

# **Социемы**

2015, №22

2015

УДК 82-3  
ББК 84-4  
А35

Авторский коллектив: Азаренко С. А., Бурбулис Ю. В., Керимов Т. Х.,  
Красавин И. В., Оглоблина И. А., Потапова К. И., Томильцева Д. А.

**Азаренко С. А.**  
А35 Социемы : 2015, №22. — [б. м.] : [б. и.], 2015. — 98 с. — [б. н.]

Темой этого номера является онтология без сущности. Познание гетерогенного общества требует признания социального характера онтологии. Многообразие языков описания производит эффекты, скрывающие за собой ненаблюдаемую, но открываемую реальность объектов. Общество и есть пример существования без сущности, переходы масштабов и свойств множества миров. Если последним открытием онтологии была социальность, то первым открытием социальности должна стать онтология без сущности.

**УДК 82-3**  
**ББК 84-4**

18+ В соответствии с ФЗ от 29.12.2010 №436-ФЗ

© С. А. Азаренко, 2015  
© Ю. В. Бурбулис, 2015  
© Т. Х. Керимов, 2015  
© И. В. Красавин, 2015  
© И. А. Оглоблина, 2015  
© К. И. Потапова, 2015  
© Д. А. Томильцева, 2015

Редакционная коллегия:  
Керимов Т. Х., Красавин И. В.

# Аннотация

Темой этого номера является онтология без сущности. Познание гетерогенного общества требует признания социального характера онтологии. Множественность сущего означает, что нельзя говорить об общем как о едином или сущностном. Многообразие языков описания производит эффекты, скрывающие за собой ненаблюдаемую, но открываемую реальность объектов. Общество и есть пример существования без сущности, переходов масштабов и свойств, где любая точка зрения дает не больше (но и не меньше), чем видимость реальности. Если последним открытием онтологии была социальность, то первым открытием социальности должна стать онтология без сущности.

# Авторы

Азаренко Сергей Александрович — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии департамента философии УрФУ

Бурбулис Юлия Владиславовна — старший преподаватель кафедры социальной философии департамента философии УрФУ

Керимов Тапдыг Хафизович — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии департамента философии УрФУ

Красавин Игорь Вячеславович — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии департамента философии УрФУ

Оглоблина Ирина Александровна — старший преподаватель кафедры социальной философии департамента философии УрФУ

Потапова Ксения Игоревна — аспирант кафедры социальной философии департамента философии УрФУ

Томильцева Дарья Алексеевна — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии департамента философии УрФУ

# Азаренко С. А. «Однозначный» и «контекстуальный» каналы сообщаемости

## ***Аннотация***

Данная статья посвящена актуальным проблемам коммуникации в современном обществе. Мы считаем, что в сообществе имеют место два канала сообщаемости — «однозначный» и «контекстуальный». «Однозначный» обеспечивает взаимопонимание между людьми и согласовывает действия между ними. А «контекстуальный» является дополнительным источником прироста разнообразия смыслов.

## ***Ключевые слова***

Сообщаемость, сообщество, социальная топология, однозначная коммуникация, контекстуальная коммуникация.

## ***Abstract***

This article is devoted to the problems of communication in modern society. We believe that in the community there are two channels of communicability — «unequivocal» and «contextual». «Unequivocal» is a mutual understanding between people and the synergies between them. A «contextual» is an additional source of growth in a variety of meanings.

## ***Keywords***

Communicability, community, social topology, unequivocal communication, contextual communication.

Социальное пространство-время в современности

являет собой подвижное и множественное поле взаимодействия агентов социальности, принадлежащих к различным практикам и техникам, где их поведение стало носить принципиально нелинейный характер. В нем происходит пересечение телесных и коммуникативных техник, агентами которых являются социальные сингулярности. Пересечение сингулярностей оборачивается в определенное опространствливание-овременение «сетевое» характера, где оно происходит только в конstellляциях каких-то точек и может варьироваться в зависимости от позиций агентов социальности.

Данная коммуникативная ситуация вызвала к жизни различные явления как в теоретической, так и в практической областях. В теоретической области, например, были вызваны такие интересные явления как теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса и деконструирующее философствование Ж. Деррида. Данные теории в отдельных местах вполне определенно противостоят друг другу (подобно тому, как противостоит инструментальное понимание языка и коммуникации онтологическому), но вместе с тем мы находим область их совместного существования.

Создатель теории коммуникативного действия Ю. Хабермас продолжил линию Дж. Мида и Э. Дюркгейма, подходы которых сменили парадигму целенаправленной деятельности, продиктованную контекстом философии сознания, на парадигму коммуникативного действия. Понятие «коммуникативного действия» Хабермаса открывает доступ к трем взаимосвязанным тематическим комплексам: 1) понятию коммуникативной рациональности, противостоящей когнитивно-инструментальному сужению разума; 2) двухступенчатой концепции общества, которая связывает парадигму жизненного мира и системы; 3) наконец, теории модерна, которая объясняет сегодняшние социальные патологии посредством указания на то, что коммуникативно структурированные жизненные сфе-

ры подчиняются императивам ставших самостоятельными, формально организованных систем действия. Рациональными, по Хабермасу, можно назвать, прежде всего, людей, которые располагают знанием, и символические выражения, языковые и неязыковые коммуникативные и некоммуникативные действия, которые воплощают в себе какое-то знание. Наше знание имеет пропозициональную структуру, то есть те или иные мнения могут быть представлены в форме высказываний. Коммуникативная практика на фоне определенного жизненного мира ориентирована на достижение, сохранение и обновление консенсуса, который покоится на интересубъективном признаке притязаний, могущих быть подвергнутыми критике.

Все используемые в социально-научных теориях понятия действия можно свести к четырем основным: 1) понятие «телеологического действия», которое подразумевает, что актер достигает своей цели, выбирая сулящие успех средства и надлежащим образом применяя их; 2) понятие «регулируемого нормами действия»; 3) понятие «драматургического действия», соотносящегося с участниками интеракции, образующими друг для друга публику, перед которой они выступают; 4) понятия коммуникативного действия «соотносятся с интеракцией, по меньшей мере, двух владеющих речью, способных к действию субъектов, которые вступают (с помощью вербальных или экстравербальных средств) в межличностное отношение. Акторы стремятся достичь понимания относительно ситуации действия с тем, чтобы согласно координировать планы действия и сами действия. В этой модели действия особое значение приобретает язык. При этом, полагает Хабермас, целесообразно использовать лишь те аналитические теории значения (Дж. Остин), которые сосредоточиваются на структуре речевого выражения, а не на интенциях говорящего.

По Хабермасу, общество следует постигать одновременно как систему и как жизненный мир. Концепция, опи-



рающаяся на такой подход, должна представлять собой теорию социальной эволюции, которая учитывает различия между рационализацией жизненного мира и процессом возрастания сложности общественных систем. Жизненный мир предстает горизонтом, в рамках которого уже всегда находятся коммуникативно действующие. Этот горизонт в целом ограничивается и изменяется структурными изменениями общества. Хабермас отмечает, что теория капиталистической модернизации, реализуемая средствами теории коммуникативного действия, относится критически как к современным социальным наукам, так и к общественной реальности, которую они призваны постигать.

Критическое отношение к реальности развитых обществ обусловлено тем, что они не используют в полной мере тот потенциал научения, которым располагают в культурном отношении, а также тем, что эти общества демонстрируют «неуправляемое возрастание сложности». Возрастающая сложность системы, выступая как некая природная сила, не только крушит традиционные формы жизни, но и вторгается в коммуникативную инфраструктуру жизненных миров, уже подвергшихся значительной рационализации. Теория модерна непременно должна при этом учесть то, что в современных обществах увеличивается «пространство случайности» для интеракций, освобожденных от нормативных контекстов. Своеобразие коммуникативного действия становится практической истиной. В то же время, императивы ставших самостоятельными подсистем проникают в жизненный мир и на путях мониторинга и бюрократизации принуждают коммуникативное действие приспособляться к формально-организованным сферам действия даже тогда, когда функционально необходим механизм координации действия через взаимопонимание.

Деррида коммуникацию рассматривает в аспекте продвижения к принципиально неизвестному результату, как

миростроящую контекстуальность. К системному комплексу условий для коммуникации, по Ж. Деррида, примыкает письмо, которое он называет архиписьмом. Архиписьму имманентно непонимание и искажение, оно существует не для манифестации уже имеющихся идей. Поэтому не может быть коммуникации до конца чистой и успешной, не искажающей восприятия истины, как и не может быть истины без лжи и заблуждения. Поиск Деррида устремлен к корневым чувственным основаниям знака, его архиприродному самопроизвольному источнику. Классическое определение знака через оппозицию «означаемое — означающее», с его точки зрения, есть плод рациональной модели знака, в которой первый член оппозиции всегда рассматривается как более существенный и ценный.

Деррида же исходит из принципиального отсутствия означаемого, трансцендентного языку, отрицает тождество между мышлением и бытием. Письмо представляет собой бесконечное взаимодействие цепочек означающих, следов, замещающих отсутствующее означаемое. Знаки при этом не имеют, безусловно, прямого и фиксируемого соответствия с обозначаемой предметностью, не обладают статусом присутствия и действуют самостоятельно в отсутствие сознания автора. Деррида подчеркивает, что коммуникация не обращена к сознанию автора как источнику значений, скорее, она порождает эти значения в его уме, и автор сам конструируется в процессе письма. Письмо освобождает речь от узости сигнальной функции посредством письменного запечатления речи в графике и на поверхности, чья сущностная характеристика — быть бесконечно передаточным. Одновременно письмо открывает доступ к коммуницированию с Иным, ибо данный подход к письму позволяет обнаружить в нем маргинальные смыслы, ранее находившиеся в подавленном состоянии. Тем самым открываются дополнительные каналы в коммуникации с прошлым.

Но что как будто бы не учитывает подход Деррида?

В своей известной статье «Подпись — Событие — Контекст» Ж. Деррида выступает против понимания коммуникации в качестве «средства передвижения и места прохождения единственного смысла» [2, с. 39—55]. Поскольку все дело осложняет наличие проблемы контекста и уяснение его отношения с письмом, Деррида анализирует классическое понимание письма на примере Кондильяка и приходит к выводу, что письменный знак при этом есть выражение и продолжение памяти и воображения субъекта. Субъект как отправитель прибегает к письму ввиду своего отсутствия или отсутствия получателя. Тогда как Деррида полагает, что «отсутствие» является вообще специфической чертой самого письменного знака. Письмо, согласно мыслителю, запускает процесс особого способа функционирования отношений между знаками: дистанцирования, разрыва, задержки, отсрочивания, ре-презентации, повторения/искажения, следа, что подрывает возможность однозначного продвижения смысла в процессе сообщения.

Письмо, по Деррида, никак не сводится к выкладыванию однозначного смысла посредством графического знака. Письмо обладает самодовлением, а процесс писания означает производство следа. Поэтому предикатами письма являются след, контекст и промежуток. След свидетельствует о невозможности какого-либо абсолютного присутствия в мире, а контекст говорит о том, что любые повторения допускают процесс вписывания и прививания дополнительного содержания.

Деррида находит, что даже Гуссерль, поборник рационально трактуемой коммуникации, допускает наличие в высказываниях «отсутствия референта» или «отсутствия означаемого». Например, высказывание «Небо голубое» и в отсутствие референта может быть вполне интеллигентным или коммуникабельным, даже если кто-то этим утверждением обманывает самого себя или своего собеседника. Высказывание «Круг квадратен» лишено означаемого, но вместе с тем оно имеет достаточно смысла, что-

бы мы могли оценить его в качестве ложного или противоречивого. Лишь в случае с явлением аграмматичности Гуссерль признает возможность ускользания содержания из языка и, следовательно, конец самого языка.

Между тем, для Деррида существенным при этом все же является тот факт, что знак в виде графемы продолжает оставаться в любом случае, и потому продолжают оставаться все последующие возможные приключения означаемого и его возможные наполнения новыми смыслами. «Любой знак, языковой или не языковой, устный или письменный (в ходячем смысле этой оппозиции), — отмечает Деррида, — в составе большего или меньшего единства, может быть процитирован, поставлен в кавычки; этим он может порвать с любым данным контекстом, порождать до бесконечности новые контексты, абсолютно не насыщаясь. Это не предполагает, что след что-то значит вне контекста, но, напротив, что есть только контекст без какой-либо якорной зацепки» [2, 53]. Таким образом, определяющим для коммуникации у Деррида становится не знак, не символ, не текст, а контекст.

Деррида подвергает деконструкции также концепцию перформатива Дж. Остина. Последний различал «констатирующее высказывание» (то есть классическое утверждение, описывающее истинные или ложные факты) и «перформативное высказывание» (то есть то, которое позволяет сделать что-то самой речью). Перформативный тип высказывания очерчивает коммуникацию в качестве события в онтологических границах операции и производства действия. Это позволяет Остину при рассмотрении коммуникации выйти из-под власти «ценности истины» и оппозиции «истинное — ложное» и заменить их ценностью силы или взаимодействия сил.

Разбираемое Остином событие коммуникативного взаимодействия требует постоянного присутствия контекста, организованного сознаниями высказывающихся субъектов. Исчерпывающе определенный контекст, равно как

сохраняющее управление самим собой сознание, обеспечивается у Остина «конвенциальностью», «коррекцией» и «целостностью». Деррида полагает, что надежды Остина на то, что между двумя коммуницирующими сознаниями возможно установление тотального контекста, способствующего однозначному пониманию между субъектами, рушатся благодаря тому, что непосредственность взаимодействия все равно предполагает использование каких либо схем общения, через которые все равно просвечивает цитируемость. Цитатность здесь другого типа, нежели в театральной пьесе, философской ссылке или чтении наизусть поэмы. Здесь цитатность отвергает тезис о том, что вначале было слово, ибо вначале была цитата, которая опережает всякую попытку сознательной интенции исчерпать своим присутствием содержание высказывания.

Между тем, Деррида словно не замечает, что понимание разбираемых им самим Кондильяка, Гуссерля и Остина производится однозначно, равно как однозначно он сообщает об их понимании читателю. И не является ли уже это обстоятельство подтверждением того, что однозначность является важным моментом коммуникативного взаимодействия? Согласно Деррида, не существуют различия между повседневным и фиктивным, серьезным и симулированным, паразитическим видом речи. В связи с этим Деррида подвергает отрицанию теорию речевых актов Остина, который открыл в иллокутивной обязующей силе языковых высказываний механизм координирования действий, который подвергает «нормальную», встроенную в повседневную практику речь ограничениям, отличным от ограничений, которые налагаются на фиктивную речь, симуляцию и внутренний монолог [2, 67]. Остин настаивал, что повседневная коммуникация, кроме иллокутивного аспекта несет в себе и перлокутивный. Иллокутивный акт, обладая определенной силой, обеспечивает указание не только на значение выражаемой пропозиции, но и на коммуникативную цель этого высказывания; пер-

локутивный акт служит намеренному воздействию на адресата, достижению какого-то результата [1, 92—101]. Те ограничения, при которых иллокутивные акты развивают координирующую действия силу и влекут за собой релевантные действия последствия, определяют область «нормального» языка. Их можно анализировать как те идеализированные подтасовки, которые люди производят при коммуникативных действиях.

По Деррида, при любом обобщающем анализе речевых актов должны быть обозначены общие контекстные условия иллокутивного успеха стандартизированных речевых действий. Языковые выражения меняют значение в зависимости от изменчивого контекста, а контексты неисчерпаемы, и их невозможно раз и навсегда обуздать. Однако, как представляется, в определенных моменты понимание достижимо, а именно, в случае прямой коммуникации, когда все участники ориентируются на возможность актуального межличностного соглашения, при котором они придают одним и тем же высказываниям одно и то же значение. Под давлением коммуникативной повседневной практики ее участники вынуждены прийти к соглашению, координирующему их действия.

Комментируя противостояние Деррида Остину и поддерживая позицию последнего, Хабермас замечает: «Повседневная коммуникативная практика, в ходе которой ее участники должны достичь согласия о чем-либо в мире, осуществляется под знаком принуждения; принуждают к подтверждению консенсуса на деле, причем только идеализирующие подтасовки делают такое подтверждение возможным» [3, 206]. Кроме того, Деррида снимал различия между поэтическими и философскими текстами, как если бы не было различия между вымыслом и реальностью. При этом область поэтического для него обладает самодостаточностью «потока значений». Между тем, отстаивание существования привилегированной области вымысла обнаруживает уязвимость, как только языковые

формы выражения становятся отрефлексированными. А вымысел в свою очередь появляется — и здесь заново показывают всю свою силу доводы Остина — благодаря тому, что теряют действенность иллокутивные обязательства и те идеализации, которые делают возможным языковое употребление, ориентированное на достижение согласия — и, следовательно, на координацию планов действий, главенствующую над интерсубъективным признанием доступных для критики притязаний на значимость.

Хабермас также обращает внимание и на более масштабные культурные процессы, мимо которых проходит Деррида. «Такие опосредованные языком процессы, как усвоение знаний и культурный обмен, построение тождества и формирование идентичности, социализация и общественная интеграция, решают проблемы, ставящиеся в мире; насущностью и актуальностью этих проблем и соответствующих этим проблемам языковых средств объясняется самостоятельность учебных процессов, которую Деррида не мог признать» [3, 212]. Для Деррида опосредованные языком процессы в мире включены в предопределяющий все миростроящий контекст, хотя Хабермас умаляет значение этого процесса и обвиняет Деррида в том, что тот подвергает эстетизации язык и преувеличивает значение эстетической контекстуальности. Нам представляется, что с наличием этого процесса нельзя не согласиться, на что указывают наши описанные ранее метаповествовательные структуры и символические универсумы. У нас вызывает лишь возражение тезис Деррида о неуправляемости этого процесса и что над ним безраздельно властвует периферийность и поэтико-творческий фон архиписьма. Управляемость обеспечивается как раз повелительными механизмами повседневной коммуникации, на которые указывал Остин, подчеркивая значимость движений агентов речевых актов, ориентированных на соглашение и понимание. Нам представляется, что в сообществе действуют два канала сообщаемости — «однозначный»

и «контекстуальный». «Однозначный» служит взаимопониманию между людьми и согласованию действий между ними. А «контекстуальный» является дополнительным источником прироста разнообразия смыслов.

***Литература***

*Austin J.* How to do things with words. Oxford: Clarendon Press, 1962.

*Деррида Ж.* Подпись — событие — контекст // Дискурс. 1996. №1.

*Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М.: Издательство ВЕСТ МИР, 2008.



# Бурбулис Ю. В. Понятие «социального» в современном обществознании

## ***Аннотация***

В статье раскрываются основные модусы онтологической переориентации в современной социальной теории. Отказ от конструктивизма и редукционизма обосновывается в качестве методологической предпосылки теоретического условия новой онтологии социальности. Выявляются последствия обновления онтологии в описании и объяснении социальности. В представленном исследовании автор опирается на основные положения акторно-сетевой теории (Б. Латур) и теории сборки (М. ДеЛанда).

## ***Ключевые слова***

Редукционизм, антиредукционизм, экстериорность, акторно-сетевая теория, теория сборки.

## ***Abstract***

The article reveals the main modes of ontological reorientation in contemporary social theory. Locates a fundamental shift away from constructivism and reductionism, which is the methodological background and theoretical context of the new ontology of sociality. Identifies the consequences of updating ontologies in the description and explanation of sociality. In the present study, the author relies on the basic provisions of Actor-Network theory (B. Latour) and Assemblage theory (M. DeLanda).

## ***Keywords***

Reductionism, antireductionism, exteriority, Actor-network theory and Assemblage theory.

Критика и переосмысление научных методов исследования общества XX века в современном обществознании и философии, прежде всего, связаны с происходящей сменой классических научных методологий на новые, постклассические и, как следствие, появлением новых теорий в XXI веке, конституирующих новую социальность. «...Подспудная причина запустения и упадка наличного обществознания состоит в его классичности, под которой, по аналогии с естествознанием, понимается устойчивая ориентация интеллекта, пронизанная мотивами монизма, фундаментализма, элементаризма, редукционизма, линейности, динамичности» [2, 38].

Деконструкция понятия «социального» рассматривается как одно из приоритетных направлений в современном обществознании и философии. «Парадигму постклассики питают альтернативные императивы — интегратизм, холизм, полифундаментализм, дополнительность, нестационарность, синергизм» [2, 38]. Переосмысление понятия «социальное» происходит также благодаря критике и пересмотру устоявшегося понимания общества, связанного с единообразием и однородностью социального порядка, неизменностью составляющих частей одного социального целого, а также принципов структурирования общества как самовоспроизводящейся и неизменной системы.

Изучение общества в классическом обществознании было обусловлено возможностями методов, которыми оперировала наука в своих дедуктивном и индуктивном модулях. Позиция исследователя в таком классическом научном познании определена как роль наблюдателя за происходящими социальными процессами — повторяющимися, внешними и поэтому научными и объективными. В научном изучении, ориентированном на классические методы, общество рассматривалось как однородное единство, которое является трансцендентным относительно составляющих его элементов. Общество являлось совокупностью

различных элементов, неким органичным целым, единством, у которого существует выделенный элемент с особенным трансцендентальным статусом. В результате социальное редуцируется к неким субстанциям, будь то «социальные факты» Э. Дюркгейма, «социальные формы» Г. Зиммеля, «социальные практики» Э. Гидденса или «социальные системы» Н. Лумана. Эти субстанции могут быть соотнесены друг с другом, т.е. предполагают некую общую меру — сущность, — к которой, в конечном счете, и сводятся субстанции. Так, для К. Маркса производственная сфера определяла единство капиталистического общества, для Э. Дюркгейма социальными «скрепами-основами» являлись нормы и ценности, а для М. Вебера такой субстанциональной силой являлась рациональность. Социальное объяснение редуцировалось к тому, чтобы выявлять за тем или иным природным или общественным явлением трансцендентальные социальные силы и функции. Именно в таких социальных горизонтах за всеми проявлениями однородной субстанции исследователю нужно было увидеть метафизику той или иной сущности. Главным объяснительным принципом социального в этой модальности оказывается принцип редукционизма, который предписывает объяснение всего многообразия социального мира путем сведения его к этим элементарным социальным субстанциям или матрицам общественной системы.

Редукционизм прежде всего связан с элементаризмом, с опредмечиванием «тождества», «подобия», поиском объективных коррелятов. Этот методологический принцип хорошо известен в обществознании:

«на практике это означает, что структуры и институты общества поглощают жизнь и деятельность людей. В теории эта методология производит квазиприродные картины и схемы общества, где социальные формы представлены как натуральная обстановка жизни людей, а сами люди как природная сила, адаптированная к этой обстановке». [3, 63] В сложившихся научных теориях XX в. пол-

ностью исключается взгляд на социальный мир как на становящуюся множественность, т.е. взгляд, исходящий из полифонической динамики социальности, который полностью выявляет методологическую ограниченность и непродуктивность существующих методологических концепций изучения общества и задает новые модусы для переосмысления, создания методологии и теорий новой социальности.

Иначе говоря, основным методологическим ориентиром теперь является восстановление понятия «социального» вопреки прежним тотализирующим схемам, которые в различных формах господствовали в социальных науках и обществознании.

Антиредукционизм как основной методологический принцип современной социальной теории задает новые способы понимания и трактовки мира социального, его объектов и их меняющихся свойств. Исследовательский запрет на ожидаемые решения характеризует современную социальную метафизику как «экспериментальную метафизику» (Б. Латур), так как все ее выводы носят экспериментальный характер, а благодаря метафизической ирредукции появляется возможность актуализации изменений и непостоянства социальных объектов. Общество есть пространство со становящимися, динамическими, складывающимися, трансформационными процессами, связями, которые невозможно описать, объяснить однажды и навсегда. С этой целью — пересмотра методологических принципов «единства социального» — мы обратимся к акторно-сетевой теории Б. Латура и теории сборки Деланда.

Со времени формирования социальных наук одно из основных понятий — «единство социальности» — претерпело множество трансформаций, и попытки его деконструкции сегодня радикально меняют свое значение. Прежде всего, важным является вопрос о переосмыслении понятия «социальное», даже если это переосмысление

не может заключаться в возврате к другой форме единства, что мы и наблюдаем в новых научных поисках современной социальной теории.

Б. Латур противопоставляет «социологию ассоциаций», господствующую со времен Э. Дюркгейма, «социологии социального», предметом которой являются социальные структуры, социальная дифференциация и, в частности, социальный порядок. Б. Латур основной замысел своей работы определяет тем, что в рамках классической традиции «социологи, относя прилагательное „социальный“ к тому или иному феномену, обозначают им некое устойчивое состояние, комплекс связей, который потом может быть использован для описания какого-то другого феномена. В таком употреблении этого слова нет ничего плохого, пока оно обозначает то, что уже собрано вместе, без излишних допущений о природе собранного. Однако когда под „социальным“ начинают понимать разновидность материала, пользуясь этим термином как прилагательным примерно того же ряда, что и „деревянное“, „стальное“, „биологическое“, „экономическое“, „ментальное“, „организационное“ или „лингвистическое“, возникают проблемы. Тут значение термина распадается, поскольку теперь он обозначает две совершенно разные вещи: во-первых, сам процесс сборки, а во-вторых, особый тип компонента, который, как предполагается, отличается от других материалов» [7,11]. На современной стадии развития общественных наук невозможно определить в точности, что именно включает в себя социальное. Отсюда необходимость пересмотра понятия социального — единственно возможный путь вернуться к исходному значению социологии как науки о совместной жизни.

Согласно Латуру, социология ассоциаций представляет собой «утраченный путь», предвестником которого был французский социолог (и психолог) Г. Тард. Латур пишет: «Тард всегда сокрушался, что Дюркгейм отказывается от задачи объяснения общества... В противоположность

своему младшему оппоненту он настойчиво утверждал, что социальное — это не особая область реальности, а принцип соединения; что нет оснований выделять „социальное“ среди других ассоциаций... что становление социальной науки вовсе не требует разрыва с философией, в особенности с метафизикой». [7, 27]. Следуя по этому пути, социологии удастся избежать известных и неразрешимых противоречий актора и структуры, микро- и макро-, технологии и общества, природы и культуры. Более того, социолог получит в свое распоряжение новые инструменты для описания и объяснения гибридного социального мира в непрерывном движении.

«Социология ассоциаций» — это своеобразная альтернатива социальному редукционизму. Ее главный тезис — «следовать за акторами». С одной стороны, задача социальных наук заключается в том, чтобы изучать понятия, методы, схемы, с помощью которых акторы создают, организуют и систематизируют социальные миры. Социолог опирается на «этнометоды» акторов. С другой стороны, задача социальных наук заключается в том, чтобы проследживать связанный ряд действий, создающий и трансформирующий любое взаимодействие и любого конкретного актора. Взаимодействие или актор вписаны в конкретное отношение к другим временам, другим местам и другим актантам. Как только социолог начинает проследживать такие связи, он оказывается втянутым в широкомасштабную акторную сеть. Вопрос о том, из чего состоит социальное, — открытый и метафизический вопрос, на который не существует окончательного ответа.

Антиредукционистская методология лежит и в основе «теории сборки» М. Деланды. В «Новой философии общества», которую он называет в рамках этой теории, М. Деланда выделяет три типа редукционизма, господствующие в социальных науках в конце XX — начале XXI века: макроредукционизм, микроредукционизм и мезоредукционизм. Макроредукционизм (прежде всего, структурный

функционализм Т. Парсонса) выражается в сведении индивидуальной жизни и деятельности людей к социетальным структурам. Микроредукционизм (феноменологически ориентированные социальные науки) выражается в сведении социальных структур и других целостностей к рутинам и категориям, структурирующим индивидуальные жизни. Мезоредукционизм (интегративные теории) выражается в сведении общественной жизни не к макро- или микроуровню, а к объединяющим и, тем самым, обеспечивающим целостность социальных процессов факторам: «практикам» (Э. Гидденс), «габитусам» (П. Бурдьё), «коммуникациям» (Ю. Хабермас) и т. д.

Если следовать антиредукционизму, общество представляется в виде гетерогенной сети пригнанных друг к другу сообществ, которые ДеЛанда называет сборками («ассамбляжи»). Всякое социальное явление является «макро» (относительно своих компонентов) и «микро» (относительно больших сборок). Всякая сборка представляет собой промежуточную зону, расположенную на линии восходящих и нисходящих сообществ — сообществ только частично пересекающихся. Сборка («ассамбляж») характеризуется «отношениями экстерности». Отношения внешни к своим компонентам: отношения могут измениться даже при условии неизменности компонентов, но отношения могут оставаться неизменными, даже если какие-то компоненты исключены из состава сборки.

Сборка у М. ДеЛанды — это «абстрактная машина», которая может включаться в различные сборки в очень разных обстоятельствах, в разные периоды, на разных уровнях сингуляризации. Между ними нет каузальной зависимости, а только топологическое «соседство» независимо от пространственно-временной удаленности и близости.

Таким образом, деконструкция социальных теорий, методологий, понятия «социального» в социально-гуманитарных науках рассматривается как одно из основных

направлений в современной философии, которая приходит на смену классическим принципам научного познания. Рассмотрение переосмысления социального на примере акторно-сетевой теории Б. Латура и теории сборки М. Деланды показывает, что в этих теориях утверждается социальность, которая может осуществляться на основе экстериторности, открытости внешнему, нового взаимодействия «макро» и «микро», частей и целого, которые выходят далеко за пределы оппозиций целого и части, структуры и действия, социального и индивидуального.

### ***Литература***

*Брайант Л.* На пути к окончательному освобождению объекта от субъекта// Логос, 2014, №4.

*Ильин В. В.* Постклассическое обществознание: каким ему быть?// Социологические исследования. 1992, №10.

*Кемеров В. Е.* Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. 2006, №2.

*Керимов Т. Х.* Бытие и различие: генеалогия и гетерология. М.: Академический проект, 2011. 256 с.

*Латур Б.* Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.

*Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006.

*Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

*DeLanda M.* A New Philosophy of Society: assemblage theory and social complexity, London & New York: Continuum. 2006.



# Керимов Т. Х. Образцы данности сущего и проблема построения ОНТОЛОГИИ

## ***Аннотация***

В статье рассматриваются образцы данности сущего, очерчивающие тройную проблему, неотделимую и обусловленную, в конечном счете, проблемой данности бытия. Речь идет прежде всего о данности сущего как такового и в целом. Но данный вопрос также ставится и в отношении отдельного сущего. Формы данности сущего не обязательно будут соответствовать ее развитию в истории философии. Логическая или психологическая необходимость здесь отсутствуют.

## ***Ключевые слова***

Онтология, образцы данности сущего, субстанция-акциденция, сущность-существование, бытие-сущность-понятие, данность бытия, событие, время-пространство.

## ***Abstract***

The article examines patterns of givenness of beings, which framing triple problem, pre-supposed in the end by the problem of givenness of being. The talk is primarily about the givenness of beings as such. Nevertheless, this question is also put in relation to the separate beings. Forms of givenness of beings are not obliged to conform its development in the history of philosophy. Logical or psychological necessity is absent here.

## ***Keywords***

Ontology, patterns of givenness of beings, substance-accidens, essence-existence, being-essence-notion, givenness

of being, event, time-space.

Для большинства из нас в обыденной жизни данность как таковая вообще не является проблемой. Мы исходим, как правило, из очевидного для нас факта, а именно доступности и наличности вещей. Мы принимаем эти вещи за сами собой разумеющиеся. В повседневном опыте мы полагаемся на эти вещи, используем их, ничуть не задумываясь об их доступности. Эта доступность не ставится под вопрос — настолько мы ней уверены. Конечно, в этой сфере доступности вещей и нашей уверенности в ней возникают проблемы. Мы предпринимаем какие-то усилия, чтобы разрешить их: мы ищем, планируем, вычисляем. В конце концов, достижение этих вещей может стать нашей главной заботой. Но странным образом, чем больше мы увлекаемся какими-то частными вещами, тем больше мы забываем о сущем в целом. Строго говоря, именно потому, что мы никогда не признаем сущее в целом, оно всегда находится в забвении.

Мы настолько уверены в сущем в целом, что никогда не признаем его как наше собственное. Исходная принадлежность к целому всегда находится в забвении. Пока мы погружены в это целое, мы никогда не встречаем сущее как таковое и в целом. «Человек и бытие вверены друг другу. Они принадлежат друг-другу. В первую очередь благодаря этой взаимопринадлежности, не очень старательно мыслимой обычно, человек и бытие впервые приняли свои сущностные определения, при помощи которых они метафизически понимаются философией» [1, 74]. И тем не менее, каким образом мы получаем представление об этом целом? В философском отношении этот момент соответствует наивному эмпиризму. Представление о целом мы получаем в результате сбора информации о нем и ее обобщения. Эмпирическая установка питает как глубинные научные исследования, так и рутинное повседневное поведение людей.

Вопрос заключается в том, можно ли выйти из этой погруженности в сущее в целом и пережить его как такое? Такие выход и переживание были бы сродни встрече с ничто. Это событие может принимать различные формы. В начале «Введения в метафизику» Хайдеггер указывает на это событие вопросом «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?». Этот вопрос возникает в разных настроениях: в порыве великого отчаяния, когда вещи теряют всякий смысл; в состоянии восторга, когда все вещи предстают преображенными и изначальными, как будто бы нам понятнее становится, что их нет; посреди скуки, когда обыденность сущего расстилает перед нами пустыню, внутри которой присутствие или отсутствие сущего кажется нам совершенно безразличным [2, 3].

Например, это событие можно пережить в состоянии ужаса. Что в точности означает ужас (Angst)? Ничего, во всяком случае, эмпирического. Ужас не имеет объекта. Скорее, ужасом как модусом расположенности впервые только и разомкнут мир как мир. Ужас дает заодно с размыкаемым в нем Dasein феноменальную почву для ясного схватывания изначальной бытийной целостности Dasein. В ужасе изначально и конкретно показывается брошенность Dasein. Ужас непосредственно открывает бытие-в-мире, мир как таковой, а не отдельное сущее. Не путем размышления сперва отвлекаются от внутримирового сущего и мыслят только лишь мир, перед которым затем возникает ужас, а ужас как модус расположенности прежде всего открывает мир как мир. В ужасе содержится возможность исключительного размыкания, поскольку он уединяет. Это уединение возвращает Dasein из его падения и делает для него очевидным подлинность и неподлинность как возможности его бытия. Это исходные возможности Dasein показываются в ужасе незаслоненными внутримировым сущим, за которое Dasein прежде всего и большей частью цепляется. В ужасе внутримирно наличное и сам мир имеют характер полной незначительности, так

что все вещи и мы сами утопаем в безразличии.

В этих различных формах сущее впервые открывается как таковое и в целом. Отличие сущего от ничто впервые ставится под вопрос: это различие возникает в ситуациях отчаяния, восторга, скуки, страха и т. д. Как можно реагировать на такие ситуации? Обычно обращаемся к мифу, религии, искусству или философии. Или просто выжидаем время. И, тем не менее, что прежде всего открывается в этих событиях еще до того, как мы находим приют в этих духовных практиках? Во-первых, открывается целое как таковое. Если опыт целого как такового предполагает пространство за пределами этого целого, то это пространство мы обретаем с «ничто». Вместе с ничто нам открывается целое как таковое. В ничто выражается выход человеческого существования за пределы сущего в целом. Во-вторых, открывается сущее как таковое. Мы получаем возможность пережить то, что есть, как отличное от ничто. Мы сомневались: есть нечто или ничто? Теперь это различие становится очевидным. Даже если рутина повседневности разрушается радикальным сомнением («этого всего может и не быть»), последнее уже предполагает опыт очевидного отличия «нечто» от «ничто». Это не означает, что отныне мы в состоянии объяснить, как мы понимаем «быть». И, тем не менее, мы вплотную подходим к этому пониманию, которое прежде всегда оставалось на заднем плане. И наконец, открывается данность как таковая. В данности как таковой доступность вещей буквально навязывается нам. Данное не равнозначно тому, что есть; в радикальном сомнении вопрос стоит именно о данности сущего вообще. Но даже в этом случае нечто дано, нечто является. И потому мы спрашиваем: что именно дано?

Когда в отчаянии или ужасе впервые открывается данность сущего, эта последняя не является чем-то новым, прежде невиданным. Данность открывается как всегда уже данная. Мы соглашаемся с тем, что даже в наших повседневных привязанностях к тому или иному конкретному

сущему данность сущего в целом всегда уже свершается здесь. Данность вписывается в данное как его онтологическая модальность. Данность не черта и не свойство, а онтологическая модальность данного. Данность открывается как складка данного. Иначе говоря, дар всегда дается как свое собственное событие. Парадокс данности проистекает из этой асимметрии складки: данное, изъятое из процесса данности, является, скрывая процесс данности, который в таком случае вряд ли удастся объяснить. Данность не прибавляется к данному как задний план. Она обозначает просто событие предъявления. Данное и данность не тождественны, но данное без данности не может быть ни помыслено, ни явлено. Данное становится доступным только в свете отнесения его к данности.

Но возникает вопрос: можно ли содержательно определить данность как таковую? Можно ли каким-то образом структурировать эту данность? Например, можно ли сказать, что сущее как таковое и в целом дается в качестве субстанции-акциденции или сущности-существования? Или сущее как таковое и в целом структурировано как субстанция-акциденция или сущность-существование? Если мы соглашаемся с тем, что всякое то или иное конкретное сущее дается нам в свете априорной данности сущего как такового и в целом, тогда мы должны были бы исследовать структуры этого априори.

Но далее более существенный вопрос: благодаря чему дается сущее как таковое и в целом? Собственно хайдеггеровская проблематика с этого вопроса и начинается. Если всякое то или иное конкретное сущее дается в свете априорной данности субстанции-акциденции (Аристотель), сущности-существования (Аквинат), бытия-сущности-понятия (Гегель), наличного-сподручного-Dasein (Хайдеггер), тогда благодаря чему даются сами эти априорные структуры, т.е. благодаря чему дается данность как таковая? Ответ Хайдеггера хорошо известен: бытие есть данность сущего как такового и в целом, т.е. не просто факт

того, что нечто дано, а априорная структура, позволяющая нам признать, что нечто дано.

Но если быть достаточно строгими, нам надо было бы спросить: каков источник самого бытия, самой данности? Сущее дается нам благодаря бытию (данности), но бытие (данность) само также дается нам. Следовательно, каким образом дается бытие? Каким образом дается сама данность? С другой стороны, кому дается сама данность? В самом деле, о какой данности может идти речь без акта восприятия (чувственного или нечувственного, категориального) со стороны получателя? Ситуация достаточно парадоксальная, чтобы остановиться на ней подробнее.

Еще раз повторим хайдеггеровский вопрос: благодаря чему дается сущее как таковое и в целом? Отвечая на этот вопрос, метафизика выявляет «образцы» данности сущего. Каждый раз, когда мы встречаем какое-то сущее, мы интерпретируем это сущее в свете определенного способа бытия, который далее связываем с другими способами. Как правило, эти образцы в буквальном смысле не тематизируются, даже если мы принимаем факт априорной данности сущего как такового. На первый взгляд кажется, что «бытие» для нас пустое слово, настолько общее и простое, что исключает какие-либо образцы. Однако если бы бытие не обладало никакими характеристиками, вряд ли можно было бы отличить его от не-бытия. Ранее мы говорили, что аристотелевские образцы априорной данности сущего — это категории (субстанция и атрибут, форма и материя, качество, количество, время, место и т.д.). Задача метафизики и заключается в описании таких образцов и отношений между ними.

Для описания образцов данности сущего Хайдеггер использует слово «существенность». Для метафизики описать образцы данности сущего означает выявить наиболее общие характеристики сущего: существенность в смысле условия возможности сущего. Однако этот подход вызывает следующие возражения. Во-первых, метафизика пред-

полагает, что сущее дается нам исключительно благодаря теоретическим суждениям. Но сущее в действительности дается нам благодаря до-теоретическим явлениям, таким как настроение, действие и не-теоретический дискурс. Суждения всегда зависят от более глубинных способов раскрытия и толкования сущего. Во-вторых, кажущуюся множественность образцов данности сущего метафизика в конечном счете редуцирует к присутствию, а если быть еще более строгими, к наличному. Например, даже если для Аристотеля бытие не является однозначным, именно действительность субстанции, ее наличие образует фокальное значение существенности. Но наличное есть только лишь один из способов бытия, причем способ, раскрываемый теоретической установкой. В-третьих, в метафизике, как правило, поиск и выявление образцов данности сущего совпадает с поиском сверхсущего основания и первопричины сущего в целом как меры и предела того, на что способно сущее как таковое. Метафизика неизбежно становится онтологией. В результате выпадает само различие между бытием и сущим. В-четвертых, даже если метафизика пытается выявить априорные структуры данности сущего, метафизическая концепция существенности является всего лишь приложением к сущему [4, 55–57]. Сущее представляется как само собой разумеющееся: задача заключается в том, чтобы обнаружить наиболее общие характеристики сущего. Но априорные структуры сущего в действительности зависимы от априорной данности сущего. Даже если метафизика задается вопросом об этой данности сущего, она никогда не спрашивает об истоке этой данности, о данности смысла бытия.

Конечно же, можно представить себе не-традиционную метафизику, т.е. исследовать априорные структуры данности сущего с учетом первых трех возражений. В этом случае нам надо было бы исследовать сущее в не-теоретической установке, выявлять не-наличные способы бытия сущего, не заниматься поиском трансцендентального

основания сущего. На самом деле примеров подобной нетрадиционной метафизики можно привести множество, не говоря уже об опыте самого Хайдеггера. Но решающим оказывается четвертое возражение. Оно говорит о том, что всякое исследование сущего и его бытия является поверхностным. Более глубинные вопросы заключаются в другом: каким образом сущее как сущее становится доступным для нас? В чем заключается данность сущего как сущего? Каким образом даются нам априорные структуры данности сущего?

В «О событии» Хайдеггер спрашивает: как дается бытие? В чем заключается данность бытия? Или более привычным для себя способом: *Wie west das Seyn?* Хайдеггер использует понятие *Seyn* вместо *Sein*. Слова фонетически тождественные и все же коренным образом различные. Речь не идет о бытии сущего, о метафизическом понятии бытия. Такой переход позволяет отказаться от понятия трансцендентального, от той отметки, которая полагает грань между онтическим и онтологическим. Ибо само это различие есть результат процесса различения, смены чего-то его иным. Хайдеггер дает позитивное объяснение этого перехода [3, 171].

Еще раз повторим вопросы: каким образом сущее как сущее становится доступным для нас? В чем заключается данность сущего как сущего? Другими словами, в чем заключается бытие сущего, и как оно дается нам? Единственно возможный ответ: бытие дается как событие. Сущее дается нам, и эта данность определенным образом структурирована. Эти структуры мы можем рассматривать в качестве бытия сущего. Но вопрос о бытии (*Seyn*) выходит за пределы априорных структур данности сущего и, тем самым, метафизического понятия бытия, поскольку в то же время спрашивает о сущем как таковом: как сущее дается как сущее, а не как не-сущее? В этом смысле бытие — это основание различия сущего и существенности: бытие есть условие возможности сущего как сущего



и тем самым сущего в его существенности. Ибо бытие (Seyn) — это и не метафизическое понятие бытия как существенности, и не более широкое понятие бытия сущего. Речь идет о данности бытия сущего — событии бытия. Бытие дается как событие [3, 30, 256—260].

Всякое то или иное конкретное сущее дается. Но в чем заключается самоданность этого сущего? Метафизика описывает данность сущего, выявляя априорные структуры этой данности (бытие сущего в традиционном смысле). Это могут быть категориальные, теологические или даже ноологические структуры данности сущего. В таком случае само сущее выступает в качестве «примера» этих структур. Но можно вообразить и не-метафизические описания: социологические, антропологические, психологические и т. п. Например, для социолога такой структурой данности будет общество, в рамках которого ему предстоит объяснить поведение людей. В конце концов, можно объединить все эти описания (как метафизические, так и не-метафизические) априорных структур данности сущего. Нет сомнения, что благодаря им мы получим доступ к сущему как таковому и в целом. Но как дается само бытие? Этим вопросом мы спрашиваем об основании всего этого многообразия описаний данности сущего.

Переход от данности бытия сущего к данности бытия как событию не предполагает онтического основания или сущности. Никакое существо не может выступить в качестве сущности бытия сущего или причины события бытия. Вопрос о бытии как событии не начинается с какого-то конкретного сущего или с сущего как такового и в целом. Собственно эвристическая ценность этого перехода и заключается в том, чтобы показать, что, во-первых, отношение между основанием (условием) и основанным (обусловленным) есть не отношение между двумя предданными вещами, а отношение между процессом и вещью, и во-вторых, это отношение есть отношение не тождества, а различия между бытием и сущим. Таким образом, мы

переходим от сущности как чтойности, quiddity, к сущности как становлению, событию. Отныне сущность указывает на процесс, становление или происхождение, но не в смысле творения или произведения как воспроизведения тождества. Между сущностью и вещью имеется отношение становления, или выхода в присутствие, но сущность не выступает здесь в качестве модели, копией которой являлась бы вещь. Сущность вещи заключается в способе ее выхода в присутствие и предполагает различие.

Событие указывает сразу и одновременно на операцию и на ее основание. Именно здесь лежит сущностная двойственность события, поскольку оно есть отсутствие основания в традиционном смысле (*Ab-grund*), и в то же время это отсутствие, не-основание, которое совпадает с событием времени-пространства, само есть некоторый способ основания (*Ab-gründung*). Все же мы никогда не должны терять из виду тот факт, что событие включает в себя оба движения одновременно. А это означает, что мы не можем говорить, что событие является основанием и источником истины бытия.

Отныне вопрос «что есть бытие?» бессмысленный. Бытие не есть, бытие дается. Но бытие дается *как*? Характер вопроса изменился: бытие дается как событие. Очевидно, вопрос о событии бытия не может быть вопросом о чтойности. Действительно, этот вопрос, сопровождающий историю метафизики и составляющий судьбу метафизики, или, вернее, сама форма вопроса такова, что он неизбежно и с самого начала указывает в направлении сущности. Вопрос привязан к определенной интерпретации бытия как *ousia*, а *ousia* как *upokeimenon*, иначе говоря, бытия как сущности-субстанции. Подобная форма вопроса указывает на то, что является самым общим и самым обычным среди сущего и в то же время самым неопределенным и пустым. События ускользают от метафизики, поскольку они не имеют сущности: сама их сущность

ускользает от закона сущности, понятой в качестве «чтойности». Ирония заключается в том, что только ценой преодоления понятия сущности как первой и высшей субстанции, сущность становится чистым событием, бытием как становлением, бытием как происхождением. Таким образом, сущность бытия заключается в его *быть*. Другими словами — в становлении вещи как вещи, в веществовании вещи. Это и есть событие всех событий или событийность всякого события. Тогда как сущность как «чтойность», по крайней мере, в контексте классического определения, всегда отождествлялась с бытием вещи, исключаяющим становление или событийность, которые, как правило, квалифицировались как случайность или несущественность.

Когда философия не может сказать, что бытие — *это* или *то*, когда философия придерживается радикального различия бытия и сущего, отличия бытия от вещи или каких-то признаков, что предполагало бы присутствие предданной субстанции, формулировки типа «es gibt Sein» или «das Sein ereignet» становятся не только возможными, но и необходимыми. Поскольку такие формулировки подвешивают и нейтрализуют метафизическую операцию определения, атрибуции, квалификации, которые в большей степени принадлежат к онтоинтеррогативной интерпретации философского дискурса. И, тем не менее, не стоит думать, что подобные формулировки не определяют искомый предмет. Они определяют бытие, но только глагольно, с самого начала подчеркивая тот момент, что бытие в момент определения предстает в качестве события. Бытие сущего, нетождественное чтойности сущего, есть данность, предшествующая всякому сущему. Бытие открывается как событие всякого сущего: не как «здесь» и «теперь» конкретной вещи, но как неочевидное, виртуальное ее становление или даже исхождение. Не конкретные «здесь» и «теперь», указывающие на уже овеществленные пространство и время, а само открытие пространства и времени. Ибо всякая вещь, в ее «здесь» и «теперь»,

всегда уже является кристаллизацией двусложности опро- странствования-овременения.

Событие дано, но не как результат некоторого дей- ствия, не как следствие некоторой причины, но как собы- тие, предшествующее действию и причине. Дается сама данность, или само бытие, откуда вещи рождаются и рожают мир. В этом отношении мы видим уникальное и сингулярное событие, событие всех событий. Как таковое бытие обозначает событийность событий: то, что во всяком сущем принадлежит измерению события и чего метафизика, именно потому, что она прежде всего оза- бочена сущим в его присутствии, категорически не заме- чает. Не *какое-то* событие — не то, что согласно обще- принятому толкованию события имеет место в простран- стве и времени и соответственно исчезает, уступая место другому событию, — но то, что, будучи происхождением, или случаем, не перестает происходить, случаться, как неисчерпаемое и никогда полностью не осуществленное событие пространства и времени. Говорить о событии про- странства и времени, или о бытии как событии, это значит говорить о первичном и всегда действенном измерении, внутри которого даются события.

Событие, будучи границей бытия, маргинализирует бытие. Как граница, событие лишено онтологического ста- туса: относительно бытия событие описывается как при- сутствие отсутствия, или прибытие отсутствия. Явление события тождественно его исчезновению. Хотя исчезаю- щее и уничтожается, перестает являться фактически, тем не менее, оно не затрагивается в своем бытийственном смысле. Именно эта возможность исчезновения, не тожде- ственная уничтожению, характеризует статус события в отношении к феноменам и, в том числе, к бытию. Отно- сительно бытия (и сущего) событие выступает не-феноме- нологизируемым основанием, которое в силу способа дан- ности — дара — объясняет онтико-онтологическое разли- чие. А это означает, что бытие, чтобы быть даром бытия,

всегда уже бытие сущего: не в смысле родительного падежа владения, а в смысле принадлежности, становления соответствия, собственности изначального бытия.

### ***Литература***

*Хайдеггер М.* Закон тождества // Разговор на проселочной дороге. М., Высшая школа, 1992.

*Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб.: «Высшая религиозно-философская школа», 1997.

*Heidegger M.* Contributions to Philosophy (From Enowning). Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press. 1999.

*Polt R.* The emergency of being: on Heidegger's Contributions to philosophy. New York. Cornell University Press. 2006.

# Красавин И. В. В поисках реализма

## ***Аннотация***

Эта статья посвящена проблеме определения условий возможности представления контингентной реальности. Сначала я представлю основные тезисы спекулятивного реализма, заново поставившего вопрос о контингентности. Затем я покажу неизбежность проблемы контингентности для науки и философии, после чего представлю трансцендентальную версию интерпретации контингентной реальности для посткритической философии. Данная ситуация определения трансценденталий независимого от человека сущего не нова, и ей имеется аналогия с трактовкой «объективного» сущего Д. Скота. Формальное различие и однозначность бытия, почерпнутые из схоластики, позволят показать дифференциальную природу последнего, а также реляционность бытия и мышления.

## ***Ключевые слова***

Реальность, контингентность, наука, философия, абстракция, различие, объект

## ***Abstract***

This short article describes the problem of the conditions of possibility to define contingent reality. At first, I will provide main theses of speculative realism, which anew put a question on contingency. Then I will show contingency problem as inevitable for science and philosophy, and after that provide transcendental version of contingent reality for post-critical philosophy. Such a situation of definition of transcendentals for being that independent of human is not new and has its analogy with «objective» being treatment by D. Scotus. Notions of formal difference and univocity of being, themselves based

on scholastic philosophy, will allow demonstrating differential nature of being, as well as relationality of being and thinking.

**Key words**

Reality, contingency, science, philosophy, abstraction, difference, object

Можно было бы списать интерес к движению спекулятивных реалистов (в данном случае на примере К. Мейясу и Г. Хармана) на томительность ожидания новых имен и тем в философии. Тем не менее, интерес к поиску реального неслучаен. Проблема статуса реальности в нашей знании о ней была одной из важнейших тем в докритической метафизике. Она же была снова поставлена непосредственными предшественниками спекулятивного реализма — трансцендентальным реализмом Р. Бхаскара и трансцендентальным эмпиризмом Ж. Делеза. Признание нереальности разума в качестве некоего сверхсущего, неспособного сформулировать ни однозначные законы, ни трансцендентальные процедуры верификации познания, принесло веру в контингентность сущего, у которого нет не только признаваемой разумом сущности, но и наблюдателя.

Спекулятивный реализм исходит из представления, что реальность не имеет отношения к человеку, его существованию и категориям мышления, это реализм вещи-в-себе. Его тезисы включают в себя, собственно, критику корреляции мышления и бытия (интеллигибельность бытия для человеческого разума); контингентность бытия (со-возможность случайности и необходимости, непреднамеренность существования); независимость объектов от способа их полагания; отсутствие познаваемой причины и предельного основания для всякого существования [1]. Это сильные утверждения, которые требуют примера, а не только аргументов от противного. Действительная реальность, как она есть без человека, возможно, описывается наукой, а возможно, ничем вообще. Поскольку спе-

кулятивные реалисты ссылаются на естественные науки и «математический дискурс» в качестве некоррелятивного знания, было бы излишним определить, насколько они могут быть контингентны. То есть, вопрос в том, насколько представляемая в них реальность объективна, независима от человеческого разума.

В математике пресловутый корреляционизм в виде априорного и при этом наглядного представления математических объектов обсуждался А. Пуанкаре [2, 48]. Открытие неевклидовых геометрий подорвало веру в очевидность истины и наглядность априорного чувственного созерцания, в рамках картезианства и кантианства предъявляемые научным высказываниям (вскоре то же самое произошло в квантовой механике и теории относительности). Вместе с наглядностью интуиции макроскопического тела в трехмерном пространстве доверие исчезает одновременно и к опыту, и к a priori. Вместо этого математические и физические объекты оказались плодом специфического опыта абстракций, который был человеком порожден, но содержательно не был той реальностью, с которой человек мог бы себя соотнести. Абстрактная система значений, исходя из правил, заданных разумом, самоорганизуется автономно от него, обнаруживая парадоксы и конечность применения аксиом. Абстракции в такой же степени реальны, как и объекты эмпирического опыта, хотя это, безусловно, разные объекты.

Что характерно, и в философии, и в математике параллельно были предприняты попытки (феноменология Гуссерля, теория логических типов Рассела — Уайтхеда и формализм Гильберта) обосновать реальность умозаключений посредством апелляции к их непротиворечивости. Разные по содержанию, эти теории представляли собой разработку методов обоснования мышления в отсутствие опыта. Феноменологическое a priori становится структурой сознания, которое воспроизводится в процессе образования смысла, или ноэзиса, не нуждаясь ни в каких созер-



цаниях. Однако строгие правила рефлексии обещали свои плоды лишь в двух взаимоисключающих случаях: либо при исходном тождестве смысла, либо при исходном тождестве трансцендентального Я. Тождество смысла возможно при наличии договоренности о его значении, а тождество трансцендентального Я — при его способности быть «сущим для самого себя в непрерывной очевидности» [3, 403]. Проблема заключается в том, что правила образования смысла и значений сами оказались лишь еще одним смыслом, еще одним опытом абстракций.

Философию и науку роднит претензия на возможность познания истины вещей, каковы они суть. Философия ищет абсолютную истину «сущего как сущего», наука — истину отдельных вещей. И та, и другая исходят из возможности формулирования общих правил, или законов реальности (мышления и природы). Эта претензия вызвала к жизни рациональное знание как таковое, но никакие тонкие методы рефлексии не дали абсолютного знания и, думается, не дадут. Как можно было увидеть выше, даже абстрактные объекты не подчиняются функционированию разума. Человек является свидетелем этой реальности, которая существует независимо от него, несмотря на то, что он ее полагает.

Например, невозможность полной формализации математики (сведения ее к универсальной области значений) указывает на то, что даже она не является в строгом смысле рациональной наукой (не говоря уже об остальных), содержание которой должно последовательно и непротиворечиво разворачиваться из общего набора аксиом. Отсутствие общего основания дает возможность говорить о том, что есть много разных математик, каждая из которых задается своей логикой и создает разные объекты. Более того, существование и создание разных типов чисел вообще не выводимо логически, представляя собой творчество, следующее за свойствами объектов, а не доказательств. Другими словами, как и любое другое знание,

математика контингентна.

То же самое справедливо и в отношении естественных наук, которые, несмотря на свою строгость, в некотором роде произвольны, поскольку их исторический генезис (и претензия на окончательную версию природной реальности) ограничен аналитическими инструментами наблюдателя. Здесь имеется в виду, что возможно другое знание о реальности, с другими системами значений и другими формулировками законов. Это не означает, что существующая наука неверна или что сформулированные ею законы не являются таковыми. Это значит, что реальность может быть обозначена по-иному, в ней могут быть обнаружены другие объекты с другими типами связей и, естественно, другие законы (что, опять же, не отменит уже известные законы). Законы не произвольны, но объекты являются произвольными. Наука была и остается рассказом о реальности, а не ее репрезентацией. Различные курсы сосуществуют, и насколько бы ни были они непротиворечивы или фальсифицируемы, ни один из них не в состоянии стать теорией всего вследствие неразрешимой проблемы множественности реальности. Теории и объекты просто добавляются к уже накопленным данным, порою происходит слияние теорий, объединение объектов, какие-то из них исчезают из актуального знания, но *mathesis universalis* остается все так же недоступным.

В действительности, науку эти коллизии заботят крайне мало, поскольку ее номинализм всегда оставляет место новому опыту и новым теориям. Несмотря на то, что развитие корпуса научных знаний обуславливается несколькими основополагающими теориями, первичными для науки остаются объекты, а не аргументы, которые при случае подгоняются к явлениям *ad hoc*. Строгие научные теории остаются метафизическими, находясь в весьма двусмысленных отношениях с опытом, то есть, с объектами, выступающими в роли аттракторов теоретического содержания. Это не означает, что теории бессмысленны, даже

если неверны; они реляционны. Знание соотносится с наблюдаемыми (гипотетически и эмпирически) объектами сущего, но никогда не получает доступа к истине бытия, а именно на это, как мы помним, претендует разум. Знание объектов не является исчерпывающим, поскольку все они отсылают друг к другу и меняются в зависимости от аспекта рассмотрения.

Из этого положения следует, что реальность бесконечна, и человек (что бы мы под этим ни понимали: разум, дух, сознание, тело) лишь один из ее объектов. В то же время у нас нет причин отказывать разуму в «прямом доступе» к реальности. Проблема не в доступе, а в правилах, регулирующих его. Метафизика и наука, начиная с Декарта, в основном, были построены на принципе репрезентации, с которым так бескомпромиссно воевал постмодернизм [4, 124]. Разум с помощью специальных процедур (сомнения, категориального анализа) удостоверял самого себя в истинности (или непротиворечивости) полагаемого объекта. Теперь такой способ мышления уже неприемлем. Пусть реальность нерепрезентативна, она, тем не менее, реляционна. Она образована множеством входящих в нее объектов, раскрывающихся в виде отношений, и одни из них — это отношения разума и создаваемых им объектов. Разум способен познать реальность лишь в меру своих ограниченных возможностей, но то, что полагается разумом в качестве объекта, всегда является реальным. Не субъект (сознание, наблюдатель) прорывается к предметам, а реальность производит себя с помощью субъекта. Поэтому познающий субъект и не способен провести онтологическую границу между знанием и объектом, поскольку сам является и тем, и другим.

Объекты характеризуются конечностью, которая позволяет субъекту противопоставить их себе в интенции сознания. Реальность, напротив, бесконечна, что делает невозможным ее исследование как полноценного объекта. Вполне возможно допустить, что объектная конечность

свойственна как абстракциям (включая те, чье содержание полагается актуально бесконечным), так и эмпирическому опыту. У абстрактных объектов всегда есть область значения, они проявляют разные эффекты взаимодействия и образуют парадоксы. В этом смысле деление объектов на более и менее реальные (конкретные и абстрактные) является грубоватым методологическим допущением, отождествляющим наглядный мир с конкретностью и реальностью в целом. Целью этого допущения может быть только выделение конкретных свойств объекта, а не придание объекту меры реальности как таковой. Конкретность эмпирического опыта и абстракция рефлексии — это разные формы объектов реальности. Разумеется, понятно, что реальность мышления и природы различна: пять талеров в кармане и в уме — это разные талеры. Абстракция и опыт неоднородны, но абстракции, как уже было сказано, тоже реальны, это разные вариации, а не степени реальности.

Познание объектов реальности не замыкается на методе и всегда представляет собой полагание той или иной онтологии. Однако если метод претендует на номиналистскую объективность, то в онтологии видится призрак платоновских идей и прочих умозрительных сущностей, которые существуют в виде общих понятий, а не индивидуальных объектов. Во избежание схоластического спора реализма и номинализма, необходимо предварительно признать, что общие понятия (абстракции, универсалии) являются индивидуальными объектами, они существуют реально, а не просто умозрительно и всегда находятся в отношениях значения и смысла (в схоластике такая трактовка общих понятий была характерна для концептуализма). В таком виде любой объект всегда первичен по сравнению со знанием о нем, даже если это не более, чем гипостазирование. Природа объекта сингулярна: он существует одновременно и как единичный, и как множественный. Объект обладает нередуцируемым единичным существо-

ванием, но образуется в виде скопления отношений, в каждом из которых проявляет различные свойства.

Итак, реальность (спекулятивная и эмпирическая) реляционна и бесконечна в своих превращениях. Человек как конечное существо не может бесконечную реальность репрезентировать, хотя способен полагать ее различные версии в качестве конечных объектов. Допустим, философия, по примеру спекулятивного реализма, отказывается от корреляции мышления и бытия. В таком случае она обращается к проблематике реализма, который в любой версии будет метафизическим. Наука, напротив, следует номинализму и обращается к метафизическому реализму лишь в отсутствие эмпирического знания. В связи с этим неизбежно всплывает проблема трансценденталий — тех свойств, которые являются условиями возможности бесконечной реальности и ее конечного познания. Эти трансценденталии должны быть не только свойствами мышления, на котором сфокусированы критическая философия Канта и феноменология Гуссерля, но и свойствами самой реальности в целом, как в учении Дунса Скота [5, 435 — 439].

В схоластической метафизике наиболее общими характеристиками сущего выступали простые (по составу) трансценденталии «единое», «истинное», «благое», бывшие универсальными по сравнению с категориями Аристотеля — частными характеристиками сущего. Трансценденталии, соответственно, обозначали единство, истинность и совершенство сущего. Необходимость этих особых понятий была вызвана контингентностью бытия, то есть различием сущности и существования, которые в равной мере принадлежали бытию сущего. Сущность объекта не определяла того, каким образом объект осуществится, как он будет существовать. Контингентность появлялась вместе со свободой божественного творения, но ее допущение вело к важному противоречию. Проблемой, помимо остальных соображений, было то, что тема случайности,

непреднамеренности заключает в себя вопрос о присутствии зла и отсутствии смысла в каком-либо существовании. Для придания смысла и «оправдания» зла в мире требуются такие божественные атрибуты, благодаря которым случайность, бессмыслица и зло станут вторичными. Такими атрибутами выступили трансценденталии.

Схоластическая триада предполагает представление абсолютной истины, коей является бытие, понимаемое в качестве основания сущего. То есть, это такое сверхсущее, чьи сущность и существование едины и которое способно выступать бытием самого себя. Однако если мы согласны с недостижимостью абсолютной истины и представлением бытия как сверхсущего, тогда бытие должно пониматься как различие — различие бытия и сущего. Реальность к объектам в таком случае относится по аналогии отношения бытия к сущему. Следовательно, для его понимания необходимы иные трансценденталии, которые станут условиями возможности как познающего мышления, так и реальности.

Первой трансценденталией в таком случае будет контингентность как различие бытия и сущего. Контингентность в здесь означает, что никакое сущее: ни Бог, ни разум, ни отдельные явления или законы природы — не может выступать в роли трансцендентного сверхсущего, которое заменяет или объясняет все остальное. Контингентность — это отсутствие Абсолюта и точки зрения Бога, с которой все едино; это недоступность реальности во всей ее полноте для обозначения какими-либо непротиворечивыми логическими выводами, аксиомами или причинно-следственными связями. Контингентность делает невозможной редукцию какого-либо существования к перечню онтических причинно-следственных связей, его создавших. Безусловно, выявление причин необходимо, но поскольку и причина, и следствие являются существованиями, онтологически они независимы друг от друга. Причина не способна заместить собою следствие, выступая

по отношению к ней сверхсущим основанием. Реальность всегда остается иной по сравнению с нашим знанием и в данном качестве должна быть просто принята такой, какова она есть, в мышлении и в природе, а не редуцирована к отдельно взятой системе значений.

Если реальность контингентна, следовательно, она множественна. Бытие сущего множественно, поэтому множественность является следующей трансценденталией. Дунс Скот относил множественность к разделительным трансцендентальным атрибутам (единое — множественное), вторичным по отношению к триаде простых трансценденталий. Но если нет трансцендентного сверхсущего, коим выступало единое, значит, есть множество объектов. Вопрос о едином и многом заранее неравноправен, так как это вопрос о последовательности, в которой единое полагается исходным свойством сущего, началом многого. Но говорить о едином можно, только уже имея многое для их сравнения. Единое имманентно множественности, это часть многого в качестве отдельно взятого отношения, и в таком виде единое всегда локально. Множественность в качестве второй трансценденталии делает невозможной любую попытку тотализации сущего в рамках какой-либо системы значений. Единое и Многое являются формальными по аналогии с *distinctio formalis*, то есть имманентными друг другу.

Имманентность множества указывает на то, что различные объекты принадлежат общей реальности в равной мере. Равная мера реальности означает однозначность бытия, или третью трансценденталию. Благодаря ей опыт абстракции онтологически равен опыту эмпирическому. И то, и другое — различные опыты встречи с реальностью. Однозначность бытия делает возможной онтологию интенциональных объектов, или смысла, как стоический лектон и делезианский нонсенс. Интенциональность сознания здесь аналогична реляционности. Лектон не просто обладает существованием, отдельным от значе-

ний слов, но и организован по аналогии со значением. Он состоит из множества возможных, (не) предполагаемых отношений смысла, актуализирующихся в отдельных высказываниях и их контекстах. Нонсенс является таким только в том контексте, который делает его значение бессмысленным. При изменении контекста значений нонсенс становится источником смысла точно так же, как противоречие становится источником новых математических абстракций.

Если реальность множественна, то ее отношения должны определяться различиями, а не сущностями. В метафизике Скота присутствуют три вида различий. *Distinctio realis* является реально существующим различием между или внутри предмета, его различием по сущности. Но сущность является сверхсущим, будучи при этом всего лишь еще одним объектом. Всякий раз, когда настаивают на том, что объект может существовать сам по себе, без отношений (без множественности и контингентности), воспроизводится именно этот вид различия. *Distinctio rationis* — это абстрактное различие того, что в своем бытии неразлично. Оно связано с сущностью от противного, разделяя реальность мышления и реальность природы: того, что кажется и что существует на самом деле. *Distinctio rationis* обуславливает как различие теории и эмпирии, так и в целом научный номинализм. Наконец, формальное различие, необходимое в данном исследовании. *Distinctio formalis a parte rei* — различие свойств и качеств предмета, определенных самих по себе, которые существуют в единстве между собой и с самим предметом. Формальное различие, от которого У. Оккам отказался как от лишнего посредника, указывает на реляционность реальности как единства-в-различии. Ни один объект, отношение или различие не являются сверхсущими, более фундаментальными, нежели любые другие. Формальное различие создает множество возможных миров, которые в равной мере реальны, хотя воплощаются в разных объек-



тах.

Принадлежность однозначному и при этом множественному бытию предполагает существование объектов в виде отношений, каждое из которых обладает собственным существованием. Формальное различие конституирует объекты, но процесс конституирования не сводится к единству их самотождественности. Отношения, которые создаются формальным различием, не могут быть тождественными самим себе и, соответственно, не могут образовывать самотождественных объектов. Следовательно, отношения должны быть дифференциальными, то есть взаимно определяться относительно друг друга.

Дифференциальные отношения обусловлены множественностью и потому они производят неоднозначный смысл, которому для своего существования не требуется исходного тождества [6, 35]. Здесь имеется один интересный момент. Относительно различия уже давно есть консенсус в том, что оно непредставимо. Различие — это всегда различие чего-то, а не само по себе, оно прилагается к объектам. Напротив, тождество принято считать явлением объекта как такового, который затем различается в отношениях. Но если исходить из того, что объекты множественны и созданы отношениями, тогда тождество будет так же непредставимо, как и различие. И тождество, и различие — это предельные абстракции, при помощи которых происходит взаимное определение объектов. Самотождественность объектов (или субъекта) условна, представляя собой замкнутый круг отсылок к самому себе, такой же, каким является структура идеологии. В дифференциальных отношениях тождество — это не сам объект, а указание на него.

Если принять все вышесказанное, становится очевидным, что полностью избавиться от корреляции мышления и бытия невозможно, ибо они взаимно производят друг друга. Можно лишь спорить о тех или иных процедурах анализа корреляции. Какой бы вид знания мы ни взяли,

научный или метафизический, оно останется контингентным, так как будет следовать не аргументам, а объектам, и само останется всегда лишь еще одним объектом, однако, объектом, полностью реальным. Проблема, скорее, не в том, насколько реальны те или иные объекты и их представления, а в том, какие границы мы им приписываем и насколько мы отождествляем известные нам границы объектов с пределами реальности как таковой.

### ***Литература***

*Мейясу К.* Время без становления. [Электр. ресурс] Доступ по ссылке: [http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin Meillassoux.pdf](http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin_Meillassoux.pdf)

*Пуанкаре А.* О науке. М.: Наука, 1983.

*Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.

*Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та. 1997.

*Блаженный Иоанн Дунс Скот.* Избранное. М.: Издательство францисканцев, 2001.

*Делез Ж.* Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.

# Оглоблина И. А.

## По ту сторону сущности на пути в Средиземье

### *Аннотация*

Мы переживаем онтологический поворот: социальное бытие расширяется до рамок сущего, на плоскости которого событиям равностепенно относятся объекты, в том числе люди. В статье представлена версия конструирования картины мира, где понятия «сущность», «идентичность», «субъектность» уступили место понятиям «логос» (знание-не-мысль), «сингулярность», «со-бытие». В основание построения онтологии без сущности положено изменение соотношения духа и материи в критических точках виртуального становления сущего. Данный процесс описывается как переход от объектного типа человеческих отношений к сингулярному. Рамки такого перехода задают виртуальные точки-события, под которыми подразумеваются духовные кризисы, сопровождающие жизнь людей в современном обществе. Решая эту задачу, мы выделяем основание, позволяющее понять уникальность каждого человеческого объекта, ее качественное отличие от уникальности и неповторимости иных объектов. Для этого необходимо выяснить особенности онтологического дуализма и увидеть возможности его преодоления на пути конструирования онтологии без сущности. Попытаемся понять, каким образом без обращения к категории сущность описывать множественные основания социального бытия в его онтической перспективе, в многообразии различий сущего.

### *Ключевые слова*

Сущность, сингулярность, со-бытие, равноразличные объекты, логос, знание-не-мысль, виртуальные точки-события, духовный кризис, онтологический дуализм, онтическая перспектива социальности, онтология-без-сущности.

### ***Abstract***

Now we are living through an ontological turnover to our understanding the social being as an entity where there co-exist a number of equally different objects, with the Man among them. In this article we represent a version of the reconstruction of the look of the world in which such notions as «essentiality», «identity» and «subjectivity» are changed to «logos» (knowledge which is not a thought), «singularity», «co-existence». At the basis of creation of ontology without essentiality we have the change of the relation of the spirit and the matter at the crucial points of the virtual evolution of the entity. This process is described as the transition from the object type of human relations to the singular type. Being born in the process of subjectivation this process is described as the transition from the object type of human relations to the singular type. The frames for such a transition are made by some virtual points-events which we understand as the spiritual crises, which haunt the life of people in the modern society. While solving this problem we are going to find a basis, which allows us to understand the uniqueness of every human object, its qualitative difference from the uniqueness and originality of other objects. It is necessary to go back to the particularities of ontological dualism. We could see how to overcome it on the way to construct ontology without entity. Let us try to understand how we could describe the multiple bases of the social being in its ontic prospective, i.e. in the whole multiformity of different aspects of the entity and at the same time avoid using to category of essentiality.

### ***Keywords***

Essentiality, singularity, co-existence, equally different objects, logos, knowledge which is not a thought, virtual

points-events, spiritual crises, ontological dualism, ontic prospective of the social being, ontology without essentiality.

Мы переживаем новый онтологический поворот. Превышенный (социально-онтологический) был намечен Гуссерлем и Хайдеггером, обратившими философскую мысль к пониманию бытия как бытия человека-в-мире. Ситуация нынешнего онтологического поворота намечает обратное движение: акцент смещается к сущему, понимаемому в полноте его смысловых значений, в предельно расширенной перспективе его описания, и человеческой, и нечеловеческой; с одной стороны, практической, с другой — онтической. Внимание привлекают практические смыслы социального бытия, распознаваемые в онтической перспективе, т.е. при условии расширения границ описания до полноты бытия сущего.

В такой оптике мы получаем возможность говорить о сборке различий сущего через ассамбляж содержащихся в разных науках представлений об обществе (социальных, философских, экономических, психологических и пр.). Данная исследовательская установка открывает возможность для нового понимания социальных процессов: их своеобразии обнаруживает себя в локальных проявлениях каждый раз новых позиций отношений между равноразличными объектами, взаимодействующими акторами. Проявляясь в разнородном многообразии этих отношений, сущее обретает полноту своих смысловых значений.

Подчеркнем: мы не можем обнаружить сущее иначе, чем в полноте его различий, проявленных на плоскости, соединяющей пространство и время в четвертую пространственно-временную координату (хронотоп). Идею такой плоскости сформулировал математик Эббот. В его книге «Флатландия» представлена картина двумерного мира (результат аналогии нашего трехмерного мира с плоскостью) и вместо трехмерного пространства рассматривается двумерная плоскость на основании предпо-

ложения о том, что ее искривление внутри трехмерности мы способны воспринимать. По мнению К. Кедрова, одномерная вселенная может быть понята как дискретный квантовый мир точек. «Они „скачут“, как фотоны. Из ничего в ничто. ...Это антигравитация, полет, невесомость и сингулярность, то есть область преодоленного тяготения» [Кедров 2001: 115].

Размышляя в этом направлении, Кедров соглашается с Флоренским: на уровне макромира есть не воспринимаемая нами зримо четвертая пространственно-временная координата, искривляющая наше трехмерное пространство. В ходе ее обоснования «для математика не составляет труда вывернуть наизнанку сферу вселенной до некой точки сингулярности (бесконечной кривизны), за которой физике делать нечего». [Там же: 238].

Поясняя свою мысль, Кедров напоминает о том, что у математиков в разделе топология есть «теорема выворачивания». Ее истоки восходят к вопросу, поставленному Кантом: если во Вселенной повиснет перчатка с левой руки, можно ли как-либо повернуть эту перчатку, чтобы она стала правой? Найденное решение фиксирует непреклонную очевидность: чтобы превратить левую перчатку в правую, ее достаточно вывернуть наизнанку. Иными словами, при выворачивании в другое измерение правое и левое меняются местами. Это невозможно проделать с обычной трехмерной перчаткой, ведь мы не располагаем пространством четырех измерений, чтобы переместить их аналогично перчаткам плоским. Однако есть другой, более простой путь. Что же касается точки сингулярности, то с ее помощью, по мнению Кедрова, возможно осознать: искривление пространства есть эффект проявления в нашей трехмерной реальности высшей, потусторонней реальности, ускользающей от нашего восприятия. Мы же оперируем понятиями точка, линия, плоскость, объем, которые лишь косвенно обнаруживают свою принадлежность к пространству высшей реальности, они лишь обра-

зы этого пространства.

Кедрова же интересует способ, посредством которого возможно (не только умозрительно, но перцептивно) учитывать эффект проявления высшей, потусторонней, реальности в нашей трехмерной реальности. «Сейчас мы видим мир только изнутри. Надо научиться видеть его «изнутри-со стороны» [Там же: 256]. Он обращает внимание на следующий факт: применив к образу точки теорему выворачивания, математики осуществили построение модели частицы-вселенной, вывернутой вовне и вовнутрь: «Каждая дискретная точка — это вселенская микрочастица, получившая сразу три наименования: планкион, максимион, фридмон». [Там же: 242]. Модель частицы-вселенной, вывернутой вовне и вовнутрь, находит свое применение в современной космологии, «другими эквивалентными моделями такого внутренне-внешнего пространства могут быть лист Мебиуса, бутылка Клейна. Двойная спираль, сходящаяся к центру и расходящаяся от него» [Там же: 244].

По сути, Кедров ставит задачу видения целостности, говоря о том, что на плоскости, выделенной нами умозрительно, физически мы пребываем здесь в пределах скорости света, а мысленно проникаем во все измерения мироздания. Более того, Кедров допускает: на плоскости, образованной хронотопом, «свернулось в клубок наше земное время, вмещающая прошлое, будущее и настоящее. Эта змея, свернувшаяся в клубок, у Эйнштейна называлась — линия мировых событий». [Там же: 140].

Такое допущение возможно понимать следующим образом: выделяя четвертое (пространственно-временное) измерение — плоскость, образованную хронотопом, — мы руководствуемся интуицией, направляющей интеллектуальное мышление. Именно интуиция придает скорости мысли способность превышать скорость света, сохраняя при этом свои физические (зримые в тексте) параметры. Именно интуиция преодолевает силу гравитации интеллектуального мышления, обращает его в перспективу объ-

емного безграничного знания-не-мысли: «Стоит чуть приподняться над землей — и уже невесомость, нет верха-низа; стоит приблизиться к световой скорости — и нет внутреннего-внешнего» [Там же: 242].

Эта точка зрения близка к позиции П. А. Флоренского. В книге «Мнимости в геометрии» Флоренский соглашается с открытием Эйнштейна, но считает, что скорость света 300 км/с не предел, а только граница между миром земным и миром небесным. Одна секунда бега светового луча очерчивает все пределы земного мира. По звездному времени это сутки, а в пространстве — это граница между землей и небом. За ее пределами тело становится вечным: «На языке физики — приобретает „бесконечную массу“, на языке Флоренского — „выворачивается в мироздание“ [Там же: 142]. Поэтому Кедров предполагает, что на определенном этапе развития живое вещество научится видеть со стороны четырехмерную риманову геометрию вселенной: чтобы увидеть это искривление, надо вывернуть наизнанку зрение, совместив внутреннее и внешнее в новый зрительный образ мира, — и тем самым уподобиться четырехмерному существу Кедров уточняет: одномерной точке для восприятия плоскости нужно вывернуться наизнанку во все стороны. Таким же образом воображаемое плоское двумерное существо могло бы воспринять объем, вывернувшись сквозь себя наружу в объем. ...В момент выворачивания и точка, и плоскость охватывают не только объем, но и все внешние пространства любых измерений. Таким образом, при выворачивании во внешнее пространство объект охватывает и 4-ю невидимую координату пространства-времени. Что касается других измерений микромира от 11 до n, их легко охватить внутренним выворачиванием куба и плоскости в точку» [Там же: 263]. В поисках путей перехода к такому видению Кедров выделяет два типа сингулирования — космологическое и антропное. Первое он связывает с выворачиванием «внешним», вызванном полетом мысли, близкой к скоро-



сти света; второе — с выворачиванием «внутри», в сторону микромира, когда человек сам является как бы универсальной машиной времени.

Поясним свое понимание разницы между космологическим и антропным сингулированием. Выделим два варианта космологического сингулирования. Один из них связан с «выворачиванием» в полноту различий матричной основы (протоформы) сущего бытия, в геометрию первобытного космоса, описываемую образом архаического человека-космоса, воплотившего в себе земной мир древности. Второй вариант предполагает «выворачивание» в матричную основу космического духовного сознания.

С первым вариантом космологического сингулирования нас знакомит Кедров. В его книге содержится развернутая характеристика модели человека-вселенной, метафизический смысл которой иллюстрируется образом внутренне-внешнего человека-космоса, созданным Андреем Белым: «Человек-вселенная, Человек — изнанка неба, Человек-космос, чье тело — небо, глаза — свет, солнце, луна, дыхание — пространство, кости — земля, — это старинный образ, известный всем народам и всем культурам. У индусов это Пуруша, у латиноамериканцев — Виракоча, у народов Ближнего Востока — Адам Кадмон. В русском фольклоре это, по-видимому, богатырь Святогор (небо считалось хрустальной горой света, отсюда и название)» [Там же: 251].

Правомерность данного предположения подтверждается исследованиями Лукьянова, позволяющими принять: полнота бытия сущего восходит к архаической матрице (протоформе) первобытно-родового организма-космоса, эволюционным путем сформировавшейся как трехсоставное единство «телесно-стихийной, духовно-поведенческой, идеально-числовой генетических спиралей природно-родового организма-космоса» [Лукьянов 1993: 34], характерных для китайской культуры Дао, индийской культуры Ом, древнегреческой культуры Логоса. Таким

образом, представленный космос — матрица сущего, комплексная отношение-связь всего со всем, представленная волнами электромагнитных импульсов светового, теплового и др. излучений, заполняющих объем эмоционально-психофизического цветомузыкального пространства звука и ощущения.

Точка космологической сингулярности в этом случае может быть понята как кватернио телесности Физис, отражаемое образом земного Адама Кадмона. Этот образ есть не что иное, как протоформа полноты различий сущего бытия. Предлагаемая трактовка первого варианта понимания космологической сингулярности согласуется с комментариями Е.Е.Лукьянова к процессу образования духовного измерения (надстраивающегося над телесностийной и идейно-числовой проекциями) первобытного родового организма-космоса: «Вырастание природно-родового организма в духовное качество ведет к изоморфному повторению его генетической горизонтально-вертикальной системы (архетипа) в духе» [Там же: 38], при этом «облики духов воспроизводят горизонтально-вертикальную систему космоса не только посредством зоо-антропоморфных наборов живых органов в чувственное единство, но в них начинает встречаться и геометрическая фигурность. Например, дух Шэто несет в себе квадратность» [Там же: 39].

Второй вариант космологического сингулирования мы находим у К.Г.Юнга: «Образ *anima mundi*, или первоначального человека, латентно пребывающей во тьме материи, выражает присутствие транссознательного центра, который, по причине кругообразного, четверичного его характера, следует рассматривать как символ целостности. Мы можем <...> предполагать, что имеется в виду некий род психической полноты (например, сознание + бессознательное), хотя история символов показывает, что целостность такого рода всегда использовалась в качестве образа Бога» [Юнг 1997: 222]. Более того, «именно в нем заключена

матрица сознания, его организующий принцип. Он — «неделимая точка», то «горчичное зерно», что вырастает в царство Божие. Точка эта присутствует в теле. Однако знают о ней лишь <...> духовные люди, противопоставляемые <...> (материальным людям). Она есть <...> речь Бога <...>. Эта точка, будучи «ничем и состоя из ничего», становится определенной величиной, непостижимой для мысли». [Там же: 223], Неделимая точка космологической сингулярности — это «первоначальный человек — не что иное, как пять элементов (4+1)» [Там же: 222], «изначальный образ кватерниона» Адама Кадмона небесного — может быть понята как матрица («горчичное зерно») космического духовного сознания. Характеризуя этот кватернион, Юнг отмечает: «Четвертое есть нечто особое, амбивалентное, некий даймонион» [Там же: 224]. Очевидно, речь идет о центральной фигуре дионисийских мистерий — Духе водной стихии (хаоса) первого творения, поскольку Юнг уточняет: «Это скрытый мистический Логос, уподобляемый <...> фаллосу Осириса, Осириса же они называют водой. Гермес — не что иное, как Логос» [Там же: 225].

Нечто похожее мы находим и у Лукьянова: в процессе образования духовного измерения первобытного родового организма-космоса между географической и психографической системами космоса «обнаруживается узел связи — образ и имя Юйцян, у него человеческое лицо и птичье тело. Зооморфная атрибутика морского духа Юйцян в психографической системе ...и ...географической системе почти идентична: в ушах и под ногами змеи... имеют различную окраску, красные и черные. <...> Таким образом, здесь мы встречаем один и тот же зооантропоморфный персонаж, который выступает связующим блоком между географической и психографической системами космоса и мировоззренчески своей личиной отображает вырастание тела космоса в духовную сферу» [Лукьянов 1993: 41].

Не трудно распознать онтологический дуализм космо-

логической сингулярности: «вселенская частица» человек-мир есть точка сингулярности (бесконечной кривизны), но она не тождественна «неделимой точке», символизирующей матрицу духовного сознания, эмпирическим путем обнаруженную К. Г. Юнгом в процессе раскрытия таинства воссоединения двух ипостасей души (телесной и бестелесной). Тайна этого воссоединения положена Юнгом в основание его психоанализа, методологически восходящего к положениям центральной доктрины герметического гнозиса — мистерии космического Антропоса (касающейся, соответственно, Адама небесного и Адама земного, тесно связанной с мифом о Нарциссе и с концепциями восхождения и нисхождения души). Исследования К. Г. Юнга не оставляют сомнений: точка сингулярности (бесконечной кривизны) и выделенная Юнгом «неделимая точка» матричной основы духовного сознания различаются так же, как различаются Антропос, спустившийся в Физис (земной Адам Кадмон) и космический Антропос (Адам Кадмон небесный).

Примечательно, что амбивалентность древнегреческого логоса (Гермеса, имеющего двойную природу, правдивую и ложную) являлась ключевой для развития онтологического дуализма в древнегреческом философском герметизме. Исток онтологического дуализма — в сакральном смысле мистерии космического Антропоса, в различении Адама земного и Адама небесного. Первый указывает на то, что человек происходит от мира, второй — на то, что человек происходит от бога. Земной Адам общается с миром посредством чувствования, небесный Адам общается с богом посредством мышления (Глагола). Из исследований Юнга и Лукьянова вытекает, что Логос (Гермес, Юйцян) в своем становлении сопровождает мистирию космического Антропоса в качестве «узла связи» между географической и психографической системами космоса, претерпевающего духовное рождение. Логос, следовательно, способен к мышлению и чувствованию одновременно.

Но что случается с мышлением Адама небесного при погружении Адама земного в чувства Физис? Как влияет на мышление магнетизм нарциссических чувств водной стихии? Оставаясь «правдивым», не становится ли оно безальтернативно ложным? Сохраняет ли геометрию «горчичного зерна»?

Проясняя отношения между «неделимой точкой» образа *anima mundi* Адама небесного и точкой сингулярности физического образа Адама земного, воспользуемся аналогией Кедрова. Эти две «точки» (два совмещенных фокуса) человеческого сознания соотносятся друг с другом как «путешественник» и «наблюдатель». Для одного из них одно и то же явление вечно, для другого — временно. «Наблюдатель» со стороны следит за «путешественником», исследующим материальный мир. «Наблюдатель» и «путешественник» — это один и тот же, двойник. Иллюстрируя их взаимосвязь, Кедров обращается к книге Флоренского «Мнимости в геометрии», где рассматривается «выворачивание» в полумнимой точке между двумя сторонами одной поверхности (по аналогии с кольцом Мебиуса) в композиции «Божественной комедии» Данте: «Данте, сходя по кругам воронкообразного Ада, внезапно переворачивается, обращаясь ногами к поверхности земли. После грани „поясницы Люцифера“, она же центр мира, миновав воронки падения Люцифера, Данте оказывается на небе, обращенный ногами к месту своего спуска на небо, хотя до этого он все время спускался. Верх и низ, вывернувшись, поменялись местами, как на ленте Мебиуса. Здесь важно понять, что, спускаясь в пространстве действительном в ад путем Люцифера, Данте в мнимом потустороннем пространстве одновременно поднимался на небо к Раю на вершину Сиона. Спускаясь в бездну горы Чистилища, Данте поднимался на вершину Сиона. Надо понять, что внешне это одно и то же пространство, поскольку мнимости глазами не различимы» [Кедров 2001: 149]. Данте, следовательно, оказывается на границе ада и рая благодаря

геометрическому перескоку — выворачиванию изнутри сферы. Получается, что Данте спускается вниз в ад до зеркально отраженной вершины Голгофы, которая как бы прокалывает все миры. Согласимся с выводом Кедрова: жизнь духа, направляемая Логосом, близка к релятивистской космологии, равно как и к неевклидовой геометрии.

Характеризуя выделенное Кедровым антропное сингулирование, вспомним о практической перспективе исследования различий сущего через ассамбляж содержащихся в разных науках представлений об обществе (социальных, философских, экономических, психологических и пр.). Будем полагать, что социальное рассеяно на плоскости сущего в многообразии своих вечных, повторяющиеся проблем, которые могут быть узнаны и осознаны по-новому, ибо «новая мысль возможна; <...> Она налицо в текстах Делеза — бьющая наружу, танцующая перед нами, посреди нас; генитальная мысль, интенсивная мысль, утверждающая мысль, акатегориальная мысль — у всего этого неузнаваемое лицо, маска, никогда прежде не виденная нами; различия, ожидать которых у нас не было основания, но которые, тем не менее, ведут к возвращению — как масок своих масок — масок Платона, Дунса Скота, Спинозы, Лейбница, Канта и всех других философов. Эта философия выступает не как мысль, а как театр. Это тот театр, где взрывной хохот софистов вырывается из-под маски Сократа; где методы Спинозы направляют дикий танец в децентрированном круге, вокруг которого вращается субстанция подобно обезумевшей планете; где прихрамывающий Фихте объявляет, что „раздробленное Я = растворенному Эго“, где Лейбниц, взойдя на вершину пирамиды, видит сквозь тьму, что звездная музыка — это, что на самом деле, лунный Пьеро» [Фуко 1998: 472—473].

Опираясь на «Логика смысла» Ж. Делеза, осуществим возвращение к истокам холистского описания мира как сущего, но на сей раз в полноте его объективированного

бытия (т.е. в разнообразии различий взаимодействующих объектов — виртуальных и реальных, мнимых и подлинных, человеческих и нечеловеческих). На этом пути открывается возможность распознавания повторяющихся проблем существования человека в обществе. «Мы должны не презирать эллинистическую путаницу или римскую банальность, а вслушиваться в то, что было сказано <...>, что происходило тысячи раз, что рассыпано повсюду <...>, нескончаемое типовое Действие, вечное событие» [Там же: 448].

Иначе говоря, мы принимаем, что возвращение к полноте бытия сущего, представленному как плоскость взаимодействующих объектов-актеров, открывает новые перспективы понимания проявления случайности в рамках типового Действия, вечного события — таким образом, чтобы последнее открыло, наконец, себя как чистое событие (как различенная мысль, мысль о различенном), т.е. каждый раз по-новому, позволяя улавливать все новые проблемные грани существования человека в обществе. Это оказывается возможным в силу обращения не к тождеству, действующему внутри описывающих эти проблемы понятий, а к различию, укорененному в стратегии перемещающегося различия (повторения без образца). Мы опираемся на мышление многообразия — номадической и рассеянной множественности — чистого различия (безымянного, одного, номада), «которое перемещается и повторяется, которое сжимается и расширяется; сингулярная точка, которая сжимает и замедляет неограниченные повторения в заостренное событие. Надо дать состояться мысли как интенсивной иррегулярности — дезинтеграция субъекта» [Там же: 459].

Дезинтегрированный субъект в такой оптике описания человеческого и нечеловеческого на плоскости сущего есть не что иное, как интегрированный объект. То есть объект, существующий одновременно в реальности и мнимости (виртуальности) — как фантазм (бестелесность мыслимого)

и как событие мысли. Применительно к первому мы подразумеваем представленность человека в форме товарной фикции в рамках «дальних» практических взаимодействий тотальной коммерциализованной социальной среды современного глобально-экономического универсума. Смысловой акцент при этом ставится на взаимодействия между людьми, подчиненные логике желания, обнажающей подлинно человеческое, то есть «машинное», в человеке. Обращение к подлинности видится уместным в связи с превалированием в экономическом поведении людей инстинктивной компоненты, их подверженности аффектам и страстям, раскрепощенной мерами экономической политики стимулирования эффективного спроса. Другой контекст принимаемого нами обозначения человека в качестве объекта подразумевает описание практических взаимодействий между реальными объектами как товарными фикциями, отношения между которыми устанавливаются «на дальней дистанции». Продукт этого описания — мнимый объект, событие мысли (экономической, социальной, философской, этической и пр.).

Подчеркнем: описание людей как мнимых объектов является признаком работы негативности желания. Раскрывая эту работу, мы должны помнить о том, что «различия возникают тогда, когда представление может частично представить то, что было прежде наличным, когда текст опознавания сорван», и когда «Освобождение различия требует мышления без противоречий, без диалектики, без отрицания; мышления, которое признает расхождение; утверждающего мышления, чьим инструментом служит дизъюнкция; мышление многообразия — номадической и рассеянной множественности, которая не ограничена и не скована принуждениями подобия; мышления, которое не подчиняется педагогической модели (жульничеству готовых ответов), но которое атакует неразрешимые проблемы» [Там же: 461].

Рассмотренные типы сингулирования позволяют выде-



лить две стратегии преодоления мыслью «скорости света» на пути обращения в знание-не-мысль: перемещающееся различие (номад, чистое различие) и Глагол.

Подводя итог нашим умозаключениям, отметим: появление «вселенских микрочастиц» в рамках современной космологии свидетельствует об успехах моделирования эффектов проявления измерений высшей реальности в нашей трехмерной реальности. Логика такого моделирования позволяет выделить плоскость мировых событий, видимую «изнутри-со стороны» четвертой пространственно-временной координаты, искривляющей наше трехмерное пространство. Важно, что в рамках многомерной неевклидовой геометрии на плоскости мировых событий можно обнаружить «среднеземье» *отношений со-бытия* — промежуточную субъектно-объектную область мира, где «внутреннее» и «внешнее» замещаются друг другом так же успешно, как «верх» и «низ» в невесомости [Кедров 2001: 242].

Кедров характеризует эту область, привлекая восходящие к Хайдеггеру понятия «опространствливание времени» и овременение пространства», обращая при этом внимание на то, что «Если в пространстве возможны и реальны области, где «верх-низ», «правое-левое», «внутреннее-внешнее» понятия относительно, то во времени такими же относительно могут оказаться «направления» прошлое-будущее-настоящее. Можно моделировать необычные для нашего слуха сочетания «прошлое-будущее» или «будущее-настоящее», не говоря уже о возможности совмещения их в одно целое» [Там же: 268].

В последнем случае имеет смысл говорить об аннулировании действия принципа причинности. Его замещает принцип синхронистичности, обнаруженный К. Г. Юнгом в актах творчества, сочетающих сознательное и бессознательное. Бессознательная компонента творчества, по мнению Юнга, рождает спонтанные феномены случайных соответствий, выявленных в ходе парапсихологиче-

ских экспериментов. Согласно Юнгу, именно эти феномены бессознательного релятивизируют пространство и время, уменьшают шансы причинного процесса. Юнгианская оппозиция сознательного/бессознательного в данном случае соотносится с оппозицией творческого/механического, восходящей к волновой и корпускулярной дихотомии человеческого мозга, к нейропсихологии К. Прибрама. В волновой перспективе человек предстает неограниченным полем сознания, в корпускулярной — ньютоно-картезианской биологической машиной. Д. Бом, предвосхитив открытие данной дихотомии, постулировал, что мир, изучаемый средствами механистического сознания и имманентной ему науки, представляет лишь фрагмент реальности, ее развернутый, или эксплицитный (явный) порядок. Генерирующей же матрицей последнего является свернутый или имплицитный (неявный) порядок, где пространство и время уже не детерминируют отношения зависимости/независимости различных элементов, а материя и сознание не редуцируются друг к другу. Согласно Бому, природа реальности вообще и сознания в частности есть неразрывное когерентное целое, вовлеченное в бесконечный процесс изменения — холоддвижение. Мир — это постоянный поток, нелинейная динамика холоддвижения. Исследования С. Грофа экспериментальным путем подтвердили воззрения Д. Бома. Более того, триединая матрица природно-родового организма-космоса (протоформа сущего), выявленная Лукьяновым на страницах древнекитайских текстов, воспроизводится на четырех уровнях психической проекции перинатального развития индивида. Особенности четырех перинатальных матриц личностного самосознания описаны С. Грофом в книгах «За пределами мозга» и «Неистовый поиск себя». В последней из них внимание уделяется психологии человеческого бытия; представлена картография проявлений матричной основы сознания (логоса души) в точках духовных кризисов. В частности, классифицированы типы

духовных кризисов, описаны их симптомы и характеристики, различные уровни опыта переживания и содержание трансформативных состояний сознания в каждом из них, составлены карты изменения восприятия современного сознания [Гроф К., Гроф С. 2003: 44—200].

Таким образом, в жизни каждого человека присутствуют критические точки онтологических разрывов (духовных кризисов). В зависимости от степени осознанности прохождения людьми особенностей протекания постигнутого их кризиса зависит дальнейшая судьба не только самого индивида, но и жизнь его ближайшего окружения.

Приступая к выявлению полноты различий сущего на плоскости промежуточного релятивистского мира (на плоскости отношений «средиземья»), необходимо осознавать, что составляя ассамбляж локальных онтологий мы не можем оперировать понятием «сущность». Причина проста: мы не вправе полагать понятие «сущность» единственным основанием каких-либо социальных теорий, предварительно не разгадав загадку сфинкса, не ответив на вопрос «что есть человек?»

На плоскости отношений выделенного нами промежуточного мира («средиземья») нет общепринятой единой границы, но есть подмеченная Флоренским «бесконечность толщины плоскости, открывающей окно в бездну других миров прямо с поверхности листа», где «внутреннее» и «внешнее» замещаются друг другом так же успешно, как «верх» и «низ» в невесомости. Здесь так же нет и субъектов, но есть различные уровни опыта переживания духовных кризисов, точки сингулярности, задающие направление (к нижнему или верхнему пределу апейрона) переосмыслению тех ограничений, которые термин «сущность» задает процессу познания гетерогенной реальности. На этом пути необходимо понимать, что само слово «термин» (Терм, Терминус) происходит от мифологического «Герма» (божество пределов, межей, границ, легко перетекающее в образы других богов). С одной стороны, Тер-

минус — граница. С другой стороны, его следует понимать как посредника, для которого не существует «здесь и там». В терминологическом смысле любая точка сингулярности сама и есть граница. Ее геометрия определяется оптикой неделимой точки («наверху», «внизу», «наверху, как внизу», «внизу, как наверху», «наверху, как внизу, внизу, как наверху»), отличающейся присутствием (или не присутствием) онтико-онтологического различия.

Получается, что на плоскости отношений «средиземья» открывается перспектива возможностей различения множественных траекторий, срезов, пересечений, взаимопроникновений, взаимообращений, взаимосвязей населяющих сущее конкретно-единичных объектов (и человеческих, и нечеловеческих, и воображаемых, и физических). Особо отметим: на плоскости сущего со-бытийствуют равноразличные объекты, в ряду которых оказываются не только люди. Отличные друг от друга, разномасштабные, объекты сущего эквивалентны в своей временной необратимости, в своей способности образовывать все новые и новые комбинации отношений, отражающих грани взаимозависимого единого мира. Здесь все перетекает во все, и нет общепринятых границ: «Уже сейчас ясна основная особенность космического зрения, не связанного с абсолютизацией земных условий — это относительность и совмещенность всех направлений пространства: верх-низ, правое-левое, впереди-позади и, наконец, наиболее трудно преодолимое и трудно представляемое внутреннее-внешнее» [Кедров 2001: 267].

Сеть различий всего-со-всем (в рамках которой распознаваемы различия отношений каждого с каждым) раскрывает множество вариантов проявлений взаимодействующих объектов, а с ними и самого сущего, вырастающего в метавселенную. Метавселенную можно представить как дерево со множеством веток, которые не соприкасаются между собой. Каждая ветвь — вселенная, либо подобная нашей, либо отличная от нее. Именно такую модель

предложил И.С.Шкловский [Там же: 113]. Это модель «двумерного мира», растекающегося на плоскости, где микро- и макромир сплетаются в единый узел в «пространстве живого вещества».

Построение картины мира по лекалам модели метавселенной предполагает множество наблюдателей, описывающих с того или иного ракурса жизнь доступных его обзору «точек» какой-либо «ветви» вселенского дерева. Например, микроточек, которые являются социальными объектами, или же макроточек, которые характеризуют жизнь самого общества. Единство этих множественных описаний намечается как составленный в онтической перспективе ассамбляж разнородных представлений об обществе и его индивидах. В силу своей принципиальной незавершенности, процесс-ассамбляж позволяет исследовать общество как гетерогенное целое, встроенное в полноту различий бытия сущего. При этом необходимо учитывать: во-первых, особенности жизни людей в обществе проявляют себя на плоскости объектных различий сущего, соединяющей пространство и время в четвертую пространственно-временную координату (хронотоп). Во-вторых, ассамбляж описаний множественных проявлений общественной жизни на плоскости различий сущего — это ассамбляж локальных плоских онтологий, построенных с разных ракурсов и позиций, но не предполагающих выделения какой-либо одной, принятой всеми, границы. Вместе с тем, подразумевается, что каждая локальная онтология описывает обращенную к ней область плоскости сущего, где событийствуют многообразные равноразличные объекты, среди которых иногда встречаются и люди.

#### Литература

*Гроф К., Гроф С.* Неистовый поиск себя. М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2003.

*Кедров К. А.* Параллельные миры. М.:ООО «АиФ-Принт», 2001.

*Лукьянов А. Е.* Дао «Книги перемен» М., 1993.

*Фуко М.* *Theatrum philosophicum* // Делез Ж. Логика смысла. — Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998.

*Юнг К. Г.* АION Исследование феноменологии самости. М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997.

# Потапова К. И. Я и Они. Взаимодействие и понимание

## ***Аннотация***

Настоящая статья посвящена проблеме взаимодействия в контексте социальности. В ходе исследования, основанного на статьях А. Шюца, установлен основной конституирующий момент для любой интеракции — понимание между ее участниками. Так внимание переносится на структуру акта понимания, однако, поскольку любое понимание предполагает взаимодействие между истолкователем и истолкованным, прослеживается параллелизм между обозначенными феноменами.

## ***Ключевые слова***

Другой; социальное взаимодействие; понимание; смысл; значимость; коммуникация.

## ***Abstract***

This article is devoted to the problem of interaction in the light of sociality. The investigation based on the series of articles of A. Schutz, establishes common constitutive principle for any interaction and it is a comprehension between partners. Thus our looking for shifts on the structure of comprehension, but there is a parallelism between two phenomena (interaction and) because of the any comprehension may be represented as an interaction between interpreter and the object of interpretation.

## ***Keywords***

The Other; social interaction; comprehension; sense; meaning; communication.

Человеку современности на протяжении всей жизни так или иначе приходится взаимодействовать с окружающими; век одиноких любомудров, ведущих отшельнический образ жизни канул в Лету, оставив за собой лишь призрачный след романтизма. Сейчас даже ученый, казалось бы, схожий со средневековыми монахами, вынужден вступать в коммуникацию с окружающим его сообществом (отсюда теории об интерпретативном, коммуникативном, и проч. идеальных и реальных сообществах). Наше время носит печать социальности; мы не ищем более (или пока еще?) абстрактных сущностей, субстанций, но опираемся на непосредственное здесь и сейчас, практику нашего существования, разделяемую с Другими. Как возможно это со-существование индивидуальности (меня) и общности (Других)? На основании чего эта реальность приобретает характер нашей, и что означает это «наше»? Ответы на эти вопросы были подготовлены, на наш взгляд, еще феноменологией Э. Гуссерля («V Картезианская медитация»), однако в рамках все более довлеющего прагматизма, смены жизненных ориентиров (акцент на повседневность и практическую релевантность), стоит еще раз обратиться к поставленным выше вопросам для установления общей конститутивной структуры взаимодействия, опирающейся на значимость именно социального, а не полагающейся на самозамкнутость идеалистической собственной «монады».

Этот мир есть мой мир, уникально переживаемый, наполненный смыслами и символами, релевантными для меня. Этот мир есть мир каждого из них как индивидуальная конкретная значимость, а также как универсальный горизонт существования любой отдельно взятой единицы, фон, который для каждого «Я» предполагается в качестве «Они». Мой уникальный мир не может быть изолирован от «них», но всегда разворачивается с некоторой оглядкой вовне. «Я» не исчерпывается пониманием себя как замкнутой самодостаточной монады [5, 396—397], но требует Дру-



гого Я, чтобы увидеть себя в этом диалектическом движении. Мне нужен Другой, а ему — Я. Реальность, в которой мы существуем, обладает исключительным характером: она социальна, ибо суть ее конституирована обществом, развертывается в поле взаимодействия индивидов, групп и прочих общественных единиц; она порождена обществом для него самого же. Социальная реальность выступает как наличный уровень бытия, на котором это бытие реализуется в качестве совершенного. Само же бытие понимается как конкретное (то есть человеческое) существование и со-существование с Другими в дискретно-континуальном пространстве-времени, в мире не только объективном, но субъективном, как взаимодействие интерсубъективное. Мы вынуждены вслед за Нанси признать, что смысл бытия не есть некая абстрактная неуловимая субстанция, исток,  $\alpha\mu\chi\eta$  или тому подобное, идея, но всегда со-бытие, связь, социальная по своей сути [6, 16—20], ибо само наше Я (как активность) и мир (как поле проявления Я) только тогда «есть» в полном смысле слова, когда предполагает Другого и содержит его в себе, именно как отношение «Я — Ты» [2], полагание Другого и себя в нем, со-стояние друг с другом.

Это бесконечное конститутивное движение от Я к Они и обратно должно быть осознанным и осмысленным, наделяя мир взаимностью, разворачивающейся по сценарию действия и противодействия [11, 403]. «Мы» образуем пару, участники которой находятся во взаимном отношении друг к другу. Обладая напряженностью сознания, обращаясь друг к другу в повседневном мире, мы вынуждены существовать в общих положениях, устанавливая универсальные понимания, типизировать ситуации и реакции на происходящее (поведение). Именно понимание выступает сущностной основой взаимодействия, без которой сами действия не будут обладать взаимностью, но разрозненностью, напоминая скорее не слаженный унисон, но диссонанс. Нам необходим «общий язык» для взаимно-

сти нашего отношения, так как только тогда, когда речь идет не просто о реализации конкретной или абстрактной цели с четким распределением ролей, направленной лишь на фактический результат (хотя даже распределение ролей не может происходить без понимания, как общего «сценария», так и роли, отведенной человеку), но само отношение между участниками может быть обозначено пониманием, что «любое социальное взаимодействие основано на конструктах понимания Другого» [11, 24], возможно установить успешное взаимодействие. Так возникает некий параллелизм: структура понимания как конститутива взаимодействия, неразрывно связана со структурой самого этого взаимодействия, проецируется на нее и наполняет каждый ее элемент.

Но что мы предполагаем под пониманием Другого? Что есть это понимание и каким образом оно должно совершаться? Так или иначе, вне зависимости от методологических концепций, предложенных в «науках о духе», будь то «вчувствование», «переживание» или «реконструкция», понимание всегда есть интерпретация действий Другого. Вопрос касается ее оснований. Предположение, вслед за натурализмом, о возможности дескриптивного наблюдения как основания объективного знания ввергает нас в сферу бихевиоризма, где схема «стимул (мотивация) — реакция (действие)» кажется прозрачной, но не снимает проблем 1) сопоставимости внутренних интенций действия («ради чего» действия; его цель) с результатом; 2) адекватности и объективности оценки наблюдателя, также существующего в поле социальности. Иными словами, мы всегда судим согласно собственным представлениям и ориентирам. Как в таком случае возможна объективная интерпретация того, что имел в виду Другой, ведь мы, говоря словами Х.-Г. Гадамера, находимся в перспективе «всегда понимать по-иному»? Однако, и это необходимо всегда учитывать, любое толкование всегда имеет толкователя, а значит не может быть полностью очищено от его

субъективной оценки. Мы можем лишь, как предложил К.-О. Апель [1, 289–290], приблизиться, насколько это возможно, к реальным причинам действия в своем понимании с помощью тотальной реконструкции, то есть воссоздавая не только духовно-значимый контекст — обстановку, позиции окружения и проч., как то предполагает герменевтическая реконструкция, — но и материально-значимые условия, выраженные в практике деятеля, отображенные в идеологии времени.

Тем не менее, любая попытка понимания во взаимодействии обладает несколькими векторами, совокупность которых позволяет говорить о реконструкции духовно-материального плана. Понимание, вне зависимости от направленности вовне или вовнутрь, всегда 1) имеет предмет — это могут быть действия, поступки, слова, жесты и даже мысли; 2) предполагает методологию: как, каким образом Я, наблюдая что-либо, совершаю интерпретацию; чем руководствуюсь, иными словами, как подхожу к предмету; 3) разворачивается в определенном месте-времени, когда и где; 4) совершается ради чего-то, имеет под собой конкретику, то есть целенаправлено. Поскольку, как установлено ранее, взаимодействие без понимания не является таковым в полном объеме, да и понимание представляет собой всегда некое взаимодействие между понимающим и тем, что понимается, постольку выделенные элементы справедливы для обоих феноменов, однако с небольшими дополнениями, которые будут оговорены по ходу анализа.

«Что» понимания воспринимается как информация, некий текст, требующий расшифровки; как отмечал Г. Фреге, «имя (слово, знак, сочетание знаков, выражение) выражает свой смысл и обозначает, или называет, свой денотат (то есть самой вещи, данной в ощущении)» [8, 189]. Понимать необходимо именно смысл, выраженный в послании, для чего необходимо лишь «в достаточной степени владеть соответствующим языком или знать совокупность обозна-

чений, к которой принадлежит данное имя» [8, 185]. Однако общность языка не решает проблемы понимания: мы можем использовать различные выражения для обозначения одного и того же предмета, либо, наоборот, различными именами называть одно и то же явление. Каким образом мы устанавливаем общезначимость обозначения-имени предмета, о котором идет речь? Ответ напрашивается сам собой: мы договариваемся об этом; смысл есть конвенциональное явление, закрепленное в обществе, передаваемое традицией. Однако для реализации этой договоренности уже должно предполагаться взаимодействие, основанное на понимании, то есть некий «иной» язык, в рамках которого возможно установление общезначимости языка; и даже этот «иной» язык как средство выражения должен предполагать общность понимания. На основании чего возникает эта общность? Она есть результат односложного высказывания (чаще всего с указанием на предмет: вот это) о мире, называние его. Чтобы стать языком, набор такого рода высказываний должен не только быть понятным (иметь, во-первых, четкое соответствие с объектами мира, во-вторых, простую структуру типа «А есть В», где на А происходит непосредственное указание как на предмет в окружении, а В предполагает называние этого предмета), но и находить своего адресата, способного критически оценить, что А — это В, или не согласиться с этим. Иными словами, язык требует публичного признания и нормирования, что было отмечено еще Л. Витгенштейном [3, §202].

Во взаимодействии структура удваивается: его «что» есть «кто», однако этот кто опирается в процессе общения на «что» понимания. Итак, чтобы коммуникация состоялась, язык стал языком, необходимо взаимодействие с Другим, основанное на «конструктах понимания» [11, 24], в первую очередь — себя. Что Я может предполагать о себе? Оно имеет некоторое представление, что оно такое в биологическом плане (человек, могущий передвигаться,

питаться, дышать и проч. базовые навыки), оно становится кем-либо в социальном плане, оно стремится к чему-то в духовном. Заимствованные обозначения Уильяма Джеймса, интерпретируются, однако, не столь психологично: поле нашего непосредственного интереса не структура личности как таковая, но испытывающие влияние социальности ее компоненты, трансформирующиеся, благодаря общественной обусловленности, представления о себе и о мире.

С момента рождения мы входим в готовый мир, вернее, нас вводят — родители, окружение и проч. Этот мир воспринимается как упорядоченный, известный мне, благодаря предшественникам. Знание же о нем разворачивается в систему готовых понятий или моделей, известных ранее. Таким образом, Я представляет, как стоит действовать в конкретной ситуации: чего ожидать от нее. Что же тогда различает нас? Системы значимостей, устанавливаемые из личных целей в каждом конкретном случае. Безусловно, есть знание, не зависящее от нашей индивидуальности — объективное, то есть научное; оно носит всеобщий характер. Первый план знания Я о себе относится к данному виду, как и знание о физическом мире, в котором мы обитаем как вид.

Второй план — социально обусловленный — это та система представлений и пониманий себя, что выработана людьми, окружающими нас, и нашей непосредственной деятельностью. Первый уровень представляем как социально-этический — это нормы и принципы, что приняты в данном обществе, а также система оценок действий и поступков. Мы начинаем воспринимать «правила игры» с детства (процесс воспитания), в дальнейшем же мы просто совершаем действия исходя из этой системы, не ставя ее под сомнение, относясь к этим императивам как к само собой разумеющемуся. Второй уровень зависит от нашей самостоятельной активности и может быть назван социально-ролевым. Это положение в обществе, занимаемое

в соответствии с трудовой деятельностью — ее сутью и спецификой. Именно в данном контексте определены социальные роли: основные — учитель, врач, инженер — и специфические, то есть ситуативные — покупатель, пассажир, свидетель и проч.

Третий план — духовного поиска — метафизический. Это стремление к высшему в любом его проявлении и интерпретации. Здесь есть несколько вариантов разрешения: религия, искусство, философия. На данном этапе человек обращает взор не на наличное, а на его причины, основы, задаваясь извечными вопросами и выражая свое отношение к ним. Так Я предстает в наименее стабильной форме, иногда асоциальной, однако раскрывает сущность того, кого М. Хайдеггер называет «пастухом бытия» [10, 279], отвечая на вопрос, почему именно так, а не иначе, в чем смысл?

Выше обрисованные моменты есть основа моего Я, присущие исключительно мне как личности, разделяющей этот мир с Другими. Это уникальное конституирующее единство, определяющее мою жизненную позицию. Именно эта позиция, совместно с приобретаемым практическим опытом, есть то, что А. Шюц называл «индивидуальной биографической ситуацией» [11, 12], различной для каждого из нас, отправной точкой наших действий, где и кроется ответ на вопрос, почему ты поступил так?

Наше Я в течение жизни обрастает множеством пониманий себя: одна их часть порождена обществом (какой Я по мнению Другого), другая — индивидуальна (мое самоощущение и представление о себе, основанное на саморефлексии), мыслимая, тем не менее, в рамках установленных понятий-концептов. Все это и есть тот исходный момент, определяющий способ быть каждого человека. Однако даже собственные действия трактуются нами, исходя из общественных стереотипов и смыслов; само понимание себя выражено и закреплено в языковых конструкциях, следовательно, поскольку язык всегда предпо-

лагает Другого, неразрывно связано с социальностью. Подобного же рода сеть представлений мы накидываем на Другого, ожидая от него примерно тех же реакций, какие произвели бы мы в каждой конкретной ситуации. Этот тезис о взаимности перспектив был продемонстрирован еще Э. Гуссерлем, но в большей степени разработан А. Шюцом [11, 14–16].

Более того, любые действия поддаются общей типизации по форме (просьба, приказ, пожелание и проч.), имеют некий сценарий для себя, продуманный и составленный заранее, по содержанию. Указанные формы универсальны: мы различаем их во взаимодействии друг с другом, сценарии же, хотя и могут быть нетривиальными, всегда имеют конечную цель, то ради чего и свершается действие, выразимую и обладающую возможностью быть осмысленной Другими. Вне зависимости от имени: система типизаций или социальных фреймов, символических или мотивационных конструктов — речь идет о принятии общего смыслового мира, шаблонного и стандартного, по образцам которого выстраивается понятийная фиксация в мире, исходя из чего разворачивается система действия-реакции, предполагающая прогностику, основанную на ожидании от Другого тех же реакций, что произвел бы сам на подобное действие. Итак, отвечая на вопрос о «как» взаимодействия (значит, и понимания как его основы), уточним: оно исходит из собственного опыта по аналогии в соответствии с существующими моделями и стереотипами поведения. Полем взаимодействия выступает не физическая или какая-либо иная реальность, но именно социальная реальность, а значит, и время, и место его отлично от пространства, понимаемого независимо от наблюдателя как данность (физического), и астрономического «точно-го» времени. Ключевым моментом в толковании места-времени в контексте социальности выступает субъективное переживание этих феноменов, где время есть совокупность моих «точек-теперь», выражаясь языком Э. Гуссерля,

в их протяженности, а также предвосхищений и воспоминаний. В таком ключе время воспринимается скорее не метрически (минутами, часами и проч.), а ситуативно: «сейчас» представляется не неуловимым мгновением, долей секунды, но растянуто на всю актуальную ситуацию для ее участников. Конечно, в рамках каждой конкретной ситуации тоже существует свое прошлое, конституирующее каждый момент настоящего, и будущее, формирующееся благодаря ему, тем не менее, вся эта актуально-потенциальная конструкция и есть наше действительное «сейчас», дискретно-континуальная последовательность которых и есть субъективное время. Поскольку же любая ситуация предполагает не только меня как участника, но и Других, это искренне мое переживание, субъективное переживание моментов «сейчас», то есть времени, наделяется социальным характером. Аналогичным образом предстает и «здесь» — не как физическая величина, место нахождения моего или в принципе какого-либо тела, но как конкретно мое, чему я внутренне принадлежу, что влияет на меня, определяя мой способ быть [9, 104—105] среди других «здесь и там». Более того, происходит изменение в понимании близкого и далекого: акцент смещается с фиксированной дистанции между субъектами на их взаимную значимость и расположенность друг другу. Так, даже огромное расстояние между людьми не может выступать причиной или быть понятым как далекость. Фундирующее меня «здесь и теперь» в контексте intersубъективности мира обретает социальную зависимость.

Не только взаимодействие, но и само понимание, на котором оно основано, также обладает ситуативным характером. Так, Л. Витгенштейн на позднем этапе своей деятельности предлагает понятие «языковых игр», где понимание носит сугубо контекстуальный характер, задающий правила игры, «осью» которой выступает «наша потребность» [3, §108]. Таким образом, чтобы более точно понимать что-либо (конкретную фразу или речь в целом,



действие, жест и проч.), необходимо обладать знанием контекста, в котором возникло это что и в котором оно употребляется. Позже Г. Гарфинкель представил проект этнометодологии, одним из пунктов которой выступает положение, что верно понять смысл действия можно только исходя из контекста, не представленного в самом этом действии: только контекстуальный анализ разговора может быть достоверным, ибо сама социальная реальность не есть объективно данное, но конструируется в ходе взаимодействия [4, 18–20].

Стоит отметить отдельно, в случае с методологией, вторым пунктом указанной структуры, также как и с ориентацией (третий пункт), различия феноменов не существенны, что позволяет применять общую модель для обоих. Так, указанные пункты взаимодействия — биографическая ситуация, взаимность перспектив, общее типизирование — справедливы и в отношении понимания, где мы предполагаем, что Другой под этим именем подразумевает тоже самое, что и мы, а все существующие имена-знаки возможно типизировать каким-либо образом (например, типизация знаков Ч. С. Пирса). Касательно места реализации ситуация подобна предыдущей: она изначально как для взаимодействия (основана на нем и обусловлена им же), так и для понимания, поскольку смысл не может быть оторван от реальности (абстракции умозрительны, но, так или иначе, к ним приводит рассуждение и идеализация реально существующего). В самой по себе действительности «нет никакого смысла» [7]: он устанавливается во взаимодействии для него же самого. Соответственно, понимание как интерпретация не может быть оторвано от своего предмета, укоренено в реальности бытия.

Финальным пунктом структуры была обозначена целенаправленность понимания, то есть представление о том, что оно совершается ради чего-то. Иначе говоря, зачем мы устанавливаем общие смыслы и стремимся к тому, чтобы быть понятыми. «Понимание... касается всегда осно-

воустройства бытия-в-мире» [9, 144]. Иными словами, это та основа человеческого существования, что выделяет его среди иных существ, наделяя его особым положением в мире и способностью быть-в-нем. Однако лишь понимания не достаточно, необходимо именно взаимодействие, в котором этот мир установлен как наш. Таким образом, вне зависимости от направления движения мысли, от понимания к взаимодействию или наоборот, безотносительно мировоззренческих приверженностей человека, будь то аналитическая философия, экзистенциализм, феноменология, существует неразрывное единство этих явлений; понимание как конститутив присутствия в мире нацелено на взаимодействие, реализующееся посредством слушания, молчания и близости и открытости; с другой стороны, взаимодействие, осуществляется ли оно для душевного равновесия (необходимо быть высказанным, то есть стать собой благодаря обращению к Другому), или с конкретной целью (прагматической, идеалистической и проч.), имеет под собой феномен понимания, данный через общее смыслополагание, где, чтобы снять существующие разногласия в понимании, то есть договориться о, необходимо не только ждать этого (что может и не оправдать себя), но входить в коммуникацию, то есть живое вербальное и невербальное общение с Другим, то есть взаимодействовать с ним.

### **Литература**

*Апель К.-О.* Трансформация философии / К.-О. Апель; пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. Москва: Логос, 2001. — 344 с.

*Бубер М.* Я и Ты [Электронный ресурс] / М. Бубер. Москва, адрес обращения <http://www.lib.ru/FILOSOF/BUBER/ihunddu2.txt> дата обращения 14.04. 2015

*Витгенштейн Л.* Философские исследования / Витгенштейн Л.; пер. Л. Добросельский. Москва: АСТ, Астрель, 2011. — 320с.

*Гарфинкель Г.* Исследования по этнометодологии / Г. Гарфинкель; Санкт-Петербург: Питер, 2007. — 335 с.

*Гуссерль Э.* Избранные работы / Э. Гуссерль; сост. В.А Куренной. Москва: Территория будущего, 2005. — 464с.

*Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси; пер. с фр. В. В. Фурс; под ред. Т. В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2004. — 272 с.

*Пирс Ч. С.* Принципы феноменологии [Электронный ресурс] / Ч. С. Пирс. Москва, адрес обращения [http://philosof.onu.edu.ua/elb/articles/bogataya/bogataya\\_6.pdf](http://philosof.onu.edu.ua/elb/articles/bogataya/bogataya_6.pdf) дата обращения 04.09.2015

*Фреге Г.* «Смысл и денотат» / Г. Фреге // Семиотика и информатика. — 1977. — Вып. 8. Москва: ВИНТИ. С. 181—210.

*Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем В.В Бибахин. Санкт-Петербург: Наука, 2006. — 450 с.

*Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; пер. с нем.; Сост., В. В. Бибахин. Санкт-Петербург: Наука, 2007. — 621 с.

*Шюц А.* Мир, светящийся смыслом / А. Шюц; пер. с нем. и англ. — Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 1056 с.

# Томильцева Д. А. Пересборка этического: долженствование и субъективация

## ***Аннотация***

Данная статья посвящена рассмотрению проблемы пересборки этического. Раскрывается смысл происходящей в современной философии пересборки этического. Рассматриваются основные аспекты пересборки этического: проблема определения долженствования (показаны три основных способа: Благо, Закон, Событие) и формирования этических субъектов.

## ***Ключевые слова***

Пересборка этического, этика, долженствование, благо, закон, событие, субъективация, этический субъект

## ***Abstract***

This article is devoted to the problem of reconstruction of ethics. The basic meaning of reconstruction of ethics in philosophy is looked into. The main aspects of the reconstruction of ethics are explored: the problem of the definition of obligation (three basic ways to determine the obligation: the Good, the Law, the Event are analyzed) and the formation of ethical subject.

## ***Keywords***

Reconstruction of ethics, ethics, obligation, the Good, the Law, the Event.

Вопрос, который поднимается в рамках данной статьи, посвящён пересборке этического. Что же это означает? В широком смысле речь идёт о полном пересмотре и пере-

прочтении казавшихся прежде устойчивыми и незыблемыми способов понимания этического. Следует заметить: мы будем иметь дело не столько с описанием некоторой новой теоретико-методологической позиции, на которую начинают возлагать «большие надежды», поскольку она приходит на смену уже устоявшимся и привычным ориентирам, сколько с иным способом проблематизации и реконфигурации человеческих взаимодействий, а также взаимодействий между людьми, людьми и объектами, людьми и дискурсами и даже объектами между собой, если такое взаимодействие по каким-либо причинам приобретает социальное измерение (представления, близкие к данным, мы можем найти у различных авторов: от Ж. Делёза и М. Фуко до Б. Латура). Подобная постановка предполагает расширенное понимание основных «компонентов» этического, что влечёт за собой появление сложных конфигураций их отношений. Кроме того, пересборка затрагивает методы оценки и анализа происходящих социальных процессов, и самое главное — переосмысление представления о должностовании. Более того, в этом движении размываются прежние устоявшиеся дисциплинарные границы между этическим, социальным и политическим.

Вопрос о пересборке этического был поставлен в философии довольно давно, но с его появлением не связано возникновение особого (философского) течения. Наоборот, требуется говорить о концептуальной и методологической разнородности, сложившейся к настоящему времени. В общем и целом, мы можем выделить три основных источника пересборки этического: во-первых, это начатый М. Хайдеггером этический поворот в философии и предложенное им новое, онтологическое прочтение этики; во-вторых, оказавшая значительное влияние на развитие социальных наук и наук о человеке концепция Э. Дюркгейма о расширении сферы морального на всё многообразие социальных отношений (данный вопрос более подробно

был раскрыт мной в статье «Переосмыслить этику: логика оснований» [7]); наконец, в-третьих, концепции Н. Хомского и Дж. Л. Остина, послужившие началом такому направлению как «моральная грамматика» и, соответственно, восприятию этоса подобно языку. Безусловно, что каждый из перечисленных источников даёт основания для серьёзного отдельного исследования — в данной статье мы ограничимся рассмотрением лишь нескольких наиболее общих аспектов преодоления традиционных способов представления этического должествования и переопределения этического субъекта.

\*\*\*

Как возможно дать определение этики вне дисциплинарных границ, уходя от прежних устойчивых воззрений, и нужно ли это делать? В некоторой степени последний вопрос остаётся открытым до настоящего времени, вытесняя фундаментальные философские рассуждения во вне тех практических проблем, которые «наука о должном» призвана решать. Действительно, там, где речь заходит о взаимоотношении с клиентами или персоналом, продуцировании рекламных сообщений и множестве прочих аспектов повседневных взаимодействий, чёткие ориентиры и «поведенческие трафареты», отделяющие правильное от неправильного, хорошее от плохого, выступают на передний план. Проблемы с чётко очерченным «должным» начинаются в тот момент, когда обыденное или привычное стопорится вкраплением экстраординарного, не поддающегося ни правовому, ни моральному регулированию. Это экстраординарное событие или, скорее, происшествие может быть абсолютно любым — от бытовой ситуации до внедрения результатов научного открытия или принятия важного социального решения — в каждом из них «внезапно» должное перестаёт быть должным.

Следовательно, эта внезапная приостановка означает, что, не смотря на нашу уверенность в том, что должествование, служащее прочным руководством к действию,

видится онтологически незыблемым и универсальным<sup>1</sup>, в действительности оно оказывается не укоренённым в бытии. «Этика — иначе говоря, предписание, которое не может быть основано на онтологии — существует до той поры, пока существует раскол в онтологическом устройстве вселенной: на своём самом элементарном уровне этика означает верность этому расколу» [4;344]. В данном случае С. Жижек говорит о том, что предписание становится неуместным, относится к онтическому, продуцируется самим «способом быть», и любая попытка «укоренения» по этой причине терпит фиаско. В качестве примера подобного онтического понимания можно привести «теоретическое наследие» Э. Дюркгейма: область того, что можно назвать этикой, очерчивается только в опыте, более того, в опыте сознательной деятельности, и таким образом, не имеет под собой никакого иного, трансцендентного основания [См. 3, 11]. С одной стороны, долженствование продуцируется и формируется самим социальным порядком, но с другой стороны, им же в структуре социальных отношений очерчивается область «недолжного», анонимного, или неприемлемого, нарушающего складывающиеся закономерности и нормы. Должное в данном подходе определяется во многом стихийно и имеет исключительно практический смысл. Для нас же важным будет то обстоятельство, что сама связка «должное — этическое» как таковая обнаруживается лишь в момент кризиса [11].

Теперь, как кажется, наша задача несколько усложнилась — ведь переопределение этики влечёт за собой и пересмотр способов представления должного и долженствования

---

<sup>1</sup>Как показывают последние эксперименты, и у шимпанзе есть представления о морально неприемлемых поступках, или возьмём другой, более академический пример: У. Эко выделяет первичные этические «начатки», которые в конце концов оказываются понятиями общими «для всех культур и... все они относятся к положению нашего тела в пространстве» [9;18].

ния. Естественно, что понимание последнего также оказывается неоднородным, имеющим в том числе и историческое (историко-философское) измерение. В данном случае мы воспользуемся классификацией Т. Х. Керимова, выделяющего три основных способа представления долженствования, сложившихся к настоящему моменту: Благо, Закон, Событие [5]. Если первые два способа относятся к понятиям классической этики, то последнее напрямую связано с переосмыслением этического, отказом от онтического его прочтения. Поскольку мы ограничены небольшим форматом статьи, то для удобства представим различия между данными типами в виде небольшой таблицы.

	<b>Благо</b>	<b>Закон</b>	<b>Событие</b>
<b>Онтологический статус</b>	Есть	Должно	Про-исходит
<b>Форма предписания</b>	Ради чего	Почему	Как
<b>Форма проявления</b>	Состояние	Упорядочивание процесса	Процесс
<b>Этика</b>	Отсутствие кризиса, десубъективация	Кризис, преодолеваемый путём уточнения закона, субъективация	Кризис, сменяющийся кризисом, со-бытие, субъективация и десубъективация
<b>Источник долженствования</b>	Внешний	Внешний— внутренний	Внешний— внутренний
<b>Бытие человека</b>	Бытие человека— воплощение некоторого образца.	Бытие человека подлежит регулированию и упорядочиванию.	Бытие человека становится исходя из внутренней логики происходящих процессов.

Представление долженствования в качестве Благосущего, или даже сверхсущего, трансцендентного по отношению к человеческому бытию, пожалуй, к настоящему времени является одним из древнейших и вместе с тем не утративших своей актуальности способов видения эти-



ческого. Действовать ради Блага и сообразно благу значит максимально приближать свой «способ быть» к единственно возможному, подлинному и истинному. Угроза, которая таится в подобном понимании, заключается в том, что представление о единственно верном должном оказывается фундаменталистским, поскольку оставляет некоторую степень свободы в интерпретации того, что должно быть сделано, воздвигнуто или устранено на пути подлинного и вечного устройства бытия<sup>1</sup>. На данном принципе С. Жижек основывает своё обоснование преступлений нацизма [4;379—380]. В то же время Дж. Агамбен переосмысляет традиционные субстантивистские способы понимания Блага, а также отождествления Блага и подлинного. Исследователь, основываясь на воззрениях Амельрика из Бены, предлагает рассмотрение Блага наподобие платоновской хоры: Бог — благо или место — не имеет места, но это и есть имение-места самим сущим, внешнее его внутренне. /.../ Поэтому благо характеризует не то, что оно находится где-то в ином месте: оно всего лишь точка, в которой вещи утверждают свое имение места, касаются своей последней, трансцендентной материи» [1;20]. Как можно заключить из приведённого описания, с точки зрения Дж. Агамбена Благо как таковое не отождествляется с должествованием или порядком, но, вместо этого, обнаруживает нечто совершенно иное: привязку и устремлённость к истине и одновременно возвращает нас к древнейшему — первоначальному способу понимания этоса как

---

<sup>1</sup> «Наш трезвый взгляд на происходящее, наше бескорыстие оказались помехой другим, их старым и новым интересам. Мы не сумели приспособиться к наступившей реакции, — и, так как мы были у власти и нас окружали легенды, основанные на подлинных подвигах, нас надо было уничтожить, и не только физически: над нашим прахом распустили клевету о предательстве...» «А теперь на нас лежит тяжесть всего мира. Нас осудили все те, кто не хочет больше знать ни стремлений, ни тревоги, кто считает революцию законченной...» [6; 426].

местопребывания. К последнему мы обратимся чуть позже.

Не субстантивируемое долженствование предстаёт в форме закона. «Закон представляет собой форму предписания, которая ставит адресата в ассиметричное положение „Ты“, к которому это предписание обращается. Такое предписание обязывает вне зависимости от того, насколько адресат убеждён в его правильности. Предписательная сила закона не зависит от такого выяснения» [5;98]. Итак, этический закон — это чистое обязывание, обязывание, которое, вместе с тем, не имеет тех легитимирующих ресурсов, которые есть у законов правовых или научных. Предполагается (в данном случае мы остановимся на самом простом способе понимания), что закон имеет силу — «работает», то есть регулирует человеческие отношения подобно некоторому механизму. Если же возникает ситуация, в которой такая работа «даёт сбой», и универсальность закона оказывается поставленной под сомнение, то закон уточняется, а заодно изменяется (расширяется или сужается) сфера нормативного. Соответственно, процесс субъективации происходит лишь в отношении к закону — субъектом становится тот, кто способен действовать в соответствии с законом (то есть применять его и в случае надобности — уточнять), или тот, кто осознанно ему противостоит. Вот почему процесс субъективации не затрагивает животных, вещи, дискурсы и т. д.

Однако особенностью пересборки этического на основании долженствования как закона становится постепенное слияние области этического в смысле морального законодательства с правовым, а в более широком контексте — тенденция к слиянию этического и политического. Дело в том, что, во-первых, каждый раз, когда речь заходит о применении этики в различных профессиональных отраслях, мы одновременно имеем дело и с вопросом о правовом регулировании тех или иных форм деятельности и взаимодействий, а кроме того — с правовой оценкой

последствий подобной деятельности. С формальной стороны данного вопроса оказывается не так уж и важно, идёт ли речь о производстве товаров, обслуживании посетителей или же о более сложных «пограничных» сферах, таких как биоэтика. Во-вторых, в настоящее время становится очевидным, что представления о должном, и в более общем контексте — хорошем и плохом, допустимом или недопустимом превращаются в политическую и идеологическую задачу, чему способствует увеличение и усложнение способов продуцирования и репрезентаций предписаний. Мы можем назвать эту тенденцию к стиранию границ между этическим, правовым и политическим иначе — тенденцией к институционализации этического закона. Но в таком случае, парадоксальным образом, этическое вновь «ускользает»: подобно концепции Э. Левинаса об изначальной ответственности, этическое предшествует любому закону, любому осознаваемому (о-существляемому) предписанию. Именно в этом «освобождении» оно обнаруживается как событие.

Понимание этики как события, пожалуй, оказывается одним из самых непростых, поскольку предполагает радикальный разрыв со всеми прежними представлениями о должном. Событие — это не описание и не про-образ должного. Понимание этического как события оказывается в то же время разрывом с онтическим, в нём обнажается связь этики и онтологии. Переход к онтологическому пониманию этического связан с переосмыслением М. Хайдеггером древнегреческого значения этоса в изречении Гераклита «*ethos anthropo daimon*»: «Словом „этос“ именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости. Местопребывание человека включает в себе и хранит явление того, чему человек принадлежит в своем существе. Это, по слову Гераклита, его „даймон“, Бог. Изречение говорит: человек обитает,

поскольку он человек, вблизи Бога» [8;215].

Следует заметить, что несубстантивистская концепция блага Дж. Агамбена, рассмотренная нами выше, близка, а скорее, берёт своё начало в данной интерпретации. Безусловно, что этос ни в коем случае не связан с вещественной локацией. М. Хайдеггер поясняет данный момент следующим образом: «Если же в согласии с основным значением слова *ethos* название „этика“ должно означать, что она осмысливает местопребывание человека, то мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как экзистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке. Мысль эта вместе с тем есть также и не только этика, потому что она онтология. В самом деле, онтология всегда мыслит лишь сущее (*on*) в его бытии. Пока, однако, не осмыслена истина бытия, всякая онтология остается лишена своего фундамента» [8;216]. Этическое как раз и оказывается возможностью осмысления истины, но не рефлексивно «постфактум», а в самом бытии как процессе. То есть раскрытие истины про-исходит, случается с человеком, а не производится активной и целенаправленной «работой» по её постижению. Более того, в этом процессе само местопребывание оказывается изменённым, «преображённым», мы могли бы сказать, но важно принять во внимание, что в данном случае нельзя, конечно же, говорить об образе. Подобных воззрений придерживается и Дж. Агамбен. В своей работе «Язык и смерть...» он также обращает внимание на изречение Гераклита. Однако предпринятый им анализ предстаёт в совершенно ином ключе: в нём акцент сдвигается с проблемы выявления истины бытия к преодолению негативности, принадлежности этоса как местопребывания языку. «*Daimon* здесь означает не просто божественную фигуру. Его этимология восходит к глаголу *daíomai*, разрывать, разделять, таким образом, *daimon* означает разрывателя, того, кто режет и разделяет. Фрагмент из Гераклита тогда должен быть переведён как: „Этос,

привычное местопребывание человека, есть то, что разрывает и разделяет“. Привычка, местопребывание человека, в котором всегда уже существуют, является местом расщепления; оно является тем, что невозможно ухватить, не получив разрыва и разделения, место, в котором невозможно быть действительно с самого начала, но в которое можно вернуться под конец. Это то самое демоническое расщепление, этот *daimon*, что угрожает людям в самой сердцевине их этоса, их привычного местопребывания, которое философия должна всегда осмыслять и „опустошать“» [10;93].

В «Воображаемом сообществе» Дж. Агамбен поясняет своё понимание привычки: «Быть порождаемым своей собственной манерой быть — это и есть определение привычки» [1;33]. То есть, как мы можем заключить из приведённого рассмотрения, этическое — это не некоторое качество бытия, которое приобретают или от которого отказываются за ненадобностью. Этическое — это само индивидуальное, единичное бытие, не осознаваемое в качестве такового. Неудивительно поэтому, что каждый момент открытия истины приводит к приостановке или расщеплению: способ быть, осознаваемый как привычный уже перестаёт быть привычным, становится незнакомым, чужим. Но в обнаружении собственной «чуждости» человек начинает возвращение к самому себе.

Однако, каким образом происходит открытие истины, допускает ли оно возможность выхода во вне, со-бытийствование? Здесь нужно обратить внимание на то обстоятельство, что представленный нами способ видения этического отнюдь не означает «замыкание» человека в своём собственном бытии. Кризис или приостановка, о которых мы говорили выше, проистекают как раз из сопричастности, разделённости бытия с другими. Более того, именно с осуществлением со-бытия связан процесс субъективации. Так, в своей концепции «этики истин» А. Бадью говорит о составном субъекте (художественное произведение,

любовный союз, научная теория), который не создаётся целенаправленно, но формируется случайным образом исходя из самого процесса истины, в котором непосредственный творец (творцы) оказывается (-ются) лишь составными частями: по отношению к ним субъект всегда избыточен [2;67—68].

Представление о сложном, «составном» этическом субъекте означает разрыв с прежней картезианской традицией [2;67]. Отныне субъект начинает включать в себя множество иных, не человеческих акторов. Естественно, на данный аспект пересборки этического оказала влияние и теория Б. Латура, но не только она: в этой связи нам необходимо упомянуть наследие Ж. Делёза, М. Фуко, Л. Брайанта, вновь вспомнить Дж. Агамбена. Теперь этический субъект более не связан ни с устойчивой идентичностью, ни с понятием о нравственности. Он возникает из самой логики происходящих процессов, в точках пересечения разнообразных информационных, коммуникативных потоков, вещей, дискурсов, людей, репрезентаций морали. Тогда кризис — это не невозможность применять готовые предписания, а появление нового этического субъекта, распадающегося каждый раз, когда решение, имманентное происходящим процессам и, следовательно, самому субъекту, будет найдено.

Представляемая подобным образом этика не только выходит за пределы прежних традиций её понимания, но, по сути, сближается с современными социально-философскими концепциями. Этическое теперь не дисциплинарное или предписательное, это социация в аспекте должествования.

### ***Литература***

Агамбен Д. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008.

Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, 2012.

*Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М., 1996.

*Жижек С.* Чума фантазий. Харьков: Из-во гуманитарный центр, 2012.

*Керимов Т. Х.* Неразрешимости. М.: Академический проект-Трикса, 2007.

*Серж В.* Дело Тулаева // Полночь века; Дело Тулаева: Романы. Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1991.

*Томильцева Д. А.* Переосмыслить этику: логика оснований // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2015. №2. С. 91—99.

*Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и Бытие. М.: Республика, 1993.

*Эко У.* Пять эссе на темы этики. М.: Астрель: Corpus, 2012.

*Agamben G.* Language and death: The place of negativity. // Theory and history of literature. Vol.78. Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press, 1991.

*Lambek M.* Toward an Ethics of the Act. // Lambek M. (ed). Ordinary ethics. Anthropology, Language and Action. N.Y., 2010. P. 39—63.

# Оглавление

Аннотация .....	4
Авторы .....	5
Азаренко С. А. «Однозначный» и «контекстуальный» каналы сообщаемости .....	6
Бурбулис Ю. В. Понятие «социального» в современном обществознании .....	17
Керимов Т. Х. Образцы данности сущего и проблема построения онтологии .....	25
Красавин И. В. В поисках реализма .....	38
Оглоблина И. А. По ту сторону сущности на пути в Средиземье .....	51
Потапова К. И. Я и Они. Взаимодействие и понимание .	71
Томильцева Д. А. Пересборка этического: долженствование и субъективация .....	84





**С. А. Азаренко  
Ю. В. Бурбулис  
Т. Х. Керимов  
И. В. Красавин  
И. А. Оглоблина  
К. И. Потапова  
Д. А. Томильцева**

Социемы  
2015, №22