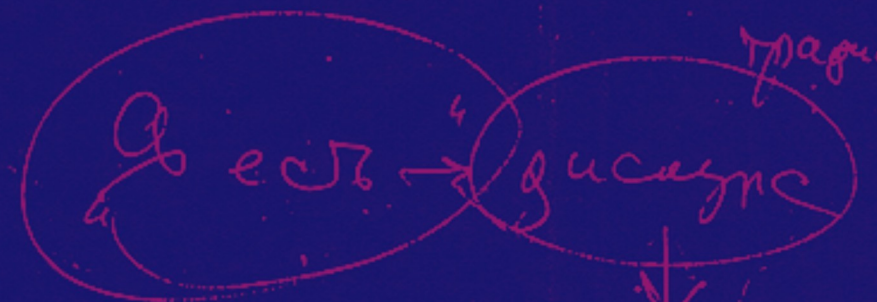


традиции  
Свободная  
необт-сг  
ответ

дискурс → неогр  
проблема своб. рел. карт  
реалистич  
наблюдение  
свободн  
необт. → своб  
свобода → неогр

А.А. Шадрин

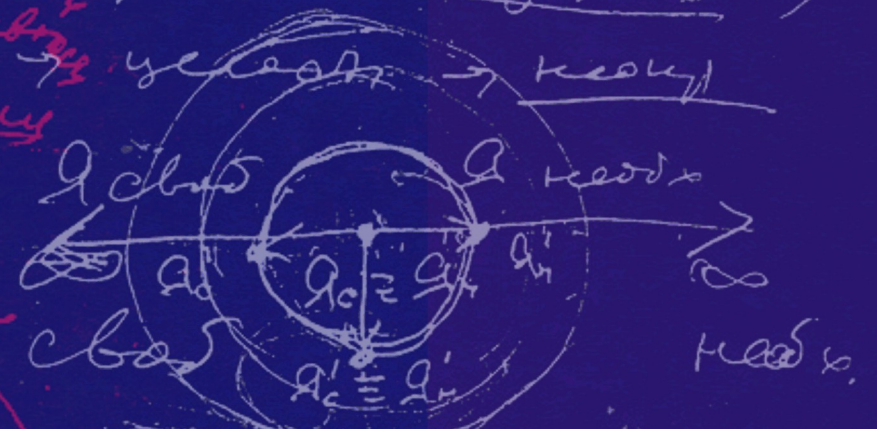
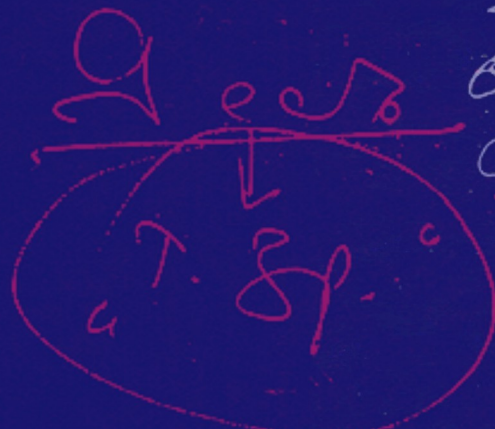
Q есть → интен  
сигн-ми → Q сигн-ми  
процесс → свобода  
неогр. → сигн-св своб.



традиции → традиции  
дискурс  
определяет  
неогр  
сигн-цель  
традиции → традиции  
дискурсивность  
традиции

# ГЕРМЕНЕВТИКА СМЫСЛА СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ ДИСКУРСИВНОСТИ

разговор  
сигн-св  
традиции  
свободн.



Ижевск 2009

Praxima

Федеральное агентство по образованию  
ГОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

УДК 87.62  
ББК 101.1::316  
Ш 163

Серия «Proxima»

**А. А. ШАДРИН**

## **Герменевтика смысла социально-философской дискурсивности**

Монография



Ижевск  
2009

*Рецензент*  
доктор философских наук, профессор  
О. Н. Бушмакина

**Шадрин А.А.**

Герменевтика смысла социально-философской дискурсивности: монография. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 142 с.

В монографии представлено диссертационное исследование, нацеленное на прояснение онто-гносео-логических оснований социально-философской дискурсивности в ключе философской герменевтики М. Хайдеггера и Г. Гадамера. В работе анализируются постструктуралистские и постмодернистские социально-философские концепции М. Фуко, Р. Барта, Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ж. Бодрийяра, а также классические и постклассические социальные теории от К. Маркса до П. Бурдьё. Книга предназначена для философов, социологов, культурологов и всех тех, кто интересуется современной социально-философской проблематикой.

**ISBN 978-5-904524-21-0**

© А.А. Шадрин, 2009  
© ГОУ ВПО «Удмуртский  
государственный университет», 2009

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
ГЛАВА I СО-БЫТИЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ ДИСКУРСИВНОСТИ.....	10
§ 1. Металогика социального бытия в структурах мышления .....	13
§ 2. Самоопределение дискурса социальной реальности в со-общении .....	44
ГЛАВА II КОНСТРУИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ДИСКУРСИВНОСТИ .....	60
§ 1. Субстанциализация социального в структурах объективации .....	61
§ 2. Самоопределение субъективности в конструктах социального бытия .....	84
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	116
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК .....	123

## ВВЕДЕНИЕ

Проблематика *дискурса* и *дискурсивности* для современной социальной философии имеет, по существу, первостепенное значение, поскольку эти, казалось бы, терминологически устоявшиеся и активно используемые, востребованные философским мышлением понятия, с категориальной точки зрения, оказываются в значительной степени не проясненными. Их онто-гносео-логический, или эпистемологический, статус остается не раскрытым. В этой связи, актуальным становится рассмотрение социально-философской дискурсивности как рассуждения, опирающегося на понятия метода (gnosis), процесса (ontos) и системы (logos). Хотя методологические, процессуальные и системные аспекты составляют основу, или костяк, большинства классических и постклассических социальных теорий, тем не менее, в смысловом отношении они либо противопоставляются, либо задаются «по частям», не образуя при этом концептуального единства, или целостности построения. В результате, ключевые понятия социального и социальной реальности ускользают от четкого научного определения, а в постструктуралистских и постмодернистских дискурсах превращаются в ничего не значащие «пустые», «голые» знаки и/или симулякры. Возникает необходимость в герменевтическом истолковании социальности как целостного само-достаточного образования, не отсылающего ни к кому и ни к чему, но лишь к самому себе.

Герменевтика социально-философской дискурсивности как способ набрасывания рассуждений предъясняет социальность в тождестве языка и мышления. Особую актуальность обретает понятие герменевтического круга. Его смысловое «измерение» адекватно представлению о

языке как о прямой, которая ломается одновременно во всех своих точках; иначе, происходит непрерывное видоизменение одной и только одной «мерцающей» точки смысла в пространстве текста. В точке тождества языка и мышления социальность застает себя на пределе собственного бытия в состоянии само-обращенности, или самопредставленности. Появляется возможность ее истолкования как потока субъективности, пребывающей в целостном состоянии определенной неопределенности точки, или неопределенной определенности деятельности, непрерывно изливающейся за собственные пределы. Через установление и снятие пределов социальность сообщает о себе, раскрывая собственные смыслы в непрерывном процессе само-именования, или само-познания.

Несмотря на то, что до настоящего времени социально-философская дискурсивность не рассматривалась в ключе герменевтической традиции философствования, можно выделить ряд философских и социологических направлений и школ, затрагивающих проблемы, поднимаемые в предлагаемом исследовании.

Во-первых, это постструктуралистские и постмодернистские концепции дискурсивности. В социальных концепциях Р. Барта и М. Фуко дискурс отождествляется с различными формами практики. В работах М. Фуко существование исторических практик обуславливается наличием неосознаваемых – внеязыковых – структур повседневности. Правила функционирования дискурсивных практик, прочерчивающих границу между языком и противостоящей ему внешней реальностью, определяются через взаимодействие сфер дискурсивного и не-дискурсивного. Связующая обе сферы «чистая» граница проводится с транс-дискурсивной позиции внешнего наблюдателя и закрепляется в понятии «нулевой степени дискурсивности». В трудах Р. Барта дискурс рассматривается как

атрибут абсолютной власти, субстанция которой принадлежит языку. Замкнутое (внутреннее) пространство языка определяется по границе с внешним пространством сферы реального, или вне-языкового. Топологическое пространство разграничивающей их дискурсивной практики обозначается как «нулевая степень письма». В работах Ж. Делеза и Ж. Деррида проблематика дискурсивности разрабатывается на стыке философии и филологии. Если у Ж. Деррида поверх базисных категорий присутствия и отсутствия задается абсолютное означаемое *différance*, то в концепции Ж. Делеза происходит обратное: на пределе системы знания возникает знак с «пустым» смыслом – «ноль», или абсолютное означающее.

Во-вторых, это исследования в области социальной философии и социологии, в которых представлены различные подходы к описанию социальной реальности. Герменевтический подход применяется в работах О. Н. Бушмакиной, Ю. Л. Качанова; конструктивистский – в работах П. Бурдьё, Р. Ленуара, Н. Лумана, Д. Мерлье, Л. Пэнто, П. Шампаня; феноменологический – в работах П. Бергера, Э. Гуссерля, Т. Лукмана, М. Мерло-Понти, А. Шюца; деятельностный – в работах М. Вебера, Э. Гидденса, Э. Дюркгейма, К. Маркса, Т. Парсонса. В герменевтическом подходе социальная реальность задается через категории понимания и со-бытия, ее целостность, или смысловое единство, определяется как субъект-объектное тождество, раскрывающее себя в конструктах мышления. В конструктивистском подходе, наиболее близком герменевтическому, социальная реальность выступает как объект, конструируемый исследователем с определенной позиции, или «точки зрения». В феноменологическом и деятельностном подходах, еще более жестко разграничивающих субъективные и объективные предпосылки познания, социальная реальность субстан-

циализируется, что приводит, в итоге, к ее полной либо частичной натурализации или психологизации. В пределе она полностью отождествляется с социальной действительностью.

Наконец, в-третьих, это французская школа анализа дискурса. В работах ее представителей – П. Анри, К. Арош, Ж. Гийому, Ж.-Ж. Куртин, Д. Мальдидье, Ж. Отье-Ревю, М. Пешё, Р. Робен, К. Фукс – помимо сугубо лингвистических аспектов анализа дискурса и дискурсивности тематизируются и разрабатываются логико-философские, семантические, топологические, идеологические, политические и психоаналитические его аспекты. В исследованиях названных авторов, опирающихся на работы Л. Альтюссера, Ж. Лакана, К. Маркса, Ф. де Соссюра, З. Фрейда, М. Фуко, дискурс понимается как рассеянное множество высказываний, позиционное единство которых задается в «нулевой точке субъективности».

Общей теоретико-методологической основой исследования социально-философской дискурсивности является целостный подход, представленный в герменевтическом аспекте смыслового единства социального бытия, языка и мышления. Исследование выполнено в методе субъект-объектного тождества, заданном как социальная онтология, предъявленная в социально-философских дискурсах. В современной отечественной философии это направление, совмещающее герменевтическую традицию (М. Хайдеггер) с шеллингианским принципом субъект-объектного тождества, заявлено в трудах О. Н. Бушмакиной, С. В. Кардинской, И. В. Соловей, М. О. Касимова, Н. Б. Ильиной, М. А. Полищук, А. В. Мерзлякова, М. А. Рябова, Д. А. Колбина, Э. В. Рогозиной, А. А. Зелениной, Т. И. Сайтаевой, А. В. Ярков, В. В. Опариной и др.

На формирование предлагаемой концепции значительное влияние оказали классические философские системы Г. Гегеля, И. Канта, И. Фихте и Ф. Шеллинга. Представленный в настоящем исследовании концептуальный анализ социально-философской дискурсивности как триединства метода (gnosis), процесса (ontos) и системы (logos) напрямую связан с разработанным в трудах Ф. Шеллинга принципом само-конструирования философского знания, или принципом субъект-объектного тождества. Поскольку названный принцип задает систему знания через понятие точки, постольку оно с необходимостью используется в нашей работе в качестве базисного, или основополагающего. С понятием точки как простого целого также непосредственно соотносится понятие субъективной деятельности, самоопределяющейся в конструктах мышления. Категориальная разработка этих понятий осуществляется в трудах М. Хайдеггера, Ф. Шеллинга, О. Н. Бушмакиной.

Привлечение понятий точки и деятельности в качестве конструктов, определяющих возможность построения целостной системы знания, в значительной степени способствовало прояснению смыслов ключевых для данного исследования терминов «дискурс» и «дискурсивность», а также позволило провести герменевтический анализ постструктуралистских и постмодернистских концепций дискурса.

Категориально понятие точки совпадает с понятием предела. Предел, устанавливаемый в ситуации возможного обращения, или взаимозамещения, категорий субъекта и объекта предоставляет мышлению возможность выбора между двумя различными способами интерпретации субъект-объектного тождества. В концептуальных построениях постструктурализма и постмодернизма поиск предельных оснований философской дискурсивности

завершается попыткой введения в систему знания «нулевых» конструктов мышления. В постструктуралистской и постмодернистской парадигмах понятие предела рассматривается в работах Р. Барта, Ж. Батая, Ж. Бодрийяра, П. Вирилио, Ф. Гваттари, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ф. Лаку-Лабарта, Ж.-Ф. Лиотара, М. Фуко, У. Эко и др.

В философской герменевтике Г. Гадамера и М. Хайдеггера понятие предела раскрывается через категории со-бытия и понимания. 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/или со-общения. Рассуждающее высказывание, говорение есть понимание, истолковывающее смыслы набрасываемых рассуждений. Оно изначально закольцовано на самом себе, и потому вынуждено говорить на языке традиции и от ее имени. Целостность (ontos) традиции сохраняется в общем для всех философствующих поле дискурсивности.

Герменевтические аспекты категорий со-бытия и понимания разрабатываются и анализируются в работах Г.-Г. Гадамера, Ж.-Л. Нанси, П. Рикёра, М. Хайдеггера, О. Н. Бушмакиной, Ю. Л. Качанова. Категории со-в-местности, со-общения, смысла напрямую либо косвенно тематизируются в работах Ж. Бодрийяра, П. Бурдьё, Ж. Гийому, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ж.-Л. Нанси, А. Рено, П. Рикёра, М. Хайдеггера, А. Гурко и др. Философские аспекты языка рассматриваются в работах К. О. Апеля, Л. Витгенштейна, Ж. Лакана, Дж. Мура, Дж. Остина, Г. Райла, П. Рикёра, Ю. Хабермаса и др.

В классических и постклассических социологических теориях П. Бергера, М. Вебера, Э. Гидденса, Т. Лукмана, Т. Парсонса, А. Шюца и др. язык характеризуется, в основном, как форма отложения типичных схем

социального опыта или инструмент передачи объективированного социального порядка, содержащего определенный (необходимый) запас знания. Для социального индивида он оказывается такой же доступной, овеществленной частью мира, как и множество других его частей, или предметов. Язык лишь оформляет социальный опыт, но никогда его не конституирует и не конструирует. Понятие социального индивида как предельной точки описательной системы знания анализируется в работах А. Рено и Ф. Тённиса.

Проблематика конструирования социальной реальности, задаваемой с определенной позиции, или «точки зрения», исследователя представлена в работах Х. Абельса, П. Бурдьё, Ф. Коркюфа, К. Манхейма, Ю. Л. Качанова, Н. А. Шматко. Для прояснения исходных познавательных установок, определяющих способ описания социальной реальности, опосредуемый дискурсами классических и постклассических социальных теорий П. Бергера, П. Бурдьё, М. Вебера, Э. Гидденса, Э. Дюркгейма, Т. Лукмана, К. Маркса, Т. Парсонса, А. Шюца, в настоящем исследовании применен метод радикализации, активно разрабатываемый в работах Ж. Бодрийяра.

## Глава 1. СО-БЫТИЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ ДИСКУРСИВНОСТИ

В современной социальной философии проблематика дискурса и дискурсивности занимает особое место. Его значимость определяется общим кризисом научной рациональности, охватившим в XX веке не только теоретическое естествознание, но и едва ли не все дисциплины, относящиеся к различным областям гуманитарного знания. Традиционно, доминирующее положение в гуманитарной сфере – науках о человеке и обществе – занимает философия. Сегодня социальная философия, как отечественная, так и зарубежная, застаёт себя на пределе собственного существования, философский постмодернизм объявляет о «конце социального» (Ж. Бодрийяр). Это означает, что она нуждается в прояснении собственных оснований, то есть в возвращении к самой себе (М. Хайдеггер). По существу, это возвращение длится столько, сколько существует сама философия. Возвращение есть обращение. Всякое обращение получает определенность в имени, к которому обращаются и от которого «отгалкиваются» в том или ином разговоре (диалоге) или рассуждении. Философия, философствование есть собственно рассуждение. Любые философские понятия, категории и постулаты являются таковыми лишь в той мере, в какой раскрывают себя в рассуждении и сохраняют (пред-оставляют) возможность для их (дальнейшего) истолкования. Именно поэтому они суть конструкты. Однако рассуждению принадлежит не только «начало» и «конец» философствования, но и его «середины», или сердцевина, – всякий раз заново пере-открываемый смысл философского текста как такового, текста традиции. На пределе собственного существования – по существу, на

протяжении всего XX века – традиция обнаруживает себя под именем «дискурса». Латинское *discursus* буквально значит «рассуждение». Круг обращения замыкается.

Дискурс говорит на языке традиции. Западно-европейская философская традиция логоцентрична (Ж. Деррида). Всеобъемлющее понятие *logos*'а охватывает собой все поле традиции и одновременно служит для нее именем-ориентиром, именем-проводником – точкой само-определения дискурса. *Logos* есть собственно основание целостности, остов всякого познавательного конструкта, приводящий – упорядочивающий – знание в систему. Дискурс как *logos* есть система. Всякая система знания предполагает определенный способ набрасывания рассуждений, опосредуемый в процессе ее (само)развертывания. Если для обоснования способа, или, иначе, метода философствования ключевым является понятие *gnosis*'а, то истолкование сущности философствования как процесса выводит на передний план понятие *ontos*'а. *Ontos* и *gnosis* берут свое начало в *logos*'е. Лишь поскольку *logos* как речение, говорение есть изначально некое пред-понимание, раскрывающее себя (в рассуждении) через «приведение к очевидности в смысле выявляющего давания видеть» [187. С. 32], постольку в дальнейшем – на уровне само-рефлексии дискурса – возникает возможность экспликации онто- и гносео-логических составляющих рассуждения. – Соответственно того, «что имеется в виду», или «о чем идет речь» в рассуждении, и как оно (это «что», или «о чем») дает о себе знать. Таким образом, онто-гносео-логически дискурс представляет собой триединство метода (*gnosis*), процесса (*ontos*) и системы (*logos*).

Современный социально-философский дискурс сосредоточен как раз на этих, сугубо теоретических аспектах столь актуальной для него проблемы самоидентификации. Прежде всего, это обусловлено ускользанием от четкого

научного определения по существу базисных как для теоретической социологии, так и для социально-философского дискурса в целом понятий социальной реальности и социального. Поскольку в научном представлении оба понятия отождествляются с некой объективной данностью, всегда уже опережающей то или иное ее субъективное восприятие и/или осмысление, но в то же время (ре)конструируемой и опосредуемой дискурсом лишь с определенной – субъективной – «точки зрения», постольку целостное воссоздание «исходного облика социальной реальности» (Ю. Л. Качанов) оказывается проблематичным. Онто-логически социальная реальность как некое изначально объективированное коллективное начало («коллективный субъект» Э. Дюркгейма, «идеальный тип» М. Вебера, «естественная установка» Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти, «повседневность» П. Бергера и Т. Лукмана, «жизненный мир» Ю. Хабермаса и А. Шюца, «габитус» П. Бурдьё и т.д.) рассеивается – опространствливается – в бесконечном множестве образующих ее индивидуальных черт, или атомарной совокупности социальных элементов. Гносео-логически она распадается, соответственно, на два полярных – определяемых одно через другое – понятия коллективного и индивидуального. Причем, несмотря на то, что социальное а priori задается как коллективное, предельным элементом разложимого социального целого а posteriori выступает индивид, находящийся на «нулевой» стадии социализации, или адаптации к социальной среде. Собственно логически абсолютным пределом описания социальной реальности как сложноорганизованного – обладающего внутренней структурой – целого становится отказ от возможности ее рассмотрения в качестве самодостаточной, или самореферентной системы, не требующей отсылки вовне, т.е. к позиции внешнего

наблюдателя. – Система, преодолевающая собственные пределы, превращается в «слепое пятно» наблюдения (Н. Луман), выпадая из «поля зрения» дискурса. Существование социума как единого самоосновного образования подвергается сомнению и, в итоге, отрицается (Н. Луман, Ж. Делез, Ж. Бодрийяр и др.).

Настоящее исследование нацелено на прояснение онто-гносео-логических оснований социально-философской дискурсивности в ключе философской герменевтики М. Хайдеггера, Г. Гадамера и Ж.-Л. Нанси, опирающейся на метод субъект-объектного тождества Ф. В. Шеллинга.

## § 1. МЕТАЛОГИКА СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ В СТРУКТУРАХ МЫШЛЕНИЯ

Посреди сущего в целом бытийствует открытое место. Это просвет. Если мыслить его, исходя из сущего, то он бытийственнее всего сущего. Поэтому не зияющая середина окружена сущим, а, напротив, просветляющая середина окружает все сущее, кружа вокруг сущего, как ничто, которое мы почти не ведаем.

М. Хайдеггер

Проблема оснований социально-философской дискурсивности – именно в качестве проблемы – поднимает вопрос о том, что представляет собой дискурс как таковой в границах философского знания.



Уточним: целью настоящего исследования не является историко-философское разыскание некоторого временного отрезка, на протяжении которого в текстах тех или иных авторов *discursus* начинал бы каким-то образом определяться понятийно. Исторический аспект происхождения понятия – отдельная тема, требующая для своего раскрытия, с одной стороны, соответствующего отбора источников, а с другой – особого способа подачи материала, характеризующего работы историко-философской направленности.

Нас же интересует то, что заключают в себе и оказываются в состоянии обнаружить такие прочно вошедшие в философский словарь XX века термины как «дискурс» и «дискурсивность» (именно в качестве терминов). Несмотря на их крайнюю востребованность современным философским мышлением и активное использование, в частности, представителями структурного психоанализа (Ж. Лакан), философского постструктурализма (Р. Барт, М. Фуко) и постмодернизма (Ж. Делез, Ж. Деррида и др.), а также французской школы анализа дискурса (М. Пешё, К. Фукс, К. Арош, П. Анри, Ж. Отье-Ревю и др.), неопределенность в отношении онто-гносео-логического статуса терминов сохраняется, что свидетельствует о существенной нехватке исследований, способствовавших бы выведению (дедукции) категориальных, в том числе и эпистемологических (теоретико-познавательных), характеристик дискурса и дискурсивности.

Исследования названных авторов, так или иначе (напрямую либо косвенно) поднимающие проблему дискурса, обнаруживают эту неопределенность соответственно на трех уровнях анализа: онто-логическом, гносео-логическом и собственно логическом.

В социальной концепции М. Фуко онто-логическая неопределенность возникает в результате отождествления дискурса с некой исторической практикой, осуществление

которой в пределе обеспечивается (обуславливается) наличием тех или иных – экономических, социальных, политических и прочих – внеязыковых «структур повседневности». Фуко отмечает: «Дискурсы должно рассматривать как прерывные практики, которые перекрещиваются, иногда соседствуют друг с другом, но также и игнорируют или исключают друг друга» [179. С. 79]. И далее: «Дискурс, скорее, следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае – как некую практику, которую мы им навязываем; и именно внутри этой практики события дискурса находят принцип своей регулярности» [179. С. 80].

Однако, учитывая то обстоятельство, что единственным «местом» актуализации дискурсов, или «дискурсивных практик» является язык (иначе дискурс превращается в нечто абсолютно не рефлекслируемое), возникает по существу неразрешимая проблема разграничения дискурсивного (языкового) и не-дискурсивного (не-языкового) внутри самого дискурса как практики, с одной стороны, навязываемой вещам, а с другой – целиком ими (вещами) обусловленной. При этом «условия функционирования специфических дискурсивных практик», или правила, по которым они осуществляются, могут быть определены лишь через взаимодействие (соотнесение) эти двух сфер – дискурсивного и не-дискурсивного, что с необходимостью требует отсылки к некой «транс-дискурсивной» позиции, которую Фуко и отводит субъекту дискурса, или тому, кто высказывается (автору).

То есть для того, чтобы получить возможность сформулировать правила дискурса, высказывающийся должен занять по отношению к последнему «транс-дискурсивную» позицию. Но это только усугубляет проблему, поскольку «транс-дискурсивная», или «над»-дискурсивная позиция предполагает, что занявший ее субъект становится

трансцендентным по отношению к сфере дискурсивного, а значит, оказывается выброшенным за пределы языка, что, в свою очередь, вообще лишает субъекта какой бы то ни было возможности высказывания. (Возникает ситуация невысказываемости правил построения дискурса, в которой дискурс умолкает.) Тогда тот, кто высказывается (если он все-таки каким-то образом высказывается) либо целиком подчиняется уже существующим правилам построения того или иного – используемого им – дискурса<sup>1</sup>, следовательно, правилам, навязанным ему извне, а потому исключаящим для него возможность (само)рефлексии, что неизбежно превращает подобного субъекта в «субъекта идеологии» (М. Пешё), либо вынужден выстраивать собственный дискурс через отказ от возможности установления каких-либо правил, что, с нашей точки зрения, характеризует дискурс самого Фуко.

«Дискурс, – пишет Фуко, – по крайней мере, дискурс, являющийся предметом анализа археологии, – то есть взятый на уровне позитивности, – это не сознание, которое помещает свой проект во внешнюю форму языка, это не самый язык и, тем более, не некий субъект, говорящий на нем, но практика, обладающая собственными формами сцепления и собственными же формами последовательности» [176. С. 168].

Тогда «позитивность» дискурса, на пределе лишаящегося языка и субъекта, а следовательно и возможности обозначения (нахождения) каких-либо форм «сцепления» и «последовательности», оборачивается собственной противоположностью – негативностью: «Так появляется тема философии... беспокойной, перемещающейся вдоль всей линии своего контакта с не-философией, существую-

<sup>1</sup> Экономического, социального, политического или какого-либо другого, безусловно, включая и дискурс философский.

щей, тем не менее, только благодаря последней и раскрывающей смысл, который эта не-философия имеет для нас. Но если она существует в этом возобновляющемся контакте с не-философией, что же тогда является началом философии? Наличествует ли она уже здесь, скрыто присутствуя в том, что не есть она, начиная формулироваться в полголоса в шепоте вещей? Но с этого момента философский дискурс больше уже, быть может, не имеет права на существование» [179. С. 94].

В итоге, «линия контакта» философии с не-философией, прочерчиваемая Фуко, опустошает философию – по существу саму возможность философии – до «нулевой степени дискурсивности».

В концепции Р. Барта дискурс рассматривается как атрибут абсолютной власти, субстанция которой принадлежит языку: «Объектом, в котором от начала времен гнездится власть, является сама языковая деятельность, или, точнее, ее обязательное выражение – язык» [9. С. 548]. При этом «власть гнездится в любом дискурсе», даже таком, который «рождается в сфере безвластия» [9. С. 547]. Соответственно, «сфера безвластия» предстает как сфера реального (в значении, придаваемом термину «реальное» Ж. Лаканом), или внеязыкового. – Это та сфера, в пределах которой субъект обладает некой (реальной) свободой, утрачиваемой им сразу «как только язык переходит в акт говорения». Поскольку «свобода возможна только вне языка», постольку любой акт высказывания, представляющий собой ту или иную форму принуждения, инициирует процесс самоотчуждения субъекта: «...в языке, благодаря самой его структуре, заложено фатальное отношение отчуждения. Говорить или тем более рассуждать вовсе не значит вступать в коммуникативный акт (как нередко приходится слышать); это значит подчинять себе слушающего: весь

язык целиком есть общеобязательная форма принуждения» [9. С. 549].

Поэтому язык, или социолект, по Барту, – это «обыкновенный фашист», ибо, как уточняет Барт, сущность фашизма состоит «не в том, чтобы запрещать, а в том, чтобы понуждать говорить нечто» [9. С. 549]. Вместе с тем язык как «замкнутое пространство», из которого нет выхода, с одной стороны, предстает как субстанция абсолютной власти, не требующая для своего существования ничего, кроме самой себя, и тогда язык есть пространство исключительно «внутреннее», с другой же, – поскольку пространство языка является *замкнутым*, а значит ограниченным, или конечным – оно может определяться лишь по границе с внешним по отношению к языку пространством сферы реального, или (в)неязыкового. Но тогда необходимость обращения к сфере реального, во-первых, лишает язык статуса субстанции, а во-вторых, становится – как для самого языка, так и для говорящего на нем – одновременно и неизбежной, и невозможной. Барт отмечает: «Тот факт, что реальное нельзя воссоздать, что на него можно лишь указать, может быть описан различными способами: либо, вслед за Лаканом, мы определим реальное как воплощение *невозможного*, как нечто недоступное, ускользающее от любого дискурса; либо, воспользовавшись топологической терминологией, констатируем, что между многомерным (реальное) и одномерным (язык) пространствами совпадение исключено» [9. С. 554].

Связать между собой эти два пространства и тем самым «перехитрить» язык способна, по мнению Барта, практика письма. Последняя, соответственно, должна располагаться на границе между многомерным (бесконечным) пространством сферы реального и одномерным (конечным) пространством языка. Причем граница также

требует для себя некоего пространственного представления, топос которого должен быть каким-то образом обозначен. Собственно нахождение возможности для его обозначения становится основным условием актуализации самой практики письма. Для того чтобы обозначить топос границы между двумя пространствами, необходим знак, с одной стороны, исключающий возможность совпадения этих пространств, а с другой – сохраняющий по отношению к ним абсолютную нейтральность (латинское *neutralis* и означает: «не принадлежащий ни к тому, ни к другому»).

Таким образом, пространственная нейтральность границы задает топос искомого знака посредством двойного отрицания: как «место», не могущее принадлежать ни тому (одно-мерному), ни другому (много-мерному) пространствам. Такому месту необходимо особое – абсолютно нейтральное – пространство, в отношении которого были бы неприменимы характеристики одно- либо много-мерности. – Ни одномерное, ни многомерное – по существу, оно может быть лишь без-мерным, а значит, без-границным (бес-предельным), или пустым. – Пустое пространство – пустота – как «место», лишённое пространственного измерения, становится не-местом, или утопией, и обозначается «нулем».

В итоге, топо-логическое пространство границы сужается до «нулевой степени письма», гипостазирование (субстанциализация) которой лишает дискурс возможности начаться. Начало практики письма совпадает с ее концом.

Если в концепциях М. Фуко и Р. Барта «нулевые» конструкты образуют (непреодолимую) границу между языком и противопоставляемой ему (внешней) реальностью, а дискурс рассматривается как практика, возникающая в результате взаимодействия «слов» и «вещей», то у Ж. Деррида и Ж. Делеза те же «чистые» формы обнаруживают себя уже внутри языка, мышления и/или дискурса как объектов анализа.

Согласно Ж. Деррида, принципиальная логоцентричность западно-европейской культурной традиции препятствует постановке под вопрос основных метафизических категорий и в первую очередь категории бытия. Бытие как некая тотальность присутствия, не поддающегося деконструкции, принимается – мыслится – всей западной метафизикой некритически, а следовательно, может скрывать (заключать) в себе неистинность. Присутствие как пребывание при сути очерчивает собой круг бытия, в центре которого оказывается мыслящее – говорящее – сознание субъекта. Осознание субъектом своего присутствия в мире способствует расколу последнего – мира как целого – на внутреннее и внешнее, духовное и телесное, культурное и природное, субъект и объект. По мнению Деррида, современное кризисное состояние культуры, приведшее, в частности, к возникновению и обострению целого ряда социальных проблем, обусловлено как раз этим не-различенным – избегающим различия – началом (традиции), которое сокрыто в греческом *logos*'е.

*Logos*, раскалывающий мир на части, актуализируется в языке. Изначальным способом актуализации языка является речь, говорение. Письмо в его традиционном понимании (письмо как письменность) вторично по отношению к живому звучанию голоса и служит лишь для записи – передачи на письме – звуков речи. О подчиненности письма речи свидетельствует примат фонологии в лингвистике. Поэтому, по мнению Деррида, оппозиция письма и речи несостоятельна. Она ничего не дает, поскольку не обнаруживает инаковости в отношении фонетического письма, в котором буква приравнивается к звуку.

Вместе с тем такая инаковость необходима, поскольку, как полагает Деррида, основным условием развертывания

дискурса является возможность соотнесения рассуждений о предмете с чем-либо отличным от него самого. Соответственно, рассуждения относительно фонологии возможны только в том случае, если внутри языка будет выявлено нечто не-фонологическое. Не-фонологическим элементом на письме является интервал, в речи – пауза. «В самом говорении, высказывании, произношении вслух, есть как бы нефонетический момент и очень сильно выраженный. Дело в том, что есть набор некоторых фонетических знаков и разрывы между знаками. Эти знаки, собственно говоря, и существуют как таковые благодаря разрывам, интервалам, благодаря различию, которое их разъединяет. Вот здесь как раз и вводится в оборот проблематика установления интервала, проблематика размещения или разбивки, ...когда между двумя фонетическими знаками присутствует нечто – интервал, разрыв, который и указывает на невозможность полного присутствия» [76. С. 7-8].

Разрывы между знаками – это своего рода «следы», оставляемые после себя предваряющим всякое присутствие «архи-письмом» – *différance*. Такое «письмо» предшествует любым возможным формам про-явленности сущего, сущего-присутствия, а потому «...вводит нас в некоторую связь с тем, что превышает (даже если мы оказываемся неспособными распознать это) альтерацию присутствия и отсутствия» [64. С. 148]. Иначе, *différance* мыслится Деррида как некое абсолютное начало, или различие, превышающее по своей значимости любые оговариваемые и проговариваемые дискурсом альтерации. Оно не является ни «тем», ни «этим» – ни присутствием, ни отсутствием, – но парадоксальным образом пред-определяет саму возможность их различия и противопоставления в дискурсе. – Парадоксальным, поскольку выступая в качестве некоего «третьего», которое «не есть ни слово, ни понятие», *différance*, с одной стороны, полагается в качестве

трансцендентального основания различности – различности как таковой, а с другой – оказывается трансцендентным по отношению к тому, что оно различает.

Но если различие между присутствием и отсутствием принадлежит *differance*, а это последнее в свою очередь не поддается распознаванию ни через первое, ни через второе (в их отдельности), то в смысловом отношении становится безразличным какой именно из противопоставляемых элементов выбирается в качестве исходного. – Полагается ли в основание конституируемой дискурсивности присутствие в его соотнесенности с отсутствием или наоборот, их взаимная отсылка друг к другу превращается в «субстанцию бесконечной связи» [39. С. 76], поскольку сама суть, или сущность проводимого между ними различия – *differance* – всякий раз предъявляет себя в дискурсе в качестве симулякра с нулевыми пространственно-временными координатами. «След не есть присутствие, это скорее заменитель, симулякр (*le simulacre*) присутствия, который сдвигает, смещает и отсылает за пределы самого себя. Точнее говоря, у следа нет его собственного места, поскольку истирание (*l'effacement*) принадлежит самой структуре следа» [64. С. 153].

След, представляющий собой «нулевую степень структуры», ее (структуры) сердцевину – это всегда отсутствующее настоящее, разрыв между прошлым и будущим, не-присутствие как чистая возможность становления – овременивания и опространствливания. – «Возможность», беспрестанно стремящаяся перейти в «действительность», но никогда в нее не переходящая. Избыток, обнаруживающий собственный недостаток и наоборот, когда об-наружение происходит в акте трансцендирования. Причем избыточность *differance* всегда (a posteriori) оказывается трансцендентной по отношению к дискурсу, а недостаточность (a priori) –

имманентной. Поэтому дискурс, опосредующий *differance*, обрекает себя на бесконечную попытку трансценденции за собственные пределы, что характеризуется бесконечным откладыванием события настоящего (или настоящего события – не-симулякра) на будущее.

При этом *differance* как нулевая связка между предельными элементами структуры – категориями присутствия и отсутствия – ~~есть~~ (Деррида подчеркивает это перечеркнутое «есть»), или имеет место – хотя в смысловом отношении опять же не имеет – лишь в этом движении самоотрицания. Присутствие становится двойником – симулякром – отсутствия и наоборот: «истирание», принадлежащее «самой структуре следа», стирает между ними смысловое различие и сохраняет (оставляет-за-собой) последнее лишь на знаковом уровне, то есть начертательном (материальном), или графическом. В результате, присутствие и отсутствие предстают как варианты инварианта *differance*, то есть как различные по форме, но безразличные – неразличимые – по содержанию элементы структуры «следа». «След», являющийся структурирующим началом и представленный в дискурсе разрывами, или интервалами между знаками, инвариантен постольку, поскольку не содержит в себе какого-то определенного смысла или содержит последний в бесконечной неопределенности. Как знаки, или элементы структуры, присутствие и отсутствие означают здесь соответственно эти два противоположных по форме, но одинаковых по бессодержательности состояния смысла – его бесконечной исполненности или столь же бесконечной исчерпанности.

«Третье» состояние, состояние *differance*, в отношении которого допустимы взаимоисключающие высказывания «есть» и «не есть», адекватно состоянию «пустого события», когда различие, проводимое между присутствием и отсутствием утрачивает статус онтологического и

превращается в сугубо начертательное. При этом структура «работает» следующим образом.

Для того чтобы иметь возможность говорить о присутствии «со стороны» отсутствия и наоборот, а именно такую возможность стремится получить Деррида, необходим третий элемент, который бы устанавливал границу между присутствием и отсутствием как элементами структуры. Такая граница должна выполнять двойную функцию: связывать и одновременно различать противопоставляемые элементы. Для Деррида, разрабатывающего проблематику дискурсивности на стыке философии и филологии и во многом опирающегося на идеи Ф. де Соссюра, проблема разграничения элементов внутри структуры, как мы полагаем, актуализируется при обращении к языку и языковому знаку через дихотомию означающего и означаемого. Как означающие, присутствие и отсутствие могут быть связаны лишь через общее означаемое. В качестве такого означаемого и выступает *differance*. Оно «не есть ни слово, ни понятие», поскольку является абсолютным, или «чистым» означаемым, призванным обеспечить возможность разграничения и взаимодействия структурных элементов. Оно не может не быть «чистым» уже по причине того, что предполагает возможность взаимодействия между присутствием и отсутствием, тогда как логический переход от первого ко второму (и наоборот) невозможен. Иначе, такое взаимодействие должно удовлетворять парадоксальному требованию: быть одновременно и непосредственным и опосредованным. Непосредственным – из-за невозможности перехода от одного элемента к другому, опосредованным – из-за необходимости их разграничения и противопоставления. Но такое требование выполняется только в том случае, если: (а) различие между присутствием и отсутствием проводится с некой третьей позиции, не

принадлежащей ни одной из сторон, (б) проводится таким образом, что оставляет после себя «чистую» границу с «нулевыми» пространственно-временными координатами.

Поскольку граница проводится, или, вернее, ее существование утверждается (опять же с транс-дискурсивной позиции), структуро-образующие элементы как «это» и «то» сохраняют видимость различия, но поскольку граница пуста, взаимодействие между ними сводится к единственно возможной для такой последовательности рассуждений предельной логической операции: присутствие и отсутствие на пределе меняются местами. Их зеркальная обратимость, по существу, снимает предел, или, вернее, отодвигает последний в бесконечность. Предел оказывается «субстанцией бесконечной связи», представленной в дискурсе тремя «атрибутами» – «чистой» границей и двумя пустыми целыми – «этим» и «тем». И поскольку «это» определяется через «то» и наоборот, их качественные характеристики (границы) при взаимодействии разрастаются (расплываются) до бесконечности. – Происходит своего рода опространствливание предела, или его рассеяние между двумя зеркальными поверхностями, отражающими друг друга «с точностью до наоборот».

Поверхность как то, что обнаруживает себя поверх чего-либо, может быть истолкована двояко. В аспекте опосредуемой дискурсом дихотомии означающего и означаемого их обратимость позволяет постулировать в качестве структурообразующего, или структурирующего, любой из этих элементов с соответствующим удвоением либо первого, либо второго (элемента, противопоставляемого постулируемому). Если у Деррида поверх присутствия и отсутствия задается абсолютное означаемое *differance*, то в концепции Ж. Делеза происходит обратное

– на пределе системы (знания) возникает знак с «пустым» смыслом – «ноль», или абсолютное означающее.

Согласно Делезу, «не существует структуры без пустого места, приводящего все в движение» [70. С. 79]. Последнее представляет собой чистое становление, основная черта, или сущность, которого характеризуется как ускользание от настоящего. «Именно из-за такого ускользания от настоящего становление не терпит никакого разделения или различения на до и после, на прошлое и будущее. Сущность становления – движение, растягивание в двух смыслах-направлениях сразу...» [70. С. 15]. Феномен чистого становления, с одной стороны, бесконечно ускользящего от настоящего, а с другой – столь же бесконечно делимого (самим этим ускользящим настоящим) на то, «что только что случилось или вот-вот произойдет», формирует два прочтения времени, «каждое из которых полноценно и исключает другое». – «С одной стороны, всегда ограниченное настоящее, измеряющее действие тел как причин и состояние их глубинных смесей (Хронос). С другой – по существу неограниченные прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события-эффекты (Эон)» [70. С. 91].

Тотальность Хроноса как всеобъемлющего настоящего проявляется в том, что он «впитывает в себя прошлое и будущее, сжимает их в себе и, двигаясь от сжатия к сжатию, со все большей глубиной достигает пределов всего Универсума, становясь живым космическим настоящим. Достаточно двигаться в обратном порядке растягивания, чтобы Универсум начался снова, и все его моменты настоящего возродились» [70. С. 91]. Поэтому «время настоящего – всегда ограниченное, но бесконечное время – бесконечно потому, что оно циклично, потому, что оживляет физическое вечное возвращение Того же Самого и этическую вечную мудрость как мудрость Причины» [70.

С. 91]. В этом смысле можно утверждать, что существует только настоящее. Вместе с тем, парадокс чистого становления, исключаящий момент настоящего, или, вернее, бесконечно дробящий его на расходящиеся в противоположные стороны прошлое и будущее, позволяет утверждать обратное. То есть «с другой стороны, можно сказать, что существуют только прошлое и будущее, что они делят каждое настоящее до бесконечности, каким бы малым оно ни было, вытягивая его вдоль своей пустой линии. Тем самым ясно проявляется взаимодополнительность прошлого и будущего: каждое настоящее делится на прошлое и будущее до бесконечности. Или, точнее, такое время не бесконечно, поскольку оно никогда не возвращается назад к себе. Оно неограниченно – чистая прямая линия, две крайние точки которой непрерывно отдаляются друг от друга в прошлое и будущее» [70. С. 91].

Эон как пустая форма времени как бы высвобождает лишнюю толщину поверхности, одна сторона которой обращена к положениям вещей, а другая – к выражающим смысл предложениям. «Смысл, – отмечает Делез, – это и выражаемое, то есть выраженное предложением, и атрибут положения вещей» [70. С. 42]. Отсюда – двойственность понятия поверхности у Делеза и «собираемых» такой поверхностью, или скорее образующих ее, событий-эффектов. По существу, речь здесь идет всегда об одном – «чистом» – событии, «событии-броске», приводящем в движение расходящиеся в противоположных направлениях серии. Если на уровне языка (в лингвистике) сериальная форма задается через дихотомию означающего и означаемого, то в опосредующем эту оппозицию философском дискурсе одна из серий неизбежно удваивается. Как мы полагаем, это происходит в силу того, что во всякой двоичности – явно или неявно – присутствует третий элемент, служащий связующим

звеном между первыми двумя и тем самым как бы дополняющий (добраивающий) структуру до целостности. Если же таковой отсутствует, его функция переходит к одному из двух противопоставляемых элементов. Поскольку в концепции Делеза структурирующим элементом выступает абсолютное означающее – «ноль», структура приходит в движение за счет противопоставления одной означаемой серии другой – ее зеркальной противоположности. Если в расходящихся – ускользающих от настоящего – прошлом и будущем означаемые серии представлены в координате времени (причем стрела времени в любой момент может поменять направление на противоположное), то в положениях вещей и выражающих смысл предложениях серии отражены пространственно. – Отражающая их «метафизическая поверхность» (или «трансцендентальное поле») служит границей, «которая устанавливается между телами, взятыми в их цельной совокупности внутри охватывающих их границ, с одной стороны, и предложениями как таковыми – с другой» [70. С. 172].

«Ноль» служит знаком «чистого» события, поскольку различает расходящиеся серии, сохраняя по отношению к ним абсолютную нейтральность. Он выражает смысл как таковой, характеризующийся, согласно Делезу, «паразитической бесстрастностью»: он «световодозвуконепроницаем, стерилен, бесполезен, ни активен, ни пассивен» [70. С. 134]. При этом событие как бы расслаивается изнутри на опосредуемую дискурсом «чистую» форму, и вынесенное за границы дискурса и потому не-рефлексируемое с его «стороны» (трансцендентное по отношению к нему) содержание. «Событие, – как определяет его Делез, – это тождество формы и пустоты» [70. С. 184]. Поэтому «нейтральность смысла неотделима от его раздвоенности» [70. С. 173].

По сути, введение абсолютного означающего – «ноля» – у Делеза сродни утверждению абсолютного означаемого – *différance* – в концепции Деррида. Оба конструкта повторяют друг друга и в смысловом отношении являются двойниками. Придание «нолю» статуса самостоятельной сущности, разграничивающей означаемые серии в качестве «чистой» формы (или «пустого» места), приводит к сужению – истощению – трансцендентального поля (дискурсивности) до «нулевой степени смысла». В результате абсолютной нейтрализации существование смысла как сущности, определяющей ход развертывания дискурса, но не различимой в пределах последнего, выносится (трансцендирует) вовне сферы дискурсивности и становится сверх-бытийным. В итоге, «ноль» оказывается знаком, с одной стороны, снимающим проблему двойной каузальности смысла – как атрибута положения вещей (1) и выражающих его предложений (2), а с другой – обнаруживающим тот абсолютный предел, дальше которого в дискурсе пойти невозможно.

Поиск предельных оснований философской дискурсивности в концепциях постструктурализма и постмодернизма завершается попыткой введения в систему знания «нулевых» конструктов мышления. Онтологически последние представляют собой абсолютный предел философствования. Их существование оказывается парадоксальным, поскольку характеризует такое состояние мышления, при котором оно «уже-не» существует в своей предельной исполненности и «еще-не» существует в своих «иных «за»-предельных состояниях» [36. С. 57]. Объективация процесса познания, нацеленная на нахождение предельных – далее не разложимых – элементов, способных обеспечить истинность выстраиваемой на их основе системы знания, доходя до своего предела, оборачивается собственной противоположностью



– крайней степенью субъективации. Это обусловлено тем, что «нулевые» конструкты обнаруживают себя только в лоне «чистой» мысли (Г. Гегель), то есть сами по себе являются «чистым» продуктом мышления, выявляющим предельный уровень (или собственно предел) теоретизирования.

Предел, устанавливаемый в ситуации возможного обращения, или взаимозамещения, категорий субъекта и объекта, позволяет им не только встретиться друг с другом, но и предоставляет мышлению (и/или дискурсу) возможность выбора между двумя различными способами интерпретации субъект-объектного тождества. В этом, как мы полагаем, заключена позитивная составляющая постмодернистского дискурса, допускающего – на пределе – возможность обращения, или возвращения мышления к самому себе.

Чисто интуитивное «схватывание» субъект-объектного тождества в самом постмодернизме приводит к тому, что на уровне рефлексии, то есть непосредственно в дискурсе, тождество утрачивает присущее ему различие и характеризуется как неразличенность. В ситуации субъект-объектной неразличенности тождество оборачивается тавтологией. Однако сама фигура, или операция, подобного обращения остается «за кадром», выпадая из «поля зрения» дискурса. Последним фиксируется, или рефлексировается, лишь результат этой операции, когда мышление на пределе заявляет о нехватке бытия, или не-достатке собственного присутствия. Пределом разворачивания дискурса становится в дальнейшем бесконечно циркулирующий по кругу парадокс зеркального видения/невидения. Парадоксальность такого состояния, при котором мышление стремится мыслить, исходя из собственной не-самодостаточности, вводит в игру соблазн отсылки дискурса к некоему изначальному различию между видимым и невидимым,

мыслимым и немислимым, иначе, А и не-А. Выдавая себя за абсолютное начало мышления, различие соблазняет дискурс обратимостью А и не-А, возможностью их взаимоопределения. Сущность различия сводится к установлению границы, с одной стороны, отделяющей А от не-А, а с другой – нейтрализующей себя при переходе А в не-А и наоборот. В структуре тождества  $A = \text{не-}A$  граница поочередно оказывается «всем» и «ничем». «Всем» – в момент ее установления, когда мышление на пределе теряет способность видения, целиком рассеиваясь в неразличенности (непрозрачности) собственного начала. «Ничем» – в момент ее снятия, когда утрата способности видения становится для мышления очевидной настолько, что оно без остатка растворяется в предельной различенности (прозрачности) собственного конца. Не замечая того, что попадает в ловушку соблазна, мышление на пределе начинает вновь и вновь воспроизводить известный прутковский вопрос – «Где начало того конца, которым оканчивается начало?». Ж. Бодрийяр отмечает: «В соблазнении нет ничего активного или пассивного, нет субъекта или объекта, нет внешнего или внутреннего: оно играет сразу на двух сторонах доски, притом, что не существует никакой разделяющей их границы» [29. С. 64]. Несуществующая граница, обозначаемая «нолем», «очищает» мышление, растворяя / рассеивая его в себе без остатка.

Вместе с тем, «прозрачность» «ноля» для самого мышления позволяет эксплицировать «ноль» как знак, предъявляющий мышление на пределе его существования в состоянии само-обращенности, или само-представленности. Мышление, совпадающее с самим собой в точке саморефлексии, или субъект-объектного тождества, застаёт себя в некоем целостном состоянии потока субъективности как деятельности, бесконечно изливающейся за собственные

пределы. Деятельность мышления непрерывно устанавливает и преодолевает полагаемые ей самой границы, задавая их как крайние точки потока в точке самообъективации субъективности, определяющей (именующей) себя в нескончаемом процессе осмысления собственного существования, или процессе самопознания (Ф. Шеллинг). Точка, пропускающая сквозь себя бесконечный поток мышления, определяет направленность процесса познания, сохраняя его целостность в смене своих имен и состояний. Состояние предельной неопределенности потока субъективности, обнаруживающего себя под именем «дискурса», открывает возможность рассуждать представленным способом, опосредующим принцип целостности как принцип тождества мышления и бытия.

Буквальный перевод латинского *discursus* – «рассуждение» – уже в какой-то мере проясняет причастность дискурса к познавательному процессу в целом. Значение термина «дискурсивный», по существу, дублирует неотъемлемые от познавательного акта (процесса) осмысленность, опосредованность, логическую связность; дублирует и акцентирует одновременно, утверждая дискурсивность познания по свойству быть сущностной характеристикой последнего.

Небезынтересно, на наш взгляд, и то, что *discursus* происходит от *discurro* (*curri* (*cucurri*), *cursum*) – разбегаться; разделяться [148. С. 76)]. Этимологически, здесь прослеживается та же – сохраняющаяся (беспрепятственно ре-конструируемая) в смысловом отношении и сегодня – связка дискурс / подвижность / процессуальность. Тем не менее, между *discurro* и *discursus* обнаруживается одно существенное различие: если *discurro* может пониматься как некая деятельность, стремящаяся распространить себя по всем возможным направлениям сразу (раз-бегание, расхождение, или, иначе, рас-сеивание), то *discursus* как

*processus* (дословно – «движение вперед») предполагает развертывание деятельности, имеющей определенную направленность (процесс – это и есть различенная деятельность).

Таким образом, первую деятельность (*discurro*) мы можем обозначить как неразличенную, вторую (*discursus* – *processus*) – как различенную.

Охарактеризовать различенность (направленность) как некую данность, то есть осмыслить различенность исходя из нее самой, логически невозможно. Эта не-возможность обусловлена тем, что наряду с различным неизбежно приходится постулировать также и то, что различает. Различает что-либо одно – или позитивность, которая по определению должна быть самоосновной (но если позитивность самоосновна, то она уже не различает, но различается), или негативность, утверждению которой всегда предшествует момент «снятия» позитивности. – Противопоставить различенное различенному, а ряд различенного в пределе включает в себя только одну точку, без предварительного снятия самого предела (акта трансцендирования) невозможно. То есть различенность может задаваться двумя способами: либо через совпадение (тождество), либо через не-совпадение (не-тождественность) различенного. В первом случае одна и та же точка различается (распознает-ся) одновременно и в качестве различающей, и в качестве различенной ( $A = A$ ), во втором случае различающая и различенная точки не совпадают ( $A \neq A$ , или, иначе,  $A = \text{не-}A$ ).

Сущностная направленность процесса познания обнаруживается при утверждении какого-либо одного из этих двух состояний (или, иначе, постулатов) различенности.

Противоречивое (парадоксальное) положение  $A = \text{не-}A$  не является самоосновным, так как постулируемое им состояние различенности может быть получено только посредством имплицитного в-броса в точку ( $A$ ) некой

структуры, которой та изначально не обладает. – Точка (простое целое) не структурна, поскольку не имеет ни центра, ни окраин. Понятие структуры (в его традиционном понимании), наоборот, предполагает наличие как минимум двух элементов, а также связующего звена между ними. Склонность структурировать точку изнутри нее самой возникает, на наш взгляд, вследствие того, что во всякое (возможное) определение точки как простого целого, то есть как конечной бесконечности, или, иначе, определенной неопределенности, входят два – казалось бы – взаимоисключающих друг друга понятия. Но если предположить, что структура точки может быть выявлена посредством противопоставления категорий конечного (А) и бесконечного (то есть не-конечного, или не-А), то за неимением «третьей» категории, привлечение которой позволило бы решить проблему взаимосвязи между А и не-А (по существу не решаемую на уровне рефлексии проблему перехода от некоего конечного состояния к бесконечному и обратно), функция связующего звена формально-логически неизбежно должна будет отойти к одному из двух противопоставляемых элементов. Следовательно, один из них подлежит удвоению.

Оба варианта (как удвоение А, так и удвоение не-А) опять же формально-логически равно-возможны. Очевидно и то, что установить взаимосвязь между А и не-А посредством простого удвоения (повтора) какого-либо одного из этих двух элементов невозможно. – При повторе А не может быть осуществлен переход А в не-А, поскольку имеет место только повтор А (то же относится и к не-А). То есть подлежащий удвоению элемент и его «двойник» должны каким-то образом различаться. Но поскольку они целиком повторяют друг друга и в смысловом отношении полностью совпадают друг с другом, минимум (равно как и максимум) различия между ними

может принадлежать только противоположному им – не подлежащему удвоению – элементу.

Соответственно, при удвоении А между одним А как «этим» и другим как «тем» будет «размещено» не-А, при удвоении не-А произойдет обратное. Первой структурой фиксируется бесконечная связь между двумя конечными элементами, второй – (предельно) конечный элемент, связующий две бесконечности. Этими двумя вариантами формально-логические возможности структурирования точки исчерпываются окончательно.

Между тем, первоначальное требование, состоявшее в необходимости противопоставить А и не-А (как категории конечного и бесконечное), ни в том, ни в другом случае не выполняется. Не удовлетворяют оба варианта также и основному – онто-логическому – требованию, поскольку по-прежнему сохраняется проблема взаимосвязи, или, иначе, взаимодействия между противопоставляемыми элементами. – Функция связующего звена между «двойниками» в равной мере не может принадлежать ни предельно конечному элементу – нолю (т. к. только ноль способен от-граничить одну бесконечность от другой), ни его зеркальной противоположности – бесконечности.

По исчерпанию логических вариантов решения проблемы взаимодействия между А и не-А, тем не менее, остается еще один возможный – мета-логический – вариант объединения двух выявленных ранее (формально-логически) зеркально отображающих друг друга структур в одну общую для них мета-структуру. Это и будет тем конструктом, который можно обозначить как «инвариант структуры точки». Он неявно присутствует в проанализированных нами выше концепциях М. Фуко, Р. Барта, Ж. Деррида и Ж. Делеза, опирающихся, как мы полагаем, на гегелевский метод противоположностей. Неявное присутствие в теоретических построениях указанных

авторов инвариантной метаструктуры, определяющей ход развертывания пост-структуралистского и пост-модернистского дискурсов<sup>2</sup>, проявляется в попытке надления самостоятельной сущностью так называемых «нулевых» конструкторов мышления. При этом инвариантная, или «отсутствующая» (У. Эко), метаструктура всякий раз обнаруживает свое отсутствие как минимум дважды: как разрыв смысловой ткани внутри дискурса (1) и как вынесенная за пределы последнего транс- или мета-дискурсивная позиция «абсолютного наблюдателя» (2).

Таким образом, экспликация дискурса как объекта анализа, нацеленного на отыскание его предельных (структурных) составляющих, доводит смысловую направленность процесса познания до состояния «нулевой точки субъективности» [145. С. 272]. Однако, помня о том, что «нулевые» конструкторы не имеют самостоятельной сущности, но открывают возможность возвращения мышления к самому себе, «нулевая» точка субъективности может быть эксплицирована как сквозная, то есть как точка саморефлексии дискурса. – Точка самообъективации потока субъективности, пропуская сквозь себя весь поток мышления целиком, как бы закольцовывает мышление на самом себе, восстанавливая его целостность. Возникает ситуация герменевтического круга (М. Хайдеггер), в которой определяемое и определяющее изначально задаются как тождественные. В точке само-раскрытия мышление обнаруживает себя под именем «дискурса». Дискурс предстает здесь уже не как «ничто», но как целостное самодостаточное образование, пребывающее в состоянии определенной неопределенности точки, или неопределенной определенности деятельности в значении

<sup>2</sup> Хотя с методологической точки зрения эти дискурсы не различаются, поскольку, как уже отмечено, их объединяет, по нашему мнению, опосредуемый обоими метод противоположностей Г. Гегеля.

«discurto». Непрерывное пребывание в этом состоянии как бы возвращает дискурс (как процесс) в изначальное состояние неразличенности. Соответственно, появляется возможность истолкования дискурса как деятельности (мышления), пребывающей в целостном состоянии неразличенности, или само-тождественности.

Изначально имеет место деятельность в значении *discurto*, то есть некая не-различенная, ничем не-ограниченная и потому не-определенная деятельность, единственным условием существования которой является ее стремление к самораспространению. К само-распространению, поскольку деятельность представляет собой действие и существует только до тех пор, пока она действует. Действование деятельности не знает перерывов, так как в противном случае, во-первых, прекращение действия означало бы конец существования деятельности как таковой, во-вторых, для ее возобновления потребовался бы внешний источник воздействия. К само-распространению в силу того, что помимо деятельности ничего иного не существует, а потому она вынуждена воздействовать на саму себя.

Воздействие может быть либо опосредованным, либо непосредственным. Для опосредованного воздействия необходим посредник, не совпадающий с опосредуемым, что в отношении деятельности в значении «discurto» исключено, поскольку имеет место только эта деятельность и ничего, кроме нее. Следовательно, деятельность должна воздействовать на себя непосредственно, но при этом различать себя в качестве действующей, то есть: непрерывно рефлексировать собственное стремление к само-распространению, что, в свою очередь, означает: деятельность имеет место лишь постольку, поскольку непрерывно различает это стремление.

Понятия «различение» и «рефлексия» здесь с необходимостью должны мыслиться как тождественные. Латинское *reflexio* – «возвращение назад» – предполагает, что деятельность не только застаёт себя в качестве действующей в настоящий момент времени, но определяет этот момент через его отождествление с предшествующим. Соответственно, деятельность имеет место только в момент саморазличения, или саморефлексии (то есть тогда, когда она целиком совпадает сама с собой). И наоборот: тождество настоящего и предшествующего моментов для самой деятельности (в момент ее самоотождествления) может быть явлено только через их различение, или, иначе, настоящий и предшествующий моменты предстают для нее как тождественные лишь в момент их различения, или противопоставления.

Иначе механизм – инвариант механизма – самоопределения деятельности может быть представлен (эксплицирован) следующим образом.

Положение «деятельность имеет место» является утвердительным, поскольку задает существование деятельности в некоем целостном состоянии, полнота которого не допускает какой-либо различенности, ограниченности, или определенности. – Деятельность «имеет место», непрерывно пребывая в этом состоянии, которое может быть охарактеризовано как состояние предельной наполненности, или предельной полноты существования. Тогда деятельность в значении «*discurto*» есть действие, полагающее собственный предел при «выхождении» деятельности из самой себя: «выхождение» осуществляется через отрицание деятельностью возможности действия, – в «как» ее положенности, то есть не-различенности, не-ограниченности и не-определенности. В результате, положение «деятельность имеет место», или тавтология «деятельность = деятельность»

оборачивается парадоксальным положением «имеет место бездеятельность», или «бездеятельность есть». Парадоксальное положение (нонсенс) «бездеятельность есть», тем не менее, не является положением, лишенным смысла, поскольку позволяет деятельности различить себя в качестве действия, действующего одновременно в двух противоположных направлениях – самоутверждения и самоотрицания. – Если «самость» деятельности целиком и полностью актуализируется в «есть», то это происходит в силу того, что «имение места» уже предполагает, что что-либо «есть» (может «быть», или «иметь место») только в том случае, если оно есть не только «что-то», но и с необходимостью «как-то».

Деятельность, обнаруживающая себя как бездеятельность, имеет «место», высвобождая его от собственного присутствия до полного исчерпания последнего. Но поскольку «выхождение» деятельности из самой себя само по себе может быть охарактеризовано только как действие, причем действие бесконечное, постольку одновременно с выходением деятельности из самой себя имеет место также и обратное, столь же бесконечное (про)движение в противоположном направлении – «выхождение» одновременно является «вхождением», и наоборот. Иными словами, деятельность утверждается посредством самоотрицания и отрицается посредством самоутверждения.

Оба направления различают здесь одно и то же «место» – *topos* актуализации дискурса в точке его самоопределения, или само-рефлексии. – Точке, представляющей собой своего рода «выход-в-ход» дальнейших рассуждений. Это «место» говорения дискурса как субъекта, рассуждающего о собственном существовании в нескончаемом процессе самоосмысления, или философствования.

Дискурс как *ontos* есть собственно философствование, процесс познания, образующий по ходу своего развития определенную последовательность рассуждений.

В процессе познания нечто познается, нечто, еще не вполне познанное, но уже каким-то образом обозначившее свое присутствие в дискурсе в качестве подлежащего обсуждению. Представление о чем-либо, не вполне познанном и потому нуждающемся в (до)определении, возникает на границе между знанием и незнанием, принимая форму вопроса. Вопрос имеет смысл только в том случае, если пред-оставляет возможность ответа, то есть указывает направление, в котором опрашиваемое удерживается в определенной перспективе (Г. Гадамер). Принадлежащая вопросу перспектива (от лат. *perspectus* – «ясно увиденный»), понимаемая – в самом «широком» смысле – как некое «имение в виду», высвечивает собой горизонт познания, всегда пред-заданный как поле традиции (М. Хайдеггер). Именно через обращение к традиции дискурсом может быть дан развернутый ответ по существу вопроса, включающий в себя определение степени его (вопроса) значимости, или актуальности.

Вместе с тем, как отмечает М. Хайдеггер: «Всякий ответ лишь до тех пор остается в силе как ответ, пока он укоренен в вопрошании» [192. С. 101]. Рассматривая вопрос с точки зрения его направленности, можно сказать, что последняя проступает в высказывании (тезисе): спрашивают о том, в чем сомневаются. Пребывание в сомнении позволяет рас-познать и со-поставить те различные подходы, мнения и представления, которые и образуют концептуальное поле традиции.

Сам дискурс есть ни что иное как традиция, понимающая и истолковывающая себя на всем протяжении своего существования. Г. Гадамер подчеркивает: «Истолкование – это не какой-то отдельный акт, задним

числом и при случае дополняющий понимание; понимание всегда является истолкованием, а это последнее соответственно суть эксплицитная форма понимания» [54. С. 364].

Целостность (*ontos*) традиции сохраняется в общем для всех философствующих поле дискурсивности, или рациональности. Принцип *ratio*, какими бы (новыми) значениями он ни наделялся, ни «обрастал» в различных философских концепциях, тем не менее, был и остается тем исходным и конечным (а потому так или иначе опосредуемым) «пунктом» философствования, в котором всякий раз дает о себе знать определенный – поименованный – взгляд на традицию. В этом смысле, поскольку *ratio* «един во всех обличьях», западноевропейская традиция философствования, безусловно, монологична, или «лого (фоно-архео-телео-фалло- и т.д.) центрична» (термин Ж. Деррида). Но именно в силу того, что традицию дискурса целиком определяет один (и только один) принцип, он и подвергается сомнению при разворачивании дискурса традиции, то есть в процессе познания, когда опрос различных точек зрения (мнений, концепций) позволяет им самим высказаться и, тем самым, вступить в диалог с «точкой зрения» (позицией) исследователя.

Различая (разграничивая) понятия «традиция дискурса» и «дискурс традиции», мы лишь хотим показать, что если содержание первого раскрывается через обращение к традиции с точки зрения целиком выражающего (определяющего) ее принципа (монолог *ratio*), то смысл второго «схватывается» при разрешении вопросов, возникающих относительно полноты (или, иначе, адекватности) его (принципа) реализации в том или ином подходе, мнении, суждении (диалог *ratio*).

Подытоживая проведенный выше анализ, отметим его основные результаты. В постструктуралистских и постмодернистских концепциях дискурс рассматривается как

«инстанция производства знания» (М. Фуко), наделенная внутренней структурой, определяющей ход развертывания дискурса. Основоюстройством структуры базируется на противопоставлении входящих в нее элементов. Связующим звеном между ними выступает парадоксальное «чистое» различие с «нулевыми» пространственно-временными координатами, призванное обеспечить возможность их разграничения и взаимодействия. Однако, идет ли речь о «нулевой степени дискурсивности» (М. Фуко), «нулевой степени письма» (Р. Барт), «нулевой степени структуры» (абсолютном означаемом – *différance* – у Ж. Деррида) или «нулевой степени смысла» (абсолютном – «нулевым» – означаемом у Ж. Делеза), для заполнения «чистых» форм необходима операция трансцендирования, тогда как сами «нулевые» конструкторы, характеризующие состояние дискурсивности и/или рациональности на пределе, являются продуктом мышления, устанавливающим предельный уровень теоретизирования. Объективация познавательного процесса, доходя до своего логического предела, оборачивается крайней степенью субъективации. В ситуации обратимости элементов структуры субъект-объектного тождества проведение различия между ними становится невозможным. Эта невозможность в дальнейшем заставляет (или, в терминологии Ж. Бодрийера, «соблазняет», «сворачивает») мышление мыслить, исходя из собственной не(само)достаточности. Возникает парадокс зеркального видения/невидения, закрепляемый тождеством  $A = \text{не-}A$ . За неимением логического решения проблема взаимодействия между  $A$  и  $\text{не-}A$  «разрешается» мета-логически, что приводит к удвоению структурных составляющих тождества с их последующим объединением в инвариантную (или, в терминологии У. Эко, «отсутствующую») мета-структуру. Как разрыв смысловой ткани внутри дискурса, с одной стороны, и как вынесенная вовне сферы дискурсивности

позиция абсолютного наблюдателя – с другой, инвариантная метаструктура рассеивает смысловую направленность процесса познания до состояния абсолютной исчерпанности смысла. – Мышление на пределе полностью нейтрализует себя, растворяя бытие системы социального знания в «нулевой точке субъективности».

Вместе с тем, онтологически «нулевая точка субъективности» не имеет самостоятельной сущности, а потому может быть эксплицирована как сквозная, т.е. как точка саморефлексии мышления, застающего себя на пределе собственного существования в состоянии само-обращенности, или само-представленности. «Прозрачность» «ноля», пропускающего сквозь себя весь поток мышления целиком, закольцовывает мышление на самом себе, восстанавливая его целостность. Появляется возможность истолкования дискурса социального бытия как потока субъективности, пребывающей в целостном состоянии определенной неопределенности точки, или неопределенной определенности деятельности в значении «*discurso*». Буквальный перевод латинского *discurso* как некоего разбегания, разделения или расхождения соответствует двум противоположным «смыслам-направлениям» в существовании деятельности, с одной стороны, непрерывно преодолевающей собственные пределы, а с другой – сохраняющей в этом преодолении собственную само-тождественность. Если тавтология «деятельность есть» характеризует состояние предельной наполненности, или полноты существования, т.е. указывает на то, «что» имеет место, то парадоксальное положение «имеет место бездеятельность» определяет, «как» это именование места дает о себе знать – в неразличности, неограниченности и неопределенности. Точкой расхождения (различения) обоих «смыслов-направлений» оказывается одно и то же «место» – *topos* актуализации дискурса как субъекта

философствования, рассуждающего о смысле собственно-го существования в нескончаемом процессе само-осмысления, или само-познания. Рассуждения всякий раз «набрасываются-заново» (Г. Гадамер), поскольку любая «приостановка» смысла в каком-либо определении обнаруживает себя на границе между знанием и незнанием, принимая форму вопроса. Принадлежащая вопросу перспектива высвечивает собой горизонт познания, всегда пред-заданный как концептуальное поле традиции (М. Хайдеггер). Представленная во множестве различных мнений, позиций, концепций традиция предъявляет это множество в понятии «социального». Возникающая в этой связи проблема онтологического статуса «социальной реальности» позволяет перейти к рассмотрению социально-философской направленности дискурса как процесса познания.

## § 2. САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ДИСКУРСА СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СО-ОБЩЕНИИ

Социально-философская направленность дискурса как процесса познания актуализируется в понятии социальной реальности. Традиционное рассмотрение социальной реальности как объекта, чья реальность как некая коллективная данность (или пред-заданность) не может быть подвергнута сомнению, доходя до своего предела, предъявляет последний в понятии социального индивида. Социальный индивид, таким образом, задается в качестве предельного элемента разложимого социального целого. Социальность индивида, или его принадлежность к социальному целому, определяется степенью его социализации, или адаптации к социуму. Тем самым

предполагается, что индивид изначально находится на «нулевой» стадии социализации, то есть представляет собой «чистую» форму, наполняемую содержанием в процессе адаптации индивида к внешней (объективной) реальности, или (социальной) среде.

Наполнение содержания социального бытия при этом осуществляется через отождествление внутреннего с внешним. Внешнее представляет собой «поверхность» социальной реальности, образуемой (бесконечным) множеством «других». Каждый «другой» как «этот» отождествляется с «другим» как «тем». Тождество «этот» ≡ «тот» как принцип, опосредуемый при развертывании «поверхности» социальной реальности, задает всякое «Я» через его отождествление с «другим». Развертывание «поверхности» осуществляется как процесс тиражирования множества «других». «Эти другие, – отмечает М. Хайдеггер, – притом не *определенные* другие. Напротив, любой другой может их представлять. Единственно решает незаметное, присутствием как событием невзначай уже принятое господство других. Человек сам принадлежит к другим и упрочивает их власть. «Другие», которых называют так, чтобы скрыть свою сущностную принадлежность к ним, суть те, кто в повседневном бытии с другими ближайше и чаще всего *присутствуют*. Их кто не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. «Кто» тут неизвестного рода, *люди*» [187. С. 126]. Пределом развертывания социального дискурса становится «другой», чей дискурс, как дискурс власти, предъявляет социум в растиражированном образе «Другого». Здесь «каждый оказывается другой и никто не он сам» [187. С. 128].

«Я» как социальный индивид становится «пустым» местом, опосредующим образ «Другого». Множество «пустых» мест, оставляемых после себя «Другим»,



формирует «сеть» социальных отношений, «набрасываемую» на социум. Гипостазирование отношений в реляционной концепции социальности приводит к обезличиванию социального индивида. Его не-различенная индивидуальность воспроизводится в бесконечном множестве копий, или симулякров. В ситуации бесконечного повтора между лишенными различия копиями утрачивается связь. Происходит атомизация социальной реальности, что влечет за собой утрату целостности социума, то есть исчезновение общества.

В концепции Ж. Бодрийера такое состояние социума, выраженное в его «одновременно непроницаемой и прозрачной реальности», характеризуется как «конец социального» [25. С. 6]. «Непроницаемая прозрачность» социальной реальности превращает социум в безликую массу, поглощающую и нейтрализующую «все электричество социального и политического». Любые «токи» и «течения», пронизывающие массу (или массы) «наподобие материи и природных стихий», нейтрализуются ее (или их) инерционностью. Поэтому массы «не являются ни хорошими проводниками политического, ни хорошими проводниками социального, ни хорошими проводниками смысла вообще. Все их пронизывает, все их намагничивает, но все здесь и рассеивается, не оставляя никаких следов» [25. С. 6-7].

В своей «непроницаемой прозрачности» масса предстает как субстанция, лишенная акциденций. – «Масса не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией. Именно в этом состоит ее определенность, или радикальная неопределенность. Она не имеет социологической «реальности». У нее нет ничего общего с каким-либо **реальным** населением, какой-либо корпорацией, какой-либо особой социальной совокупностью. Любая попытка ее квалификации является всего лишь

усилием отдать ее в руки социологии и оторвать от той неразличимости, которая не есть даже неразличимость равнозначности (бесконечная сумма равнозначных индивидов  $1+1+1+1$  – это ее социологическое определение), но выступает неразличимостью **нейтрального**, то есть **ни того, ни другого (ne-uter)**» [25. С. 10].

На любое воздействие извне парадоксальная субстанция массы «отвечает» единственным свойственным ей, а потому столь же парадоксальным, референтом «молчаливого большинства». – «Бомбардируемые рассчитанными на ответную реакцию сигналами, забрасываемые посланиями, атакуемые тестовыми испытаниями, массы оказываются теперь лишь непрозрачным, непроницаемым образованием, подобным тем скоплениям звездного газа, которые изучаются только методом анализа их светового спектра – данные статистики и результаты зондажа играют здесь ту же роль, что и спектр излучений. И речь теперь идет не о выражении или представлении, а исключительно о симуляции больше уже не выражаемого и в принципе невыразимого социального» [25. С. 27].

Молчание масс оказывается парадоксальным, поскольку представляет собой «не молчание, которое не говорит», но «...молчание, **которое накладывает запрет на то, чтобы о нем говорили от его имени**» [25. С. 27]. – Социальная реальность, нейтрализуемая «непроницаемой прозрачностью» массы, превращается в «неподъемное ничто» любого стремящегося к ее идентификации дискурса [25. С. 11].

Пределом развертывания социально-философского дискурса, задающего социальную реальность в качестве объекта, или изначально объективированной данности, становится утрата социального означаемого. «Социальная реальность» при этом предстает в качестве «пустого»

понятия, или знака, не отсылающего ни к чему иному, но лишь к самому себе. Абсолютная прозрачность «социальной реальности» как означающего, лишённого означаемого эквивалента, может быть истолкована двояко. Она либо рассеивается в бесконечном множестве других знаков, выступая в качестве симулякра социального конструкта, бесконечно воспроизводящего себя во множестве копий и проецирующего в пределе гипер-реальность (Ж. Бодрийяр), при этом между объективацией «социальной реальности» и ее субъективацией стирается всякое различие; либо открывает возможность для саморефлексии социально-философского дискурса, застающего себя на пределе собственного существования.

Предельная неопределенность «социальной реальности», более уже не указывающей на что-либо внешнее по отношению к ней, предъявляет себя в тождестве знака и значения, или, иначе, означающего и означаемого, как бы стягивающем – свертывающем – их в одну точку. Соответственно, тождество здесь изначально предстает как тавтология «социальное есть социальное», в которой социальная реальность совпадает сама с собой в акте самоименования, различая себя под именем «социального». Реальность, свернутая в одну единственную точку, обнаруживает себя всю целиком в предельной неопределенности глагольной формы<sup>3</sup> «есть».

Согласно Н. Луману, описание общества как самореферентной системы возможно в двух свойственных таким системам состояниях – тавтологии и парадокса. Луман отмечает: «Возможны две формы рефлексии тождества системы: тавтологическая и парадоксальная. Соответственно, можно сказать: общество есть то, что оно есть; или же: общество есть то, что оно не есть» [125. С. 197]. В

<sup>3</sup> Выступающей в тавтологии в качестве логической связки.

обоих высказываниях возведенная «в высшую степень» рефлексия обнаруживает (выявляет) позицию наблюдателя, с одной стороны, преодолевающего границы описываемой им системы, а с другой – как бы дублирующего (в этом преодолении) формы ее самореференции. Если у Фихте «Я» возвышает себя до идеального, или абсолютного, «Я» «вне и внутри границы», полагая различие между «я» и «не-я», то у Лумана повторяющий ту же операцию наблюдатель различает тавтологию и парадокс – «есть» и «не-есть» – в качестве предельных и потому не способных «к последующим подсоединениям» форм рефлексии тождества. Их «стерильность» блокирует операции системы, в результате чего «...наблюдатель не может ни выяснить, какая из них выбирается, ни порекомендовать, какую следует выбрать, ни предсказать, какие следствия для системы повлечет за собой выбор ею той или иной версии самоописания» [125. С. 197]. То есть «...в самоблокировании участвует и наблюдение наблюдения или описание описания. Оно само становится тавтологичным или же парадоксальным, поскольку фиксирует свой предмет таким образом, что делает невозможными дальнейшие высказывания о нем» [125. С. 197-198].

Эта не-возможность высказывания о предмете представляет собой существенную «помеху», преодоление которой необходимо для сохранения аутопойесиса (autopoiesis) системы, то есть ее способности к самовоспроизведению. Концепция Лумана основывается на положении о том, что «помеха» преодолевается самой системой, использующей (на пределе) операцию «размыкания» самореференции. – «Циркулярность самореференции (позитивная или негативная) разрывается, и интерпретируется она таким образом, который в конечном счете уже не может быть обоснован. Пожалуй, самый известный

пример этого – теория типов для парадокса теории множеств. Во всяком случае, операция по де-тавтологизации/депарадоксализации требует «придания невидимости» («кинвизибилзации») как самой операции, так и ее проблеме» [125. С. 198]. «Размыкание» самореференции оказывается, таким образом, предельной операцией системы. Система на пределе как бы преодолевает саму себя, переходя из наблюдаемого состояния в качественно иное – противоположное ему – состояние наблюдателя. При этом сам переход осуществляется системой «вслепую», что приводит к возникновению так называемого эффекта «слепого пятна» (blinder Fleck) наблюдения. Иными словами, система достигает состояния «разомкнутости» (или кажущейся «открытости») за счет преодоления собственных границ в акте трансценденции. Причем если изначально в качестве своего рода «внутренних» границ системы у Лумана выступают самореферентные состояния тавтологии и парадокса, то в результате «размыкания» какого-либо из этих состояний (иначе, разрыва позитивной или негативной «циркулярности самореференции»), то есть снятия границы между «есть» и «не-есть», между ними устанавливается отношение взаимности. Однако это «третье» – внешнее – состояние системы (системы-наблюдателя, или «слепого пятна») уже не «вписывается» в ее «внутренние» границы. Система оказывается трансцендентной по отношению к самой себе, что неизбежно лишает ее целостности и/или способности к самовоспроизведению.

По существу, предлагаемая Луманом операция «размыкания» самореференции системы, или, иначе, тавтологической и парадоксальной форм рефлексии тождества, воспроизводит проанализированную нами выше постмодернистскую концепцию опосредования взаимодействия между А и не-А. Напомним, что в ее основе лежит инвариантная метаструктура с характерными

для нее разрывом смысловой ткани внутри дискурса и вынесенной за пределы последнего – транс-дискурсивной – позицией абсолютного наблюдателя. В концепции Лумана при «размыкании» тавтологической (позитивной) формы рефлексии тождества, то есть при попытке «детавтологизации» системы, сама система как бы «зависает» между состоянием различности и неразличности. Тавтология, «размыкаемая» извне, с позиции внешнего наблюдателя, оборачивается парадоксальным (чистым) различием, нейтрализующим (отрицающим) саму возможность проведения различия. Луман утверждает: «Тавтологии суть различения, которые не различают; они суть различия без различия. Они эксплицитно отрицают, что то, что они различают, составляет различие. Они, таким образом, приглашают к колебанию, к блокированию наблюдения. О тавтологии можно говорить, только если предполагается двучастная схема наблюдений: нечто есть то, что оно есть. Но само это высказывание отрицает двучастность и утверждает отождественность. Таким образом, оно отрицает то, что само же и делает возможным, из-за чего и отрицание теряет свой смысл» [125. С. 209].

Внешнее преобразование тавтологической формы рефлексии тождества в парадоксальную обесмысливает рассуждение, поскольку опосредует операцию «размыкания» самореференции, блокирующую аутопойесис системы. Предельно «разомкнутая» извне система теряет из виду собственное (позитивное) основание, обращая самоосновное «есть» в «слепое пятно» не-наблюдаемого наблюдения – не эксплицируемое «не-есть». Описание общества как самореферентной системы становится невозможным.

Вместе с тем, тавтология, сохраняющая тождество в состоянии определенной неопределенности точки,

предоставляет возможность рассуждать иным способом, не требующим отсылки к какой-либо внешней позиции, или трансцендентному основанию целостности общества как системы (знания). «Есть», вобравшее в себя всю реальность социального, со-держит в-себе как минимум двойное указание: во-первых, на то, что социальное *имеет место*, а во-вторых, на то, что его реальность (a priori) оказывается *языковой*. – Она вся как бы «заклучена» в языке, предельно «сжатом» в «есть», и потому также нуждающемся в раскрытии. Взаимо-принадлежность социального и языка, «стянутых» тождеством в одну точку, актуализируется в «есть». Само-представленность социальной реальности в «есть» удерживает дискурс в состоянии определенной неопределенности точки, или неопределенной определенности деятельности в значении «discurro». Тем самым «есть» становится своего рода «ключом» к раскрытию социального как конструкта, чья реальность «прочитывается» дискурсом в процессе ее языкового конструирования.

Конструирование социальной реальности осуществляется дискурсом. Последний как субъект философствования утверждает себя в этом качестве в процессе самообъективации бесконечного потока мышления, изначально заданном в неопределенной определенности деятельности в значении «discurro». Discurro как раз-бегание, рас-хождение, или, иначе, рас-сеивание, предполагает некое общее начало, различающее все возможные направления при развертывании деятельности, бесконечно изливающейся за собственные пределы. Различенная неразличенность «начала» целиком сосредоточена в «есть», полагающем деятельность в тавтологичности ее существования. Однако в «есть» заключено не только «начало» деятельности, но и ее «конец». Если «начало» соответствует тому, «что» имеет место, а именно: деятельность, или действие, то

«конец» – тому, «как» это именование места дает о себе знать: в не-различенности, не-ограниченности и не-определенности. «Чтойность» и «этость» деятельности составляют ее «начало» и «конец». Это и есть те «пределы», которые постоянно полагаются и преодолеваются – «снимаются» – деятельностью в ее непрерывном стремлении к самораспространению. Между полярными точками «начала» и «конца» – в их бесконечном расхождении в двух противоположных «смыслах-направлениях» – имеет место точка само-рефлексии деятельности, пропускающая сквозь себя всю деятельность целиком. В точке саморефлексии «закольцованная» на самой себе деятельность в значении «discurro» как бы «уступает» место процессу. Последний обнаруживает себя под именем «дискурса». Социально-философская направленность дискурса как процесса познания раскрывается в вопросе об онтологическом статусе «социальной реальности».

Социальная реальность как подлежащая раскрытию целиком «заклучена» в тавтологии «социальное есть социальное». Языковая сущность социального представлена (пред-положена) в «свернутом» виде в логической связке «есть», со-вмещающей в-себе бытие социального и бытие языка. «Есть», таким образом, предъявляет себя в качестве «общего места» социального и языка в их взаимопринадлежности. Латинское *socialis* буквально значит «общественный». По отношению к языку как «общему месту» актуализации социального термин «общественный», по сути, выступает синонимом. Общность языка и социального столь очевидна и прозрачна, что стирает между ними всякое различие. Как мы полагаем, этим и обусловлена парадоксальность феномена социального, чья реальность, как и реальность языка, обнаруживает себя – имеет место – повсюду и в то же время не обнаруживает себя нигде. Она как бы рассеяна во множестве точек,

образующих пространство социума, и потому «потеряна» сама по себе как таковая. «Повсюду» и «нигде» составляют «начало» и «конец» социального. «Рассеяние» и «потерянность» характеризуют бытие «социальной реальности».

Термин реальность восходит к латинскому *realis*. *Realis* – «реальное» – означает «действительное», или «вещественное», иначе, то что имеет место в действительности; настоящее (подлинное<sup>4</sup>), или действительное положение вещей. В отношении социального, обнаруживающего себя повсюду и нигде, принцип реальности оказывается обратимым. «Повсюду» переводит социальное в состояние гипер-реальности, оно становится реальным настолько, что на пределе перестает различать себя в этом качестве. Действительным пределом реальности социального выступает его «нигде». Однако «нигде», как и не имеющее самостоятельной сущности «ничто», само по себе не-действительно. Для социального, ставшего гипер-реальным, действительный предел существования предъясняет себя в не-действительном «нигде». Иными словами, социальное застаёт себя на пределе «уже-не» реальным, но «еще-не» действительным. – «Уже-не» реальным «со стороны» его «повсюду» и «еще-не» действительным «со стороны» его «нигде».

Заставая себя на пределе собственного существования, социальное сообщает о не-действительной реальности «повсюду» и не-реальной действительности «нигде». Пределом существования социального оказывается сообщение. Сообщение проговаривает себя в языке в форме высказывания. Высказывание прочитывается дискурсом как суждение. Суждение о не-действительности реального «повсюду» и не-реальности

<sup>4</sup> В значении «истинное».

действительного «нигде» по форме является негативным, поскольку носит характер двойного отрицания. В то же время в содержательном отношении оно не может быть охарактеризовано как негативное, но лишь как позитивное, поскольку осуществляет передачу смысла, опосредуемого сообщением. Негативное по форме, но позитивное по содержанию, сообщение совмещает в себе оба эти «смысла-направления», различая их в качестве «опорных» точек в точке само-полагания.

Реальность сообщения как высказывания оказывается языковой. Действительность сообщения как суждения фокусируется в акте смыслополагания. Смысл передаваемого сообщения прочитывается и истолковывается дискурсом. Если реальность высказывания обнаруживает языковое «тело» сообщения, или его *corpus* (Ж.-Л. Нанси), то действительность суждения раскрывает его смысл, или «душу». Нераздельность «души» и «тела», их единство, или общность, сохраняется в опосредуемом дискурсом тождестве реального и действительного. Тождество как бы «собирает», «стягивает» социальную реальность в одну сквозную точку ее актуализации в сообщении. «Антропоморфность» социально-философского дискурса как субъекта философствования сообщает познавательному процессу определенную – бытийную – направленность. *Ontos* социального как процесса, следовательно, целиком раскрывается в направленности, имеющей характер сообщения.

Ж.-Л. Нанси отмечает: «Дискурс обязан указывать на свой источник, на точку, откуда он исходит, на свое условие возможности и на приводящий его в действие рычаг» [137. С. 84]. «Источник» дискурса сосредоточен в деятельности в значении «discutro»; точка «есть», откуда он исходит, различая «начало» и «конец» существования деятельности, переводит дискурс в состояние процесса.

Она же выступает как условие возможности развертывания социально-философского дискурса, поскольку выявляет «общее место» актуализации социального и языка в их взаимо-принадлежности. Наконец, «повсюду» и «нигде», составляющие «начало» и «конец» социального, на пределе замыкают социальное в круговом обращении смысла, сохраняющем подвижность в со-общении. – «Рычагом», приводящим в действие дискурс, становится круговое движение смысла, адекватное герменевтическому измерению (*видению*) социального.

Подведем некоторые предварительные итоги.

Онто-логически дискурс представляет собой процесс познания, образующий по ходу своего развития определенную последовательность рассуждений. В постструктуралистских и постмодернистских концепциях экспликация дискурса как объекта анализа, нацеленного на отыскание его предельных – структурных – составляющих, доводит процесс познания до состояния «нулевой точки субъективности» (М. Пешё). Истолкование «нулевой точки субъективности» в качестве конструкта, предъявляющего мышление на пределе его существования в состоянии само-обращенности, позволяет эксплицировать «ноль» как знак, закольцовывающий мышление на самом себе. Субъект как точка самоопределения дискурса обнаруживает себя в точке самообъективации бесконечного потока мышления, изначально заданном в неопределенной определенности деятельности в значении «*discurro*». Деятельность мышления непрерывно устанавливает и преодолевает полагаемые ей самой границы, бесконечно расходящиеся в двух противоположных «смыслах-направлениях» – само-утверждения и само-отрицания. Точкой различения обоих «смыслов-направлений» оказывается одно и то же место – *topos* актуализации дискурса-субъекта, рассуждающего о смысле собственного

существования в нескончаемом процессе самоосмысления, или самопознания.

Социально-философская направленность дискурса актуализируется в понятии социальной реальности. Объективация социальной реальности как некоего коллективного начала, чья реальность ввиду ее предзаданности не может быть подвергнута сомнению, доходя до своего предела, предъявляет последний в понятии социального индивида. Социальный индивид становится предельным элементом разложимого социального целого. Социальность индивида определяется степенью его социализации, или адаптации к социуму. Соответственно, индивид изначально опускается до «нулевой» стадии социализации. В результате, наполнение содержания социального бытия осуществляется через отождествление внутреннего с внешним, или образом «Другого». Развертывание «поверхности» социальной реальности отображает процесс тиражирования множества «других». «Я» как социальный индивид оказывается «пустым» местом, опосредующим образ «Другого». Оставляя после себя множество «пустых» мест, образ «Другого» формирует сеть социальных отношений, набрасываемую на социум. Гипостазирование отношений в реляционной концепции социальности обезличивает индивида, неразличенная индивидуальность которого воспроизводится в бесконечном множестве копий. Между лишенными различия копиями утрачивается всякая связь. Атомизация социальной реальности превращает социум в безликую массу – «неподъемное ничто» любого стремящегося к ее идентификации дискурса. Провозглашается «конец социального» (Ж. Бодрийяр).

Пределом развертывания социально-философского дискурса, задающего социальную реальность в качестве изначально объективированной данности, становится

утрата социального означаемого. При этом «пустое» понятие «социальной реальности» как знака, не отсылающего ни к чему иному, но лишь к самому себе, может быть истолковано двояко. Оно либо рассеивается в бесконечном множестве других знаков, выступая в качестве симулякра социального конструкта, бесконечно воспроизводимого во множестве копий; либо открывает возможность для саморефлексии социального, застающего себя на пределе собственного существования. Социальная реальность, более уже не указывающая на что-либо внешнее, полностью совпадает сама с собой в тавтологии «социальное есть социальное». Различая себя под именем «социального», реальность, свернутая в одну единственную точку, обнаруживает себя всю целиком в предельной неопределенности глагольной формы «есть».

В концепции Н. Лумана «размыкание» тавтологической (позитивной) формы рефлексии тождества извне, т.е. с позиции внешнего наблюдателя, приводит к возникновению «слепого пятна» наблюдения, блокирующего аутопойесис социальной системы. Описание общества как самореферентной системы становится невозможным. Вместе с тем, тавтология, сохраняющая тождество в состоянии определенной неопределенности точки, или неопределенной определенности деятельности в значении «discurro», сама по себе не требует отсылки к какой-либо внешней позиции, или трансцендентному основанию целостности общества как системы знания. «Есть», вобравшее в себя всю реальность социального, со-держит как минимум двойное указание: во-первых, на то, что социальное *имеет место*, а во-вторых, на то, что его реальность а priori оказывается *языковой*. – «Есть», предъявляя себя в качестве «общего места» социального и языка, оказывается своего рода «ключом» к раскрытию социального как конструкта, чья реальность «прочитыва-

ется» дискурсом в процессе ее языкового конструирования.

Поскольку реальность социального, как и реальность языка, обнаруживает себя – имеет место – повсюду и в то же время не обнаруживает себя нигде, парадоксальность обоих феноменов стирает между ними всякое различие. «Повсюду» переводит социальное в состояние гипер-реальности, или абсолютной не-различности. Действительным пределом реальности социального выступает не имеющее самостоятельной сущности и потому недействительное «нигде». Социальное, таким образом, застаёт себя на пределе «уже-не» реальным, но «еще-не» действительным. Заявляя о не-действительной реальности «повсюду» и не-реальной действительности «нигде», социальное само-идентифицируется как *сообщение*. Негативное по форме, но позитивное по содержанию, сообщение, прочитываемое дискурсом как суждение, различает оба противоположных «смысла-направления» в точке само-полагания, или само-именования. Реальность сообщения-высказывания оказывается языковой. Действительность сообщения-суждения фокусируется в акте смыслополагания. Смысл передаваемого сообщения истолковывается дискурсом. Поскольку онто-логически социально-философская направленность дискурса как процесса раскрывается в со-общении, постольку само сообщение нуждается в дальнейшей экспликации, способной прояснить его методологические предпосылки и/или гносеологический статус.

## Глава 2. КОНСТРУИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ДИСКУРСИВНОСТИ

Проблематика конструирования социальной дискурсивности сообщает дискурсу определенную – гносеологическую – направленность. Дискурс как *gnosis* (от гр. *gnōseōs* – «знание», «познание») есть способ набрасывания рассуждений, раскрывающий смысловое единство методологических и системо-образующих принципов конструирования знания. Латинское *construction* буквально значит «строение», «построение», «устройство», какое-либо сооружение. Остов той или иной конструкции, ее внутреннюю – опорную – часть составляет структура. Латинское *structura* означает «взаиморасположение и связь составных частей», а также то, что имеет определенное устройство, организацию. Наиболее общая философская дефиниция структуры определяет ее как «связь между элементами». Таким образом, в смысловом отношении (герменевтически) понятия конструкции и структуры оказываются взаимообусловленными.

Гносеология как теория познания традиционно опирается на категории субъекта и объекта, рассматривая различные способы их истолкования. Соответственно, обе категории – в качестве элементов структуры – задаются через категорию отношения. Способы интерпретации субъект-объектного отношения<sup>5</sup> сводятся к четырем логически возможным вариантам: утверждению субъект-объектного тождества, установлению субъект-объектного взаимодействия, отказу либо от объекта (субъективации), либо от субъекта (объективации). При этом, как показал проведенный выше анализ, субъективация и объективация по-

<sup>5</sup> Или субъект-объектной со-отнесенности.

знавательного процесса оказываются крайними, или предельными, стадиями субъект-объектного взаимодействия, исчерпывающими – нейтрализующими – познавательные возможности дискурса в «нулевых» конструктах мышления. Вместе с тем для большинства классических (К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер, Т. Парсонс и др.) и постклассических (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман, Э. Гидденс, П. Бурдьё и др.) социальных теорий понятие социального взаимодействия, или интеракции, является определяющим.

### § 1. СУБСТАНЦИАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО В СТРУКТУРАХ ОБЪЕКТИВАЦИИ

В марксизме социум рассматривается как совокупность общественных связей, все многообразие которых изначально подчинено объективным – не зависящим от сознания людей – материальным, или производственным, отношениям. Последние складываются и развиваются на базе производительных сил, включающих в себя вещественные и личные элементы производства, т.е. орудия труда и самих людей. Общественное производство подразделяется на производство средств производства (А) и производство средств потребления (Б). Уровень развития производительных сил, представляющих собой результат разумной (сознательной) деятельности человека, определяет меру достигнутой им власти над природой. Если характер производственных отношений отражает общественную форму процесса производства, то степень развитости производительных сил – его содержание. Со стороны формы проявляется отношение людей друг к другу, со стороны содержания – их отношение к природе. Соотношение, или баланс, производительных сил и



производственных отношений соответствует определенному способу производства, от которого зависит структура каждого исторически сложившегося общества, а также процесс его функционирования и развития. Ключевая роль в этом процессе принадлежит производственным силам, в определенный момент вступающим в противоречие с производственными отношениями, в рамках которых они до сих пор развивались. Противоречие разрешается через изменение производственных отношений, поскольку их отжившая форма перестает служить необходимым условием процесса производства. Замена производственных отношений, означающая замену старого производственного базиса новым, приводит в дальнейшем к смене возвышающейся над ним политической, или идеологической, надстройки. Исторические этапы развития и изменения способа производства характеризуются последовательной сменой общественно-экономических формаций (первобытнообщинной, рабовладельческой, феодальной, капиталистической и – в пределе – коммунистической), определяющей ход естественно-исторического процесса развития общества.

Общественное в марксизме изначально отождествляется с коллективным. Коллективное представляет собой надиндивидуальное начало, объединяющее индивидов в совместной трудовой деятельности, или производстве. Труд, таким образом, предстает как коллективная способность, или функция коллективного, предъявляющая социальное как коллективное. Разумная (сознательная) целесообразная деятельность (трудового) коллектива основывается на разделении труда. Социальным субъектом, следовательно, выступает коллектив, сознательное начало которого обнаруживается в организации производственной деятельности. Тогда

способом<sup>6</sup> существования коллектива как общественного субъекта, обладающего общественным сознанием и имеющего общественное бытие, оказывается производительная деятельность, которая (вос)производит самого субъекта. Вместе с тем, общественный субъект не является индивидом, поскольку, будучи таковым, он неизбежно становится частью природы, тогда как его индивидуальность не сравнима ни с чем – другого индивида не существует. Соответственно, понятие индивида может быть отнесено лишь к некой социальной особи, имеющей (и удовлетворяющей) естественные потребности, т.е. существующей в определенной социальной среде. Поскольку индивид лишен собственного (индивидуального) сознания, социальная среда не задействует способности индивида, связанные с мышлением как (со)знанием. Иначе, общественное сознание оказывается субстратом социального как субъекта, рассеянного во множестве составляющих его индивидов. – Сознание вырабатывается некой коллективной целостностью (коллективом как социальным субъектом) и является функцией социального целого. Но поскольку внутри социального сознание отсутствует, оно может возникнуть лишь на границе между социальным целым и природой. Но тогда оно уже не является внутренней (сущностной) характеристикой социального и должно быть инициировано внешним по отношению к нему природным началом. В результате, потребность сознания необходимо выносится из общества в природу. – Это трансцендентная потребность, самому обществу ни в коей мере не присущая.

Это значит, что социальный субъект в марксистской парадигме может существовать только на границе между социальным и природным. Но поскольку сфера социально-

<sup>6</sup> Или, иначе, опытом.

го здесь целиком заполнена естественными потребностями (так как внутри нее сознание себя никак не обнаруживает), возникают две взаимодействующие системы: система естественных потребностей, по не вполне понятным причинам именуемая «социумом», и система природы, служащая источником их удовлетворения. Причем система естественных потребностей – ввиду ее несамоадекватности – оказывается включена в систему природы, т.е. может рассматриваться лишь как часть последней. – Уже по той причине, что система природы не только удовлетворяет, но и формирует естественные потребности как таковые. То есть природа одновременно формирует и поддерживает социальное в его жизнедеятельности. Различие между этими двумя системами, или, вернее, системой природы и подсистемой «социума», предьявляет себя со стороны социального (по отношению к природе) как труд, а со стороны природы (по отношению к социальному) как сознание. Парадоксальность такого различия обусловлена тем, что труд по определению является сознательной деятельностью, не могущей возникнуть в обществе, определяемом как система естественных потребностей. Равно как и сознание не может быть привнесено в социум извне – из природы, которой оно не присуще. То есть человек в этой системе обнаруживается, прежде всего, как некое животное существо, имеющее некие естественные потребности, которые оно удовлетворяет. При этом вопрос «Почему оно не удовлетворяет их животным – столь же естественным для него – способом?» остается в марксизме без ответа<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Очевидно, что человек, взятый исключительно в его животной природности, отнюдь не был неким ослабленным существом, не способным вписаться в естественную (прежде всего, для него самого) среду обитания. И вписывался, иначе бы вымер.

Таким образом, (под)система естественных потребностей сама по себе не испытывает нехватки в какой-либо символической деятельности в форме языка, мышления и/или сознания. Соответственно, трудовая, или производственная, деятельность, с необходимостью включающая в себя некий символический обмен, у индивидов, лишенных сознания, также не возникает. Для того чтобы вступить в тот или иной символический обмен индивиды (уже) должны быть субъектами, то есть мыслящими существами, способными формулировать (устанавливать) правила этого обмена, без признания которых внутри социального целого никакой обмен состояться не может. Собственно мышление как признак автономности индивида и предьявляет его в качестве субъекта. Иначе индивид всегда оказывается частью целого, но сам при этом целостными характеристиками социального целого не обладает. То есть остается либо предполагать, что помимо удовлетворения естественных потребностей, человеку изначально присуща потребность в различных формах символической деятельности, либо утверждать, что язык и мышление также относятся к естественным потребностям человека. И поскольку в марксистском понимании любые формы символической деятельности изначально не относятся к естественным потребностям человека (как индивида, или социальной особи), т.е. как таковые не принадлежат системе, постольку, для того чтобы избежать неразрешимых противоречий, присущих марксизму, их необходимо утверждать в качестве основополагающих (Ф. Шеллинг, М. Хайдеггер, Э. Кассирер). Следовательно, потребность осуществлять символическую деятельность, и прежде всего в форме языка и/или мышления, является специфической характеристикой человека как социального существа.

По сути, социальная теория марксизма повторяет в противоположном направлении (т.е. «с точностью до наоборот») логику развития гегелевской абсолютной идеи и, как следствие, воспроизводит свойственные этой логике противоречия. Первому этапу развития абсолютной идеи в ее собственном лоне – «стихии чистого мышления» – в марксизме соответствует то состояние чистой природности, которое характеризует социум на самой ранней стадии его развития. Это своего рода «нулевая» стадия развития общества, охватывающая временной промежуток от зарождения социальных отношений до возникновения классового общества, и определяемая в марксизме как первобытнообщинная общественно-экономическая формация. На этой стадии (под)система естественных потребностей дополняется трансцендентными как по отношению к ней самой, так и по отношению к формирующей и поддерживающей ее системе природы символическими формами деятельности (первое противоречие). Второй этап развития абсолютной идеи в форме «инобытия», или в форме природы, которая, согласно Гегелю, как таковая не развивается, а служит лишь внешним проявлением саморазвития логических категорий, иллюстрируют антагонистические классовые противоречия, присущие рабовладельческому, феодальному и капиталистическому способам производства. Ключевой категорией здесь является категория отчуждения. Если у Гегеля весь объективный мир выступает как «отчужденный дух», то в марксизме отчуждение возникает – и в дальнейшем непрерывно нарастает – с момента разделения труда, т.е. с началом процесса производства. Как основная форма общественно-исторической практики производство тем самым изначально становится тем избыточным компонентом (под)системы (естественных потребностей), который впоследствии постоянно

обнаруживает нехватку некоего естественного состояния, характеризующего до-производственную стадию существования социума (второе противоречие). То есть, однажды непонятно каким образом возникнув, производство затем целиком закрепощает, подчиняет себе «родовую жизнь» человека (и/или общества в целом), инициируя необратимый процесс его самоотчуждения. В этой связи Ж. Бодрийяр отмечает: «Когда-то труд мог обозначать собой реальность некоторого общественного производства, накопления богатств как общественной цели. Даже и подвергаясь эксплуатации капиталом и прибавочной стоимостью – ведь при этом он сохранял свою потребительскую стоимость для расширенного воспроизводства капитала и для его конечного уничтожения. Так или иначе, он был пронизан целенаправленностью: пусть труженик и поглощен процессом простого воспроизводства своей рабочей силы, однако сам процесс производства еще не переживается как безумное повторение... Теперь это не так: труд больше не является производительным, он стал воспроизводительным, воспроизводящим *предназначенность к труду* как установку целого общества, которое уже и само не знает, хочется ли ему что-то производить» [27. С. 58]. Порочный круг воспроизводства производства и/или капитала окончательно замыкается на стадии машинного, овеществленного, или, иначе, омертвленного, труда. «Вместо «своеобразной» производительной силы, – пишет Ж. Бодрийяр, – остается всеобщая машинерия, преобразующая производительные силы в капитал, – вернее, *вырабатывающая производительную силу и труд*. Этой операцией нейтрализуется весь общественный аппарат труда: отныне сама коллективная машинерия начинает непосредственно производить себе общественную цель, она сама производит производство. Это господство омертвленного труда над живым» [27. С. 64]. И

далее: «Когда производство получает такой круговой характер и инволюционирует само в себя, оно утрачивает всякую объективную детерминированность. Подобно мифу, оно само себя закликает с помощью своих собственных элементов, ставших знаками. Когда параллельно с этим сфера знаков (включая масс-медиа, информацию и т.д.) из собственной сферы превращается в глобальный процесс движения капитала, то приходится говорить не только, вслед за Марксом, «что процесс производства перестал быть процессом труда», но что также и «процесс движения капитала перестает быть производственным процессом» [27. С. 65]. Наконец, на третьем этапе абсолютная идея как бы возвращается к самой себе в форме мышления и истории (в «духе»), т.е. постигает собственное содержание в различных видах человеческого сознания и деятельности. Это стадия наступления коммунизма. Отмирают политические и правовые институты, отмирает как таковое государство, стирается различие между городом и деревней, соответственно, между интеллигенцией, рабочим классом и крестьянством; сближение наций достигает своего апогея – всякие различия между ними утрачиваются. С созданием материально-технической базы коммунизма природа полностью поглощается социумом. И поскольку общество как коллективный субъект уже не предъявляет каких-либо внутренних либо внешних различий, оно превращается в безликую – агрегированную – массу, все (естественные) потребности которой удовлетворены. Остается единственная – парадоксальная – потребность в труде, который становится «самодеятельным» (третье противоречие). Это «труд, производимый не для отбытия определенной повинности, не для получения права на известные продукты... а труд добровольный, труд вне нормы, труд, даваемый вне расчета на вознаграждение» (См. [117. С. 36, 315]). Такой

труд должен стать высшим вознаграждением и, соответственно, источником эстетического наслаждения. То есть труд в марксизме обретает социальную значимость лишь тогда, когда потребность в нем полностью отпадает. Труд, сотворивший историю и человека, в итоге, возвращает его, а вместе с ним и социум в то естественное состояние чистой неразличности (или природности), из которого он когда-то (по непонятным причинам) вышел. История прекращает течение свое, или обнаруживает начало того конца, которым оканчивается начало.

Поскольку марксизм претендует на объяснение всего социального, или всей социальности как целого, прослеживая исторические этапы ее развития от момента зарождения до некоего конечного, предельного, или абсолютного, состояния социума, постольку он является глобальной теорией в двояком смысле. Во-первых, рассматривая социальное как действительное, или объективно существующее коллективное начало, подчиняющееся естественно-историческим законам развития, марксизм доводит опосредуемый им метод объективации до предела. Социальность оказывается «пустой» в смысле ее бессубъектности. Субъективность выбрасывается за пределы социального, т.е. выносятся в природу. При этом социальный субъект предъявляет себя только как социальный индивид в формах некой предметности, которая носит характер преобразованной природы. Иначе, происходит изменение не социума, а самоизменение природы, одно из состояний которой именуется «социальным». И поскольку социальное выступает производным конструктом от природного, генезис социального остается необъясненным. В этом отношении трудовая деятельность и/или производство, собственно и задающие существование социума как коллективного субъекта, не осознаются (и не осмысливаются) марксистской теорией как конструкты.

А так как конструкт труда – как и любой другой теоретический конструкт – сам по себе символичен, его объяснение, отсутствующее в марксизме, с необходимостью замыкается в круге символического. И поскольку Маркс на пределе не обнаруживает собственного авторства выстроенной (сконструированной) им социальной теории, постольку ее автором оказывается природа. Во-вторых, объективизм, доведенный до предела, необходимо приводит к возникновению субъективизма, который изначально принимает форму психологизма (В. Дильтей, Э. Дюркгейм), затем – через преодоление последнего и возврат к Канту (М. Вебер) – он начинает проявлять себя в форме функционализма (Т. Парсонс), феноменологизма (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман) и т.д. То есть социальная теория марксизма становится своего рода отправным пунктом социального конструирования как некоего способа самосознания социального бытия. – Отправным пунктом, или точкой поворота, в которой социальное бытие получает возможность обращения к собственным (дискурсивным) основаниям. Причем эти основания уже не отождествляются (по крайней мере, целиком) с некой объективированной социальной действительностью, но переосмысливаются с позиции их принадлежности к продуцируемой дискурсом – и потому всегда уже включенной в круг символического – социальной реальности. Символическое замыкается в круге символического. И несмотря на то, что этот радикальный поворот, замыкающий круг символического, еще не вполне осознается, тем не менее, он выступает условием возможности производства новых состояний социальной реальности, или – в методе субъект-объектного тождества – социального бытия как целого.

Согласно Э. Дюркгейму, социальное образует вне-и/или над-индивидуальную реальность и возникает как

результат многообразных взаимодействий индивидов. То есть в рассмотрении социального целого как коллективного позиции Дюркгейма и Маркса совпадают. Однако в том, что касается способа рассмотрения самого коллективного, между двумя социальными концепциями обнаруживаются существенные различия. Во-первых, социальное у Дюркгейма не отождествляется с материальными (производственными) отношениями, но представляет собой «...целый ансамбль всякого рода идей, верований, чувств, которые реализуются индивидами» [82. С. 49]. Причем «...в первом ряду этих идей находится моральный идеал, который составляет его главное основание» [82. С. 49]. Дюркгейм отмечает: «Из действий и противодействий, которыми обмениваются индивиды, проистекает совершенно новая психическая жизнь, которая уносит наши сознания в мир, о котором у нас бы не было никакого понятия, если бы мы жили отдельно друг от друга» [82. С. 50]. Как коллективный субъект общество обладает моральной реальностью более богатой и сложной, чем составляющие его индивиды. Если Кант обосновывает мораль, постулируя существование Бога, то Дюркгейм поступает так же, заменяя Бога понятием общества, или коллективного субъекта, «...иначе мораль оказывается без объекта, долг – без точки приложения» [82. С. 42]. Вместе с тем выбор между Богом и обществом для Дюркгейма не столь уж существенен, поскольку в божестве он видит «...лишь общество, преображенное и осмысленное символически» [82. С. 43]. Символическое осмысление общества осуществляется социологом, который должен занять по отношению к коллективным представлениям, или социальным фактам, определенную позицию: «...он должен вступать в прямой контакт с социальными фактами, забывая все, что, как ему представляется, он о них знает, как будто он вступает в контакт с чем-то

совершенно неизвестным» [83. С. 23]. Следовательно, во-вторых, в отличие от Маркса Дюркгейм предполагает, что социальное конструируется исследователем в процессе его осмысления. Для постижения социальных фактов необходим выход за пределы субъективности, содержащей в себе неявные предпосылки исследования, которые формируются еще до того, как познающий субъект осознает их в качестве объективных, т.е. заданных извне социальным целым. Складывается парадоксальная ситуация, при которой субъективные предпосылки, с одной стороны, целиком определяют возможности теоретического конструирования, а с другой – ровно в той же мере препятствуют его осуществлению. В результате субъективное и объективное, или внутреннее и внешнее, меняются местами. То, что составляло индивидуальные способности познания социального индивида, оказывается внешним, объективным; и наоборот, все, что находилось вовне, неосознанно интериоризируется, а затем осознанно экстериоризируется. Обратимость индивидуальных и коллективных представлений стирает между ними всякое различие. По-видимому, оно может проявлять себя лишь как некая социальная интуиция индивида, обладающего повышенной чувствительностью к окружающей его социальной среде и происходящим в ней процессам. То есть познание здесь балансирует на той грани между психологизмом и натурализмом, которая в пределе становится неразличимой. Вступая в «прямой контакт» с социальными фактами, познающий субъект становится частью коллективного целого, манифестирующей себя через установление взаимосвязи причин и следствий социальных явлений. Иначе, индивидуальное исследование структурирует социальное пространство, определяя те отношения, которые связывают воедино его элементы. Цепочка определений образуют поверхность социальной

реальности, «пробегая» которую индивидуальное мышление предъявляет целостные состояния коллективного сознания, в пределе целиком с ними совпадая. Предельно прозрачные для самих себя эти состояния в то же время оказываются абсолютно непрозрачными для не рефлексивной, а лишь (ре)транслирующей их интуиции индивидуального (обыденного) опыта. В итоге, саморефлексия социального целого на уровне субъективности, целиком сливающейся с объективированными состояниями коллективного сознания, становится невозможной.

Методологическим базисом социальной теории М. Вебера, равно как и социологического конструктивизма Э. Дюркгейма, служит философская система И. Канта. Разделяя антинатурализм В. Дильтея, но в то же время стремясь избежать присущего его научным взглядам психологизма, Вебер полагает, что необходимо изучать саму логику образования понятий, которыми оперирует историк (или социолог). – Субъективные представления исследователя могут претендовать на определенную научную объективность лишь в том случае, если они выражены в форме общезначимых понятий. «Вслед за Риккертом, – отмечает П. П. Гайденко, – Вебер разграничивает два акта – отнесение к ценности и оценку; если первый превращает наше индивидуальное впечатление в объективное и общезначимое суждение, то второй не выходит за пределы субъективности. Наука о культуре, обществе и истории, заявляет Вебер, должна быть так же свободна от оценочных суждений, как и наука естественная» [56. С. 9]. Однако, в отличие от Риккерта, Вебер не рассматривает ценности и их иерархию как нечто надисторическое, согласно Веберу, ценность представляет собой установку определенной исторической эпохи, ее «интерес». В концепции Вебера таким предельно общезначимым понятием, выражающим «интерес эпохи», становится

понятие «идеального типа». Идеальный тип является мыслительной конструкцией исследователя, теоретической схемой, которая не извлекается из эмпирической реальности, но служит инструментом для ее понимания и/или объяснения. При этом исторические идеально-типические конструкции отличаются от социологических: если первые раскрывают (локализуют) генетические – пространственно-временные – связи исторических событий, то вторые оказываются «чистыми» (или «утопическими», как определяет их сам Вебер) конструктами, поскольку рассматривают идеальную форму протекания социального действия независимо от локальных условий времени и места. Субъектом социального действия является индивид или образуемая индивидами группа, действующие осмысленно – целерационально – и ориентирующиеся в собственном действовании на другого индивида (или других индивидов). В этом пункте происходит поляризация научных взглядов Дюркгейма и Вебера, считающего, что ни общество в целом, ни какие-либо специфические формы коллективности не должны рассматриваться в качестве самостоятельных субъектов действия. Поскольку действие индивида осмысленно, постольку социология может и должна быть «понимающей» социологией, объясняющей смысл социального действия с точки зрения его принадлежности к тому или иному идеально-типическому конструкту. Однако при конструировании социальной реальности «понимающая» социология сталкивается со значительными трудностями, обусловленными, прежде всего, проблемным характером самих идеальных типов, составляющих основу ее научного инструментария. По существу, они оказываются своего рода эмпирическими обобщениями, или интуитивно «считанными» социологом состояниями социальной действительности. На это указывает уже тот факт, что «чистота» идеально-

типических конструкций определяется относительно возможности их использования при анализе социальных явлений, обнаруживающих себя в повседневности, или обыденных событиях социальной жизни. И наоборот, эти события классифицируются по степени их отклонения от идеально-типических конструктов, которые как таковые в действительности никогда с ними полностью не совпадают. Можно сказать, что при сравнении, или сопоставлении, идеальных типов с описываемыми («понимаемыми») при их посредничестве социальными явлениями или действиями индивидов образуется некоторая дистанция, которая и позволяет начать исследование. Его «конец» однако утрачивается, поскольку любые попытки дать четкое определение тому или иному социальному факту либо предоставить однозначную трактовку субъективно подразумеваемого индивидами смысла совершаемых ими действий оказываются тщетны. Границы очерчиваемых социальных феноменов оказываются размытыми. Другими словами, идеально-типические конструкты говорят либо слишком много, либо не говорят почти ничего. Кроме того, поскольку социальное действие индивида всегда ориентировано на другого, другой становится абсолютным носителем социальности, рассеивающейся в бесконечном множестве «других» сознаний, действий, отношений и т.д. Происходит атомизация социальной реальности, вследствие чего ее никогда не удается задать – осмыслить, понять, или сконструировать – в качестве целого.

Социальная теория Т. Парсонса также опирается на понятие действия. «Мы рассматриваем социальную систему, – пишет Парсонс, – как одну из первичных подсистем системы человеческого действия наряду с такими подсистемами, как организм, личность и культура» [143. С. 3]. Социальная система как «интегративное ядро

общества», или социетального сообщества, обнаруживает себя в окружении трех сред – поведенческого организма, систем личности и культуры. При этом «...культурные системы выполняют функцию поддержания образца; социальные системы – функцию интеграции действующих элементов (индивидов или, точнее, личностей, исполняющих роли); системы личности – функцию достижения цели, а поведенческий организм – функцию адаптации...» [143. С. 6-7]. За пределами этих четырех (под)систем, составляющих как бы общую – концептуальную – схему действия, находятся окружающие среды самой системы действия. – «Среду нижнего уровня образуют физико-органические явления природы, охватывающие «дочеловеческие» виды организмов и «неповеденческие» свойства человеческих организмов. Последние особенно важны для определения границы системы действия, поскольку люди познают физические мир *только* через собственный организм» [143. С. 8]. Опыт восприятия сознанием внешних физических объектов опосредован физическими ощущениями и их информационным осмыслением. То есть физические объекты становятся частью системы действия лишь через их психологическое восприятие и осмысление. Та же схема рассуждений применима, по мнению Парсонса, и к описанию внешней среды, располагающейся выше системы действия, – некой «высшей реальности», проявляющей себя при обращении к тому, что М. Вебер называл «проблемами смысла» (это проблемы добра и зла, жизни и смерти и т.п.). Идеи, относящиеся к этой сфере и рассматриваемые в качестве культурных объектов, оказываются символическими «репрезентациями» высших реальностей, но не ими самими. Наконец, самодостаточность общества определяется как «функция от сбалансированной комбинации механизмов контроля» над отношениями общества с пятью средами функционирования социальных систем – высшей

реальностью, системами культуры, системами личности, поведенческим организмом и физико-органической средой, а также от степени его собственной внутренней интеграции. Взаимоотношения между обществом и окружающими его средами как аналитически обособленными элементами структуры строятся на основе иерархий обуславливающих и контролирующих факторов. Если иерархия обуславливающих факторов имеет направленность от физико-органической среды к высшей реальности и фиксирует условия, которые на каждом последующем (кумулятивном) уровне становятся «все менее необходимыми, но все более достаточными», то иерархия контролирующих факторов служит кибернетической моделью отношений, позволяющих системам с высоким уровнем информации, но низким энергетическим уровнем (высшая реальность), контролировать системы с противоположными характеристиками (физико-органическая среда). Таким образом, как система действия в целом, так и входящая в нее социальная подсистема – наряду с несоциальными окружающими ее средами, или подсистемами, культуры, личности и организма – оказываются как бы «зажаты» между системой природы и противостоящей ей высшей реальностью. Кроме того, внутри самой системы действия социальная (под)система оказывается целиком подчинена (под)системе культуры. Именно (под)система культуры придает значимость и легитимность структурированному нормативному порядку, организующему коллективную жизнь социума. Как таковые человеческие действия могут быть охарактеризованы как «культурные» уже постольку, поскольку их смыслы и намерения выражаются в терминах символических систем. Причем, отмечает Парсонс, «...универсальной для всех человеческих обществ символической системой является язык» [143. С. 4]. Однако и система культуры не рассматривается Парсонсом в



качестве самодостаточной ввиду того, что любые символически организованные культурные образцы, равно как и другие компоненты живых систем, возникают, по его мнению, лишь в процессе эволюции. Тем самым принцип эволюционизма, дополненный принципом органицизма, нейтрализует те субъективные основания, которые изначально обнаруживают себя в основании (конструируемой) системы знания. В результате, система полностью объективируется, распадаясь на множество не связанных друг с другом компонентов, или элементов структуры. Ее функция сводится к внутренней дифференциации, то есть бесконечному дроблению социальности, или ее опространствливанию.

По существу, общество как социальная система в концепции Парсонса представляет собой своего рода «черный ящик». – Такой же «черный ящик», каким выступает у самого Парсонса система личности [143. С. 27]. Модель «черного ящика» задает социальную систему как действующую в соответствии с присущими ей внутренними принципами действия. На то, что происходит внутри системы – на то, что там что-то происходит – указывают те качественные различия, которые характеризуют параметры исследуемого объекта на входе и на выходе, иначе, входные и выходные данные системы действия, именуемые Парсонсом «природой» и «информацией». Поскольку за пределами социальности никакая природность себя не обнаруживает, постольку граница между ними одновременно фиксирует максимум природности и минимум социальности. – Иначе, в терминах так называемых «кибернетических» отношений, – предельно высокий энергетический уровень и предельно низкий информационный. То есть на входе социальность оказывается «нулевой» и в то же время предельно насыщенной некой энергией, равномерно распределенной, разлитой по всему социальному целому.

Это некая созерцательность, или чувственность, которая претерпевает в дальнейшем ряд не рефлекслируемых ей самой внешних трансформаций (поведенческий организм, (под)система личности, социальная (под)система, (под)система культуры). И наоборот. – На выходе, «зануляются» природа и, соответственно, присущий ей энергетический потенциал, а максимум социальности выражается в принципе абсолютного контроля, осуществляемого «высшей» – информационной – реальностью, код которой и должен разгадать социолог. То есть социальность изначально представляет собой некий неорганизованный, безкачественный субстрат чувственности, адекватный некоему социальному инстинкту, который в равной степени присущ всем индивидами, а priori находящимся на «нулевой» стадии социализации. Как точки, или «пустые» места, индивиды связываются между собой сетью социальных отношений, а posteriori набрасываемой на них извне социологом, и тем самым становятся акторами социального (взаимо)действия. Это значит, что к системе субстратных точек присоединяется уже имеющаяся система отношений. В результате, кибернетический принцип самоорганизации, или обратной связи, оказывается нарушен. Социальная система функционирует как своего рода социальный механизм. Действующий механизм берется в состоянии работы и опрашивается на предмет того, как он действует. Возникает предположение, что, во-первых, механизм мог когда-то находиться в нерабочем состоянии, или состоянии без-действия, и что, во-вторых, следовательно, его конструкция может быть разобрана на части: на собственно «действие» и как таковой «механизм». «Механизм» далее рассматривается как не работающий, а «действующий» – как не овеществленное. Чтобы вновь получить «действующий механизм», необходимо соединить его части. Но если неработающий «механизм» еще может быть

представлен, по крайней мере, как система субстратных точек, или точечных «проколов», то предьявить действие, или действие, в «чистом» виде никогда не удастся, поскольку само по себе оно – безместное. Оно – утопия, или «слепое пятно» системы знания (Н. Луман). Как акт мышления социологического субъекта это действие объединяет все внутренние, или частные, функции системы, связывающие между собой ее структурно соотнесенные друг с другом части. Но поскольку эта внутренняя соотнесенность, соположенность функций еще не предьявляет систему как некое органическое целое, постольку возникает необходимость в дополнительной (трансцендентной самой системе) контролирующей функции, или функции всех функций. Она воплощает собой принцип всеобщей разумности, или абсолютный социальный *gnosis*, как бы имманентный обществу в целом. Это некое чувство рациональности, или социальный инстинкт, который подчиняет себе все действия и/или интеракции индивидов. Причем не обязательно, что сами акторы знают высшую цель совершаемых ими действий. Достаточно того, что они интуитивно ей следуют. Высшая цель всякой структурно-функциональной системы заключается в ее последовательной оптимизации (Ж. Делез). Оптимизация базируется на принципе взаимо-согласованности функций, которым и «кодируется» информация, образующая, по Парсонсу, трансцендентную социальной системе сферу «высшей реальности». В пределе процесс оптимизации завершается установлением тотального контроля над всеми элементами системы и связывающими их отношениями. Это «общество контроля» (Ж. Делез). При этом контролирующей инстанции становится подконтрольно все, за исключением ее самой. Это инстанция, или место, социолога, присутствие которого не замечается. В результате, конструкция социальной реальности объективируется, а социальный

*gnosis* оказывается имманентен социальной действительности.

Подытоживая анализ классических социальных теорий, отметим некоторые наиболее значимые его пункты. В марксистской парадигме социальный *gnosis* отождествляется с законом естественно-исторического развития. Социальность полностью натурализуется и/или объективируется. Ее вещьность закрепляется в материальных производственных отношениях, обнаруживающих себя в социальной действительности. Субъективность здесь никак себя не проявляет, поскольку система в ней не нуждается. Первой «отметкой» субъективности становится психологизм, как он дает о себе знать в концепции Э. Дюркгейма. Это некие коллективные идеи, чувства, представления, характеризующие первое состояние неразличности самого психологизма. Иначе, натурализм у Дюркгейма принимает форму психологизма. Общество оказывается как бы чувствующей, созерцающей субстанцией, или неким субстратом, чувствительность которого выражается в понятии коллективного верования. То есть общество выступает как коллективный субъект чувствования, или инстанция (общей) чувствительности. Это неопределенная субъективация, поскольку субъект как таковой здесь еще не присутствует и поэтому обозначается как коллективный субъект, то есть неопределенный субъект, а значит, требующий дальнейшего определения. Свое дальнейшее определение он получает в концепции М. Вебера. Социальный *gnosis* актуализируется в попытке анализа коллективных представлений в их определенности по отношению ко времени. Через выделение исторических типов рациональности происходит первое определение неопределенной субъективности. Однако оно не позволяет еще выделиться исследователю, т.е. исследователь проявляет себя в собственном исследовании, или дискурсе,

исключительно как некий исторический тип. Иначе, исследователь здесь еще не индивидуализирован. Затем следует второе определение субъективности: наряду с историческими типами рациональности выделяются собственно социологические. Вводятся категории социального действия, субъективного смысла, понимания. Обращение к ним с (внешней) исследовательской позиции представляет собой попытку перевода социальной действительности на язык социальной реальности, или идеально-типических конструкций. Но поскольку сам «перевод» исходит не столько из возможности понимания социальных феноменов, сколько из необходимости их объяснения, дистанция между социальной реальностью и социальной действительностью не сокращается, а наоборот лишь увеличивается. На этом этапе субъективность проходит стадию идеализации. «Чистые» идеальные типы наделяются статусом общезначимых понятий, одновременно обосновывающих и ограничивающих возможности социального познания. Далее, в концепции Т. Парсонса, движение определения субъективности преодолевает следующий этап – структурно-функциональную стадию актуализации социального *gnosis*'а. Система Парсонса как бы соединяет в общую схему основные элементы предшествующих ей социальных теорий К. Маркса, Э. Дюркгейма и М. Вебера. Из марксистской парадигмы заимствуется принцип основополагающего природного начала, из концепций Дюркгейма и Вебера – соответственно понятия коллективного чувства и целе-рационального действия. Но если в марксизме общество предстает исключительно в его природной (за)данности, естественности и/или вещиности, т.е. полагается с внешней стороны в качестве «вещи», то структурно-функциональный анализ пытается осмыслить изнутри то, как эта «вещь» устроена. В результате, естественно-исторический закон развития заменяется социальным

инстинктом, который проявляется в имманентном социуму чувстве рациональности, опосредующем принцип всеобщей разумности. Как контролирующая инстанция, или функция всех функций, принцип всеобщей разумности центрирует систему и одновременно задает ей абсолютную цель развития, т.е. оказывается телеологическим. Он дифференцирует и связывает между собой внутренние функции системы, но не совпадает ни с одной из них, а потому выступает дополнительной функцией оптимизации, трансцендентной по отношению к конструируемой системе знания. Оптимизация системы достигает своего предела в точке абсолютного контроля, или абсолютной разумности. Система переходит в состояние совершенной прозрачности, различности, адекватное полной утрате способности видения, или различения. Неопределенная субъективация оборачивается предельной объективацией, а социальная реальность «растворяется» в социальной действительности, или повседневности (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман).

Таким образом, в классических социальных теориях конструкция социальной реальности «прочитывается» дискурсом как некое «сообщение», «отправителем» которого является социальная действительность. Объективное существование последней не подвергается сомнению, но утверждается в качестве незыблемого основания, или фундамента, социологического знания. Это основной «капитал» социолога, обеспечивающий абсолютное алиби осуществляемой им интеллектуальной деятельности. Социолог должен обладать особой чувствительностью к происходящим социальным процессам, поскольку его задача состоит в том, чтобы разгадать «код» сообщения, отправляемого социальной действительностью. «Декодированное» сообщение представляет собой научную концепцию, значимость, или истинность, которой определяется степенью ее совпадения

с конструируемыми и описываемыми ей же самой социальными фактами, или явлениями, как они обнаруживают себя в социальной действительности. То есть социальная действительность выступает не только «отправителем», но и «получателем» «декодируемого» социологом сообщения. Чем более конструкция социальной реальности оказывается приближенной к социальной действительности, тем большей научной значимостью она обладает, тем большим авторитетом в научном сообществе пользуется ее автор. Парадоксальность ситуации заключается в том, что погрешность в совпадении конструируемой реальности с описываемой действительностью должна быть минимальной, а в пределе отсутствовать полностью, в то время как именно она позволяет социологу предъявить собственную исследовательскую позицию, или некие субъективные предположения, обосновывающие значимость проводимого им исследования. Иначе исследование как таковое теряет всякий смысл. – Оно дублирует социальную действительность, ничего к ней не прибавляя и не ничего от нее не убавляя. И поскольку эта погрешность неустранима, она и становится той «помехой» в системе знания, или неопределенной – нерелексивируемой – субъективацией, которая определяет возможность социологического теоретизирования в методе противоположностей, или субъект-объектного взаимодействия.

## § 2. САМООПРЕДЕЛЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ В КОНСТРУКТАХ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Дискурс постклассических социальных теорий  
А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана, Э. Гидденса, П. Бурдьё,

как мы полагаем, также опосредует метод субъект-объектного взаимодействия, наследуемый названными авторами от определяющей их научные воззрения классической социологической традиции.

Концепция основателя феноменологической социологии А. Шюца соединяет ключевые положения понимающей социологии М. Вебера с понятиями жизненного мира и естественной установки Э. Гуссерля. «Науки об истолковании и объяснении человеческого действия и мышления, – отмечает Шюц, – должны начать с описания базовых структур донаучного знания, которое является само собой разумеющейся реальностью для людей с естественной установкой. Эта реальность представляет собой повседневный жизненный мир» (Цит. по: [1. С. 73-74]). Окружный мир повседневности отражается в человеческом сознании. Изначально сознание представляет собой непрерывный поток «переживаний», накапливающих и упорядочивающих обыденный опыт контактов индивида с внешним миром, другими людьми, или окружающей социальной действительностью. Природный и социальный миры воспринимаются сознанием как несомненные, непосредственно данные, т.е. «само собой разумеющиеся». Их объединяет понятие жизненного мира, или естественной установки сознания. Это нерелексивирующее состояние сознания, для которого окружающий мир повседневности фактичен, реален и очевиден. По существу, пребывая в таком «дремлющем» состоянии, сознание еще не отделяет себя от окружающей действительности. Оно не различает внешний и внутренний миры, иначе, не осмысливает «текущие переживания» в качестве субъективных. То есть речь здесь скорее должна идти о некоем чувстве, или чувственном восприятии действительности, не достигающем до уровня осознания социального опыта. Комментируя Шюца, Х. Абельс

пишет: «Социальный опыт возникает вместе с новой ситуацией, в которой человек вспоминает первое переживание. Опыт есть воплощение совокупности всего «рефлексивного использования» собственного Я в его «текущих переживаниях». Лишь с того момента, когда в действие вступает человеческое Я, можно говорить о сознании» [1. С. 76-77]. Однако это возвращение к первому переживанию само по себе проблематично и требует определенных усилий. По Гуссерлю, оно осуществляется в ходе феноменологической редукции, когда происходит «воздержание» от естественной установки. «Заключение ее в скобки» должно привести к обнаружению трансцендентальной сферы «чистого» сознания. Как таковое «чистое» сознание есть интенция, или некая направленность, структура которой раскрывается через категорию отношения. Искомое «Я» присутствует в каждом индивидуальном впечатлении, или переживании, но никогда не представляется полностью. Оно есть некое отношение, с которым соотносятся все остальные состояния сознания, и потому само существует в своей безотносительности к чему бы то ни было. Ввиду его безотносительности, оно существует абсолютно и независимо от чего бы то ни было, т.е. находится на бесконечности. Это безотносительное, или безкачественное, «Я», иначе, «ничто» (Ж.-П. Сартр). «Чистое» сознание, безотносительное к самому себе, существует в своей непредставленности, т.е. так, как оно есть. И поскольку о том, как оно «есть», соответственно о безкачественном и безотносительном «ничто», дальнейшие рассуждения уже невозможны, сознание целиком отождествляется с тем, что оно «есть», а именно с некой данностью, выступающей у Шюца в образе повседневности.

Вместе с тем эта повседневность допускает двойное истолкование. С одной стороны, поскольку феноменология пытается (пере)осмыслить субъективные возможности познания, повседневность изначально может или даже должна полностью совпадать с внутренним опытом «Я», или некими индивидуальными представлениями, переживаниями, не выходящими за пределы сферы сознания, или субъективности. С другой стороны, поскольку Шюц определяет социальность как объективный феномен, возникающий в результате последовательной объективации знания в процессе человеческой практики<sup>8</sup>, повседневный жизненный мир, рассматриваемый с этой позиции, называется имманентным объективированной социальной действительности. Анализируя концепцию Шюца, Х.-Г. Зефнер отмечает: «Сеть структур жизненного мира конституируется в процессе приспособления субъективно возникающего общественного запаса знания и объективно существующего общественного а priori, которое чисто эмпирически обладает приоритетом по отношению к субъективному запасу знания. То, что является с точки зрения естественной установки жизненным миром человека, то, что он переживает и познает как свой жизненный мир, кажется ему социально заданным результатом общественного действия и опыта, накопленного обществом» (Цит. по: [1. С. 82]). Соответственно, возникает проблема разграничения субъективного и объективного в процессе конституирования социального опыта. Согласно Шюцу, индивидуальное сознание воспринимает жизненный мир как интерсубъективный, поскольку структура последнего является для него общей с другими людьми. «Отложения»

<sup>8</sup> И здесь Шюц, безусловно, опирается на концепцию марксизма. Как таковой мир повседневности, по Шюцу, характеризуется особой – как бы обобщенной – формой активности, а именно – трудовой деятельностью.

накопленного обществом, другими людьми знания усваиваются индивидом в процессе его социализации. Уже имеющийся у индивида – очевидно, каким-то образом приобретенный им на пред-сознательной стадии развития – запас знаний служит схемой для упорядочения нового опыта и его дальнейшей типизации. Типизация опыта происходит за счет концентрации внимания, которое человек уделяет складывающейся ситуации. Внимание, в свою очередь, предполагает определенную активность, понимаемую в широком смысле как социальное действие. Его результатом становится, как правило, успешное решение проблем(ы), что и запоминается. «Завершенные» типизации переходят в разряд привычного знания, которое затем используется индивидом автоматически [1. С. 87]. Далее «завершенные» типизации идеализируются в языковых схемах действия. Идеализация «И-так-далее» позволяет действовать, используя уже имеющийся запас знаний, а идеализацией «Я-могу-это-снова» закрепляется представление о возможности повторения прошлых действий в будущем. В этой связи, утверждаемый Шюцем «общий тезис о взаимозаменяемости перспектив», как мы полагаем, окончательно «усредняет» и тем самым нивелирует смысловые связи внутри жизненного мира повседневности. «Этот тезис, – пишет Абельс, – объединяет две идеализации: во-первых, идеализацию взаимозаменяемости точек зрения и, во-вторых, идеализацию совпадения систем релевантностей. В первой идеализации предполагается, что другой, будучи на нашем месте, воспринимал бы вещи так же, как и мы, а мы воспринимали бы вещи в его перспективе, будучи на его месте. Во второй идеализации мы предполагаем, что различия в понимании и истолковании мира, которые вытекают из индивидуальных биографических различий людей, в принципе несущественны. Мы действуем и понимаем друг друга так, как

будто судим о вещах с помощью одинаковых критериев» [1. С. 94-95].

Таким образом, вводимое Шюцем понятие интерсубъективности оказывается избыточным. Избыточным в том смысле, что внутри жизненного мира во взаимодействие вступают не социальные субъекты, а изначально находящиеся на «нулевой» стадии социализации индивиды. То есть повседневность задействует не сознание субъекта, а сознание индивида, которое не является рефлексивным сознанием, то есть, как таковое, вообще не является, поскольку не может возникнуть на «пустом» месте из «ничего». Поэтому описываемые Шюцем схемы типизации и идеализации социального опыта автоматически воспроизводятся индивидом, но никогда им не осмысливаются и не пересматриваются. В этом смысле язык как основная «форма отложения типичных схем опыта» оказывается для индивида такой же овеществленной частью мира, как и множество других его частей, или предметов. Язык индивида в отличие от языка субъекта лишь оформляет социальный опыт, но никогда его не конституирует и не конструирует. Это язык повседневности, но не язык сознания и/или мышления, язык «строчного» «я»-действительности, но не язык «прописного» (идеального) «Я»-реальности. Преодолеть дистанцию между этими двумя точками со стороны «я»-действительности невозможно, поскольку дистанция в этом случае становится бесконечной. Отсюда – невозможность перехода от повседневности к другим сферам человеческого опыта: научному теоретизированию, искусству, религии и т.д. – Невозможность перехода к ним, а следовательно, и невозможность их осмысления. В итоге, социальность как таковая не конструируется и/или конституируется, а описывается с внешней по отношению к ней позиции знающего социолога, дискурс которого

опосредует «несосчитанную» точку отсчета социального знания, или инстанцию абсолютного социального gnosis'a.

Основные положения феноменологической социологии А. Шюца получили свое развитие в трудах его учеников – П. Бергера и Т. Лукмана. Согласно Бергеру и Лукману, социальная реальность представляет собой реальность повседневной жизни. «Среди множества реальностей, – пишут они, – существует одна, представляющая собой реальность par excellence. Это – реальность повседневной жизни. Ее привилегированное положение дает ей право называться высшей реальностью» [18. С. 40]. Последняя всегда уже упорядочена, а ее феномены закреплены в образцах, существующих объективно и независимо от их индивидуального осознания и/или восприятия. – Объективированный социальный порядок, содержащий определенный запас социального знания, передается от поколения к поколению как само собой разумеющийся. Основным способом, или инструментом, его передачи выступает язык: «Язык, используемый в повседневной жизни, постоянно предоставляет мне необходимые объективации и устанавливает порядок, в рамках которого приобретают смысл и значение и эти объективации, и сама повседневная жизнь» [18. С. 41]. Языковыми являются также и схемы типизации повседневной жизни, определяющие как возможность понимания «значимых других», так и характер общения с ними в ситуациях «лицом-к-лицу». Взаимная типизация, или хабиутализация, действий инициирует процесс их социальной институционализации. Это обратимый процесс, поскольку в дальнейшем и сами социальные институты типизируют как «индивидуальных деятелей», так и индивидуальные действия [18. С. 41]. Социальные институты осуществляют нормирование социальных действий и одновременно выступают в качестве

контролирующей инстанции человеческого поведения в целом. В результате, поведение становится взаимно предсказуемым. «Увеличение» и «укрепление» социальных институтов приводит к тому, что они начинают восприниматься как неоспоримые «социальные факты» в их «вещном» противостоянии «подконтрольным» им индивидам (Э. Дюркгейм). Для описания «взаимных типизаций поведения» и коллективного знания о них Бергер и Лукман – вслед за Э. Дюркгеймом и Т. Парсонсом – используют понятие социальной роли. Собственно этим понятием и обосновывается тезис о «социальном конструировании реальности». – По Бергеру и Лукману, социальные институты, укрепляющие внутренние связи общества, «воплощаются в индивидуальном опыте» посредством ролей. Предложение «сыграть» ту или иную роль предоставляет индивиду возможность доступа к различным областям социально объективированного знания. Причем имеется в виду знание не только в узком – когнитивном – его значении, но и «знание» определенных норм, ценностей и «даже эмоций» [18. С. 127]. Ролевая игра, или установка сознания, приводит к реификации социальной реальности, или ее окончательному овеществлению. «Реификация, – пишут Бергер и Лукман, – это восприятие человеческих феноменов в качестве вещей, то есть в нечеловеческих и, возможно, в сверхчеловеческих терминах» [18. С. 146]. Исчезновение дистанции между индивидом и исполняемой им ролью означает реификацию идентичности «Я», или его целостности. Индивидуальное «Я», представляющее собой «обобщенный» образ «Другого», рассеивается во множестве ролей, совпадающих с социально предписанными реифицированными типизациями. Если институционализация характеризуется как объективация «первого порядка», то легитимация оказывается ее функцией и, соответственно, определяется

в качестве объективации «второго порядка». Легитимации «объясняют» и «оправдывают» социальный порядок, возникающий в результате институционализации схем поведения. Он поддерживается при интернализации обязательного знания в процессе социализации и закрепляется в повседневных взаимодействиях. «Решающей фазой» социализации становится формирование в сознании индивида «обобщенного другого». По существу, на этой – заключительной – стадии социальной адаптации «обобщенный другой» полностью замещает индивидуальное сознание. Как «извне-ориентированное» (Д. Рисмен) оно целиком сливается с реифицированной повседневностью, а субъективная и объективная реальности, как и в концепции А. Шюца, оказываются симметричны. – «Объективная реальность может быть легко «переведена» в субъективную... и наоборот» [18. С. 218]. И поскольку различие между ними исчезает, процессы интернализации и экстернализации социальной реальности становятся обратимы. Субъективная и объективная реальности, по Бергеру и Лукману, не вполне совпадают лишь в том смысле, что ни один отдельно взятый индивид не интернализирует всю совокупность объективированного в том или ином обществе запаса знания, даже если это общество и его «мир» относительно просты. Однако подобное несовпадение, как мы полагаем, не предьявляет качественного различия между этими двумя реальностями, поскольку не исключает изначально – а значит, и в пределе – возможность их полной обратимости. То есть сохраняющаяся количественная несимметричность субъективного и объективного анклавов социальной реальности отнюдь не препятствует их качественной обратимости. А эта последняя стирает между ними всякое различие.

В итоге, остается лишь одно – единственно возможное в данном случае – несовпадение в телесной организа-

ции индивидов, которое к тому же, как таковое, не обязано своим происхождением социализации. Но тогда характер протекания самого процесса социализации, а вернее, социальной адаптации (ее временная протяженность, «специфичность», «успешность» или «не успешность» и т.д.), будет целиком обусловлен индивидуальными особенностями организма, или его биологическим субстратом. То есть большей или меньшей сопротивляемостью организма к восприятию той социально-исторической ситуации, которую ему суждено было застать. Собственно в утверждаемом Бергером и Лукманом тезисе о том, что «...человеческая животность трансформируется в процессе социализации, но не отменяется последним» эта мысль проводится достаточно четко [18. С. 290]. Иначе, речь идет о «диалектике» природного и социального: «Внешне она предстает как отношение между индивидуальным животным и социальным миром. Внутренне это диалектика индивидуального биологического субстрата и социально произведенной идентичности» [18. С. 290-291]. Изначально животность, или природность, индивида выражается в единственном присущем индивиду качестве существования. При этом само это существование безкачественно в том смысле, что не предьявляет каких-либо внутренних либо внешних различий. На «нулевой» стадии социализации индивидуальные биологические субстраты неразличимы ни изнутри, ни снаружи. Это «пустые» места, как бы заранее подготовленные к принятию, или восприятию, ими социальности. Следовательно, какие-либо различия между индивидами могут быть выявлены лишь на определенном этапе их социальной адаптации. Однако для уже социализированных индивидов никакого различия между социальностью и природностью существовать не может, поскольку социальность для них является теперь столь же естественной



и потому нерелексированной повседневностью, какой для животного предстает его природная среда обитания, точно так же самим животным в качестве «природы» неосознаваемая. Для того чтобы индивид смог «разгадать», помыслить двойственность своего существования, т.е. различить собственное природное, «животное» начало и противопоставить его (столь же присущему ему как индивиду) началу социальному, он, прежде всего, должен выделить себя из окружающей действительности, т.е. распознать собственное идеальное «Я», или «Я» мыслимое. А на это способен лишь социальный субъект, который в отличие от социального индивида «работает» (оперирует) не со значениями и/или информацией (наподобие компьютера), а со смыслом и/или смыслами. Иначе, «Я» субъекта, разграничивая социальный (культурный, или социо-культурный) и природный миры, а priori отдает себе отчет в том, что занимается не описанием и/или объяснением, а конструированием этих миров, т.е. их дискурсивным осмыслением. В противном случае, никакой разницы между индивидами и компьютерами, соответственно, между социальным и компьютерным программированием, не существует. Социальные программы разрабатываются, апробируются и «внедряются» социологами и психологами, компьютерные – инженерами-программистами. Критериями оценки качества программ (как социальных, так и компьютерных) становятся их «доступность», «надежность», «производительность» и т.д. Термин программа в переводе с греческого буквально значит «распоряжение». Как такое распоряжение не требует каких-либо мыслительных затрат, но задает четко определенную последовательность действий. По этой причине «эра индивида» (А. Рено) не нуждается в какой-либо философии. Последняя (за ненадобностью) распадается на социо-логию, психо-логию

и логику (М. Хайдеггер). Единственная проблема заключается в том, что в отличие от проектируемых и потому всегда уже заранее известных технических возможностей машины биологический субстрат индивида всегда был и остается «черным ящиком». То есть спрогнозировать (или предсказать), какие социальные программы индивид будет «усваивать» успешно, а какие нет, иначе, заранее (пред)определить его «способности», несмотря на все «успехи» биологии и родственных ей дисциплин, никогда не удастся. Отсюда – необходимость в беспрепятственном «усвоении» некоего усредненного обязательного запаса знания, или естественной установки (сознания), разделяемой (в повседневности) всеми без исключения. Естественная установка представляет собой отказ от природности, но это значит, что сам этот отказ уже пред-полагает, пред-усматривает природность в качестве основания, или условия возможности развертывания дискурса. И поскольку отказ от природности, как таковой, не содержит в себе ничего, кроме самой природности, ее переименование в «социальность», или «повседневность», оказывается бессодержательным, или тавтологичным. Точка отсчета социального gnosis'a, постулирующего положение, согласно которому «общество задает границы организму, а организм ставит пределы обществу», остается несосчитанной [18. С. 293].

Согласно Э. Гидденсу, задача социологической теории заключается в объяснении основных свойств человеческого поведения, характеризующих человеческую деятельность и присущую ей «самость» [60. С. 10-11]. Гидденс подчеркивает, что «...социологическая теория должна преимущественно представлять собой совокупность разного рода обобщений», поскольку иначе ее основная – объяснительная – функция становится невыполнимой [60. С. 12]. Возможность обобщения

коренится в некой общности, свойственной, по мнению Гидденса, понятию (социальной) структуры и зачастую необоснованно противопоставляемой ему категории действия. Их объединению (или, иначе, синтезу) должно послужить вводимое Гидденсом понятие структуризации (Structuration). Структуризация понимается как структурирование социальных отношений в пространстве и времени, осуществляемое на основании принципа дуальности структуры. Принцип дуальности определяет (задает) структуру одновременно как посредника и как продукт поведения, которое она непрерывно организует. В этой связи Ф. Коркюф отмечает: «Речь идет о принципе взаимообусловленности конструирования социального мира, при котором его структурирующие измерения помещаются одновременно *перед* действием в качестве его условий и *после* действия в качестве его результатов» [100. С. 69]. Однако эти «структурирующие измерения», или элементы структуры, стабилизирующие социальные изменения во времени и пространстве, конструируются исследователем и потому отличаются от действия агента (субъекта, или актора<sup>9</sup>), которое всегда осуществляется «здесь и сейчас». Тем самым возникает проблема различения некой базисной структуры, с одной стороны, обнаруживающей бесконечное стремление к самовоспроизводству, а с другой – способствующей непрерывному «растягиванию» социальных практик в «широком пространственно-временном диапазоне». При этом социальные практики, разворачивающиеся в пространстве и времени, отождествляются Гидденсом с социальными отношениями как «...источником и основой образования и субъекта, и социального объекта» [60. С. 17]. Соглашаясь с

<sup>9</sup> Э. Гидденс определяет понятия субъекта и актора как «взаимозаменяемые».

постструктуралистским требованием «децентрализации» субъекта и рассматривая подобное «смещение акцентов» в качестве фундаментального, теория структуризации, тем не менее, стремится избежать свойственной постмодернистскому дискурсу тенденции к «растворению субъективности в бессодержательном универсуме знаков» [60. С. 17]. Субъективность, по Гидденсу, должна быть переосмыслена с позиции действующей «самости», «локусом», или «ключевой точкой», которой является тело, расположенное в пространстве-времени [60. С. 89]. Соответственно, под «субъектом деятельности» понимается личность, соотношенная с телом, имеющим пространственно-временные характеристики. Если в психоанализе З. Фрейда структурные составляющие личности индивида обозначаются терминами «Ид» (Id), «Эго» (Ego) и «Супер-Эго» (Super-Ego), то в концепции Гидденса, использующего понятия стратификационной модели психики и опирающегося (помимо Фрейда) на работы Э. Х. Эриксона, они (эти части, или элементы, структуры) именуется как «базисная система безопасности», «практическое сознание» и «дискурсивное сознание». Формирование «Я» («I»)<sup>10</sup> происходит в процессе освоения индивидом языка, опосредующего «дискурс Другого». Хотя «Я» находится в центре дискурсивного сознания, отсылающего ко всему тому, что акторы могут выразить вербально, оно не является субъектом деятельности, поскольку не поддается определению ни через деятеля, ни через «самость» (self); Гидденс акцентирует, что в отличие от «самости», «I» не имеет собственного образа [60. С. 100]. Как таковая «самость» представляет собой «сумму тех форм вспоминания, посредством которых человек осознает, «что» стоит у истоков его деятельности» [60. С.

<sup>10</sup> Имеется в виду употребляемый Фрейдом термин *das Ich*.

100]. Вспоминание относится к опыту прошлого, но обнаруживает памятное присутствие этого опыта в настоящем. Поэтому «бессознательное» может быть объяснено только через обращение к памяти, которая, в свою очередь, тесно связана с восприятием, или перцепцией. Континуальность восприятия тождественна потоку деятельности, интегрированному с движением тела во времени и пространстве. Перцепцию организуют опережающие структуры антиципации (О. Зельц), которые позволяют воспринимать поступающую информацию, одновременно перерабатывая уже поступившую<sup>11</sup>. «Ключом к пониманию восприятия, – отмечает Гидденс, – вообще вполне могло бы оказаться осязание, или тактильная чувствительность, считающаяся наиболее простым и, конечно же, наименее изученным чувством. Эта чувствительность не связана с каким-либо специализированным органом чувств или отделом нервной системы (как, например, зрение) и представляет собой самоочевидный элемент движения тела в контексте его деятельности» [60. С. 95-96].

Поскольку «настоящее» не оторвано от потока деятельности, «память» предстает как способ описания «человеческой способности знать». Однако эта способность вступает в логическое противоречие с неструктурируемым – не-обратимым – и потому ускользающим от «непосредственного восприятия» «настоящим». – Поскольку память не обозначает «прошлый опыт», постольку, заключает Гидденс, сознание не характеризует «настоящее». Следовательно, «то, что человек «осознает», не может быть зафиксировано в определенной точке времени» [60. С. 98]. Поэтому сознание не поддается

<sup>11</sup> «Нормальная» перцепция, согласно Гидденсу, характеризуется «постоянным (даже во время отдыха) движением глаз и, как правило, головы».

осмыслению в качестве целого, т.е. целостного (самодостаточного) феномена. Оно распадается на чувственное восприятие<sup>12</sup>, память «как конституирование сознания во времени» и вспоминание «как способ повторения прошлых опытов» в «настоящем». Если дискурсивное сознание контактирует с теми формами вспоминания, которые могут быть выражены вербально, то практическое сознание «включает» вспоминания, опосредуемым индивидом собственно в процессе действия. Это некие не рефлекслируемые правила, стили и/или тактики поведения, управляющие ощущением «онтологической безопасности» в рутине повседневной социальной жизни. А потому как таковая «способность знать» опирается «скорее на практическое, нежели дискурсивное сознание» [60. С. 70]. Сферу бессознательного же составляют те виды вспоминания, доступ к которым закрыт. Их блокируют «психологические механизмы вспоминания», действующие на уровнях практического и особенно дискурсивного сознания. Создаваемый этими механизмами «негативный барьер» препятствует раскрытию содержания бессознательного. «Этот барьер, – пишет Гидденс, – имеет двойственную природу. Во-первых, формирование базисной системы безопасности, «канализирующей» или контролирующей уровень тревожности, на основе первого опыта младенца происходит на долингвистическом этапе, вследствие чего, вероятно, этот опыт остается «за пределами» дискурсивного сознания. Во-вторых, бессознательное содержит вытеснения, что само по себе не допускает дискурсивной формулировки его содержания» [60. С. 99].

Таким образом, теория структуриации, синтезируя понятия структуры и действия, задает субъекта деятельно-

<sup>12</sup> Которое, по Гидденсу, соответствует первому и самому общему смыслу «сознания».

сти через суммарную соотнесенность трех уровней сознания с действующей «самостью» индивида, «ключевой точкой» актуализации которой выступает тело. Собственно непрерывность действия достигается за счет отождествления «сферы деятельности» с телом индивида, начинающим воспринимать, или «осознать», окружный природный и социальный миры еще на «нулевой» стадии социализации. Это своего рода «тело без органов» (Ж. Делез), обладающее тактильной чувствительностью, которая в дальнейшем сама собой трансформируется в некое чувственное – как бы «осознанное» – восприятие социальности. При этом сам способ, или механизм, подобной трансформации остается нераскрытым (очевидно, по причине ее логической невозможности и/или несостоятельности). Тело, «опережающее» сознание, действует (функционирует) непрерывно. Вступая во взаимодействие с окружающей средой, оно выполняет функцию резонатора, «биологические мембраны» которого (кожа, слизистая оболочка, вообще органы чувств) обладают избирательной – «инстинктивной» – проницаемостью по отношению к социальному. Полное тело, вбирая в себя социальность, начинает резонировать с другими телами. Оно увеличивается в объеме и по мере своего физического роста, или «взросления», проходит соответствующие (возрастные) стадии социальной адаптации. Иными словами, на принцип (телесного) существования поэтапно (последовательно) накладывается принцип познания, которые соотносятся друг с другом наподобие марксовских понятий базиса и надстройки. Постепенно бессознательное восприятие социальности вытесняется, уступая место некоему «практическому осознанию» социального опыта, соразмерному (адекватному) социальным позициям тела,

доминирующим в повседневности<sup>13</sup>. Происходит рутинизация социальных действий. – «Рутинизация обеспечивает целостность личности социального деятеля в процессе его (ее) повседневной деятельности, а также является важной составляющей институтов общества, которые являются таковыми лишь при условии своего непрерывного воспроизводства» [60. С. 111]. Бесконфликтное (резонансное) взаимодействие тела с привычной для него социальной средой поддерживается на уровне чувства «онтологической безопасности». Рутинизация минимизирует «источники подсознательной тревожности» и служит основной формой повседневной социальной активности. «Растягивание» рутинных практик, олицетворяющих дуальность структуры в отношении непрерывности социальной жизни, осуществляется за счет ограничения осведомленности, или компетентности, акторов. Пределами осведомленности акторов становятся бессознательное, с одной стороны, и «непознанные условия / непреднамеренные последствия действий» – с другой [60. С. 385]. На уровне «практического сознания» эта осведомленность является как бы не рефлексирующей, она целиком сливается с процессом действия как телодвижением, опосредующим рутинные схемы и/или правила поведения. Повышение уровня тревожности происходит в ситуациях, нарушающих естественный – предсказуемый – ход событий. В критических обстоятельствах чувство онтологической безопасности резко обостряется. «Практическое сознание» уступает «место» дискурсивному, вызывающему у актора своего рода «когнитивный диссонанс». В состоянии само-обращенности, или само-представленности, бестелесное – вербальное – «Я» утрачивает непосредственную связь с

<sup>13</sup> Тела начинают «звучать» в унисон.

собственным «образом», иначе «естественным я»<sup>14</sup> (М. Мерло-Понти), тождественным телу (как действующей «самости»). Как таковое тело перестает быть местом актуализации действия. Само «место», освобожденное «практическим сознанием» для «передачи» его языку, незаметно ускользает, т.е. уже не обнаруживает на своем месте ничего, кроме пустоты, отсутствия места. Оно превращается в «не-место» – «пустой» знак, или симулякр, не отсылающий ни к чему и ни к кому, но лишь к самому себе. Поэтому бесплотное «Я» «дискурсивного сознания» не находит себе места. Даже на уровне «дискурсивного сознания» оно остается, по сути, естественным «я»-индивида, которому рефлексия противопоказана. Состояние саморефлексии является для него стрессовым, поскольку утрата тела, нехватка соотнесенности с телом переживается индивидом как невосполнимая потеря «самости». В итоге, «децентрализация» субъекта, осуществляемая в теории структуриации, приводит к тому, что сознание индивида либо рассеивается «в бессодержательном универсуме знаков», либо сливается с неподдающейся структурированию и/или осмыслению телесной «самостью» (структура сознания полностью поглощается деятельностью, без остатка растворяется в ней). В обоих случаях понятия структуры и социального действия оказываются несовместимыми, то есть гносеологически вступают в противоречие с формально объединяющим их, но содержательно не самодостаточным принципом структуриации. В результате, принцип устройства общества становится эквивалентен принципу его устранения.

По мнению П. Бурдьё, развивающего концепцию «структуралистского конструктивизма», субъективные и объективные основания социологического метода

<sup>14</sup> Un moi naturel.

нуждаются в объединении. «С помощью структурализма, – пишет Бурдьё, – я хочу сказать, что в самом социальном мире ... существуют объективные структуры, независимые от сознания и воли агентов, способные направлять или подавлять их практики или представления. С помощью конструктивизма я хочу показать, что существует социальный генезис, с одной стороны, схем восприятия, мышления и действия, которые являются составными частями того, что я называю габитусом, а с другой стороны, – социальных структур и, в частности, того, что я называю полями» (Цит. по: [100. С. 43]). При этом объективному измерению социальной реальности сообщается некоторый приоритет. Согласно Бурдьё, движущая причина исторического действия заключена не в сознании и не в вещах, но в связи между двумя состояниями социального: истории, объективированной в форме различных институтов, и истории, «воплощенной в телах в форме системы устойчивых диспозиций», именуемой габитусом (См. [100. С. 45]). Последний определяет социальные структуры субъективности при интериоризации внешнего и призван ориентировать индивида в различных ситуациях, исходя из имеющейся ограниченной совокупности схем действия и мышления. Составляющие габитус диспозиции – это в большинстве своем бессознательно интериоризированные и инкорпорированные индивидом ввиду объективных условий его существования «склонности воспринимать, чувствовать, поступать и мыслить определенным образом» (См. [100. С. 46]). Если габитусы характеризуются интериоризацией внешнего, то поля конституируют экстериоризацию внутреннего. С этой точки зрения социальные институты рассматриваются Бурдьё не субстанционально, а в качестве конфигураций отношений, возникающих между индивидуальными и коллективными акторами как агентами социального действия. Каждому

полно – экономическому, политическому, художественному и др. – свойственен специфический механизм капитализации. То есть, в отличие от Маркса, Бурдье полагает, что существует не один капитал, а множество капиталов (в первую очередь, экономический, но также политический, культурный и т.д.). Социальное пространство понимается как многомерное, состоящее из множества автономных полей, которые зачастую находятся в состоянии конкурентной борьбы. Примером тому может служить «классический» конфликт между бизнесменами и «интеллектуалами», иначе, между обладателями экономического капитала и капитала культурного. Различные поля, подвижные границы которых тесно связаны между собой, могут пересекаться. Так, некоторые агенты являются обладателями сразу нескольких видов легитимных капиталов – экономического, политического, культурного, тогда как другие оказываются «отторгнуты» от них. Поэтому поле власти выступает как место, где соединяются различные поля и капиталы, это точка столкновения агентов, занимающих доминирующее положение в различных полях, или «поле борьбы за власть между обладателями различных форм власти» (См. [100. С. 50]).

Социологическое поле должно быть осмыслено и сконструировано, исходя из тавтологии существования, предложенной Э. Дюркгеймом: «объяснять социальное через социальное». Иначе, социолог вынужденно принимает негласное правило социологической игры, состоящее в необходимости решения социологических проблем социологическими же методами (См. [34. С. 18]). Ее недостаток состоит в принципиальной не замкнутости, т.е. не полной автономии социологического поля, которое подвергается вторжению (и испытывает значительное влияние) политических и других социальных игр. От со-

циолога требуется осознание произвольности исходной аксиоматики поля, поскольку последнее представляет собой установленную, учрежденную точку зрения, «а люди, входящие в данный универсум, видят все, кроме этой точки зрения. То, что они видят меньше всего и есть то, что позволяет им видеть – *точка зрения*» [34. С. 21]. Поэтому необходим исторический, или генеалогический, анализ происхождения и развития базисных принципов исследования, определяющих существование того или иного социального поля. Принцип двойной историзации, предлагаемый Бурдье, предусматривает его использование не только по отношению к познающему субъекту, но и по отношению познаваемому объекту. Из множества концепций исследователь интуитивно выбирает наиболее близкие ему, т.е. кажущиеся очевидными. Выбор той или иной точки зрения «базируется на неосознаваемой гомологии ... позиций» (См. [42. С. 81]). Объективация бессознательного отношения к объекту позволяет социологу отграничить собственную позицию от пространства, занимаемого объектом, и тем самым продвинуться в исследовании. В результате, принцип двойной объективации способствует установлению взаимосвязи между конструируемым объектом и позицией – «точкой зрения» – исследователя.

Вместе с тем, согласно Бурдье, любые теоретические рассуждения обретают значимость только в том случае, если конструируемый объект становится доступен социальной практике. Необходимость включения исследователя в поле социальной борьбы определяется потребностью в установлении и признании его собственных позиций в социальном пространстве. Причем речь идет не только об обладании неким символическим капиталом, но и о возможности его использования с учетом интересов тех или иных социально-политических (властных) структур,

обеспечивающих финансирование социальных программ и исследований. «Авторитетность исследования должна быть подтверждена авторитетом власти» [42. С. 82]. Таким образом, складывается парадоксальная ситуация, при которой исследователь, с одной стороны, утверждая принцип двойной историзации, пытается достичь максимальной гносеологической независимости в выборе познавательных предпочтений, а с другой – сам оказывается вынужден «перестраивать» социальную действительность так, чтобы все его мысленные конструкции «овеществились» (См. [42. С. 82]). Подобное «овеществление» социальной реальности в концепции Бурдьё, как мы полагаем, становится возможным также при условии сведения к минимуму (вплоть до полного устранения) «эпистемологического разрыва» между научным знанием социолога и «спонтанной социологией» социальных акторов. Он должен быть преодолен путем де-конструкции тех «пред-понятий», которые характеризуют позицию здравого смысла и принимаются за стереотипные или самоочевидные: «Для того чтобы сконструировать научный объект, прежде всего, нужно отказаться от здравого смысла, т.е. от представлений, которые разделяют все, будь то простые банальности повседневного существования или официальные представления, часто закрепленные за институтами и присутствующие таким образом в объективных социальных организациях и в сознании их участников. *Пред-сконструированное* есть повсюду» [35. С. 391]. Социолог, соучаствующий в изучаемом им объекте, как бы перестает быть социологом и отождествляется с не-знающим агентом, для которого действительность предстает в своей неопределенности и/или невысказанности. Неопределенность социального мира позволяет приписывать ему любые возможные свойства, или характеристики, обеспечивая исследователю

произвольность в выборе оснований для его описания. Неопределенное бытие социального мира доопределяется тем символическим порядком письма или речи, который выстраивается социологом, «актуализируя возможности той или иной конфигурации сил стать основополагающей или самоочевидной социальной практикой» (См. [42. С. 85]). Классификация, закрепляющая определенный строй, или порядок, социальности, конституируется из отношений, манифестируемых дискурсом знающего социолога. Тем самым дискурс исследователя становится инстанцией власти, вступая в процессы производства социального мира. В итоге, всякое социологическое исследование, исходя из первичной неопределенности социального целого, задает собственный объект в качестве изначально неструктурированной социальной действительности. При этом субъект, как составная часть последней, объективируется и представляется как социальный индивид. Связывающее их отношение как отношение между целым и его частью предстает как некая «до-вербальная» бессознательная соотнесенность знающего с не-знающим, взятая со стороны второго. Пределом описательной системы социального знания становится индивид, погруженный в не-определенную повседневность и являющийся ее объективированной частью. Поскольку выход на предел социального бытия обусловлен необходимостью отказа от любых концептуальных теоретических позиций, постольку социолог должен отречься от них, то есть сознательно (осознанно) перестать быть социологом. Следовательно, присвоенное им имя «социолога» оказывается «пустым». В то же время социальное может (и должно) представляться и осмысливаться в качестве такого лишь посредством социального. Иначе, выделенная социологом «социальность» также оказывается «пустой». Ее наполнение может осущест-

вляться лишь на основании определенных принципов или теоретических предпочтений исследователя, которые, однако, «либо не признаются, либо полагаются не сформированными» (См. [42. С. 87]). В результате, поле практики полностью объективирует теоретическую позицию исследователя. Категория «точка зрения» остается не востребованной, поскольку в акте саморефлексии происходит редуцирование социального как объекта к социальной данности. Как социальный объект, так и социальный субъект перестают различаться, что означает утрату смысла, или поля социального исследования, а также невозможность дискурсивного конструирования социального *gnosis*'а.

Подводя итоги проведенного анализа, остановимся на некоторых наиболее существенных его моментах. В классических (К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер, Т. Парсонс и др.) и постклассических (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман, Э. Гидденс, П. Бурдьё и др.) социальных теориях социальность предстает как отправитель некоего сообщения, нуждающегося в объективном рассмотрении и истолковании. В марксистской парадигме, отождествляющей социальный *gnosis* с законом естественно-исторического развития, социальность полностью натурализуется и объективируется. Первой «отметкой» субъективности, еще никак себя не проявляющей в марксизме, становится психологизм, как он дает о себе знать в концепции Э. Дюркгейма. Коллективные идеи, чувства и представления характеризуют общество как некий субстрат, или коллективный субъект чувствования, чувствительность которого выражается в понятии коллективного верования. Первая субъективация оказывается неопределенной, поскольку субъект как таковой здесь еще не присутствует, а значит, требует дальнейшего (до)определения. В концепции М. Вебера социальный *gnosis* актуализируется в попытке

анализа коллективных представлений относительно их определенности по отношению ко времени. Через выделение исторических типов рациональности, еще не позволяющих проявиться исследователю, происходит первое определение неопределенной субъективности, а затем и второе, когда наряду с историческими типами выделяются собственно социологические. В социологический дискурс вводятся категории социального действия, субъективного смысла, понимания. Однако перевод социальной действительности на язык идеально-типических конструкций испытывает значительные затруднения ввиду того, что «чистые» идеальные типы говорят либо слишком много, либо не говорят почти ничего. Субъективность проходит стадию идеализации. Идеально-типические конструкции, наделенные статусом общезначимых понятий, одновременно обосновывают и ограничивают возможности социального познания. Далее, в концепции Т. Парсонса, как бы соединяющей в общую схему основные элементы социальных теорий К. Маркса, Э. Дюркгейма и М. Вебера, движение определения субъективности преодолевает следующий этап – структурно-функциональную стадию актуализации социального *gnosis*'а. Если в марксизме общество предстает исключительно в его природной (за)данности, естественности и/или вещности, то структурно-функциональный анализ пытается осмыслить изнутри то, как эта «вещь» устроена. В результате, естественно-исторический закон развития заменяется социальным инстинктом, который проявляется в имманентном социуму чувстве рациональности, опосредующем принцип всеобщей разумности. Как контролирующая инстанция принцип всеобщей разумности центрирует систему и одновременно задает ей абсолютную цель развития, т.е. оказывается телеологическим. Он дифференцирует и связывает между собой внутренние функции системы, не совпадая ни с одной



из них, а потому выступает дополнительной функцией оптимизации, трансцендентной по отношению к конструируемой системе знания. Оптимизация системы достигает своего предела в точке абсолютного контроля, или абсолютной разумности. Система переходит в состояние совершенной прозрачности, различности, что адекватно полной утрате способности видения и/или различения. Неопределенная субъективация оборачивается предельной объективацией, а социальная реальность «растворяется» в социальной действительности, или повседневности.

В концепциях феноменологической социологии А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмана повседневность становится реальностью *par excellence* (высшей реальностью) и служит отправной точкой рассуждений. Поскольку сознание индивида полностью сливается с повседневностью, возникает проблема разграничения субъективного и объективного «анклавов» социальной реальности. Они оказываются симметричными и потому полностью обратимыми. Неопределенная субъективация здесь выражается в признании языка одним из ключевых феноменов социальности. Однако как основная «форма отложения типичных схем опыта» язык оказывается для индивида такой же овеществленной (реифицированной) частью мира, как и множество других его частей, или предметов. Он лишь оформляет социальный опыт, но никогда его не конституирует и не конструирует. Язык в значительной степени формирует «обобщенный» образ «другого», замещающий индивидуальное сознание в процессе социализации. Поскольку индивиды становятся неразличимы, характер протекания процесса социализации, или социальной адаптации, обуславливается индивидуальными особенностями организма, или его биологическим субстратом. Возникает потребность в «диалектике» природного и социального. Изначально «жи-

вотность», или «природность», индивида выражается в единственном присущем индивиду качестве существования. Но поскольку само по себе это существование безкачественно, оно еще не предъявляет каких-либо внутренних либо внешних различий. Вместе с тем для уже социализированных индивидов, «усвоивших» естественную установку сознания, «природность» и «социальность» оказываются эквивалентны. «Социальность» для них является теперь столь же естественной и потому неререфлексируемой повседневностью, какой для животного предстает его природная среда обитания, точно так же самим животным в качестве «природы» неосознаваемая. Естественная установка представляет собой отказ от природности, но это значит, что сам этот отказ уже предполагает, пред-усматривает природность в качестве основания, или условия возможности развертывания дискурса. И поскольку отказ от природности, как таковой, не содержит в себе ничего, кроме самой природности, ее переименование в «социальность», или «повседневность», оказывается бессодержательным, или тавтологичным. В итоге, социальность как таковая не конструируется и/или конституируется, а описывается с внешней по отношению к ней позиции знающего социолога, дискурс которого опосредует «несосчитанную» точку отсчета социального знания, или инстанцию абсолютного социального *gnosis*'а.

Теория структуриации Э. Гидденса, синтезируя понятия структуры и действия, пытается переосмыслить повседневность через ее отождествление с рутинными практиками как основной формой повседневной социальной активности. «Децентрализованный» субъект деятельности определяется как действующая «самость», «ключевой точкой» актуализации которой выступает тело. Вступая во взаимодействие с окружающей средой, оно выполняет функцию резонатора, «биологические мем-

браны» которого (органы чувств) обладают избирательной проницаемостью по отношению к социальному. Постепенно бессознательное восприятие социальности вытесняется, уступая место «практическому осознанию» социального опыта, со-размерному социальным позициям тела, доминирующим в повседневности. На принцип телесного существования поэтапно, послойно накладывается принцип познания. Бесконфликтное взаимодействие тела с привычной для него социальной средой поддерживается на уровне чувства «онтологической безопасности». В критических ситуациях «практическое сознание» уступает «место» дискурсивному, вызывающему у актора своего рода «когнитивный диссонанс». В состоянии самообращенности бестелесное – вербальное – «Я» утрачивает непосредственную связь с собственным «образом», иначе, «естественным я», тождественным телу. Утрата тела, нехватка соотнесенности с телом переживается индивидом как невозполнимая потеря «самости». В итоге, сознание индивида либо рассеивается «в бессодержательном универсуме знаков», либо сливается с неподдающейся структурированию и осмыслению телесной «самостью». Структура сознания полностью поглощается деятельностью, без остатка растворяется в ней. Понятия структуры и социального действия оказываются несовместимыми, то есть гносеологически вступают в противоречие с формально объединяющим их, но содержательно не самодостаточным принципом структурирования. В результате, принцип устройства общества становится эквивалентен принципу его устранения.

В концепции «структуралистского конструктивизма», развиваемой П. Бурдьё, социальные структуры субъективности отождествляются с габитусом. Составляющие габитус диспозиции представляют собой бессознательно интериоризированные и инкорпорированные индивидом –

встроенные в его тело – схемы поведения. Если габитусы характеризуются интериоризацией внешнего, то различные поля, наоборот, конституируют экстериоризацию внутреннего. Каждому полю свойственен специфический механизм капитализации. Социальное пространство предстает как многомерное, состоящее из множества автономных полей, находящихся между собой в состоянии конкурентной борьбы. Поле власти выступает как место, где соединяются, пересекаются различные поля и капиталы, это точка столкновения агентов, занимающих доминирующее положение в различных полях и обладающих соответствующими капиталами. Согласно Бурдьё, социологическое поле должно быть осмыслено и сконструировано, исходя из тавтологии существования, предложенной Э. Дюркгеймом: «объяснять социальное через социальное». Таково негласное правило социологической игры. Однако принципиальная не замкнутость социологического поля способствует тому, что оно подвергается вторжению и испытывает влияние со стороны различных политических, экономических и других социальных игр. Для того чтобы осознать произвольность исходной аксиоматики поля, необходимо осуществить генеалогический анализ его происхождения и развития. Объективация бессознательного отношения к объекту позволяет социологу обозначить собственную позицию в поле проводимого им исследования и тем самым установить взаимосвязь между конструируемым объектом и «точкой зрения» на него исследователя. Конструируемый объект должен быть доступен (открыт) социальной практике, поскольку социолог нуждается в установлении и признании его собственных позиций в социальном пространстве. Включаясь в поле социальной борьбы, исследователь попадает в парадоксальное положение, когда он, с одной стороны, пытается достичь максимальной гносеологической

независимости, а с другой – поневоле вынужден перестраивать социальную действительность так, чтобы все его теоретические конструкции «овеществились». Выбирая критерий практики, социолог отождествляет себя с не-знающим агентом, для которого действительность предстает в своей неопределенности, что позволяет приписывать ей любые свойства, или характеристики. В дальнейшем неопределенное бытие социального мира доопределяется символическим порядком письма или речи, манифестируемым дискурсом социолога, имя которого оказывается «пустым». «Пустое» имя опустошает и существо (сущность) выделенной им социальности. Конструирование поля социального исследования превращается в процедуру редуцирования социального объекта к социальной данности, т.е. теряет всякий смысл.

Самоопределение субъективности в конструктах социального бытия, как мы полагаем, возможно при условии соблюдения субъект-объектного тождества. Структура тождества, свернутая в одну точку, открывает возможность для само-рефлексии дискурса, застающего себя на пределе собственного существования в вопросе о принадлежности дискурсивного начала социальному как таковому. Тем самым «при-» и «над-» как бы обращают социальное на само себя, пред-оставляя его самому себе в состоянии само-представленности. «Закольцованное» на самом себе социальное сообщает дискурсу тавтологическую форму рефлексии субъект-объектного тождества. Тавтология «социальное есть социальное» проговаривает себя в языке в форме высказывания; высказывание прочитывается дискурсом как суждение. При этом логическая связка «есть» оказывается точкой со-местности социального бытия (ontos), языка (logos) и мышления (gnosis), или «общим местом» их актуализации в социально-философском дискурсе. Ontos (процесс) и gnosis

(метод) связывает воедино logos (система). Gnosis (метод) и logos (систему) раскрывает ontos (процесс). Logos (система) и ontos (процесс) опосредуют gnosis (метод). Всякий раз «набрасываемый-заново» (Г. Гадамер), истолковывающий собственный смысл текст социального, образует своего рода герменевтический круг, в котором определяющее и определяемое изначально совпадают в точке самообъективации бесконечного потока мышления, или интуиции знания. Сквозной характер точки предъ-являет дискурс в нескончаемом процессе самоосмысления, или самоименования, т.е. свободном конструировании текста бытия социального.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В проведенном исследовании представлена попытка обоснования возможности развертывания социально-философской дискурсивности в методе субъект-объектного тождества. Герменевтическая аналитика понятий «дискурс» и «дискурсивность», а также категории социальной реальности, как мы полагаем, позволяет рассматривать их в аспекте смыслового единства социального бытия, заданном в тождестве языка и мышления. В точке тождества, как точке саморефлексии деятельности мышления, иначе, деятельности в значении «discutio» (букв.: «разбегаться», «разделяться»), социально-философский дискурс застаёт себя в состоянии само-представленности и самоопределяется в категориях метода (gnosis), процесса (ontos) и системы (logos).

В постструктуралистских и постмодернистских социально-философских концепциях дискурс рассматривается как «инстанция производства знания» (М. Фуко), структура которой определяет способ существования различных пересекающихся между собой дискурсивных практик. Основоустройство структуры базируется на принципе различения и противопоставления входящих в нее элементов. Связующим звеном между ними выступает парадоксальное «чистое» различие с «нулевыми» пространственно-временными координатами, призванное обеспечить возможность их разграничения и взаимодействия. В концепции М. Фуко оно обозначается как «нулевая степень дискурсивности», в концепции Р. Барта – как «нулевая степень письма», в концепции Ж. Деррида – как «нулевая степень структуры» (абсолютное означаемое *differance*), в концепции Ж. Делеза – как «нулевая степень смысла» (абсолютное – «нулевое» – означающее).

«Нулевые» конструкты предьявляют мышление на пределе его существования. Тем самым объективация познавательного процесса, нацеленная на нахождение предельных – далее не разложимых – элементов, способных обеспечить истинность выстраиваемой на их основе системы знания, доходя до своего логического предела, оборачивается крайней степенью субъективации. В ситуации обратимости элементов структуры субъект-объектного тождества проведение различия между ними становится невозможным. Эта невозможность в дальнейшем заставляет – «соблазняет», «сворачивает» – мышление мыслить, исходя из собственной не-самодостаточности. Возникает парадокс зеркального видения/невидения, закрепляемый тождеством  $A = \text{не-}A$ . За неимением логического решения проблема взаимосвязи между  $A$  и  $\text{не-}A$  «разрешается» мета-логически, что приводит к удвоению структурных составляющих тождества с их последующим объединением в инвариантную, или «отсутствующую» (У. Эко), мета-структуру. Как разрыв смысловой ткани внутри дискурса, с одной стороны, и как вынесенная за пределы сферы дискурсивности позиция абсолютного наблюдателя – с другой, инвариантная мета-структура рассеивает смысловую направленность процесса познания до состояния абсолютной исчерпанности смысла. Мышление на пределе полностью нейтрализует себя, растворяя бытие системы социального знания в «нулевой точке субъективности» (М. Пешё).

Возвращение социального бытия в лоно философской мысли, как нам представляется, становится возможным при обращении к тому «месту», в котором социальное – «социальная реальность» – получает возможность высказывания, то есть к тавтологической форме рефлексии субъект-объектного тождества. «Социальная реальность», более уже не указывающая на что-либо внешнее, полностью

совпадает сама с собой в тавтологии «социальное есть социальное». Различая себя под именем «социального», реальность, свернутая в одну единственную точку, обнаруживает себя всю целиком в предельной неопределенности глагольной формы «есть», пребывая в состоянии определенной неопределенности точки, или неопределенной определенности деятельности в значении «discuro». При этом «есть», вобравшее в себя всю реальность социального, со-держит как минимум двойное указание: во-первых, на то, что социальное имеет место, а во-вторых, на то, что его реальность а priori оказывается языковой. «Есть», предъявляя себя в качестве «общего места» актуализации социального и языка, оказывается своего рода «ключом» к раскрытию социального как конструкта, чья реальность «прочитывается» дискурсом в процессе ее языкового конструирования. Поскольку реальность социального, как и реальность языка, обнаруживает себя – имеет место – повсюду и в то же время не обнаруживает себя нигде, парадоксальность обоих феноменов стирает между ними всякое различие. «Повсюду» переводит социальное в состояние «гипер-реальности» (Ж. Бодрийяр), или абсолютной не-различенности. Действительным пределом реальности социального выступает не имеющее самостоятельной сущности и потому не-действительное «нигде». Социальное, таким образом, застаёт себя на пределе «уже-не» реальным, но «еще-не» действительным. Заявляя о не-действительной реальности «повсюду» и не-реальной действительности «нигде», социальное самоидентифицируется как со-общение. Негативное по форме, но позитивное по содержанию, сообщение, прочитываемое дискурсом как суждение, различает оба противоположных «смысла-направления» в точке само-полагания, или самоименования. Реальность сообщения-высказывания оказывается языковой. Действительность сообщения-

суждения фокусируется в акте смыслополагания. Смысл передаваемого сообщения истолковывается дискурсом.

В классических и постклассических социальных теориях К. Маркса, Э. Дюркгейма, М. Вебера, Т. Парсонса, А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана, Э. Гидденса и др. конструкция социальной реальности «прочитывается» дискурсом как некое «сообщение», «отправителем» которого является социальная действительность. Объективное существование последней не подвергается сомнению, но утверждается в качестве незыблемого основания, или фундамента, социологического знания. В марксистской парадигме социальный gnosis отождествляется с законом естественно-исторического развития. Социальность полностью натурализуется и/или объективируется. Субъективность здесь еще никак себя не проявляет, поскольку система в ней не нуждается. Первой «отметкой» субъективности становится психологизм. В концепции Э. Дюркгейма коллективные идеи, чувства и представления характеризуют общество как некий субстрат, или коллективный субъект чувствования, чувствительность которого выражается в понятии коллективного верования. Свое дальнейшее доопределение субъективность получает в концепции М. Вебера. Вводятся категории социального действия, субъективного смысла, понимания. Обращение к ним с внешней исследовательской позиции представляет собой попытку перевода социальной действительности на язык идеально-типических конструкций. Но поскольку сам «перевод» исходит не столько из возможности понимания социальных феноменов, сколько из необходимости их объяснения, дистанция между социальной реальностью и социальной действительностью не сокращается, а наоборот лишь увеличивается. Далее, в концепции Т. Парсонса, движение определения субъективности

преодолеает следующий этап – структурно-функциональную стадию актуализации социального gnosis'a. Из марксистской парадигмы заимствуется принцип основополагающего природного начала, из концепций Дюркгейма и Вебера – соответственно понятия коллективного чувства и целе-рационального действия. Но если в марксизме общество предстает исключительно в его природной (за)данности и/или вещиности, то структурно-функциональный анализ пытается осмыслить изнутри то, как эта «вещь» устроена. В результате, естественно-исторический закон развития заменяется социальным инстинктом, который проявляется в имманентном социуму чувстве рациональности, опосредующем принцип всеобщей разумности. Как контролирующая инстанция, или функция всех функций, принцип всеобщей разумности центрирует систему и одновременно задает ей абсолютную цель развития, т.е. оказывается телеологическим. Он дифференцирует и связывает между собой внутренние функции системы, но не совпадает ни с одной из них, а потому выступает дополнительной функцией оптимизации. Оптимизация системы достигает своего предела в точке абсолютного контроля, или абсолютной разумности. Система переходит в состояние совершенной прозрачности, различности, адекватное полной утрате способности видения, или различения. Неопределенная субъективация оборачивается предельной объективацией, а социальная реальность «растворяется» в повседневности (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман), или рутине (Э. Гидденс).

В концепции «структуралистского конструктивизма», развиваемой П. Бурдьё, социальные структуры субъективности отождествляются с габитусом. Составляющие габитус диспозиции представляют собой бессознательно интериоризированные и инкорпорированные индивидом – встроены в его тело – схемы поведения. Если габитусы

характеризуются интериоризацией внешнего, то различные поля, наоборот, конституируют экстериоризацию внутреннего. Согласно Бурдьё, социологическое поле должно быть осмыслено и сконструировано, исходя из тавтологии существования, предложенной Э. Дюркгеймом: «объяснять социальное через социальное». Таково негласное правило социологической игры. Однако принципиальная не замкнутость, открытость социологического поля способствует тому, что оно подвергается вторжению и испытывает влияние со стороны различных политических, экономических и других социальных игр. Кроме того, конструируемый объект должен быть доступен, открыт социальной практике, поскольку сам социолог нуждается в установлении и признании его собственных позиций в социальном пространстве. Выбирая критерий практики, исследователь отождествляет себя с не-знающим агентом, для которого действительность предстает в своей неопределенности, что позволяет приписывать ей любые свойства, или характеристики. В дальнейшем неопределенное бытие социального мира доопределяется символическим порядком письма или речи, манифестируемым дискурсом социолога, имя которого оказывается «пустым». «Пустое» имя опустошает и существо (сущность) выделенной им социальности. Конструирование поля социального исследования превращается в процедуру редуцирования социального объекта к социальной данности, т.е. теряет всякий смысл.

Самоопределение субъективности в конструктах социального бытия, как мы полагаем, осуществляется лишь при условии соблюдения принципа тождества языка и мышления. Структура тождества, свернутая в одну точку, открывает возможность для само-рефлексии дискурса, застающего себя на предделе собственного существования в вопросе о принадлежности дискурсивного начала

социальному как таковому. Тем самым «при-» и «над-» как бы обращают социальное на само себя, пред-оставляя его самому себе в состоянии само-представленности. «Закольцованное» на самом себе социальное сообщает дискурсу тавтологическую форму рефлексии субъект-объектного тождества. При этом логическая связка «есть» оказывается точкой со-в-местности социального бытия (ontos), языка (logos) и мышления (gnosis), или «общим местом» их актуализации в социально-философском дискурсе. Всякий раз «набрасываемый-заново» (Г. Гадамер), истолковывающий собственный смысл текст социального, образует своего рода герменевтический круг, в котором определяющее и определяемое изначально совпадают в точке самообъективации бесконечного потока мышления, или интуиции знания. Сквозной характер точки предъ-являет дискурс в нескончаемом процессе самоосмысления, или самоименования, т.е. свободном конструировании текста бытия социального.

Безусловно, настоящее исследование не может рассматриваться как окончательное разыскание, исчерпывающее проблематику социально-философской дискурсивности. Развитие и осмысление герменевтической традиции в отечественной философии еще только намечается. Представленный текст – один из начальных шагов в этом направлении. К перспективам исследования следует отнести, в частности, более детальную разработку механизма самоопределения дискурса в базисных категориях метода (gnosis'a), процесса (ontos'a) и системы (logos'a), уточнение представлений о возможности (или невозможности) конструирования социальной дискурсивности в «закольцованном» на самом себе тождестве языка и мышления, дальнейшую аналитику категорий точки, действия, социальной реальности, со-общения, со-вместности.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Пер. с нем. яз. под общей редакцией Н. А. Головина и В. В. Козловского. СПб: Алетейя, 2000. 272 с.
2. Аналитическая философия: Избранные тексты. М.: Изд-во МГУ, 1993. 181 с.
3. Анри П. Относительные конструкции как связующие элементы дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 158-183.
4. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // Вопросы философии. 1997. № 1. С. 76-92.
5. Арош К., Анри П., Пешё М. Семантика и переворот, произведенный Соссюром: язык, речевая деятельность, дискурс // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 137-157.
6. Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры. М., 1990. С. 5-32.
7. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
8. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. 616 с.
9. Барт Р. Лекция // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. С. 545-569.
10. Барт Р. Метафора глаза // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 91-100.
11. Барт Р. Мифологии. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. 312 с.
12. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. 336 с.
13. Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение //

- Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 245-268.
14. Батай Ж. Из «Слез Эроса» // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 269-308.
15. Батай Ж. Литература и зло. М.: Изд-во МГУ, 1994. 166 с.
16. Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2001. 336 с.
17. Бахтин М. М. Проблема текста: опыт философского анализа // Вопросы литературы. 1976. № 10. С. 122-151.
18. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Academia, 1995. 323 с.
19. Бибихин В. В. Язык философии. М.: Прогресс, 1993. 413 с.
20. Библер В. С. Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). М., 1975. 399 с.
21. Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991. 412 с.
22. Бикбов А. Т. Формирование взгляда социолога через критику очевидности // Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии. М., СПб., 2001. С. 294-381.
23. Бикертон Д. Введение в лингвистическую теорию метафоры // Теория метафоры. М., 1990. С. 284-306.
24. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 63-78.
25. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Уральский университет, 2000. 96 с.
26. Бодрийяр Ж. О совращении // Ad Marginem'93. Ежегодник. М.: Ad Marginem, 1994. С. 324-353.

27. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
28. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 2001. 222 с.
29. Бодрийяр Ж. Фрагмент из книги «О соблазне» // Иностранная литература. 1994, № 1. С. 59-66.
30. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.
31. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 93-124.
32. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 157-233.
33. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 15-92.
34. Бурдые П. За рационалистический историзм // Социо-Логос'97. М., 1996. С. 9-29.
35. Бурдые П. Опыт рефлексивной социологии // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 373-429.
36. Бушмакина О. Н. «Нулевые» конструкты мышления // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. Материалы V Общероссийской научной конференции. Санкт-Петербург, 1998. С. 56-58.
37. Бушмакина О. Н. Конструирование реальности в дискурсе социального конструктивизма // Вестник Удмуртского университета. 2004. № 2. С. 89-96.
38. Бушмакина О. Н. Место «чужого» в топосе культуры // Вестник Удмуртского университета. 2001. № 4. С. 26-30.
39. Бушмакина О. Н. Онтология постсовременного мышления. «Метафора постмодерна». Монография. Ижевск. Издательство Удмуртского университета, 1998. 272 с.
40. Бушмакина О. Н. Парадоксальность тождества // Тезисы докладов 5-й Российской университетско-академической научно-практической конференции. Ч. 2.



Ижевск, 2001. С. 89-91.

41. Бушмакина О. Н. Постмодернизм в современной культуре и его разновидности (материалы спецкурса «Философия постмодернизма») // Вестник Удмуртского университета. 2000. № 7. С. 82-94.

42. Бушмакина О. Н. Принципы конструирования объектов в современных социальных концепциях // Вестник Удмуртского университета. 2004. № 2. С. 79-88.

43. Бушмакина О. Н. Топос «Я» в тезисе Декарта // Тезисы докладов 4-й Российской университетско-академической научно-практической конференции. Ч. 1. Ижевск, 1999. С. 77-79.

44. Бушмакина О. Н. Философия постмодернизма. Учебное пособие. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2003. 152 с.

45. Бушмакина О. Н. Человек в его обусловленности постмодерном: поиски самоидентичности «Я» // Вестник Удмуртского университета. 1998. № 2. С. 62-70.

46. Бушмакина О. Н. Язык как «отсутствующий собеседник» // Вестник Удмуртского университета. 1999. № 10. С. 116-122.

47. Бушмакина О. Н. Язык как исторический феномен: проблема базисной структуры // Вестник Удмуртского университета. 1994. № 3. С. 19-25.

48. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. М.: Издательство «Логос», 2002. 128 с.

49. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

50. Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. Пер. с фр. / Перевод И. Окуневой. М.: ИТДГК «Гнозис», Фонд «Прагматика культуры». 2002. 192 с.

51. Вирильо П. Машина зрения. СПб.: Издательство «Наука», 2004. 140 с.

52. Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. I –

612 с., ч. II – 208 с.

53. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. 367 с.

54. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. 704 с.

55. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.

56. Гайденко П. П. Социология Макса Вебера // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 5-43.

57. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т.1 М., 1970. 501 с.

58. Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999.

59. Гидденс Э. Новые правила социологического метода // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 281-318.

60. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуриации. М.: Академический Проект, 2003. 528 с.

61. Гийому Ж., Мальдидье Д. О новых приемах интерпретации, или Проблема смысла с точки зрения анализа дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 124-136.

62. Гофман И. Порядок взаимодействия // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 60-104.

63. Гудмен Н. Метафоры – работа по совместительству // Теория метафоры. М., 1990. С. 194-200.

64. Гурко Е. Тексты деконструкции. Ж. Деррида. Différance. Томск: Водолей, 1999.

65. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменоло-

- гическая психология // Логос. 1992. № 3. С. 62-81.
66. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос. 1994. № 5. С. 7-24.
67. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998. 315 с.
68. Давыдов Ю. Н. «Картины мира» и типы рациональности (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 736-771.
69. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. 710 с.
70. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. 480 с.
71. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
72. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб, 1998. 288 с.
73. Делез Ж. Ницше и философия. М.: Издательство Ad Marginem, 2003. 392 с.
74. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. М.: Издательство Ad Marginem, 1996. С. 9-209.
75. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Издательство «Алетейя», 1999. 208 с.
76. Деррида Ж. Московские лекции. 1990. Свердловск, 1991. 89 с.
77. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 133-174.
78. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. 512 с.
79. Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. 495 с.
80. Деррида Ж. Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 192 с.

81. Дэвидсон Д. Что означают метафоры // Теория метафоры. М., 1990. С. 173-193.
82. 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.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1. С. 25-69.
83. 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.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1. С. 6-24.
84. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995.
85. Жак Деррида в Москве. М.: РИК «Культура», 1993. 208 с.
86. Загадка человеческого понимания. М., 1991. 352 с.
87. Зенкин С. Н. Жан Бодрийяр: время симулякров // Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 5-40.
88. Зиммель Г. Как возможно общество? // Теоретическая социология: Антология: В 2 Ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1. С. 314-334.
89. Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной, социологии // Теоретическая социология: Антология: В 2 Ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1. С. 334-349.
90. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998. 255 с.
91. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
92. Кант И. Критика чистого разума. Минск: Литература, 1998. 906 с.
93. Кант И. Опыт введения в философию понятия

отрицательных величин // Кант И. Сочинения в двух томах. М., 1940. Т. 2. С. 133-172.

94. Касториadis К. Воображаемое установление общества. Пер. с фр. / Пер. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Изд-во «Гнозис», изд-во «Логос», 2003. 480 с.

95. Качанов Ю. Л. Начало социологии. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: издательство «Алетейя», 2000 г. 256 с.

96. Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса: Пер. с фр. и португ. / Общ. ред. и вступ. ст. П. Серио; предисл. Ю. С. Степанова. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. 416 с.

97. Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 79-90.

98. Козловский П. Культура постмодерна. М., 1997. 240 с.

99. Коллинз Р. Социология: наука или антинаука? // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 245-280.

100. Коркюф Ф. Новые социологии / Пер. с фр. Е. Д. Вознесенской, М. В. Федорова; науч. ред. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2002. 172 с.

101. Кристева Ю. Дискурс любви // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 101-110.

102. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / Пер. с франц. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 656 с.

103. Куртин Ж.-Ж. Шапка Клементиса (заметки о памяти и забвении в политическом дискурсе) // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 95-104.

104. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. С. 249-350.

105. Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. С. 115-248.

106. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. 384 с.

107. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа (1954/55). М., 1999. 520 с.

108. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. Пер. с фр. / Перевод А. К. Черноглазова, М. А. Титовой (Значение фаллоса). М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. 184 с.

109. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда // Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. С. 54-87.

110. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желаний в бессознательном у Фрейда // Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. С. 148-183.

111. Лакан Ж. Семинары, Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). М., 1998. 432 с.

112. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я // Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. С. 7-14.

113. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995. 192 с.

114. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.

536 с.

115. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М.: Политиздат, 1990.
116. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. 536 с.
117. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 40.
118. Ленуар Р. Предмет социологии и социальные проблемы // Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии. М., СПб., 2001. С. 77-144.
119. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.
120. Липавский Л. Разговоры // Логос. 1993. № 4. С. 7-75.
121. Липавский Л. Исследование ужаса // Логос. 1993. № 4. С. 76-88.
122. Луман Н. «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 319-352.
123. Луман Н. Почему необходима «системная теория»? // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994. С. 43-52.
124. Луман Н. Социальные системы: Очерк общей теории // Западная теоретическая социология 80-х годов. М., 1989. С. 41-64.
125. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. М., 1991. Вып. 1. С. 194-216.
126. Луман Н. Что такое коммуникация? // Социологический журнал. 1995. № 3. С. 114-126.
127. Макаров М. Л. Основы теории дискурса. М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. 280 с.
128. Малахов В. «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. М.: Модест Колеров и «Дом интеллектуальной книги», 2001. 176 с.
129. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и

- существующем // Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. С. 24-51.
130. Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. 192 с.
131. Марков Б. В. Между индивидуальностью и субъективностью // Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2002. С. 409-470.
132. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т. 1. М.: Политиздат, 1985. С. 1-3.
133. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (I глава «Немецкой идеологии») // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т. 1. М.: Политиздат, 1985. С. 4-76.
134. Марсель Г. Против спасения // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 45-62.
135. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка (1920-1963). М.: Издательство Ad Marginem. 2001. 416 с.
136. Мерлье Д. Статистическое конструирование // Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии. М., СПб., 2001. С. 145-224.
137. Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Издательство Ad Marginem. 1999. 255 с.
138. Нанси Ж.-Л. О событии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 91-102.
139. Отье-Ревю Ж. Явная и конститутивная неоднородность: к проблеме другого в дискурсе // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 54-94.
140. Парето В. Социалистические системы // Теоретическая социология: Антология: В 2 Ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1. С. 249-313.

141. Парсонс Т. О теории и метатеории // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 43-59.
142. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1997.
143. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 3-43.
144. Пешё М. Контент-анализ и теория дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 302-336.
145. Пешё М. Прописные истины. Лингвистика, семантика, философия // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 225-290.
146. Пешё М. Что значит читать архивный документ сегодня? // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 291-301.
147. Пешё М., Фукс К. Итоги и перспективы. По поводу автоматического анализа дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 105-123.
148. Подосинов А. В., Козлова Г. Г., Глухов А. А. LINGUA LATINA. Латинско-русский словарь. М.: Флинта: Наука, 1999. 376 с.
149. Проблема человека в современной западной философии. М., 1989. 544 с.
150. Пульчинелли Орланди Э. К вопросу о методе и объекте анализа дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ

- «Прогресс», 1999. С. 197-224.
151. Пэнто Л. Личный опыт и научное требование объективности // Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии. М., СПб., 2001. С. 19-76.
152. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2002. 474 с.
153. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции. М., 1995. 159 с.
154. Рикер П. Живая метафора // Теория метафоры. М., 1990. С. 435-456.
155. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. 412 с.
156. Робен Р. Анализ дискурса на стыке лингвистики и гуманитарных наук: вечное недоразумение // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 184-196.
157. Руднев В. Феноменология события // Логос. 1993. № 4. С. 226-238.
158. Руднев В. Морфология реальности: Исследование по «философии текста». М., 1996.
159. Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 11-44.
160. Серио П. Как читают тексты во Франции. Вступительная статья // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 12-53.
161. Серио П. Русский язык и анализ советского политического дискурса: анализ номинализаций // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. С. 337-383.
162. Сорокин П. Предмет социологии и ее отношение к другим наукам // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред.

С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 105-135.

163. Сорокин П. Социальная аналитика. Анализ элементов взаимодействия // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 136-156.

164. Сорокин П. Явление взаимодействия как коллективное единство // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 156-193.

165. Соссюр Ф., де. Курс общей лингвистики. М.: Изд-во «Логос», 1998. 296 с.

166. Спиноза Б. Избранные произведения. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. 608 с.

167. Табачникова С. В. Мишель Фуко: историк настоящего // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. М., Касталь, 1996. С. 396-443.

168. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. VI + 346 с.

169. Тённис Ф. Общность и общество // Теоретическая социология: Антология: В 2 Ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1. С. 216-248.

170. Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. 432 с.

171. Теоретическая социология: Антология: В 2 Ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1. 424 с.

172. Теория метафоры. М., 1990. 512 с.

173. Теория общества: фундаментальные проблемы / Под. ред. А. Ф. Филиппова. М.: Канон-пресс-Ц, 1999.

174. Тернер Д. Аналитическое теоретизирование // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 194-244.

175. Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792-1801 гг. М.: «Ладомир», 1995. 656 с.

176. Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-центр, 1996. 208 с.

177. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. М., Касталь, 1996. 448 с.

178. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 111-132.

179. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. М., Касталь, 1996. С. 47-96.

180. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. 406 с.

181. Фуко М. Что такое автор // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. М., Касталь, 1996. С. 7-46.

182. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции, интервью. М., 1995. 245 с.

183. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 40-52.

184. Хабермас Ю. Модерное сознание времени и его потребность в самоуверенности // Философские науки. 1997. № 2. С. 46-54.

185. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Изд-во «Наука», 2000. 380 с.

186. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ.,

- фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 353-372.
187. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Издательство Ad Marginem. 1997. 452 с.
188. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
189. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63-176.
190. Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 69-79.
191. Хайдеггер М. Искусство и пространство // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 312-316.
192. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Издательство «Гнозис», 1993. С. 47-116.
193. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 327-345.
194. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192-220.
195. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 177-192.
196. Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 259-273.
197. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Издательство «Гнозис», 1993. 464 с.
198. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. 192 с.
199. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Издательство

- «Гнозис», 1993. С. 168-217.
200. Хайдеггер М. Тождество и различие. М.: ИТДКГ «Гнозис», Издательство «Логос», 1997. 64 с.
201. Хайдеггер М. Язык. СПб., 1991. 21 с.
202. Хаймоне Ж.-М. Хабермас и Батай // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 193-220.
203. Халипов В. Постмодернизм в системе мировой культуры // Иностранная литература. 1994. № 1. С. 235-240.
204. Холье Д. Кровавые воскресения // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 175-192.
205. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Munchen, 2000. 332 с.
206. Шампань П. Разрыв с предвзятыми или искусственно созданными конструкциями // Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии. М., СПб., 2001. С. 225-293.
207. Шелер М. Социология знания // Теоретическая социология: Антология: В 2 Ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1. С. 350-373.
208. Шеллинг Ф. В. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб.: Наука, 1998. 518 с.
209. Шеллинг Ф. В. Сочинения. М.: Изд-во «Мысль», 1998. 1664 с.
210. Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М.: Изд-во «Мысль», 1999. 608 с.
211. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Т. 1. СПб.: Наука, 2000. 699 с.
212. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Т. 2. СПб.: Наука, 2002. 480 с.
213. Шютц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. 1056 с.

214. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб: Петрополис, 1998. 432 с.
215. Bourdieu P. La distinction. Paris: Minuit, 1979.
216. Foucault M. L'Archeologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969.
217. Giddens A. Central Problems in Social Theory. London: Macmillan / Berkeley: University of California Press, 1979.
218. Lacan J. Le seminaire. – livre 3, Les Psychoses. Paris: Seuil, 1982.
219. Parsons T. The System of Modern Societies. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971.
220. Pecheux M. L'etrange miroir de l'analyse de discours. – Langages, 1981. № 62.

*Шадрин Алексей Анатольевич*

**ГЕРМЕНЕВТИКА СМЫСЛА  
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ  
ДИСКУРСИВНОСТИ**

**Монография**

*Авторская редакция*

*Компьютерный дизайн обложки В.В. Вельш*

Подписано в печать 30.09.2009. Формат 60x86 1/16.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 8,39. Уч.-изд. л. 10,05.  
Тираж 300 экз. Заказ № 1535

Издательство «Удмуртский университет»  
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 4.  
Тел./факс: (3412) 500-295, e-mail: editorial@udsu.ru

ISBN 978-5-904524-21-0

