представительство дифференцирует индивидов, то есть различает «представленные» – «непредставленные». В поле представительства «непредставимое» оказывается «остатком» представления, который «исключается» из системы представления путем «умолчания» о его существовании. В данном случае «у-

молчание» становится предельным способом представления «не-представимого», который появляется на пределе «представительства».

Лишенные права на легитимное представительство «исключенные» индивиды, полагает А. Бросса, образуют поле «невыговариваемого». Этим индивидов объединяет специфическое затруднение связать «слово» и «действие». Поскольку «исключенные» индивиды существуют за пределами легитимного представительства, постольку они лишены право «голоса». Отсутствие право «голоса» – это лишение языка, удаление от речи, не позволяющее превратить разделение и исключение в предмет дискурса. «Если этот плебс, – пишет А. Бросса, – чьим свойством будет либо неумение «членораздельно изложить», либо неумение заставить себя услышать, либо упорство в том, чтобы скорее кричать, вопить, осыпать проклятиями, чем связно рассуждать и разглагольствовать, либо, наконец, вынужденность говорить заимствованными словами – всегда испытывая затруднения с языком» [6. С. 64]. В условиях отсутствия языка «не-представимое» непосредственно предъясвляет свое существование в спонтанной/неосознанной активности движения, которое в предельных случаях выражается в актах насилия. «Кто, лишившись языка, обречен скатиться в животное состояние и, оказавшись в положении загнанного зверя, вынужден пойти на убийство» [Там же. С. 77]. Чем больше поле представительства «умалчивает» о «не-представимом», тем шире зоны «умолчания», и тем больше «не-представимое» утверждается в своей активности движения. Спонтанная/неосознанная активность, которая, будучи предъясвленной (*presente*) в «умолчании», но не-представимой (*re-presentable*) через представительство указывает на то, что в непосредственной действительности «имеет-ся» некий «не-представимый» «остаток».

В этом смысле «не-представимое» предъявляется на пределе поля представительства как его «из-быток», указывающий на «не-полноту» представительства. Радикальная «не-полнота» представительства, неспособность представлять «не-представимое» обозначает предел представительского концепта «политики». Ориентированное на внешнего референта, представительство исчерпывает себя в цепи репрезентаций, каждая из которых объективно репрезентирует только часть общества. «Каноническое высказывание Ленина, – пишет А. Бадью, – согласно которому общество разделено на классы, а классы представлены через политические партии, устарело. По своей сути это высказывание сродни парламентской политике. Ведь ключевым вопросом и в ленинском высказывании, и в парламентской политике является представительство социального в политике» [3. С. 68]. На пределе поля представительства как объективного представления частей общества возникает «не-представимое», которое оказывается *возможной невозможностью* появления «политического» как субъективной представленности. «Это невозможное в данных обстоятельствах, – пишет А. Бадью, – есть как раз реальное, а, следовательно, возможность. Возможность невозможного и есть основа политики» [Там же. С. 62].

Возникающее на пределе поля представительства «политическое», является представлением «не-представимого», которое не имеет внешнего референта и может быть представлено только из самого себя. Возможность представлять «не-представимое» радикально изменяет смысл представления, как простой репрезентации (*re-praesentation*), обращенной к внешнему референту. В данном случае представление «не-представимого» должно быть непосредственным представлением, то есть представлением, происходящим только из самого как такого целостного представления, которое не имеет возможности представлять ничего кроме себя самого.

Целостным представлением, происходящим только из самого себя, является мышление. В декартовском тезисе – «ego cogito, ergo sum» – «cogito»/«cogitare» переводится как мышление, так и представление – «perceptio»/«percipere» (М. Хайдеггер). «Мышление есть представление, – пишет М. Хайдеггер, – устанавливающее отношение к представляемому (idea как perceptio)» [11. С. 59]. Тождество представление=мышление равно утверждению «представление есть мышление», где мышление рассматривается как самоосновное представление, которое для своего представления не нуждается ни в чем, кроме самого себя. В представлении как субъективной деятельности мышления представляющее – «тот, кто представляет» и представляемое – «то, что представляется» принадлежат процессу представления как целому, где акт представления предшествует поляризации представляющего и представляемого. В представлении представляющее пре-до-ставляется самому себе как представляемое, следовательно, представляющий субъект – «тот, кто представляет» и представляемый объект – «то, что представляется» существуют в состоянии субъект-объектного тождества как исходного принципа и начала рассуждения. «Мысль находится в разрыве с порядком представлений, – пишет А. Бадью, – то у нее никогда не будет иной гарантии *реальности*, кроме ее *собственного опыта*. Опора, которая способствует прорыву в нем и есть сингулярное событие» [3. С. 72].

В системе тождества процесс представления является неопределенным, неограниченным процессом мышления, представляющим само себя как нечто представленное, а значит, несущим в самом себе точку ограничения процесса, которая определяется как состояние само-представленности мышления. Здесь представляющее=представляемому, то есть представляющее есть представляемое. Обращенная к самой себе деятельность мышления ре-презентирует (ге-

praesentatio), то есть представляет саму себя как целое. В данном случае ре-презентация как «повторное/обратное действие» совпадает с точкой саморефлексии деятельности мышления, где мышление представляется самому себе, то есть «схватывает» себя как целое в тождестве мышления и мысли, где точкой тождества оказывается представляемое. В то же время представляемое – «то, что представляется» является результатом продуктивной способности мышления или продуктом представления. Здесь представляемое представляет собой всего лишь некое состояние процесса представления, а значит, представляется в качестве некой мыслительной конструкции, способной к бесконечному изменению.

В процессе представления мышление самопредставляется в определенном «виде»/«облике», который придает ему язык, выражающий сущность мышления или его смысл. Деятельность мышления предстает как существенно языковая деятельность, в которой происходит самоопределение смысла мышления. В состоянии самопредставленности мышление схватывает/воспринимает само себя одновременно как представляющее (тот, кто представляет) и представляемое (то, что представляется) в «имени» как понятии, существующем в тождестве означающего и означаемого. В данном случае «не-представимое» становится представимым только потому, что оно предо-ставляется мышлением в «имени» которое не отсылает ни к чему внешнему, но только к самому себе как самореферентному понятию. Мышление представляет себя как целое посредством понятийного определения, то есть понимается только исходя из самого себя как «имени», представляющим в реальности мышления и языка до этого не-представимую реальность того, что «имеет-ся» и подлежит осмыслению. «Событийное “имеется”... служит местом, – пишет А. Бадью, – куда вписывается сущность политики» [Там же. С.53].

Представляя не-представимое в «имени», мышление вносит «разрыв» между тем, что представлено полем представительства и тем, что «у-малчивается». В состоянии предела между полем представительства и «не-представимым» возникает дискурс представления «имени», который является дискурсивным перформенсом (англ. *performs* – представление, действие). В дискурсе представления «имя» открывает перспективу существования «политики», вызванную «вот-этим-именем» Здесь «имя» как некое пред-положение или гипотеза является высказывающей себя мыслью или высказыванием. Политическая способность «вот-этой-политики», вызванная «именем», осмысливается ретроактивно в суждении, утверждающем или отрицающем высказанную мысль. Можно говорить о том, что перспективное представление «имени» осмысливается в «обратном направлении», что аналогично состоянию саморефлексии дискурса представления.

«Имя» задает целостное представление, где целое всегда едино или единственно как понятие «вот-этой-политики» (*politique-la*). «Современная политика, – пишет А. Бадью, – есть всегда вот эта политика. Ее “делание”, которое является и ее мыслью, предписывает определенное место» [Там же. С. 136]. Поскольку целое всегда едино или единственно, постольку «политическое» представляет себя под разными «именами», но в каждом из «имен» оно остается самотождественным понятием «вот-этой-политики», отсылающим к «месту» и времени ее представления. «Политика существует только во множественном числе – как политики, – пишет А. Бадью, – причем не сводимые друг к другу и не образующие однородной истории» [Там же. С. 115]. Это говорит о том, что не существует «политики вообще» (*la politique*) как некое общего/родового понятия, задающего систему общего представления.

В этом смысле мысль К. Маркса, полагает А. Бадью, можно рассматривать как собственно философскую мысль, указывающую на то, что политика происходит из «непредставимого». «Маркс опирается не на норму, – пишет А. Бадью, – но на некое “имеется” события, где оно пересекает реальное, в тупике всякого постижимого и представимого порядка. Истина политики располагается в точке этого “имеется”, а не в этой связи» [Там же. С. 19]. «Манифест коммунистической партии» является инаугурационным текстом, в котором К. Маркс обосновывает свою политическую мысль предположением о совершенно независимом существовании рабочего движения. Исходная точка манифеста – «имеется революционное рабочее движение» манифестирует точку «имени», в которой К. Маркс задает рабочее движение как реальность «политическую».

Существование конкретной «вот-этой-политики», представляемой в «имени», происходит из «места» представления. Сущность «вот-этой-политики» или ее смысл обнаруживает себя в том «месте», где существует «имя» представляющего, то есть в «место-имении». «Место-имение», представляющее или именуемое себя, является личным «место-имением» или личностью, указывающей на себя как на «Я». В «место-имении» «Я» реализуется тождество «места» и «имени», которое становится со-бытием политического бытия. Процесс представления оказывается процессом само-представления «Я», указывающее на само себя как на «Я-представляющее» и «Я-представленное». «Я-представляющее» открывает перспективу «видения» «политики» из «места» представления. Поскольку «Я» может представлять только само себя, постольку перспектива представления ограничивается пределами видимости «Я». В данном случае пределом видимости оказывается «Я-представленное». Здесь «Я-представляющее» возвращается к самому себе как «Я-представленное», которое

представляется самому себе «именем-собственным». «Я-представляющее» и «Я-представленное» как «место» и «имя» сходятся в единой точке само-представляющей субъективности как «точке зрения», которая является «представляющим представлением». Это говорит о том, что политика называется, или именуется собственным «именем», указывающим на «Я», которое «действует» и «говорит» от собственного «имени», то есть представляется «именем-собственным». В этом смысле дискурс представления является автореферентным дискурсом, обращаящим к «месту» существования «имени» «Я».

Таким образом, «представительство» основывается на принципе частичности или элементаризма, свойственного объективному подходу. Здесь отрицание принципа целостности приводит к тому, что общество отделяется от самого себя как целого и представляется по частям. Поскольку одна часть общества репрезентирует другую, постольку общество всегда оказывается представленным частично. Поле представительства оказывается объективированным пространством символической репрезентации частей общества, ограниченной кругом «представителей». В поле представительства представление базируется либо на принципе сходства, либо принципе различия «взглядов» «представителей» и «представляемых». Если обратиться к принципу сходства, то здесь целостность представления достигается путем установления тотальности «взгляда», возникновение которого равнозначно утрате способности «видения», что указывает на полное отсутствие системы представления, характерное для а-политичного общества. В а-политичном обществе социальный индивид как предельный элемент системы представления, лишенный представительства, существует в режиме «счета-за-единицу» и манифестирует массовое «представительство». В теории замещения политическое «представительство» сводится к пре-

зентации представлений «представителя». Поле представительства институализируется и предъявляется как поле профессиональных политиков, монополизирующих право на производство системы представлений, то есть определяющих видение и предвидение социального мира. Поскольку производство представлений реализуется в процессе конкурентной борьбы, постольку поле профессионалов представляет собой множество различных, и потенциально антагонистических систем представлений, то есть оказывается пространством фрагментарного «видения». Радикальная неполнота представительского концепта «политики» выражается в отсутствии возможности представлять «не-представимое». Здесь «не-представимое» оказывается «остатком» представления, который обнаруживается на пределе «представительства» как объективного представления. В этом смысле «не-представимое» можно рассматривать в качестве *возможной невозможности* существования политики как субъективной представленности.

В данном случае представление «не-представимого» является непосредственным представлением, то есть представлением, происходящим только из самого как такого целостного представления, которое не имеет возможности представлять ничего кроме себя самого. В этом смысле принцип целостности является более продуктивным, чем принцип элементаризма или частичности. В данном случае осуществляется переход от метода противоположностей к методу субъект-объектного тождества. Целостным представлением, происходящим только из самого себя, является процесс мышления, где представляющее (тот, кто представляет) и представляемое (то, что представляется) принадлежат процессу представления как целому, существующему в состоянии само-представленности. Здесь мышление схватывает/воспринимает само себя одновременно как представляю-

щее (то, кто представляет) и представляемое (то, что представляется) в точке «имени», представляющем «непредставимое» как реальность мышления. «Имя» задает целостное представление, где целое всегда едино или единственно как понятие «вот-этой-политики». Сущность «вот-этой-политики» или ее смысл обнаруживает себя в том «месте», где существует «имя» представляющего, которое является личным «место-имением», указывающим на «Я». В «место-имении» «Я» реализуется тождество «места» и «имени», которое становится со-бытием политического бытия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анкерсмит Ф. Репрезентативная демократия. Эстетический подход к конфликту и компромиссу // Логос. 2004. # 2 (42).
2. Бадью А. Тайная катастрофа. Конец государственной истины // Социология под вопросом. Социальные науки в постструктуралистской перспективе. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. М., 2005.
3. Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. М., 2005.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
5. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000.
6. Бросса А. Невыговариваемое // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. М., 2003.
7. Бурдьё П. Социология политики. М., 1993.
8. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального. М., 2002.
9. Рансьер Ж. До и после 11 сентября: разрыв в символическом строе? // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. М., 2003.
10. Дикуссия Поля Рикёра с российскими исследователями // Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.
11. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.

СТЕРЕОТИПИЗИРОВАННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В СТРУКТУРАХ ДОКСЫ

Фёдорова Ольга Григорьевна

старший лаборант, соискатель

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Социальная реальность в пространстве символического формируется через языковые конструкторы, а структурирование реального как социальной действительности в поле объективности оформляется как пространство доязыкового существования. Социальная действительность представляет собой "некую сущность, которая должна быть сконструирована "задним числом" так, чтобы позволить нам объяснить деформации символической структуры" социальной реальности [3]. Но неструктурированное пространство социальной действительности как реального «избыточно по отношению к любой символизацией» [Там же. С. 11], т.е. к сфере социальной реальности. Поэтому социальная действительность входит в символическое пространство социальной реальности в виде эффекта как «бестелесного события» (Ж. Делез), которое встраивается в символическую реальность. Оно оказывается на поверхности «непрестанно скользящим ...и всегда проскакивающим мимо своего места» [2. С. 221], т.е. тем, что «лишено места» [Там же]. Появляется «пустое место», некая сингулярная точка, которая с одной стороны направлена в будущее, с другой - в прошлое. Она устремлена в будущее, где закладывается и как бы предвосхищается и направлена в прошлое, - постоянно появляясь и исчезая в другом направлении.

Таким образом, при движении формируется линия, простирающаяся одновременно в двух направлениях, прочерчивая языковую границу. Структурирование происходит по языковой границе, окаймляющей «пустое место». Это - парадоксальная инстанция или случайная точка, нонсенс поверхности делит каждое настоящее сразу в обоих смыслах-направлениях - на прошлое и будущее линии формируя, тем самым, две взаимосвязанные и способные к развитию серии и связывая их и с сингулярной точкой, пробегающей линию, и с сингулярными точками, перераспределяющимися на линии. «Чистые события становятся основанием языка» [Там же]. Они обладают сингулярным, безличным и до-индивидуальным существованием только внутри выражающего их языка. «Этот новый мир бестелесных эффектов, или эффектов поверхности, делает возможным язык» [Там же].

Таким образом, обнаруживаем парадокс, который есть «освобождение глубины, выведение события на поверхность и развертывание языка вдоль этого предела» [Там же. С. 25], где на пределе, т.е., на языковой границе происходит взаимодействие социальной реальности и социальной действительности. Это граница совпадения существования и несуществования является "пара-доксальной". Здесь "докса" понимается как "отношение непосредственного согласия с миром" [1], где "до" границы она "еще" не существует, а после границы "уже" не существует. Можно говорить о существовании границы как "доксы". "До" границы доксическое знание неопределенно, только на границе оно самоопределяется. Но обретение смысла возможно только на пределе существования "доксы", когда само ее существование исчерпывается. Оно существует в процессе бесконечного самоповторения. Доксическое знание приходит к пределу смысла. И на пределе смысл превращается в бессмысленное. С одной сто-

роны находится смысл, с другой, бессмысленное. Докса оказывается существующей между бессмысленным и смыслом.

Теперь можно говорить о существовании бессмысленного и смысла, таким образом, что "докса" раздваивается, оказываясь пара-доксальной. Она существует между бессмысленным и смыслом, представляя собой некое самостоятельное в себе, существующее само по себе, тем самым отличаясь от "смысла" и "бессмысленного" и не являясь "смыслом" или "бессмысленным" и определяясь через отрицание как "не-смысл" и "не-бессмысленное". Тогда "докса" представляет собой отрицание существования, при этом становясь предельным существованием, "пустым", т.е., оказываясь «пустым смыслом» или нонсенсом. Структура нонсенса или парадокса выражается как введение в мышление точки "0". Она задает себя в качестве "нулевой" точки отсчета. Точка "0" является границей бытия доксического знания. С "0" начинает существовать "нулевая субъективность", оформляясь как своеобразный "прокол" в социальной реальности. Он объясняется ограничением субъективности, где в социальную реальность прорывается неструктурированная действительность или Реальное. Попытка включить эту часть Реального в социальную реальность методом «набрасывания» символического поля, на часть Реального, оказывается "представлением" или образом, где момент набрасывания символической реальности определяется как наделение образа смыслом. Смысл появляется здесь и сейчас и является поверхностным эффектом, совпадая с со-бытием. "События не занимают поверхность, а лишь возникают на ней" [2. С. 145]. Они находятся на пределе социальной реальности. Со-бытие нонсенса и смысла со-присутствует внутри нового дискурса. Возникающие сбои и нарушения в существовании смысла предположительно возникают из-за подвижных границ образа, который не является раз и навсегда определенным. Непостоянство

образа и его изменчивость в качестве метаморфозы образа приводит к накоплению «следов» или «отпечатков» образа как «пустых» мест в символической реальности. Эти следы представлены как пространственная расстановка «пустых» мест, что указывает нам на такое понятие как «стерео-тип», где «стерео» указывает на пространственную характеристику следа, а «тип»- на его пространственную расстановку. И так «след» образа оказывается «стерео-типом», накапливаясь в реальности и приводя ее к состоянию стереотипизированной реальности. Здесь можно говорить о существовании границы со-бытия с двумя сторонами структурирования социальной реальности как стереотипизированной реальности или бессмысленной, в которой смысл исчезает, и реальности, в которой смысл продолжает существовать благодаря метаморфозе образов.

Проявление социальной реальности как стереотипизированной с необходимостью приводит к рассмотрению доксы как границы, разделяющей смысл и бессмысленное и представленной в рамках стереотипа. Таким образом, стереотипизированная социальная реальность оказывается проявленной, представленной через стереотипы и наполненной смыслом, обращаясь через структуру доксы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бурдые П. Университетская докса и творчество: против схоластических делений. М., 1996.
2. Делез Ж. Логика смысла: Пер. с фр. М.; Екатеринбург, 1998.
3. Жижек Ж. Возвышенный объект идеологии. Пер. с англ. Владислава Софронова. М., 1999.

«ПОСТСОВРЕМЕННОСТЬ» КАК САМОПРЕДЪЯВЛЕНИЕ ИДЕОЛОГИИ В ДИСКУРСЕ «ПОСТИДЕОЛОГИИ»

Яркеев Алексей Владимирович

*кандидат философских наук, старший научный сотрудник
Удмуртского филиала Института философии и права УрО РАН*

В современном социально-философском дискурсе «постсовременность» связывается с «концом идеологии» – утверждается, что мы живем в постидеологическую эпоху, когда об идеологиях можно говорить лишь либо условно, либо в прошедшем времени. Мы уже не такие наивные, нас утопиями не проведешь, мы, скорее, циники. Содержание цинического дискурса раскрывается тезисом «Они знают об этом, но продолжают делать это». Тезис отсылает нас к выражению К. Маркса «*Sie wissen das nicht aber sie tun es*» («Они не знают об этом, но делают это»), описывающего способ функционирования идеологии как «социального бессознательного»: люди как частные лица преследуют свои индивидуальные интересы, но в ходе этого процесса бессознательно для самих себя реализуют социально-экономическую логику.

«Приход постполитики, – пишет С. Жижек, – легитимирующей себя в качестве «постидеологической», заставляет нас пересмотреть само понятие идеологии» [3. С. 63]. По мнению С. Жижека, мы живем в эпоху, когда идеология, возможно, сильна как никогда. Как известно, идеология сильна тогда, когда мы ее не замечаем, то есть когда она является неосознаваемой, бессознательной. К. Маркс писал по этому поводу, что любая идеология пытается скрыть собственную

идеологичность, дабы быть эффективной, восприниматься как нечто естественное, само собой разумеющееся. Как считает С.Жижек, «сегодня фундаментальный уровень конституирующей идеологии берет на себя облик самой своей противоположности – не-идеологии» [10]. Поэтому, когда мы прокламируем «конец идеологии», это симптом, указывающий на то, что вот именно здесь сокрыта истина. «Истина структурирована как ложь» (или «истина имеет структуру фикции») – известный тезис Ж. Лакана описывает в данном случае такую ситуацию, при которой идеология больше не скрывает себя, но эта прозрачность идеологического функционирования является более эффективным способом ее самосокрытия. В своем семинаре о «похищенном письме» Ж. Лакан демонстрирует этот принцип, разбирая новеллу Э. По [8]. Министр, похитивший в целях шантажа важное письмо, которое может скомпрометировать королеву, надежно прячет его очень простым способом – он не прячет его вообще (помещает на видное место). Полицейские агенты, уверенные, что такой документ должен быть надежно сокрыт, ищут его в самых потайных уголках и не находят. В то время как письмо постоянно находится у них на виду. Точно так же работает и современный идеологический механизм – как симуляция симуляции.

Современная идеология принимает совершенно новую «постидеологическую» форму – форма эта называется «общество массового потребления». Как известно, Ф. Фукуяма, связывавший «конец истории» с концом идеологической борьбы, отмечал, что на долю такого «постсовременного» состояния остается лишь «экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изоощренных запросов потребителя» [9]. Практика потребления предметов наивно воспринимается как «естественная» деятельность по свободному удовлетворению потребно-

стей, что, якобы, позволяет говорить о ней как о «нулевом» уровне идеологии. Обстоятельную критику «постсовременной» идеологии «потребления» осуществил Ж. Бодрийяр. Его критический анализ исходит из «отмены само собой разумеющегося рассмотрения предметов в терминах потребностей, отмены гипотезы первичности потребительной стоимости» [1. С. 12]. Согласно Ж. Бодрийяру, система потребностей, поддерживаемая очевидностью обыденной жизни, описывает лишь явный дискурс предметов, по отношению к которому фундаментальным является социальный дискурс, остающийся бессознательным. Весь общественный дискурс потребления основывается на наивной антропологии рационального «хомо экономикус», включающей идеи вещей (предметов потребления), потребностей и их удовлетворения. Этот дискурс всецело тавтологичен: с одной стороны, индивид приобретает некоторую вещь, потому что испытывает в ней потребность, а с другой – потребители «естественным образом» испытывают потребность именно в тех вещах, которые в настоящий момент предлагает рынок. Некритически принимая очевидность повседневной жизни, действующие лица верят в «миф потребления»: в реального субъекта, наделенного потребностями и противостоящего реальным вещам как источникам их удовлетворения.

С. Жижек пишет о том, что метафорой такого «постсовременного» субъекта потребления и идеологии «потребления» может служить «киндер-сюрприз» – шоколадная скорлупа, внутри которой находится игрушка: «товар – это загадочная материя, полная теологических сюрпризов, конкретный предмет, отвечающий конкретной потребности, но в то же время это и обещание «чего-то большего», непостижимого удовольствия, подлинное месторасположение которого – фантазия. И вся реклама адресована этому фантазматическому месту («Если вы пьете X, это не просто напиток, но так-

же...»). А пластмассовая игрушка – это результат рискованной стратегии непосредственно материализовать, сделать видимой эту таинственную избыточность: «Если вы едите наш шоколад, вы не просто едите шоколад, но также...» [6. С. 256-257]. В данном случае срабатывает формула фетишистского отрицания: «Я прекрасно знаю, что не-А, но все же в глубине своей души я верю, что А». Так, когда мы смотрим какой-нибудь душеспитательный фильм, мы можем плакать над некоторыми трогательными сценами; при этом мы прекрасно знаем, что это всего лишь актерская игра, не более того. Но все же... Так и с фетишистскими объектами потребления: я прекрасно знаю, что это – обыкновенный шоколад, но все же... Такой избыточный X, превосходящий предмет в реальной материальности его существования, Ж. Лакан назвал «объект а» («объект маленькое а»). Элементарная операция фантазии есть вера в действительное позитивное существование «объекта а», «особого ингредиента», квинтэссенции, возвышенного «пятого элемента» сверх обычных четырех (земля, огонь, вода, воздух) [10]. С.Жижек предлагает обратиться к ключевой формуле «постидеологического» дискурса: «Нет никого особого ингредиента. Это только ты. Чтобы сделать что-то особенным, ты должен всего лишь поверить, что оно особенное». Эта формула отсылает к фетишистскому отрицанию (расщеплению) в его чистом виде – его послание таково: «Я очень хорошо знаю, что нет никакого особого ингредиента, но все же верю в него (и действую соответственно)...». Циническому опровержению (на уровне рационального знания) противостоит латентный призыв к «иррациональной» вере. Это и есть, пишет С. Жижек, самая элементарная формула того, как функционирует идеология в наши дни [Там же].

В этой связи С. Жижек указывает на существование радикального разрыва между идеологическим «господствующим

щим означающим» и цепочкой «нормальных» означающих, поскольку у нас нет языка, слова которого непосредственно описывали бы реальность. «Всегда существует разрыв между тем, что слово означает на самом деле (в нашем случае вкус, считающийся «мультивитаминным»), и тем, каким было бы его значение, если бы оно действовало буквально (любой сок, богатый множеством витаминов)» [3. С. 53]. Все дело заключается в том, что «господствующее означающее» пристегивает «плавающие означающие», закрепляя их за каким-то объектом. Нет никаких «объективных» свойств, которые бы продуцировали именно такую цепочку означающих. Стандартной процедурой идеологического «неузнавания» является неспособность распознать тот факт, что «господствующее означающее» – это чистый перформатив. «Ты есть такой, как тебя называют» – это операция непосредственного отождествления объекта с его именем: А = «А». При идеологической легитимации объяснение ошибочно принимается за истинное положение вещей, то есть обозначение (десигнация) имени объясняется через буквальное значение его составляющих. Суть, однако, заключается в том, пишет С. Жижек, что вопрос (о том, почему это имя таково) вписано в само имя. Так, логика антисемитизма основывается на подобного рода неузнавании: «хотя кажется, что слово «еврей (в антисемитском смысле)» является обозначением четко определенной этнической группы, в действительности оно кодирует целый ряд вопросов: «Почему нас эксплуатируют? Почему рушатся прежние представления о нравственности?» и т.д., а «еврейский заговор» - это лишь видимость ответа на вопрос. Иными словами, самым первым жестом критики антисемитизма должно стать прочтение «еврея» как «почему еврей?»)» [Там же. С. 63-64].

В лакановской «логике означающего» при тавтологии означающее «проваливается» в свое означаемое. В качестве

примера С.Жижек приводит старую польскую антикоммунистическую шутку: «Социализм есть синтез всех высших достижений предыдущих исторических эпох: от племенного общества он берет варварство, от античности он берет рабство, от феодализма он берет отношения господства, от капитализма он берет эксплуатацию, и от социализма он берет имя...» [10]. То же самое сохраняется и для антисемитского образа еврея. От богатых банкиров он берет финансовые спекуляции, от капитализма он берет эксплуатацию, от юристов он берет способы легального жульничества, от коррумпированных журналистов он взял манипуляцию медиа, от бедных – безразличие по отношению к необходимости мыться, от сексуальных либертинов – беспорядочные половые связи, и от Еврея он взял имя. Во обоих этих случаях «означающее проваливается в означаемое» в точном смысле того, что имя включено в объект, который оно обозначает.

Это подразумевает, что для того, чтобы быть истинным антисемитом, недостаточно сказать, что евреи грязные, занимаются эксплуатацией, манипулируют и т.д., нужно добавить, что они грязные, занимаются эксплуатацией, манипулируют и т.д., потому что они евреи. То, что делает евреев «евреями» – это тот мистический ингредиент, «что есть в еврее больше (помимо) самого еврея», это то, что Лакан назвал «объект маленькое а», объект-причина желания. Здесь мы неожиданно сталкиваемся с первым парадоксом «объекта а»: некий «X» позади слов есть чистый эффект слов. Этот объект, который по определению невыразим, который не может быть адекватно переведен в какие-либо позитивные эксплицитные определения, чья трансцендентность только просвечивает сквозь поток речи, является в отношении своего генезиса полностью имманентным языку, продуктом означающей реверсии, или само-референции. Он появляется в точке, в которой «означающее проваливается в означаемое», то есть его трансцен-

денция является инвертированным способом появления его имманенции. Поэтому его присутствие предьявляется посредством тавтологии: два термина в тавтологии не находятся на одном и том же уровне: первое появление термина выступает в качестве означающего, а второе появление – означающего в рамках означаемого. Когда говорится «еврей есть еврей», ожидается после первого упоминания («еврей есть...») экспликация (разъяснение) его означаемого, определение термина (ответ на вопрос «что есть еврей?»), и когда мы получаем тот же самый повторенный термин, этот означающий повтор генерирует призрачный невыразимый «X» позади слов. Парадокс, таким образом, заключается в том, что язык достигает самого «позади» реальности объектов и процессов в мире, когда он обозначает эти объекты и процессы посредством чистых денотативных/дискурсивных значений; когда он соотносится с невыразимым трансцендентным «X» «позади слов», он пойман в самом себе, призрак радикальной Инаковости есть способ предьявления чистой имманенции, или, по Г. Гегелю, истина отношения к трансцендентной Инаковости есть самореференция [Там же].

Идеология, о которой идет здесь речь, понимается широко, а не только в узко политическом смысле. Собственно, у С. Жижека идет речь о соотношении «идеология/Идеология»: «следует различать между конститутивной идеологией – эмпирические манипуляции и искажения на уровне содержания – и конституирующей идеологией, идеологической формой самого пространства, в котором это содержание локализовано, заключено» [Там же]. Идеология с маленькой буквы – это конкретная идея, воплощенная в определенном учении, представлении (антисемитизм, либерализм, демократия, национализм, марксизм, кока-кола, экологически чистое питание и т.п.). Идеология с большой буквы – это, говоря кантовским языком, «условие возможности» идеологии с маленькой бук-

вы. Иными словами, вопрос состоит в том, почему у нас есть идеология и как она строится. С. Жижек говорит, что при анализе фетишизма (идеологии) мы должны анализировать не содержание как конкретную идею, а форму, способ организации идеи, то есть то, почему идея организуется и предъявляется таким-то и таким-то образом.

Само слово «идеология» состоит из двух слов – «идея» (эйдос) и «логос» (слово, учение, дискурс). Таким образом, можно сказать, что Идеология – это Учение об Идее, или Теория (познания) Идеи. Мысль С. Жижека заключается в том, что мы ограничиваем действие Идеологии с большой буквы пространством идеологии с маленькой буквы, которая, как считается, помещается между субъектом и объективной действительностью, что приводит к мифологизации представлений по поводу реальности. Отсюда следует, что мы можем подвергнуть критике идеологии, разоблачить ее, получив тем самым доступ к объективному знанию, отражающему объективную действительность. Но, как показывает С.Жижек, наша так называемая «объективная социальная действительность» в основе своей всегда «уже» идеологична. Он называет ее социальным фантазмом. Даже «обыденная повседневность», которая является как бы нулевым уровнем какой-либо теории и идеи, уже всегда структурирована как идеология.

Очевидно, что идея относится к области представлений, то есть к сфере мышления. Значит, когда мы говорим об идее, мы имеем в виду нечто «внутреннее», а именно субъективность. Возникает вопрос о причинах возникновения этой «внутренней» идеи. Но это значит, что субъективность чем-то определена, ограничена. То есть чем-то внешним. «Поскольку речь идет о бытии идеи, - пишет О. Бушмакина, - то возникает вопрос о том, как это бытие определяется, т.е. как идея существует в ее определенности идеей. С одной сторо-

ны, сфера бытия идеи – это сфера субъективная, поскольку речь идет об идее. С другой стороны, сама субъективность берется в отношении к чему-то, что определяет субъективность. Возникает объективность. Соответственно, появляется некое отношение между субъектом и объектом, между внутренним и внешним; то, что продуцирует множество бинарных пар» [2. С. 9].

Итак, мы приходим к понятию внешней причины, и у нас возникает сфера объективности. Какова эта внешняя, объективная причина субъективной идеи? Тут дается двоякий ответ, известный как спор рационализма и сенсуализма, идеализма и материализма. Это либо некая объективная идея, либо материальная вещь. В первом случае у нас вариант Платона, с которого идет традиция «врожденных идей», вкладываемых в нас Богом, Природой и т.д. Во втором случае субъективная идея есть отпечаток, след от воздействия на наши органы чувств предметов материального мира. Это аристотелевская теория познания: все вещи состоят из формы и материи; в воспринимающем воске остается лишь форма воздействующего объекта, но не его материя. Но форма суть чистое понятие, или идея, поскольку в реальности форма сама по себе не существует.

Таким образом, у нас есть, с одной стороны, мир объективных идей. Его организующим принципом является Идея как таковая, или Идея всех идей. Все идеи являются идеями, несмотря на свое различное «содержание». Вот эта их общая основа – «идейность» – и является Идеей. С другой стороны, у нас есть мир вещей. Весь мир как совокупность всех вещей является Вещью. Но Вещь и Идея – это одно и то же, поскольку Вещь как таковая (то есть Мир) нам никогда не дана в ощущениях, так как мы имеем дело с конкретными вещами. Мир нам дан только как Идея. Но это не идея чего-то конкретного, а Идея Мира (Бытия) вообще. Идея-Вещь – это и

есть «возвышенный объект» Идеологии. Это фетишистский объект. Согласно фетишистским представлениям, за формой скрывается некое «тайное» содержание, неуловимый «X».

Поскольку, в рамках такого представления, причиной субъективности является объективный мир, о нем и надо говорить, то есть ответы на вопросы о субъективности надо искать в объективности. Так и формируется наука, которая пытается избавиться от субъективности как источника заблуждений и построить систему знания на принципах объективности, очищенной от субъективных привнесений. Как только мы начинаем искать некий объективный принцип (Истину, Закон, Бога, Национальность и т.д.), мы создаем идеологию.

Но благодаря какой нашей субъективной способности мы можем вывести Идею вообще и Мир вообще, если мы с ними эмпирически дела никогда не имеем? Эта способность называется «воображение». Таким образом, говорит С. Жижек, «возвышенный объект» - это продукт нашего воображения, то есть это воображаемый объект. Через это и строится критика идеологического фетишизма. Если мы начинаем на самом деле в реальности искать возвышенный объект, то тогда мы производим идеологию, и неважно, какие она будет принимать мировоззренческие формы. Если же мы поймем, что возвышенный объект – это всего лишь воображаемая конструкция, существующая только в нашем мышлении, то мы разрушим идеологию. То есть, говорит С. Жижек, «возвышенный объект» надо всегда искать внутри, надо обращаться к субъективности. А это является признаком саморефлексии субъекта, когда он способен увидеть основания своих представлений в своем мышлении.

Чтобы писать об идеологии, чтобы критиковать идеологию, необходимо занять внешнюю по отношению к ней позицию. Возможно ли это? От ответа зависит возможность рассуждать об идеологии и строить по этому поводу осмыслен-

ные конструкции. Если мы ответим отрицательно, то весь разговор об идеологии лишается всякого смысла. Луи Альтюссер как-то заявил, что критика идеологии сама является идеологией (отказ от идеологии возможен только в форме идеологии). Таким образом, тут открываются два варианта: 1) либо критика идеологии всегда является идеологией; 2) либо критика идеологии способна не являться идеологией.

В первом варианте критика идеологии является также идеологией. Если это так, то возникает следующий вопрос: почему же тогда вообще здесь возникает критика, каков ее статус? Ответ состоит в том, что здесь какая-то идея пытается возвыситься над всеми остальными идеями за счет их критики и стать тем самым абсолютной идеей. То есть критика претендует на создание более совершенной идеи. Чтобы стать абсолютной идеей, данная идея должна некоторым образом включить в себя другие идеи в режиме их нейтрализации, или «снятия» (*Aufhebung* философии Г. Гегеля). Ярким примером может служить классический психоанализ З. Фрейда, согласно которому, если кто-то соглашается с доводами психоанализа, то он тем самым подтверждает истинность психоанализа; если же кто-то его отрицает, то это еще больше его подтверждает, поскольку отрицание – это знак сопротивления, а сопротивление и есть то привилегированное пространство, в котором психоанализ реализуется. Таким образом, психоанализ становится абсолютной системой знания, неуязвимой для внешней критики.

Л. Альтюссер опирается на способ рассуждения, согласно которому отрицание идеологии утверждает ее в форме отрицания. То есть идеология выступает как А, мы вводим ее отрицание не-А, но это не-А повторяет А в форме отрицания. Таким образом, мы вновь возвращаемся к А. В результате у нас получается «опосредованная» тавтология $A=A$ через не-А. Система замыкается, делает себя полной, законченной и

завершенной. Но как только система достигает полноты, она себя исчерпывает и становится бессмысленной и избыточной (тавтология – и это очевидно – является избыточной). В этом случае само понятие «идеология» полностью обесмысливается, ибо «все есть идеология».

Во втором случае речь идет о саморефлексии, при которой идея обращается к своим основаниям, к основаниям своих конструкций. В этом случае идея способна обнаружить собственную принципиальную избыточность как неполноту. В математике это сформулировал Курт Гёдель. Мы можем совершенно по-другому рассмотреть не-А. Что такое не-А? Оно тождественно чему угодно: $\text{не-А} = \text{В} = \text{С} = \text{D} = \dots$ и т.д. Любая система является принципиально неполной, потому что всегда ограничена другой системой. Все они равноценны, потому что их основанием является язык и мышление, и ничего больше (сверх того). Действительно, в эмпирической реальности у нас нет отрицания. Отрицание – это исключительно операция мышления, существующая только в языке, ведь «не» - это отрицательная языковая частица. «Не» - это, по сути, вход в язык. Пределами любой системы являются А и не-А, то есть она сущностно парадоксальна. «Парадокс, - пишет О. Бушмакина, - это необходимый вариант, случай обнаружения невозможного объекта. Так называемого «возвышенного объекта». Где обнаруживаем парадокс, там ищите «возвышенный объект идеологии». Это «точка пристежки», или «точка контакта». Там, где субъективность проходит через объективацию и приходит к самой себе, это всегда рефлексивно» [2. С. 19]. Поскольку мы не можем соотнести языковые конструкции с какой бы то ни было действительностью, кроме других языковых конструкций, постольку мы приходим к пониманию их множественности, что дезавуирует идеологию, ибо любая идеология претендует на общезначимость, универсальность и истинность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М., 2007.
2. Бушмакина О.Н. Прохита: Славой Жижек. Семинары 2007-2008. Ижевск, 2010.
3. Жижек С. 13 опытов о Ленине. М., 2003.
4. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.
5. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб., 2005.
6. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009.
7. Жижек С. О насилии. М., 2010.
8. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М., 1999.
9. Фукуяма Ф. Конец истории? // www.netda.ru/belka/nomipor/fukujama.htm
10. Zizek S. Hollywood today: Report from an Ideological Frontline // www.lacan.com

Приложения

Тематика семинаров «PROXIMA» 2005-2011

10.2005	Нанси Ж.-Л.	Бытие единичное множественное
11.2005	Бадью А.	Манифест философии. Мета/политика
12. 2005	Жижек С.	Возвышенный объект идеологии
01.2006	Касториадис К.	Воображаемое сообщество
27.02.2006	Луман Н.	Общество как социальная система
27.03.2006	Луман Н.	Представление медиа
24.04.2006	Луман Н.	Реальность масс-медиа
29.05.2006	Луман Н.	Эволюция
20.06.2006	Луман Н.	Дифференциация
27.09.2006	Слотердаjk П.	Критика циничекого разума
25.10.2006	Слодердаjk П.	Сферы. Пузыри. Том 1.
22.11.2006	Делез Ж.	Ницше и философия
20.12.2006	Делез Ж.	Критическая философия <i>Канта</i> : учение о способностях. Бергсо- низм. <i>Спиноза</i> . (Спиноза).
24.01.2007	Делез Ж.	Критическая философия <i>Канта</i> : учение о способностях. Бергсо- низм. <i>Спиноза</i> . (Кант)

Продолжение приложения 1

28.02.2007	Делез Ж.	Критическая философия <i>Канта</i> : учение о способностях. Бергсо- низм. <i>Спиноза</i> . (Бергсон)
28.03.2007	Делез Ж.	Складка. Лейбниц и барокко
25.04.2007	Делез Ж.	Различие и повторение
23.05.2007	Делез Ж.	Логика смысла
20.06.2007	Делез Ж. , Гваттари Ф.	Что такое философия?
09. 2007.	Жижек С.	Выступление Жижека в Москве
31.10.2007	Жижек С.	Добро пожаловать в пустыню реальности
28.11.2007	Жижек С.	13 опытов о Ленине
26.12.2007	Жижек С.	Хрупкий Абсолют
30.01.2008	Жижек С.	Глядя вкось
27.02.2008	Жижек С.	То, что <i>вы</i> всегда <i>хотели</i> знать о Лакане, но боялись <i>спросить</i> у Хичкока
26.03.2008	Жижек С.	Война в Ираке.
30.04.2008	Жижек С.	Киногид извращенца
28.05.2008	Делез Ж., Гваттари Ф.	Анти-Эдип
25.06.2008	Шеллинг Ф.В.Й.	Философия откровения.
24.09.2008	Жижек С.	Устройство разрыва.
5.11.2008	Слотердаjk П.	Сферы (часть 2)
26.11.2008	Лакан Ж.	Этика психоанализа

Продолжение приложения 1

28.01.2009	Лакан Ж.	Изнанка психоанализа
25.02.2009.	Лакан Ж.	Функция и поле речи и языка в психоанализе.
25.03.2009	Лакан Ж.	Семинары. Том 5.
29.04.2009	Лакан Ж.	Семинары. Том 5.
27.05.2009	Лакан Ж.	Семинары Том 2.
24.06.2009	Лакан Ж.	Семинары. Том 1.
26.08.2009	Рикер П.	Я-сам как другой.
30.09.2009	Рикер П.	Конфликт интерпретаций.
28.10.2009	Рикер П.	Конфликт интерпретаций.
02.12.2009	Рикер П.	Справедливое
23.12.2009	Рикер П.	Время и рассказ.
27.01.2010	Рикер П.	Время и рассказ.
24.02.2010	Рикер П.	История и истина.
31.03.2010	Рикер П.	История и истина.
28.04.2010	Рикер П.	Память. История. Забвение.
26.05.2010	Рикер П.	Память. История. Забвение.
23.06.2010	Рикер П.	Что меня занимает последние 30 лет. Человек как предмет философии. Живая метафора
25.08.2010	Эко У.	Отсутствующая структура
29.09.2010	Эко У.	Открытое произведение
29.10.2010	Эко У.	Роль читателя
24.11.2010	Эко У.	Сказать почти то же самое

Продолжение приложения 1

29.12.2010	Эко У.	Поиски совершенного языка в европейской культуре
29.01.2011	Эко У.	Полный назад
16.02.2011	Эко У.	Vertigo. Круговорот образов, понятий, предметов
27.04.2011	Эко У.	История уродства
25.05.2011	Эко У.	История красоты
29.06.2011	Эко У.	«О бытии» из работы «Кант и утканос»
31.08.2011	Жижек С.	Размышления в красном цвете
28.09.2011	Жижек С.	О насилии
26.10.2011	Жижек С.	Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом
30.11.2011	Лакан Ж.	Тревога
21.12.2011	Лакан Ж.	Имена отца

Коллектив научной школы

Бушмакина Ольга Николаевна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Дерябин Максим Леонидович — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Зеленина Анастасия Александровна — кандидат философских наук, ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Камашева Алёна Николаевна — соискатель кафедры философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Караваева Ирина Александровна — кандидат педагогических наук, заведующая подготовительным отделением ГОУВПО «Ижевский государственный технический университет»

Кардинская Светлана Владленовна — доктор философских наук, профессор кафедры социологии и философии культуры ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Князева Вера Юрьевна — аспирантка кафедры философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Касимов Марат Олегович — кандидат философских наук, ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Продолжение приложения 2

Колбин Денис Александрович — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии факультета социологии и философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Колчина Валентина Аркадьевна — кандидат философских наук, доцент, филиал ФГБОУ ВПО «Российский государственный социальный университет» в г. Павловский Посад

Кравченко Ольга Павловна — аспирантка кафедры философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Мерзляков Александр Владимирович — кандидат философских наук, ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Обухов Константин Николаевич — ассистент кафедры социологии факультета социологии и философии, аспирант кафедры философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Петрова Наталья Сергеевна — старший преподаватель кафедры электронных СМИ факультета журналистики, соискатель ученой степени кафедры философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Полищук Мария Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии факультета социологии и философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Продолжение приложения 2

Полякова Наталья Борисовна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета социологии и философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Рогозина Эльвира Расильевна — кандидат философских наук, доцент кафедры электронных СМИ факультета журналистики ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Рубиновская Наталья Викторовна — аспирантка кафедры философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Рябов Михаил Александрович — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии факультета социологии и философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Сайтаева Татьяна Ильинична — кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета социологии и философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Скобелева Вероника Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории журналистики факультета журналистики ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Соколова Ольга Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета социологии и философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Продолжение приложения 2

Соловей Ирина Викторовна — кандидат философских наук, доцент по кафедре философии, доцент кафедры социологии коммуникаций Института социальных коммуникаций, ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Тимиреева Элла Валерьевна — аспирантка кафедры философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Шадрин Александр Анатольевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета социологии и философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Шкляева Анастасия Леонидовна — аспирантка кафедры философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Яндараева Инна Сергеевна — аспирантка кафедры философии ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Яркеев Алексей Владимирович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Удмуртского филиала Института философии и права УрО РАН, доцент кафедры социологии коммуникаций Института социальных коммуникаций, ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Основные издания семинара «PROXIMA»

Бушмакина О. Н. Онтология постсовременного мышления. Монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 1996. 369с.

Бушмакина О. Н. Философия постмодерна. Монография. Ижевск: ERGO, 2003. 148 с.

Бушмакина О. Н. Язык и бытие: проблемы структурирования. Монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. 123с.

Бушмакина О. Н. Proxima: Славой Жижек. Семинары 2007-2008 / Удмуртский университет. Ижевск: ERGO, 2010. 144с.

Караваева И. А. Деконструкция педагогического дискурса деятельностного подхода. Монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2010. 169с.

Продолжение приложения 3

Кардинская С. В. Конструирование дискурса этнической идентичности (интерпретативные модели удмуртской этничности). Germany: LAP Lambert Academic Publishing, 2011. 230 с.

Полякова Н. Б. Конструирование дискурса власти: герменевтический аспект. Монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. 142с.

Рогозина Э. Р. Самоопределение смысла текста социальной коммуникации. Монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. 180с.

Соколова О. В. Бытие пола в социальной дискурсивности. Онтология пола. Germany: LAP Lambert Academic Publishing, 2011. 140с.

Соловей И. В. Онтология «исторической реальности»: герменевтический аспект. Монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2010. 136с.

Шадрин А. А. Герменевтика смысла социально-философской дискурсивности. Монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. 142с.

Продолжение приложения 3

Шадрин А. А. Реальности пограничного существования «Я» в «мыре» Даниила Хармса. Монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. 122с.

Яркеев А. В. Этническая идентичность в дискурсе социального мифа. Монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. 180с.

Содержание

Шадрин Алексей Анатольевич

ПРИНЦИП СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОГО ТОЖДЕСТВА: ОТ Ф. ШЕЛЛИНГА К М. ХАЙДЕГГЕРУ И ДАЛЕЕ

3

ФУНДАМЕНТАЛЬНОЕ

13

Дерябин Максим Леонидович

САМОПОНИМАНИЕ СМЫСЛОВ СОЦИАЛЬНОГО В ПРОСТРАНСТВЕ РЕКЛАМНОГО ДИСКУРСА

14

Зеленина Анастасия Александровна

КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИФИКАЦИОННОГО ДИСКУРСА
В СИНТАКСИСЕ КРОССИРУЮЩЕГО СУБЪЕКТА

29

Кардинская Светлана Владленовна

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА В СТРУКТУРАХ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

38

Касимов Марат Олегович

ОРГАНИЗАЦИЯ ПОЛЯ СОЦИАЛЬНОГО В ТОПОЛОГИЧЕСКИХ СТРУКТУРАХ

51

Колбин Денис Александрович

СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В СТРУКТУРАХ НЕГАТИВНОСТИ

67

Колчина Валентина Аркадьевна

СУБЪЕКТ-ШИЗОФРЕНИК В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ Ж. ДЕЛЕЗА И Ф. ГВАТТАРИ

77

Мерзляков Александр Владимирович

САМОПРЕДСТАВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА В ТОПОЛОГИЧЕСКИХ КОНСТРУКТАХ

81

Полищук Мария Александровна

БЫТИЕ СМЫСЛА СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В КОНСТРУКТАХ МЫШЛЕНИЯ

93

Полякова Наталья Борисовна

ОНТОЛОГИЯ ВЛАСТИ В ПОЛЕ СОЦИАЛЬНОГО

114

Рогозина Эльвира Расильевна

СУЩЕСТВОВАНИЕ СУБЪЕКТА–НАБЛЮДАТЕЛЯ НА ПРЕДЕЛЕ АУТОПОЭТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

120

Рябов Михаил Александрович

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ В ТОПОСАХ ТЕЛА

137

Сайтаева Татьяна Ильинична

ЯЗЫКОВАЯ ПРИРОДА СОЦИАЛЬНЫХ СТЕРЕОТИПОВ

147

Скобелева Вероника Владимировна

КАНОНИЧЕСКИЙ ТЕКСТ КАК ИНВАРИАНТ СОЦИАЛЬНОЙ ДИСКУРСИВНОСТИ
В СРЕДСТВАХ МАССОВОЙ КОММУНИКАЦИИ

164

Соколова Ольга Владимировна

СПОСОБЫ СТРУКТУРАЦИИ ГЕНДЕРИЗИРОВАННОЙ РЕАЛЬНОСТИ

177

Соловей Ирина Викторовна

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО БЫТИЯ

191

Яркев Алексей Владимирович

КОНСТРУИРОВАНИЕ СМЫСЛА СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В МИФО–ЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

205

АКТУАЛЬНОЕ

221

Бушмакина Ольга Николаевна

ГЕРМЕНЕВТИКА МЕЖДУ ДЕКОНСТРУКЦИЕЙ И КОНСТРУКТИВИЗМОМ

222

Караваева Ирина Александровна

ПРЕЗУМПЦИЯ ПОНИМАНИЯ В ОБУЧЕНИИ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

239

Кардинская Светлана Владленовна

СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ СООБЩЕСТВА: КОНСТРУИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ РАЗЛИЧИЙ

249

Петрова Наталья Сергеевна

СКРИПТОР КАК ТОЧКА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ТЕКСТА

260

Пономарёв Алексей Михайлович

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ АНАЛИЗА ОСОБЕННОСТЕЙ ЮРИДИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ
КАК ТИПА СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

268

Рогозина Эльвира Расильевна

СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО В СТРУКТУРАХ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

291

Сайтаева Татьяна Ильинична

МЕТАФОРА КАК КОГНИТИВНАЯ МОДЕЛЬ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

295

Скобелева Вероника Владимировна

МАССМЕДИА В ГЛОБАЛЬНО-ЛОКАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

305

Соколова Ольга Владимировна

МОРАЛЬ КАК СПОСОБ ПРЕДЪЯВЛЕНИЯ ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

314

Соловей Ирина Викторовна

ПРЕДЕЛ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСКОГО КОНЦЕПТА «ПОЛИТИКИ»

321

Фёдорова Ольга Григорьевна

СТЕРЕОТИПИЗИРОВАННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В СТРУКТУРАХ ДОКСЫ

342

Яркеев Алексей Владимирович

«ПОСТСОВРЕМЕННОСТЬ» КАК САМОПРЕДЪЯВЛЕНИЕ ИДЕОЛОГИИ
В ДИСКУРСЕ «ПОСТИДЕОЛОГИИ»

346

ПРИЛОЖЕНИЯ

359

Приложение 1. Тематика семинаров «PROXIMA» 2005-2011

360

Приложение 2. Коллектив научной школы

364

Приложение 3. Основные издания семинара «PROXIMA»

368

Серия «Научные школы»

Сборник научных статей

**СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ:
КОНСТРУКТИВНО–ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПОДХОД**

*Верстка Полякова Н.Б.
Компьютерный дизайн обложки В.В. Вельш*

Авторская редакция

Подписано в печать 14.01.2011. Формат
Печать офсетная. Усл. печ. л. Уч.-изд. л.
Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство «Удмуртский университет»
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 4.
Тел./факс: +7 (3412) 500-295, e-mail: editorial@udsu.ru