

СОВРЕМЕННАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

В учебном пособии рассматриваются базовые направления современной социальной философии, ее актуальные теоретические и методологические вопросы. Излагаемый материал разделен на восемь тем, структурированных таким образом, чтобы раскрыть ключевые концепции ведущих мыслителей, отразить новейшие тенденции развития социальной теории, показать онтологический сдвиг в способах концептуализации социального. В совокупности они представляют собой исчерпывающий обзор современной социальной философии.

Для магистрантов и студентов старших курсов, обучающихся по направлению «Философия», а также всех, кто интересуется социально-философской проблематикой.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Глава 1. Ж.-Л. Нанси и проблема социального бытия	8
1.1. Два подхода к построению социальной онтологии: бытие как социация	8
1.2. Онтология сообщества	13
1.3. Существование, свобода, смысл	19
Список рекомендуемой литературы	25
Глава 2. Джорджо Агамбен и проблема преодоления негативности	26
2.1. Диспозитив: свидетельство негативности	27
2.2. Новые формы жизни	32
2.3. Суверенное исключение, чрезвычайное положение	39
2.4. Оставшееся время	43
Список рекомендуемой литературы	45
Глава 3. Дж. Р. Серль и проблема конструирования социальной реальности	46
3.1. Теория речи и сознания	46
3.2. Конструирование социальной реальности	53
Список рекомендуемой литературы	62
Глава 4. Б. Латур и акторно-сетевая теория	64
4.1. Методология акторно-сетевой теории: между метафизикой и социологией	65
4.2. «Социология социального» и «социология ассоциаций»	70
4.3. Источники неопределенности социальной теории	75
Список рекомендуемой литературы	81
Глава 5. Теория сборки Мануэля Деланда	82
5.1. Основные понятия: сборка, множество, сложность	82
5.2. Социальная множественность	85
5.3. Сборки: индивиды, группы, классы, города и государства	91
Список рекомендуемой литературы	96
Глава 6. Современные теории идеологии	97
6.1. Идеология: проблема определения	97

6.2. Модерность и рождение идеологий.....	100
6.3. Идеология и науки об обществе.....	107
6.4. Учреждение общества: идеологии с точки зрения онтологии «без сущностей».....	113
Список рекомендуемой литературы	117
Глава 7. Теория практик Мишеля де Серто	119
7.1. Исследование повседневности М. де Серто.....	119
7.2. Стратегии и тактики.....	122
7.3. Теория практик	128
Список рекомендуемой литературы	137
Глава 8. Ж. Рансьер и политика равенства	138
8.1. Теории справедливости и проблема равенства	139
8.2. Полиция и политика: процесс субъективации.....	145
8.3. Эстетическое измерение политики: разделение чувственного	152
Список рекомендуемой литературы	155

ПРЕДИСЛОВИЕ

При всем разнообразии подходов и концепций между философией и социальными теориями нет достаточных и необходимых связей, по крайней мере, взаимообусловленных. В исторической ретроспекции со стороны философии обнаруживается явное пренебрежение социальными проблемами. Философия представляла имеющей право на особого рода экспертизу, отвечающей на последние вопросы о природе и границах человеческого понимания. Тогда как историческая интроспекция обнаруживает со стороны социальных наук явное равнодушие по отношению к философии. Если сегодня проблема связи воспринимается не случайной, то вовсе не потому, что философия и социальные науки в состоянии вступать в равноправные отношения: эта связь востребована необходимостью обновления или возвращения онтологии. В настоящее время онтология становится центральной и решающей проблемой — как философии, так и социальных наук. В этой проблематизации онтологии возможно разглядеть три измерения.

Во-первых, «онтологический поворот», окончательно оформившийся в философии в первой половине XX в. В 60–80-х гг. прошлого столетия этот поворот был замаскирован разного рода направлениями — герменевтическим, лингвистическим, коммуникативным и т. д. Идея опосредованности бытия всевозможными дискурсивными образованиями влечет за собой серьезные последствия для построения онтологии: поскольку наше понимание бытия опосредовано языком, текстом, коммуникацией или даже социальными формами, любая онтология с необходимостью искажается возможным не-соответствием бытия и его посредника. Более того, доступ к бытию блокируется этими посредниками. В контексте данного поворота онтология оказывается «невозможным проектом» (Ж. Деррида), коль скоро вопрос о бытии уступает место вопросу о посредниках. Парадоксальным образом «онтологический поворот» выступает и условием невозможности онтологии. И именно по этой причине бытие — в одно и то же время и как исчезающая

точка, и как граница подобного дискурса — становится острой проблемой.

Во-вторых, разработка различных версий современной онтологии почти всегда связана с социально-философской проблематикой. Эта связь особенно четко прослеживается, когда на кону стоит вопрос об онтологическом статусе социальной практики или действия. «Пересборка» социального (Б. Латур), политического (Ж. Рансьер) или этического (Дж. Агамбен) — яркое тому свидетельство. Например, и Б. Латур и Ж. Рансьер заявляют о том, что невозможно построить новую теорию социального или политического без выяснения их онтологической основы. Дж. Агамбен пишет, что нынешнее подчиненное положение политики в отношении к религии, экономике и даже праву объясняется тем, что «потеряв из виду собственный онтологический статус, она оказалась неспособной справиться с трансформациями, которые постепенно опустошили ее понятийный аппарат»¹. Разумеется, это не означает, что вопрос об онтологическом статусе политики предполагает, будто политика заступает на место онтологии. Напротив, обновление онтологии, ее возвращение в свете социально-философских, политических или этических проблем указывает на то, что вопросы, традиционно относящиеся к области практики, нуждаются в осмыслении на онтологическом уровне.

В-третьих, обновление онтологии обусловлено необходимостью преодоления (онто)теологической структуры онтологии. Ибо если онтология всегда была онтотеологией, то нам необходимо поставить вопрос о том, какой должна быть онтология после онтотеологии? Более того, какой должна быть онтология без онтологии? Если онтология — всегда (онто)теология как основание, причина сущего как такового, то переход к вопросу о бытии не будет означать переход к другой онтологии, пусть даже фундаментальной.

Это трехмерное онтологическое «пространство» развития современной социальной философии позволяет нам не только позиционировать ту или иную теорию с учетом их методологических и мировоззренческих оснований, но и выделить определенное направление (и перспективы) социально-философских исследований,

¹*Agamben J. Means without End: Notes on Politics. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000. P. IX.*

нацеленное на анализ тех позитивных и негативных возможностей, которые содержит проект обновления онтологии.

В учебном пособии представлены восемь тем, каждая из которых является особым преломлением вышеуказанных измерений онтологического пространства. Темы структурированы таким образом, чтобы раскрыть ключевые концепции авторов, отразить новейшие тенденции развития социальной теории и, наконец, показать онтологический сдвиг в способах концептуализации социального. Подобная структура позволяет наиболее эффективно организовать самостоятельную работу магистрантов. В совокупности эти темы представляют собой исчерпывающий обзор современной социальной философии.

Глава 1

Ж.-Л. НАНСИ И ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Два подхода к построению социальной онтологии: бытие как социация. — Онтология сообщества. — Существование, свобода, смысл

1.1. Два подхода к построению социальной онтологии: бытие как социация

Построение социальной онтологии влечет за собой принципиальные изменения в традиционных трактовках понятия бытия. Решающий поворот в онтологических построениях связан с переходом от представления бытия в качестве сверхсущего основания к его представлению в качестве становления, события. Такой переход осуществим только при условии трансформации статуса и смысла онтологического различия бытия и сущего, когда бытие («быть» как становиться) понимается как действительный процесс становления сущего.

В классической и современной философии мы можем выделить два подхода к пониманию бытия. В рамках первого подхода вопрос о бытии подменяется вопросом об основании и причине сущего, поскольку он задает обязательность соотнесения тотальности сущего с «трансцендентальным означаемым», существующим прежде всякого сущего и независимо от него. Бытие мыслится как сверхсущее, или высшее сущее, и, стало быть, как мера или предел того, на что способно сущее как таковое. Основной мотив другого подхода состоит в том, чтобы развенчать метафизику основания (причины, абсолюта) и иметь дело с самим существованием без основания и сущности. Если придерживаться этого подхода, то бытие будет рассматриваться как «основание» сущего не в смысле обладания, овладения, а в смысле принадлежности. Нет сущего без бытия, также как нет бытия без сущего. Бытие принадлежит сущему. Это означает, что бытие каждый раз бытие именно этого сингулярного сущего.

Нет бытия вне сингулярности, каждый раз именно этой, и нет ничего общего, объединяющего эти сингулярности. Сингулярность, «каждый раз именно эта», не обозначает субъективность субстанционального присутствия Я и не редуцируется к кантовской пустой форме Я, сопровождающей все представления, но определяется на основе каждого раза. Каждый раз имеется сингулярность времени, каждый раз имеется вот это сущее, предполагающее не субстанциональную перманентность, тождество или автономию, а ускользание от субстанции. «Каждый раз» предполагает *за один раз...* дискретность «одного за другим» и одновременность «каждого». Поскольку «каждый», кто не был ни в какой одновременности, не был одновременно-и-возле «каждых» других, был бы в изоляции, которая даже уже и не изоляция, но безусловная невозможность *себя* обозначить и, значит, быть «собой»¹. «Каждый раз» — это структура промежутка и определяет пространственность пространства и времени. Ничего нет между одним «каждый раз» и другим «каждый раз» — это ускользание бытия. Кроме того, бытие не есть непрерывное бытие сущего. Вот почему по всей строгости бытие не есть, оно не существует иначе, чем в дискретности сингулярностей.

Сингулярности не имеют общего бытия, но они оспаривают друг друга каждый раз совместно перед лицом ускользания их общего бытия, опространствленного бесконечностью этого ускользания. «То, что существует, что бы это ни было, со-существует постольку, поскольку существует. Сопричастность (co-implication) существующего — это разделение мира. Мир не располагает ничем внешним по отношению к существованию, не является добавлением извне других существований: он есть со-существование, которым они располагают вместе»². Фактически, с одной стороны, изначальное со-бытие со-временно и ко-экстенсивно с сингулярным существованием. Но, с другой стороны и как следствие, это со-бытие, или эта связь, или эта связность предшествуют сингулярности, хотя и не обосновывают и не содержат ее. Со-бытие есть то, что опространствует и сингуляризирует — или сингуляризируется — потому, что оно устанавливается в ускользании непрерывности бытия. Отношение складывается в ускользании того, что объединяло бы

¹ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. С. 108.

² Там же. С. 56.

или связывало бы меня с другими или с самим собой, в ускользании непрерывности бытия, без которого не было бы сингулярности, а только имманентное полагание себя самого: «Сочетание единичностей само по себе единично. Оно их “объединяет” в той мере, в какой опространствует их, и они оказываются “связанными между собой” в той мере, в какой они не сводятся к некоторому единообразию»³.

Вместо единства и тотальности сущего мы имеем множественность и различие сущего. Бытие сущего (в смысле принадлежности) означает бытие множественного сущего. «Наше со-бытие как бытие-со-многими — это не случайность, оно не является вторичным и стихийным рассеянием первичной сущности. Оно образует собственные и необходимые статус и содержание изначальной инаковости как таковой. *Множественность сущего лежит в основании бытия*»⁴. Единство открывается не благодаря общей сущности, разделяемой всеми, а благодаря различию других. Бытие не является общим в смысле какой-то общей собственности. Бытие дается как со-бытие. С этой точки зрения следует перевернуть порядок онтико-онтологической экспозиции. Не бытие сначала, а затем прибавление некоторого различия, но это различие как различие бытия. «...Не бытие сущего вначале, а потом само сущее как одно-с-другим, но сущее — любое сущее — детерминировано в своем бытии как сущее одно-с-другим. Единичное множественное: подобно тому как единичность каждого неотделима от его бытия-со-многими, и потому что, на самом деле, и в целом единичность неотделима от множественности. Здесь опять речь не идет о дополнительном качестве»⁵.

Очевидно, что в данном случае мы не можем довольствоваться различием «фундаментального» и «регионального» онтологий — общей и социальной онтологий. Второй подход к пониманию бытия как со-бытия указывает на переоценку отношения между «общей» онтологией и тем, что считается в форме регионального, например социального, простой внеположностью, с которой соотносится и к которой применяется система общих категорий в простой

³ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. С. 62.

⁴ Там же. С. 31.

⁵ Там же. С. 60.

позиции первопричины, сущности, допускающей «региональное» в качестве вторичного и производного. Последствия предполагаемой переоценки, по-видимому просто «региональные», открывают перспективу, выходящую далеко за пределы простой внеположности или даже противоположности «общего» и «регионального». Именно в этой перспективе «общество», или «социальность», становится «шифром онтологии». Вопрос о социальном как вопрос о бытии социального оказывается вопросом о бытии, так же как вопрос о социальности бытия — социальным вопросом.

В метафизике, определенной как через или по ту сторону сущего, социальность всегда редуцирована, снята в пользу некоторого сверхсущего. Социальность всегда определяется, исходя из некоего «трансцендентального означаемого» как инварианта бытия, который организует, стабилизирует, гарантирует тотальность социального, сам в то же время оставаясь вне структурируемого и организуемого социального пространства. В различные исторические периоды «трансцендентальное означаемое» как инвариант бытия принимает различные формы или имена: космос, природа, бог, человек и т. д.

Предел и преодоление метафизики означают, что социальность является уже не объектом или идеей, но со-бытием существований. Социальность — не общая субстанция, форма или общее бытие. Это не означает, что бытие как общая и всеобщая субстанция распределяется между нами, но, скорее, бытие есть только как разделенное между существованиями. С одной стороны, нет бытия между существованиями, поскольку пространство существования есть их опространствливание, а вовсе не пространство, принадлежащее всем и никому в отдельности, следовательно, принадлежащее самому себе. С другой стороны, бытие каждого существования, т. е. бытие того, что разделяет бытие и благодаря которому оно есть, есть не что иное, как само это разделение. Социальность выявляется как ускользание собственности самости и открытие индивидуального существования как со-бытия, совместности.

В данной перспективе социальность не испытывает потребности в обращении к внешней системе отсчета (Космос, Бог, Природа) и не полагает себя в качестве социальной реальности, исчерпывая таким образом все возможности бытия-в-мире. Социальность полагается как «бытие-вместе». Такая социальность требует другой

онтологии бытия, для которой принципиально важной оказывается идея со-бытия, различия и множественности. «В такой онтологии, которая не является “онтологией общества” в смысле “региональной онтологии”, но онтологией как “социальностью” или как “социацией”, более изначальной, чем любое общество, чем любая “индивидуальность” и чем любая “сущность бытия”, в этой онтологии бытие есть *вместе*, оно есть в *качестве со-* самого бытия (со-бытие бытия), хотя бытие и не идентифицируется *как такое* (как бытие бытия), но *ставит себя, дается или происходит, дис-позиционирует себя* — делает событие, историю, мир — как свое собственное единичное множественное *вместе*»⁶. Между тем речь не идет о «социальном измерении» или аспекте той или иной данности, даже если подобная контекстуализация существенно проясняет природу этой данности. Речь не идет даже о социальности явления. Социацию следует понимать со-изначально миру, т. е. как событие, благодаря которому социальное в онтическом плане (но не только социальное) выходит в присутствие.

Бытие как социация является условием любого конкретного значения социального — индивидуального, коллективного, общества, человека и т. п. Но именно поэтому это условие всегда подменяется онтическим определением социального. Такая подмена становится очевидной каждый раз, когда заявляют, что социальность формируется на каком-то основании — субстанции, сущности, нарративе или мифе. И неудивительно, что когда такое основание исчезает, говорят о кризисе или конце социального. Парадигматическим примером онтического понимания социального является понятие сообщества. Как считает Нанси, требуется «“коперниканская революция” онтологической социальности, когда сообщество вращается вокруг не онтического сущего, а самого себя, или на себе самом, и уж никак не вокруг чего-то иного (Субъекта, Иного или Тождественного)»⁷.

⁶ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. С. 68.

⁷ Там же. С. 96.

1.2. Онтология сообщества

Ж.-Л. Нанси утверждает, что подлинный опыт сообщества — это опыт «бытия-вместе», со-бытия без общего бытия. Этот опыт основывается на фундаментальном событии, которое он называет «выставлением». «Быть выставленным» означает быть «положенным» вовне в соответствии с внешностью, касаясь внешнего в самой интимности внутреннего. Или: иметь доступ к тому, что принадлежит существованию, и, следовательно, к тому, что принадлежит моему собственному существованию только через «отсвоение». «Сообщество не заключается в трансценденции бытия, якобы имманентного сообществу. Наоборот, оно состоит в имманентности “трансценденции”, имманентности конечного существования как такового, т. е. его “выставления”»⁸.

То, что окончательно выставляется в событии выставления, есть факт человеческой конечности. Конечность есть то, что наиболее «свойственно существованию», и то, что обнаруживается только через отсвоение, образцовая реальность которого есть реальность «моего лица», выставленного к другим. Выставление — это событие конечного существования. Именно реальность человеческой конечности является определяющим основанием подлинной природы сообщества. Эта реальность укоренена в выставлении напоказ, которое оставляет самость выставленной к собственным границам и отрезанной от внутренней бесконечности. Факт выставленности напоказ, эта «архи-изначальная невозможность Нарцисса», напрямую ведет к «первичной социальности», поскольку сообщество и есть не что иное, как «разделение» конечного существования.

Сообщество показывает мне мое существование вне себя. Это не означает, что мое существование снимается сообществом как другим субъектом. Сообщество не снимает конечность, которую оно выставляет напоказ. Сообщество есть не что иное, как это выставление. Оно есть сообщество конечных существ, конечное сообщество как таковое. Иначе говоря, конечное сообщество — это не ограниченное сообщество в противоположность, скажем, бесконечному или абсолютному сообществу, а сообщество конечности: «...сообщество само выявляется в смерти другого, ибо сама смерть

⁸ *Nancy J.-L. The Inoperative community. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1991. P. XXXIX.*

есть истинное сообщество смертных, их непостижимое сопричастие. Из чего следует, что сообщество занимает необычное место: оно несет ответственность за невозможность собственной имманентности, невозможность существования в сообществе в качестве субъекта... Сообщество — это постижение его “членами” их смертоносной истины. Оно есть постижение конечности и непоправимого избытка, на которых зиждется конечное бытие...»⁹

В событии выставления напоказ *я* и *другой* оспаривают факт собственной конечности, разделяют этот факт друг с другом. Отношение лицом-к-лицу открывает не только собственную конечность каждого, но также разделение этой конечности с другими. Вот почему в отношении лицом-к-лицу подрывается прежде всего «автаркия абсолютной имманентности». Такому сообществу соответствует «эксплозивная коммуникация», в основании которой лежит не язык, смысл или истина бытия, а выставление к собственным границам (к смерти). В основе такого сообщества лежит «совсем необязательно слово или молчание, само по себе представляющееся и основой, и запинкой, а открытость смерти, но уже не меня самого, а другого, чье живое присутствие является вечным и невыносимым отсутствием... И это отсутствие другого должно быть испытано в самой жизни...»¹⁰

Вместо идеи индивидуальной имманентности мы имеем разделение конечности, разделение, которое остается конечным, поскольку оно не может быть завершено. Конечное существование предшествует желанию соглашения, единства, тождества и подрывает возможность такой совершенной формы разделения. Разделение, конституирующее сообщество, не есть ни общность, ни присвоение объекта, ни самопризнание, ни даже коммуникация между субъектами. Только выставление человеческой конечности напоказ обеспечивает совместность субъектов и устанавливает между ними связь или связность, сохраняя при этом сингулярность их существования. Разделение имеет место не между равноположенными субъектами, ибо субъекты как субъекты ничего не разделяют, да в этом и нет необходимости, коль скоро речь идет о субъектности субъекта: разделение имеет место только на внешней

⁹ *Nancy J.-L.* The Inoperative community. P. 43.

¹⁰ *Бланио М.* Неопишемое сообщество. М.: Моск. филос. фонд, 1998. С. 39.

границе субъектности, где конечное существо бесповоротно преодолевает самое себя.

«Бытие-вместе» не сводится к традиционной формуле «общего бытия». Различие между этими двумя формулировками заключается в сингулярности конечного существования. Существование имеет место только на уровне конечных индивидов. Следовательно, бытие-вместе — не общее бытие или общая субстанция. Бытие-вместе не означает обладание одним, общим бытием, не конституируется общей субстанцией, если даже такой субстанцией выступает общее пространство или общее место. Бытие-вместе реализуется в этом «в», в этом «между» общим и единичным, прерывным и непрерывным, тождеством и различием, согласно которому дается «со-ответствие». Бытие-вместе реализуется в этом «со-ответствии», поскольку оно опространствливает, а опространствливая, открывает непрерывность. Сообщество и есть пространство такого опространствливания.

«Вместе» означает то, что не принадлежит ни внутреннему, ни внешнему. «Вместе» есть модальность различения, а вовсе не субстанциональное образование и не отношение (логическое, механическое, мистическое и т. д.). «Вместе» имеет место, когда внутреннее как внутреннее становится внешним. То есть когда внутреннее, не будучи каким-то общим внутренним, дается как внешняя внутренность: «...Бытие в-месте, или “Mitdasein”, или “совместность”... не значит быть одним или попросту быть многими: это значит быть многими, выставленными друг другу напоказ. Это размещение, опространствливание существований... Пространство между нами — пространство не-пребывания-тем-же-самым и пребывания во взаимном показе: эта экспозиция, или совместность... есть некоторый предел в том смысле, что граница совмещает две разные вещи или два разных участка. Она совмещает их, но также разделяется “между” ними. Она одна и две одновременно, она “внутри” и “вовне”, она закрыта и открыта»¹¹.

«Вместе» означает не быть собой, не иметь никакой сущности ни в себе, ни в другом. Не иметь никакой сущности вообще, содержать собственную индивидуальность как инаковость, причем таким образом, что никакой субъект, никакая субстанция не могут

¹¹ Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem' 93. М. : Ad Marginem, 1994. С. 162.

представлять эту инаковость в себе или как таковую, или как собственную самость другого, или как Другого вообще. Инаковость собственного существования имеется только как совместность. Тогда сообщество — это сообщество других, что вовсе не означает, что некоторые люди обладают общей природой или сущностью вопреки их различию. Инаковость не есть общая субстанция, а наоборот, она есть несубстанциональность каждой индивидуальности и ее отношения с другими. «Сообщество — это то, что всегда имеет место через других и для других. Оно не есть пространство определенных я — субъектов или субстанций, которые располагаются у самого основания бессмертия, — но таких “я”, которые всегда “другие”... Если сообщество открывается в смерти других, то это потому, что сама смерть есть настоящее сообщество “я”... Это не есть общество, соединяющее различные я в некоторое Я или, больше того, в некоторое “Мы”. Это сообщество *других*. Подлинное сообщество mortal being, или смерть как сообщество, устанавливает их невозможную общность. Сообщество, таким образом, занимает некоторое сингулярное пространство: оно приписывает себе невозможность собственной имманентности, невозможность общественного бытия в форме субъекта»¹².

Традиционные понятия сообщества, обладающего общим бытием, и индивидуальности как неделимости, отделенной от других индивидов, представляют собой две стороны одной медали. И в том и в другом случае традиция оставляет в тени факт или фактичность существования — конечность существования. Эта фундаментальная конечность существования оставалась незамеченной во всех теориях индивидуальности. Но если сообщество конституируется не общим бытием, а бытием-в-месте, выставленностью друг другу напоказ, тогда необходимо пересмотреть и традиционное понятие индивидуальности.

Нанси ясно дает понять, что понятие индивидуальности, абсолютно отделенной от других, является самопротиворечивым понятием, поскольку для того, чтобы отделение было абсолютным, т. е. исключало связь с другими, граница, обеспечивающая это отделение, должна удвоить себя как граница, будучи не только границей чего-то, но и границей границы. Она должна закрывать

¹² Nancy J.-L. The Inoperative community. P. 15.

саму себя, т. е. она не просто должна закрывать, ограничивать, скажем, какую-то территорию, но, чтобы это ограничение было абсолютным, граница должна ограничивать и саму эту границу. Однако это противоречит определению границы, поскольку граница ограничивает то, что за границей. Таким образом, она лишается собственных характеристик как границы. Следовательно, граница, согласно своему собственному определению, выставлена к внешнему. Но если то, что ограничивает меня, выставлено к внешнему, тогда я не могу быть полностью отделенным от внешнего.

Отсюда следует вывод: сообщество не есть совместность индивидуальностей, поскольку индивидуальность как таковая дается только внутри этой совместности. Совместность конституирует индивидуальность, но не наоборот, и индивидуальность, возможно, есть граница сообщества. Но сообщество — вовсе не сущность, априорно заданная индивидам, ибо сообщество и складывается из коммуникации сингулярностей. Сингулярность подразумевает нечто большее и нечто меньшее, чем индивидуальность. «Под “сингулярностью” понимается то, что каждый раз заново образует точку экспозиции, прочерчивает пересечение пределов, в направлении которых осуществляется каждый раз акт открытия. Быть обращенным к... значит пребывать на пределе, там, где внутреннее и внешнее даны одновременно, где ни внутреннее, ни внешнее не даны как таковые... Обращенность существует до любой идентификации, сингулярность не является идентичностью, она представляет собой саму эту обращенность в ее точечной актуальности»¹³.

Сингулярность — это полная противоположность, «перевернутая фигура» картезианской субъективности. Тогда как картезианский субъект субъективируется только абсолютной изоляцией от других субъектов и от остального мира, сингулярность всегда является на границе с другой сингулярностью. Связь между сингулярностями осуществляется в форме несвязности, поскольку каждая из них отделена от другой границей, более того, она сама и есть эта граница. Сингулярность субъекта, строго говоря, не является так, как если бы она была абсолютно изолированным и независимым существом. Сингулярность всегда «со-является».

¹³ *Нанси Ж.-Л.* О со-бытии // *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* М. : Наука, 1989. С. 97.

Сингулярные субъекты всегда выставлены друг другу напоказ; их сингулярность всегда является вместе с другой сингулярностью, в сообществе, не отрицающем, а скорее утверждающем конечность их существования. Имеется «первичная социальность», и она вовсе не является обязательным исполнением имманентной общности. «...Следовательно, сообщество означает, что сингулярное существо со-является только с другим сингулярным существом и... то, что... может быть названо первичной или онтологической социальностью, в своем принципе выходит далеко за пределы простой темы человека как социального существа (*zoon politikon* вторично по отношению к этому сообществу)»¹⁴.

Такой способ бытия сообщества предполагает, что общей самотождественной субстанции, присущей сингулярностям, не существует. Это сообщество без общего, без тождества, без объединяющего начала и имени. Конечность, или бесконечное отсутствие бесконечного тождества, есть то, что составляет сообщество. Но если конечность есть единственное, что мы разделяем, тогда сообщество не производит себя как работу или через работу. Неспособность производства никакой работы, кроме работы смерти, только и описывается и осознается как сообщество.

Но если вся «субстанция» сообщества состоит в бытии-вместе, в его опространствовании, тогда оно «выставлено» собственной событийности или историзации. Именно как событийность сообщество исторично, т. е. выставлено самому себе, и в этом «со», в этом саморазличии постоянно трансформируется смысл «общего». Сообщество неисторично, если в качестве основания оно опирается на регулятивную цель или на представление об утраченной общности. Сообщество предъявляет нам новую форму историчности. История — это не то, что имеет место во времени, а само событие времени-пространства, каждый раз абсолютно сингулярное. Это время-пространство, которое в одно и то же время делает возможным и ниспровергает хронологическое время и, стало быть, время мира.

¹⁴ *Nancy J.-L. The Inoperative community. P. 28.*

1.3. Существование, свобода, смысл

Мы имеем две формально онтологические возможности понимания бытия. Согласно первой возможности, бытие — это основание или причина сущего. Если же мы будем придерживаться второй возможности, бытие будет рассматриваться как основание сущего в смысле принадлежности. То есть бытие каждый раз бытие именно этого сущего. А это, в свою очередь, означает, что сущее структурируется ничто. Бытие сущего, структурированного ничто, и есть не что иное, как экзистенция (существование). Существовать — это быть открытым к бытию или истине бытия. Существование есть не что иное, как это открытие, это зияние, выставленность к ничто, выдвинутость в отсутствие основания. Вопрос о бытии, или смысле, или истине бытия имеет место, потому что в самом нашем существовании само бытие под вопросом. Но бытие может вопрошаться лишь постольку, поскольку мы открыты к бытию, мы и есть эта открытость к бытию, «выставленность напоказ». Последняя в силу своей избыточности относительно любого сущего никогда не становится предметом познания и никогда не превратится в известное отношение объективации и репрезентации.

Существование здесь не есть диалектическое обращение ничто в бытие и снятие ничто в позитивности наличного бытия. Скорее, существование предстает как углубление и интенсификация ничто вплоть до его утверждения. Интенсификация ничто не отменяет его ничтожности. В этом и заключается свобода существования. Свобода, как говорит Гегель, — это самоуглубляющееся ничто: «Высшей формой ничто, взятого для себя, была бы свобода, но свобода есть отрицательность, которая углубляется в себя, чтобы достигнуть наивысшей интенсивности, а потому есть как раз абсолютное, утвердительное (Affirmation)»¹⁵. Поскольку существование не выводится *из* и не сводится *к* сущности, не предшествует и не следует сущности (две симметричные формулы эссенциализма и экзистенциализма — для эссенциализма первым приходит «сущность», а для экзистенциализма — существование), постольку существование является своей собственной сущностью. Существование — это всегда безосновное существование. Отношение к не-основанию

¹⁵ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики. М. : Мысль, 1975. Т. 1. С. 221.

есть отношение сущего к себе самому. Подобное отношение формирует не-субъективируемый (не-феноменологизируемый, не-экзистенциальный и в целом — не-антропологический) способ бытия сингулярного существования. Если отношение к не-основанию не-субъективируемо, не-индивидуализируемо, тогда свобода не может быть свойством человека в форме голого произвола или осознанной необходимости: свобода — это фундаментальная модальность бытия, раскрытия сущего как такового.

В философии, от Аристотеля до Гегеля и Ницше, вне зависимости от того, идет ли речь о коллективной или индивидуальной свободе, о свободе как сущности или существовании, она всегда мыслится с точки зрения необходимости. Но безосновность и безсущностность существования обязывает нас мыслить свободу из отсутствия или нехватки какой-либо необходимости. Когда все метафизические и современные детерминистические объяснения потерпели крах, единственное, что остается, — фактичность мира без трансцендентального смысла и достаточного основания. Это мир, в котором ничего не происходит с необходимостью: мир как событие. Мир, в который мы «брошены» как конечные и случайные существа.

Только конечное существо, т. е. существо, выдвинутое в ничто, может быть свободным. Следовательно, вопрос заключается в освобождении человеческой свободы от имманентности бесконечного основания и, стало быть, от ее собственной проекции в бесконечность, когда трансценденция существования трансцендируется и тем самым аннулируется. Речь идет о свободе существования, поскольку свобода — это основное содержание существования. Безосновная свобода существования предшествует свободе субъекта в качестве условия возможности субъективной свободы и заранее отменяет всякую имманентность или сущность субъекта. Эта свобода существования не является свойством или качеством субъекта. Наоборот, из этой априорной свободы субъект всегда уже получает свою свободу, которую затем он может присвоить, как если бы она была его собственностью. Хайдеггер пишет: «Человек обладает свободой не как свойством, а как раз наоборот: свобода... владеет человеком и притом изначально, так что исключительно она гарантирует человечеству соотнесенность с сущим в целом как таковую, соотнесенность, которая обосновывает и характеризует

историю»¹⁶. Свобода — это не свойство, благодаря которому человек субъективируется, или индивидуализируется. Но свобода — это и не чистая гетерономия, посредством которой человек диалектически снимает свое экстатическое внешнее в имманентности самополагания. Свобода, прежде всего, полагает различие, разделение, бытие-вне-себя, внеположность: разрыв между субстанцией и тем, что больше не имеет сущности, т. е. существованием. «Свобода — это основное содержание существования. Это основание существования, состоящее в том, чтобы быть без всякого основания. Свобода есть то, что является изначально данным существованию. Свобода не есть исключительное подчинение закону самости, свобода есть исключительное подчинение существованию, как не имеющему основания, как не являющемуся ни субстанцией, ни субъектом»¹⁷.

Безосновная свобода парадоксальным образом связывается с равенством. Парадоксальность этой связи заключена в том, что свобода соотносится с безусловностью, неограниченностью, тогда как равенство предполагает общую меру. Но здесь неуместна любая общепринятая идея равенства или различия. Равенство не заключается в равенстве одного существа другому. Это равенство не имеет определенной меры. Равенство не может быть «категорическим» (в кантовском смысле) или безусловным (моральным или политическим). При этом равенство рассматривается не как критерий или мера, а как неразрешимый предел, поскольку равенство и есть равенство тех, которые ни в чем друг другу не равны. Равенство выявляется в разности, ибо разность и есть истинное равенство. Равенство необходимо модализируется как невозможность собственной имманентности, т. е. как невозможность собственного конституирования на основе единой для всех антропологической, политической, моральной и любой другой характеристики. Такое равенство требует претерпеть различие, которое отличает, просто отличает — не от кого-то или чего-то, безо всякой точки отсчета или сравнения, неизмеримо. Равенство несоотносимо ни с какой нормативной инстанцией, поскольку свобода как не-основание (ничто) является всеобщей мерой бытия. В этом заключается

¹⁶ Хайдеггер М. О сущности истины // Разговор на проселочной дороге. М. : Высш. шк., 1992. С. 18.

¹⁷ Нанси Ж.-Л. Сегодня. С. 163.

сущность равенства: равенство сингулярностей в несоизмеримости их свободы¹⁸.

В то же время если свобода является всеобщей мерой бытия, тогда бытие берется не как основание или причина, а как ответственность. Избыточная свобода полагает бесконечную ответственность за существование: «Ничто не может избежать ответственности, неразрывно связанной с самим существованием, которое мыслится как абсолютное ввиду того, что ни один авторитет или власть, ни один показатель смысла или бессмыслицы не подвластен судьбе (в более широком смысле, истории, року, провидению, предопределению). Иначе говоря, нет такого приспособления, при помощи которого можно было бы измерить нашу ответственность, очертить ее границы и определить объем»¹⁹.

Ответственность, которая обусловлена или обоснована знанием, верой или нормами, нельзя называть ответственностью, коль скоро она, таким образом, лишается свободы и принятия решения, за которые только и нужно брать на себя ответственность. Правовое, нормативное понятие программирует и предвосхищает ответ, определяя ответственность как механическое применение установленных правил, лишающих человека свободы в принятии решений. «Абсолютная ответственность» возможна, только если решение действительно является решением, а не механической реакцией на определенное условие. «Абсолютная ответственность» возможна только вне установленных программ религии, науки или этики. В чем тогда заключается «абсолютная ответственность»?

Ответственность — это, прежде всего, обещание, ответ на то, что связывает, обязывает меня. Это обещание ничего не полагает, ничего не обещает, ничего не выдвигает, оно связывает. Будучи обещанием, ответственность обуславливает сам вопрос и таким образом ему предшествует, не принадлежа ему: асимметрия утверждения, *да* прежде любой оппозиции *да* и *нет*. До всякого вопроса мы имеем *да* как сингулярное утверждение, раскрывающее саму возможность вопроса. Зов Бытия — всякий вопрос уже представляет собой ответ на этот зов, обещание уже имело место. Всегда, прежде

¹⁸ Nancy J.-L. The Experience of Freedom. Stanford : Stanford University Press, 1993. P. 71.

¹⁹ Нанси Ж.-Л. В ответе за существование // Интенциональность и текстуальность. Томск : Водолей, 1998. С. 306.

всякого вопроса и в самом вопросе, ответственность возвращается к обещанию. «Таким образом, мир конституирован само-обещанием посредством антиципации своего бытия и мировой истины. Но антиципация не означает здесь предвидения или предсказания будущего. Она, конечно же, включает предусмотрительность, но не содержит никакого провиденциализма. Она означает, что мир предшествует себе, превосходит себя, преодолевает себя, трансцендирует или трансгрессирует в смысл-мира, который является его истиной. Этот выход за пределы себя к иному, этот избыток другого в себе является смыслом и одновременно ответственностью»²⁰. Утверждение обещания маркируется в существовании как его (существования) имманентная неприсваиваемая избыточность, которая тем не менее в самой своей маркированности держится про запас. Признаком обещания является не само обещание, а факт его грядущей всегда уже «здесь-и-теперь» возможности, состоятельности.

Но если свобода полагает бесконечную ответственность за собственное существование и тем самым связывает себя обещанием, безосновное существование становится здесь самообещанием. Существование неотделимо от этого обещания, выставления вовне, разделения, которое и является разделением свободы существования. Но если разделение всегда подразумевает разделение на части, вопрос заключается в том, в соответствии с какой метрикой, или мерой, это разделение имеет место.

Это разделение свободы существования является открытием смысла, способом коммуницируемости. Смысл принадлежит бытию-вместе, которое заключается не в трансценденции бытия, имманентного этому вместе, а наоборот, в имманентности трансцендентности: разделение чувственного, сингуляризация смысла как возможность или потенциал. В одно и то же время и разделяемое общее, и взаимоисключающие части²¹. Следует избегать как тоталитаризма, так и нигилизма смысла. Тоталитаризм говорит, что смысл — это нечто, находящееся по ту сторону сущего, извне накладывающееся на нечто фактически сущее. Следовательно, смысл — специфически онтологический постулат, предполагающий выход

²⁰ *Нанси Ж.-Л.* В ответе за существование. С. 315.

²¹ См.: *Рансьер Ж.* Разделяя чувственное. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2007. С. 14.

по ту сторону сущего. Отсюда бесконечные поиски смысла мира или жизни, как если бы жизнь нуждалась в оправдании. Поэтому смысл — если мы все же хотим сохранить этот термин — может быть осмыслен только из деконструкции онтотеологии. И даже, не ограничиваясь деконструкцией онтотеологии, надо идти вплоть до того, чтобы сказать о подвешивании смысла как такового. Иначе мы все еще остаемся в сфере мифической абсолютизации смысла, зеркальным отражением которой является нигилистический релятивизм смысла, когда смысл артикулируется как чистая нехватка или отсутствие абсолютной ценности и значения. Странное дело: релятивизм нигилизма становится абсолютным мифом нашего времени, ибо он полагает, что присутствует только чистое отсутствие, так что в конце концов именно отсутствие становится абсолютным.

Итак, еще раз: смысл принадлежит структуре бытия-вместе. Смысл, таким образом, может быть определен не как свойство, приносимое откуда-то, не как дополнительный предикат, а именно так: смысл структурируется как бытие-вместе, так же как бытие-вместе структурируется как смысл. Мыслить смысл-вместе — значит мыслить «бытие единичное множественное» смысла: отношение между сущими как смысл; как факт смысла в отсутствии любого трансцендентного смысла. Смысл связывает сингулярности вместе, сам будучи «даванием» этой связи. Смысл, таким образом, формирует давание-разделение бытия единичного множественного. Смысл возникает из этого разделения, которое есть разделение бытия. В отличие от истины для-себя-одного, смысл есть пространство множественности. Итак, смысл, разделяемый разделением бытия, покоится на фундаментальном событии внеположенности и сингулярности.

Внеположенность означает быть вынесенным вовне, во внешнее во внутреннем внутренне. Или, иначе: «Смысл составляет мое отношение к себе как соотносительному с другим. Бытие без другого (или без друговости) не имело бы смысла, будучи лишь имманентностью собственного полагания, или, что то же самое, бесконечного допущения самого себя»²². Внеположенность вовсе не подразумевает вынесение вовне пред-положенного (скажем, изначально существующего внутри) смысла. Смысл не может быть

²² Нанси Ж.-Л. О со-бытии. С. 92.

пред-положен: смысл только внеположен. Смысл как таковой и есть не что иное, как эта внеположенность.

Смысл сопротивляется любой возможной модели присвоения значения, семантической унификации. Мы переживаем смысл не как унифицированную операцию отлаженной системы означивания и представления, а скорее как сопротивление этой операции. Смысл есть то, что предшествует значению, преследует и преодолевает значение, но не как другое значение, скажем, отложенное значение, а как прочерчивание, «прокладывание пути» значения, благодаря которому значения не только означиваются, но и становятся коммуницируемыми. Следовательно, смысл не относится к порядку означающего или сообщения, означаемого или кода: это то, что делает возможным передачу сообщения.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Бланшо М. Неопишуемое сообщество / М. М. Бланшо. М. : Моск. филос. фонд, 1998.

Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси. Минск : Логвинов, 2004.

Нанси Ж.-Л. В ответе за существование / Ж.-Л. Нанси // Интенциональность и текстуальность. Томск : Водолей, 1998. С. 306–317.

Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси. М. : Водолей, 2011.

Нанси Ж.-Л. О со-бытии / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М. : Наука, 1989. С. 91–102.

Нанси Ж.-Л. Сегодня / Ж.-Л. Нанси // Ad Marginem'93. М. : Ad Marginem, 1994. С. 148–164.

Глава 2

ДЖОРДЖО АГАМБЕН И ПРОБЛЕМА ПРЕОДОЛЕНИЯ НЕГАТИВНОСТИ

Диспозитив: свидетельство негативности. — Новые формы жизни. — Суверенное исключение, чрезвычайное положение. — Оставшееся время

Тексты Дж. Агамбена трудно наделить четкой дисциплинарной принадлежностью. Этика, растворяющаяся в политике, метафизика, перемежаемая примерами из недавних открытий в области биологии и медицины, эпистемология, легко меняющая свои направления под влиянием анализируемых исторических фактов. Подобная неопределенность несколько усложняет разговор о философии Дж. Агамбена, так как предполагает отказ от логики жесткого дисциплинарного «деления» рассматриваемых идей, так часто выручающей нас при обращении к учебникам истории философии. Поскольку совсем обходиться без подобного деления было бы нежелательно, в данном тексте мы рассмотрим четыре основных направления, оказавших значительное влияние на развитие современной гуманитарной мысли: теорию диспозитивов и свидетельство; формы человеческой жизни; мессианское время.

Следует заметить, что основная проблема, на исследовании которой сосредоточен Дж. Агамбен, сквозной нитью проходящая через все его тексты, заключается в освобождении человеческой жизни от господствующих в западной метафизической традиции представлений о ее негативных основаниях (смерти). Данными представлениями, согласно автору, объясняется специфика современных политических систем, в этом он видит исток актуальных социальных катастроф. Все исследования Дж. Агамбена по этой причине выстраиваются как бы в один большой проект, темы и объекты которого находятся в постоянном движении, уточняя сказанное в предыдущих, на первый взгляд никак не связанных произведениях.

В этом отношении интересна небольшая книга 1982 г. «Язык и смерть: семинар по месту негативности»¹, где в сжатой, концентрированной форме были явлены идеи, впоследствии ставшие знаковыми для формирования общей теоретической позиции творчества Дж. Агамбена. Среди таковых необходимо указать, в частности, негативность, Номо Сасер, темпоральные горизонты, свидетельствование, суверенность, в своих обобщенных и радикализированных толкованиях приобретающие вид политического манифеста. В дальнейшем мы остановимся на каждой из них более подробно.

2.1. Диспозитив: свидетельство негативности

Фундаментальное исследование места негативности в конституировании человеческого мира и способа мышления в западной метафизике нашло преломление в развиваемом Дж. Агамбеном учении о праве, суверенной власти и том состоянии, которое он называет «чрезвычайным положением». Благодаря совершаемым исследователем операциям оказываются вскрытыми, «разархивированными», подобно извлеченным из-под слоя земли артефактам, сложные связи между людьми, субъективностью, вещами, событиями и способами мышления — здесь мы имеем дело с многочисленными вариантами диспозитивов.

Подробное прояснение термина «диспозитив» появилось лишь в 2006 г., в небольшом эссе, посвященном данному вопросу («что такое диспозитив?»), несмотря на то, что встречается он в работах Дж. Агамбена достаточно часто. Заметим, что философ перенимает его у Ж. Делеза и М. Фуко. «Это астрологический термин, закон знака и его отношения к другим планетам. ...Депозитарий является господствующим астрологическим знаком, воплощающим в себе все силы и влияния, оказываемые планетой на индивидов, для того, чтобы сдерживать их всеми возможными способами. Это, пожалуй, хороший перевод для диспозитива Фуко»². Такое шутливое

¹ См.: *Agamben G. Language and death: The place of negativity.* Minneapolis ; Oxford : University of Minnesota Press, 1991 (Theory and history of literature ; vol. 78).

² [Электронный ресурс]. URL: <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-dispositif/part-1/> (дата обращения: 11.01.2014).

определение Дж. Агамбен приводит в своей лекции, прочитанной в Европейской школе постдипломного образования (European graduate school) в 2005 г.

Итак, что представляет собой диспозитив? Если в некоторых иных вопросах, например в понимании биополитики, Дж. Агамбен несколько расходится с позицией М. Фуко, то здесь он, наоборот, развивает и продолжает уже имеющуюся концепцию. Согласно М. Фуко, диспозитив есть «гетерогенный ансамбль», сеть, образующаяся между множеством лингвистических и нелингвистических элементов — таких как дискурс, законы, здания, — обладающая «конкретной стратегической функцией», вписанная «во властные отношения» и производимая пересечением отношений власти и отношений знания³. При этом, обращаясь к генеалогии приведенного понимания, Дж. Агамбен движется в двух направлениях, где первое, достаточно традиционное, предполагает рассмотрение этимологических и идейно-исторических истоков, второе же относится к тому, что автор называет «теологической генеалогией экономики»⁴. К его рассмотрению мы и обратимся.

Термин «экономика» в своем нынешнем значении сформировался под влиянием греческого «ойкоса» как вместилища и способа ведения хозяйства, но затем претерпел значительные трансформации в учениях отцов церкви, старавшихся посредством его использования объяснить божественное триединство, избегая обвинений в языческом многобожестве. В патристике, как показывает Дж. Агамбен, произошло разделение между Богом, божественным бытием как основанием мира (онтологией), и действием или практикой, т. е. управлением миром, где «экономика становится диспозитивом, посредством которого тринитарный догмат... и идея промыслительного божественного правления миром вводится в христианское вероучение», следовательно, «экономика, как и политика — не имеет никакого основания в бытии»⁵. Поскольку диспозитив, а мы должны учитывать и еще одну, наиболее буквальную возможность прочтения данного термина — как дис-позицию, не имеет основания, в нем оказывается отсутствующим место субъекта,

³ Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Что современно? Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. С. 15.

⁴ Там же. С. 21.

⁵ Там же. С. 22–23.

которое каждый раз создается заново. Дж. Агамбен, уже отходя от концепции М. Фуко, описывает проблему субъекта способом, отсылающим нас к доязыковому человеческому опыту.

Прежде всего, под понятие диспозитива подпадают любые явления и сущности, которые наделены «способностью захватывать, ориентировать, определять... контролировать и гарантировать поведение, жестикуляцию, мнения и дискурсы живых людей»⁶. Таким образом, очерчиваемая М. Фуко сфера оказывается существенно расширенной. Но взаимоотношение самого человека и диспозитивов предельно усложнено. Человек не относится ни к одному из возможных диспозитивов, в числе которых Дж. Агамбен выделяет и язык, но предстает как просто живое (живущее) существо. Все возможные варианты организации этой «чистой» или простой жизни приводят к возникновению субъектов: «...происходящее из отношения, своего рода ближний бой между живущими и диспозитивами»⁷. Один и тот же человек, вследствие множественности вариантов своей деятельности и усложненности собственного мира, оказывается захваченным неоднородными процессами субъективации. Чем более заполненной вещами становится жизнь современного человека, тем «запутаннее» выглядят процессы субъективации, продуцирующие забвение или потерю им самого себя. Результатом этого, как ни странно, оказывается десубъективация, т. е. создание неподлинного или иллюзорного субъекта, пустого и бесконечно (само)воспроизводимого.

Вообще, идею «отсутствующего» субъекта следует также рассматривать в качестве одного из ключевых положений агамбеновской мысли. Так, в «*Homo Sacer. Что останется после Освенцима: архив и свидетель*» исследователь утверждает, что, преодолевая возможные смысловые нагрузки, высказывание — это прежде всего имение места языка, в котором субъект «освобождается от всякого сущностного следствия и становится чистой функцией или чистой позицией»⁸. Таким образом, субъект более уже не соответствует своим высказываниям непосредственно. Здесь Дж. Агамбен развивает

⁶ Агамбен Дж. Что такое диспозитив? С. 26.

⁷ Там же.

⁸ Агамбен Дж. *Homo Sacer. Что останется после Освенцима: архив и свидетель*. М. : Европа, 2012. С. 149.

проект «метасемантики, основанной на семантике высказывания»⁹ Э. Бенвениста и, опираясь на археологическую методологию М. Фуко, начинает сложное исследование проблемы этики десубъективации субъекта. Суть проблемы состоит в том, что, признавая неважность и пустоту говорящего и обращаясь к исследованию какого бы то ни было события, автор рассматривает данное положение на примере выживших и убитых в Освенциме, но мы тем самым упускаем из виду сам процесс говорения. Это положение может быть выражено в комплексе вопросов: кто, когда и почему может, или же — не может, говорить? Кому не хватает языка для того, чтобы сделать нечто имевшим место? Наиболее ярко эту позицию выражает приводимый Дж. Агамбеном парадокс свидетеля П. Леви: «мусульманин — полноценный свидетель». (Мусульманин — «на лагерном языке этим словом называли узника, оставившего всякую надежду и оставленного товарищами... Он превращался в ходячий труп, в средоточие физических функций агонизирующего тела»¹⁰). Из этого парадокса исследователь выводит «два противоречащих друг другу утверждения: 1) “мусульманин — это не-человек, тот, кто в любом случае не мог бы свидетельствовать”; 2) “тот, кто не может свидетельствовать, является подлинным абсолютным свидетелем”»¹¹.

Данным этическим комплексом вопросов очерчивается граница между архивом в концепции М. Фуко и свидетельством. Если нас интересует сам факт того, что нечто имело место, то десубъективация позволит избежать данного парадокса, мы даже не обратим на него внимания. С другой стороны, возможность подобной постановки проблемы и ее важность для описания/постижения/объяснения и недопущения произошедшего ставит нас в двойственное положение: мы не можем не обращать внимания на субъекта и вместе с тем утверждаем его неспособность высказаться, т. е. сделать нечто действительно имевшим место. Дж. Агамбен трактует архив как объем не-семантического, располагающийся между тем, что уже было высказано, описано и явлено, и «языком как системой

⁹ Агамбен Дж. *Номо Сакер*. Что останется после Освенцима. С. 149.

¹⁰ Амери Ж. По ту сторону преступления и наказания. Цит. по: Агамбен Дж. *Номо Сакер*. Что останется после Освенцима. С. 42.

¹¹ Там же. С. 159.

построения возможных фраз (то есть возможностей сказать)»¹². Таким образом, археология знаний базируется на изучении архива, обращение к которому делает субъекта дискурса попросту ненужным. Следовательно, если приступать к археологическому разбору конкретных документов, то основным ракурсом рассмотрения будет следующий: почему было высказанно именно это? Все основополагающие этические ракурсы рассмотрения (возьмем наиболее значимые трансцендентные категории добра и зла, определяющие нашу собственную позицию как слушателя и интерпретатора) лишь вписываются в уже имеющиеся архивные своды.

Напротив, свидетельство располагается в иной плоскости, между «возможностью и невозможностью сказать»¹³. Здесь оказывается задействованным обращение к существованию самой способности говорить и тому, «что она имеет место»¹⁴. Вернемся к парадоксу П. Леви: есть ли у мусульманина, человека, редуцированного до простого существования, способность высказать(ся)? Подобная постановка вопроса указывает на предельную субъективность свидетельства. Имение места проявляется таким образом дважды: во-первых, в отношении возможности посредством маркера-местоимения («я», «сейчас», «там», «тогда») привязать и утвердить себя в некотором сейчас; во-вторых, «субъект является возможностью того, что языка нет, что он не имеет места — или... что он имеет место только посредством своей возможности не существовать, своей случайности»¹⁵. Следовательно, здесь появляется совершенно иной тип субъекта, не менее интересный и значимый по своей сути: он — действующий участник разворачивающейся драмы повествования и в то же время хранит молчание. За него говорят другие. Но высказывание за того, кто посредством некоторой случайности не обладает языком, оказывается двунаправленным: в акте говорения повествуется о позиции отсутствия и невозможности сказать, эта двойственность лежит вне архива, поскольку каждый раз привязывается к настоящему, (не)являемому, а не к тому, что уже однажды было явлено.

¹² Агамбен Дж. *Номо Сакет*. Что останется после Освенцима. С. 152.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

В результате подобного разделения парадокс П. Леви полностью «снимается», поскольку повествует о трансформациях донязыкового и внесубъективного опыта. Тот, кто может говорить вместо него-говорящего, приобретает эту возможность посредством «передачи полномочий», делающей само свидетельство (то, о чем свидетельствуют и как свидетельствуют) не принадлежащим конкретному говорящему или хранящему молчание. Здесь десубъективация происходит по совершенно иному принципу, нежели в архиве. Субъект, как мы видели, появляется на пересечении связей между диспозитивами и живущими людьми. Но чтобы эти связи действительно порождали процессы субъективации или десубъективации, важно учитывать модальные категории — возможность/невозможность, случайность/необходимость, — которые, согласно Дж. Агамбену, есть онтологические операторы¹⁶. Вследствие наличия и влияния таких операторов «субъект является скорее силовым полем, которое пересекают раскаленные и исторически детерминированные потоки способности и неспособности, возможности и невозможности не быть»¹⁷. Данные потоки и определяются диспозитивами.

2.2. Новые формы жизни

В чем причина появления диспозитивов? По мнению Дж. Агамбена, она коренится в гуманистическом разрыве между человеком и биологической жизнью его тела. «Посредством диспозитивов человек старается заставить работать вхолостую отделившиеся от него животные характеристики, чтобы наслаждаться Открытым и бытием в их непосредственности»¹⁸. В данном утверждении оказываются соединенными два направления, в которых Дж. Агамбен представляет специфику биологической жизни человека. Первое восходит к более ранним интересам автора (в том числе к мысли Хайдеггера) и посвящено вопросу о соотношении между человеческим и животным в человеке. Здесь метафизика переплетается с религиозной экономией и экологией, и, соответственно, проливается свет на саму перспективу человеческого как возможности

¹⁶ Агамбен Дж. *Homo Sacer*. Что останется после Освенцима. С. 154.

¹⁷ Там же. С. 155.

¹⁸ Агамбен Дж. Что такое диспозитив? С. 29.

(быть человеком). Второе связано с концептом «голой жизни», ставшим одним из наиболее авторитетных в постфукенианских исследованиях биополитики. В нем постановка проблемы пространственной и физиологической организации человеческого тела позволяет вскрыть векторы развития современной политики, беспощадно обнажая изнанку тех диспозитивов, которые, по крайней мере в западном обществе, воспринимаются как гаранты и воплощение гуманистического (например, право, свобода, безопасность, здоровье).

Итак, диспозитивы появляются из-за «потребности человека наслаждаться Открытым и бытием в их непосредственности». В акте субъективации человек постигает собственные (не)возможности, и диспозитивы призваны тому, чтобы не просто артикулировать оные, но представить в качестве естественных и изначально присущих. Мы принуждены отвечать на вызовы, предписания и за свои собственные способности. Иной «способ» обращения к Открытому и бытию, более «подлинный», обнаруживается Дж. Агамбен через хайдеггеровское понятие глубинной скуки, достаточно подробное рассмотрение которого осуществлено в небольшой книге «Открытое. Человек и животное».

Человек, охваченный скукой, является, прежде всего, тем, кто приближается к оцепенению животного (как это состояние описывает М. Хайдеггер) и чья деятельная реакция на диспозитивы приостанавливается. В этот момент — момент бездеятельности — мы переживаем опыт «раскрытия изначальной возможности (т. е. чистой потенции) при снятии и вычитании всех конкретных специфических возможностей»¹⁹. Дж. Агамбен замечает, что такая изначальная возможность есть «сам исток потенции, а тем самым — и Dasein, т. е. сущего, которое существует в форме бытия-возможным»²⁰. Здесь и обнаруживается метафизический исток собственно человеческого. Следует заметить, что Дж. Агамбен указывает на то, что обращаясь к этому истоку, было бы совершенно неправильно пытаться выделить собственно животное и собственно человеческое и, соответственно, сдерживать одно в угоду другому.

¹⁹ Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное. М. : РГГУ, 2012. С. 82.

²⁰ Там же.

Неразделимость животного и человеческого, с какими бы предпосылками — метафизическими, психологическими или биологическими — оно не связывалось, раскрывается в концепте голой жизни. Представим привычную для людей гуманитарного склада «мантру»: «человек есть био-социо-культурное существо», в котором «био-» составляющая, как правило, вычерчивается через исключение «социо». Вне уже заложенных в данных формулировках разделений мы не сможем описать единство, например, тела, деятельности и души, и тем более странным на данном фоне выглядит предложенный Дж. Агамбенем концепт. Казалось бы, здесь следует говорить о природной жизни, о том, что подразумевается самим глаголом «жить», но это неверно²¹.

Действительно, фокусироваться только на этом собственно биологическом состоянии было бы ошибкой, на что сам Дж. Агамбен неоднократно указывает в своих текстах: только лишь живущее, отправляющее или уже не способное отправлять свои естественные процессы тело человека практически ничем не отличается от тела животного. Оно спит, ест, заболевает, становится объектом некоторых манипуляций по искусственному поддержанию жизни, и в этом отношении мало отличается, скажем, от аквариумной рыбки. Не может это существующее тело рассматриваться и в качестве основания, которое с легкостью исключается для развития других аспектов человеческой жизни, в том числе политической. Эта невозможность проистекает из главного тезиса Дж. Агамбена: вегетативная составляющая жизни человека неотделима от политической. Более того, граница между ними все время находится в движении, она смещается под влиянием тех или иных обстоятельств, например, научных открытий, одновременно подвергается регулированию законами и оказывается в зоне исключения. Голая или обнаженная жизнь — это собственно граница между жизнью и смертью, определяемая властными механизмами и целиком зависимая от них: право распоряжаться ею состоит не только в том, чтобы «позволить умереть», но и в том, чтобы «заставить существовать». Поэтому как таковыми выразителями или субъектами голой жизни являются те, кто возможностью или способностью

²¹ *Mills C.* The philosophy of Agamben. Montreal ; Kingston; Ithaca : McGill-Queen's University Press, 2008. P. 69.

умереть и говорить уже не обладает: человек, находящийся в коме, чей крайний случай — неоморт; утративший свой гражданский статус, а с ним и любые права — беженец; доведенный до предела заключенный концлагеря — мусульманин.

Заметим, что в действительности в текстах Дж. Агамбена мы имеем дело с четырьмя категориями жизни, такими как «zoé или биологическая жизнь, bíos или политическая жизнь, голая жизнь... и новой “формой жизни”, иногда представляемой как “счастливая жизнь”»²². Само по себе условное подразделение на категории становится возможным лишь благодаря наличию сложных био-политических механизмов, направленных на «производство био-политического тела», что «и является подлинной деятельностью суверенной власти»²³. Другим истоком такого шага стала античная традиция, не знавшая единого понятия жизни и оперировавшая вместо него двумя, обособленными друг от друга: zoé как «жизнью вообще», присущей всем без исключения живым существам, даже богам, и bíos, т. е. жизнью, организованной определенным, правильным образом и присущей вследствие этого только человеку²⁴. Долгое время именно bíos оставалась той формой жизни, на которой были сосредоточены политические интересы. Однако, как показывает М. Фуко, в Новое время ситуация радикальным образом изменилась, и уже zoé становится объектом неусыпного властного контроля, самое яркое проявление которого — суверенное право на смерть подданного. Политические катастрофы XX в. обнаружили уже голую жизнь и способы властвования над ней. В результате в настоящее время мы имеем дело с нескончаемой политической игрой тремя вышеназванными формами жизни, каждая из которых имеет свою уникальную «сферу артикуляции» в общей парадигме представления людей как «живущих тел» и сведения всего многообразия суверенного распоряжения ими к факту голой жизни.

Предлагаемая Дж. Агамбеном новая форма жизни призвана тому, чтобы устранить этот репрезентационный и управленческий раскол: «Под термином форма-жизни... я имею в виду жизнь, никогда не отделимую от своей формы, жизнь, в которой совершенно

²² Mills C. The philosophy of Agamben. P. 69.

²³ Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М. : Европа, 2011. С. 13.

²⁴ Там же. С. 7.

невозможно выделить нечто наподобие голой жизни... в которой отдельные... акты и процессы являются возможностями жизни, всегда уже и прежде всего, могуществом»²⁵, т. е. здесь речь идет о человеческой жизни, взятой в ее целостности. Могущество в данном случае следует понимать как суверенную силу каждого отдельного человека распоряжаться своей жизнью и тем самым противостоять любым формам десубъективации или «растворения» во множестве предписаний, измерений и отдельных форм жизни: «...вот почему человеческие существа, как существа могущественные, способные действовать или не действовать... терять себя или находить себя, являются единственными существами, для которых счастье всегда стоит на кону их жизни... чья жизнь непоправимо и мучительно предназначена к счастью»²⁶.

Но именно эта привязка, по мнению Дж. Агамбена, и делает форму жизни политической. Главная задача, которая в связи с этим стоит перед Дж. Агамбеном, — рассмотреть жизнь человека, «распятой» в «скрытой точке пересечения юридическо-институциональной и биополитической модели власти»²⁷. Здесь исследователь отходит от мысли М. Фуко, выявляя своего рода лакуну в его теории. По мнению мыслителя, поставленная им самим задача в настоящее время является чрезвычайно трудной для западной метафизики, поскольку, во-первых, требует, чтобы в своей конечной политической форме *zoé* и *bíos* оказались нераздельно слитыми воедино, в рамках бесосновного «ойкуменически-экономического» проекта, отчасти вырисовывающегося в античной философии, но в настоящее время утраченного; во-вторых, исследование этой новой формы жизни предполагает открытие иных сфер, вне биополитических, медико-биологических, юридическо-философских границ²⁸. Осуществить данный масштабный проект оказывается непросто, главным образом из-за того, что высвобождаемая современной биополитикой голая жизнь приводит к превращению всех людей в *Homo Sacer* (священный человек).

²⁵ *Agamben G. Form-of-life // Means without end: notes on politics. Minneapolis ; London : University of Minnesota Press, 2000. P. 3–4. (Theory out of bounds ; vol. 20).*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 7.*

²⁸ Там же. С. 238–239.

Некогда в книге «Язык и смерть...» Дж. Агамбен приходит к выводу, что человек, как животное, транслирующее язык, оказывается в этом мире лишенным основания. Только собственные поступки человека и их переплетение с поступками других людей предстают в качестве метафизической точки опоры. В соответствии с этим действие каждого сообщества может быть основано лишь на другом действии (вне предположения каких-либо метафизических оснований или мессианских проектов), которое, если исходить из латинской этимологии, является жертвоприношением²⁹. Используемая Дж. Агамбеном взаимосвязь получила свое дальнейшее развитие в исследовании лагеря как «парадигмы современности».

Каждое жертвоприношение представляет собой действие, отмеченное как исключение. То есть это — священнодействие, сопровождаемое жесткой системой правил и ритуалов, суть которых состоит не столько в служении культу, сколько в том, что сам акт определения кого бы то ни было в качестве жертвы предполагает исключение из сообщества и одновременно оказывается основанием сообщества, источником его памяти о прошлом³⁰. Отмечая двусмысленность и неоднозначность священного, Дж. Агамбен подвергает критике устоявшееся в гуманитарном дискурсе XX в. мнение о его амбивалентности как одновременно высоком и низком³¹, но обращает внимание на противоречие иного рода: «...и закон и тот, кто нарушает его, являются священными»³². Таким образом, нам предлагается загадка, оставленная римской мыслью, ответ на которую следует искать уже не в религиозном ключе, а в политико-юридической сфере, не отделимой вместе с тем от *зоэ* жертвы. Воплощением противоречивого отношения между жизнью, законом и исключением и является *Homo Sacer*.

В римском праве *Homo Sacer* — человек, приговоренный к смерти за совершенное деяние, изгоняемый из сообщества и утрачивающий священный статус собственной жизни, посягнуть на которую мог любой, не совершая преступления и не неся наказания за содеянное. «Противоречие усугубляется тем обстоятельством,

²⁹ Agamben G. Language and death. P. 105.

³⁰ Ibid.

³¹ См.: Агамбен Дж. *Homo Sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. С. 97–104.

³² Agamben G. Language and death. P. 105.

что тот человек, которого всякий имел право безнаказанно убить, не мог... быть предан смерти посредством какого-либо ритуала»³³, т. е. приноситься в жертву. Человек, называемый священным, не может стать частью священнодействия. В этом парадоксе *Homo Sacer* Дж. Агамбен видит специфический способ распределения власти над жизнью, основание современной биополитики.

Прежде всего, речь идет о суверенном исключении. Статус *Homo Sacer* располагается вне уголовного и божественного правосудия, он относится к зоне голой жизни как таковой, где на передний план выступают полномочия кого бы то ни было свободно принимать решение о ее прекращении. То есть любой человек может действовать либо как судья, либо как суверен: «Располагаясь на противоположных полюсах общественной иерархии, суверен и *Homo Sacer* являют собой симметричные фигуры, обладающие тождественной структурой и коррелирующие друг с другом: ведь суверен — это тот человек, по отношению к которому все остальные люди суть *homines sacri*, а *Homo Sacer* — человек, по отношению к которому все остальные люди выступают как суверены. Того и другого объединяет специфический вид действия, который, не принадлежа ни к человеческому, ни к божественному... очерчивает... некое изначальное пространство политического как такового... чуждого как законам естества, так и нормам права»³⁴.

Таким образом, голая жизнь, или *vita sacra*, как еще ее именует Дж. Агамбен, оказывается тем пределом, к которому потенциально может быть сведен любой человек посредством суверенной власти, располагаясь на границе частного и гражданского, права и бесправия. Более того, само утверждение государственности становится возможным только на условиях *Homo Sacer*, где «человеческая жизнь интегрируется в сферу политического, лишь обрекая себя неподвластному законам праву на убийство»³⁵. Как подчеркивает автор, изначальная взаимосвязь между жертвоприношением, священным и голой жизнью была забыта уже в Новое время, и именно с этого момента формы и способы организации власти (например, те, что были исследованы М. Фуко) строятся на предписании права

³³ Агамбен Дж. *Homo Sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. С. 92, 93.

³⁴ Там же. С. 109–110.

³⁵ Там же. С. 117–118.

на убийство, пусть даже косвенного, организованного через общие системы вещественного устройства жизненных практик.

2.3. Суверенное исключение, чрезвычайное положение

«Дело обстоит не так, что *сначала* существуют жизнь как биологическая данность и аномия как состояние природы, и только потом уже они включаются в область права посредством чрезвычайного положения. Напротив, сама возможность различить жизнь и право, аномию и номос обусловлена их включенностью в биополитические механизмы»³⁶. Таким образом, по утверждению Дж. Агамбена, понятие права вовсе не противостоит естественной организации человеческих взаимодействий. Более того, все, что включено в систему правовых диспозитивов, как раз и воспринимается как изначальная норма, по отношению к которой мы пытаемся выделить в самих себе посредством суверенного исключения области «ненормального».

Сам термин «суверенное исключение» весьма условен, им обозначаются исследования Дж. Агамбеном феномена чрезвычайного положения и вопросов суверенности как таковой. Что такое чрезвычайное положение? В общих чертах это временная приостановка действия существующих законов в связи со сложившимися обстоятельствами, целью которой является восстановление нарушенных порядков и, как это ни странно — сохранение действия самого закона. Такая двусмысленность, лежащая в основании чрезвычайного положения, позволяет в совершенно ином ключе трактовать вопросы содержания и действия правовых и социальных норм, законотворческой и исполнительной власти, медицинских этики и технологий и т. д. В своих исследованиях Дж. Агамбен опирается на полемику, некогда произошедшую между К. Шмиттом и В. Беньямином в отношении проблемы чрезвычайного положения. Позиции этих авторов во многом определили все дальнейшие векторы развития современной теории чрезвычайного положения. Отметим наиболее важные для Дж. Агамбена моменты: 1) представление о тотальности чрезвычайного положения, делающего его не юридическим исключением,

³⁶ Агамбен Дж. Homo Sacer. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011. С. 136.

а правилом, применяющимся к устройению современного общества³⁷, и 2) открытие возможности топологического описания пространства чрезвычайного положения, в котором утверждается пустота содержания юридической нормы.

Иначе говоря, мы имеем дело не просто с суверенным установлением временного порядка правовой организации общества, но с вовлечением человеческой жизни в пустое правовое пространство, действие которого уже не определяется исходя из чьей-либо воли и в течение определенного пространственно-временного отрезка, но бесконечно воспроизводится, все более расширяя свои границы. Дж. Агамбен приводит следующие характеристики чрезвычайного положения: 1) чрезвычайное положение является «пространством правового вакуума... в котором парализованы все юридические понятия — и прежде всего различия частного и общественного»; существующие теории, стремящиеся привязать чрезвычайное положение к состоянию крайней необходимости, оказываются ошибочными, поскольку «состояние крайней необходимости является не “состоянием права”, а пространством без права»; 2) это пустое пространство становится предметом постоянной заботы с позиции правопорядка; 3) главной проблемой, возникающей в связи с актуализацией такого пустого пространства, становится квалификация поступков, совершаемых в период приостановки действия права: «...поскольку они не являются ни преступными, ни исполнительными, то представляются расположенными относительно права в абсолютном “не-месте”»; 4) «...ответом на эту неопределенность и это “не-место” является идея “силы закона”. ...Сила закона, отдельная от закона... действенность без применения... это такие же фикции, посредством которых право пытается включить в себя собственное отсутствие и приостановить чрезвычайное положение или по крайней мере обеспечить с ним связь»³⁸.

Цель суверенной власти состоит в том, чтобы распространить чрезвычайное положение на как можно более длительные срок и пространство, превращая эту спорную юридическую лакуну в норму. В своем исследовании Дж. Агамбен показывает: именно

³⁷ Здесь Дж. Агамбен ссылается на В. Бенямина. См.: *Агамбен Дж. Чрезвычайное положение* С. 139. Примеч. С. 16.

³⁸ *Агамбен Дж. Чрезвычайное положение*. С. 82–83.

чрезвычайное положение стало основным направлением политического развития и следствием переосмысления итогов Первой мировой войны. Если прежде, по крайней мере в западной юридической системе, собственно нормативно-правовая сфера (теория) и пути претворения предписаний в жизнь оставались, пусть даже иллюзорно, диалектично разделены³⁹, то чрезвычайное положение представляет собой «всего лишь пустое пространство, в котором действие, никак не совместимое с правом, сталкивается с нормой, никак не совместимой с жизнью»⁴⁰. В результате мы имеем дело с формой диктатуры, которая, формально основываясь на норме права, в действительности преступает через нее, делая аномию практически неотделимой от номоса.

Дж. Агамбен следует за мыслью К. Шмитта в его анализе диктатуры и чрезвычайного положения: решение об установлении чрезвычайного положения принимают суверен или «правительства». Но в этом случае возникает парадоксальная ситуация: суверен — гарант закона, принимающий решение о приостановке действия закона во имя сохранения закона, этим своим актом ставит себя вне закона. Этот механизм — жест суверенного исключения — оказывается тем, что призвано обнаружить и отделить голую жизнь. У него две задачи: первая состоит в том, чтобы утвердить пространство нормативного, очертить его пределы и таким образом установить определенные социальные порядки. Во второй же данный жест порождает зону аномии, одновременно смутную, поскольку она не подпадает под регулирование посредством каких-либо фиксированных порядков, и прозрачную, четко показывающую, что именно не подлежит норме. В момент статусного перехода обнажается то, что Дж. Агамбен называет пространством исключения.

Исключение и в качестве юридического факта (прецедент), и в качестве пространственного явления, и в более широком смысле — в своем онтологическом значении — представляет собой «то, что не может повториться, оно не подпадает под общую гипотезу, но в то же время делает абсолютно явным особый юридический элемент: решение»⁴¹, и далее, продолжает Дж. Агамбен, «исключо-

³⁹ Агамбен Дж. Чрезвычайное положение. С. 134.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Агамбен Дж. Номо Сасег: суверенная власть и голая жизнь. С. 23.

чение поддерживает отношения с нормой в форме временного прекращения ее действия. Норма применяется к исключению в акте, приостанавливающем ее применение, в изъятии самой нормы»⁴². Исключение, решение, принимаемое сувереном, становится тем источником, который питает и поддерживает пространство нормы извне. Более того, Дж. Агамбен говорит об отношении исключения, которое «включает нечто единственно путем изъятия»⁴³. Таким образом, суверен, суверенная власть вступают в отношение с законом и одновременно позиционируются вне его. Жизнь же человека, превратившегося в *Homo Sacer*, отныне оказывается предельно (диспозитивно) сегрегированной. В этой ситуации задействуются как традиционные формы размежевания, так и относительно новые: «Марксистское разделение между человеком и гражданином... заменено делением между голой жизнью... и многочисленными формами жизни, абстрактно рекодифицированными как социоюридические идентичности (избиратель, рабочий... ВИЧ-позитивный... пожилой человек, родитель, женщина), основывающиеся на голой жизни»⁴⁴.

Наиболее ярким примером, иллюстрирующим описанные выше положения, становится лагерь как парадигма современной жизни, который Дж. Агамбен трактует предельно широко, начиная от нацистских концлагерей и заканчивая всевозможными транзитными зонами, пространствами этической неразрешимости. Иначе говоря, лагерь в современном понимании — это некоторое чрезвычайное положение, в котором голая жизнь только и оказывается задействованной и где статус *Homo Sacer* уже ничем не завуалирован. Именно в этих местах установления особых порядков и приостановки действия общепринятых законов формируется особенное отношение к человеческой жизни за пределами ореолов священности и неприкосновенности, декларируемых правами человека. Очередь, зал ожидания, скоростное шоссе — вот самые распространенные, с данной точки зрения, примеры пространств «чрезвычайного положения». Так исследователь раскрывает своеобразную дихотомию между статусами человеческой жизни и гражданственности, которые, будучи гарантированы, например, конституционно, ставятся под вопрос в лагерях беженцев: люди, лишившиеся гражданства,

⁴² Агамбен Дж. *Homo Sacer: суверенная власть и голая жизнь*. С. 25.

⁴³ Там же. С. 26.

⁴⁴ Agamben G. *Form-of-life*. P. 6–7.

вместе с ним лишаются и своей «человечности», становятся «неудобными» для других государств. Жест дегуманизации позволяет быть актуализированным одному из старейших диспозитивов, который в конце XX в. приобрел, как следует из текстов Дж. Агамбена, поистине катастрофические масштабы и связал воедино жизнь, насилие и право в условиях чрезвычайного положения. Разрыв этой воцарившейся неразделимости позволил бы обнаружить область «чистого права», где «слову, которое не налагает никаких обязательств, ничего не приказывает и не воздвигает никаких запретов, но лишь высказывается ради того, чтобы быть высказанным, будет соответствовать действие как средство в чистом виде — такое, которое демонстрирует лишь самое себя, не будучи направленным ни к какой определенной цели»⁴⁵. В промежутке между этим «чистым словом» и «чистым действием», в самом пространстве «между», которое характеризуется человеческой безосновностью в бытии, остаются «обычай и человеческая практика, которые силы права и мифа пытались в чрезвычайном положении взять под контроль»⁴⁶.

2.4. Оставшееся время

Пространство «между» следует понимать вне прямой пространственной коннотации. Речь идет о проекте преодоления ситуации Номо Сакер или негативного основания человеческой жизни, ракурсы которого освещаются во всех произведениях Дж. Агамбена. Данный проект наряду с открытием свободного от диспозитивов досубъективного опыта человека предполагает иную концепцию времени. Это «оставшееся время», зазор или просвет между мессианским уже наступившим и эсхатологическим завершающимся. Время, осмысляющее само себя, разрывающее линейную хронологию и подготавливающее к тому, что должно или уже совершилось: «Мессианическое время, как время оперативное, в которое мы схватываем и исполняем наше представление о времени, есть время, которым мы являемся, — и потому единственное реальное время...

⁴⁵ Агамбен Дж. Чрезвычайное положение. С. 137.

⁴⁶ Там же.

которое мы имеем»⁴⁷. Именно такое время позволяет приостановить политические процессы, более того, радикально изменить само пространство политического.

Как мы уже отмечали выше, современная политика более не воспринимает себя в качестве агента или субъекта осуществления возложенной миссии или великой идеи, она оказалась лишенной последнего основания, но по инерции продолжает прибегать к «зрелищной демократии»⁴⁸. В противовес этой лишенности, заставляющей опираться лишь на действие, порождающее действие, Дж. Агамбен выводит иное понятие, укорененное в религиозном языке и остающееся чуждым мирской, светской жизни как нечто неподобающее. Речь идет о праздности.

Праздность или в русском переводе «грядущего сообщества» — досуг есть не что иное, как «жизнь, созерцающая свою возможность», которая «становится без-деятельной во всех своих деяниях»⁴⁹. Это та приостановка череды актов и действий человеческой жизни, сменяющих и воспроизводящих друг друга, которая позволяет созерцать открытое и в конечном счете обнаруживать те возможности полноты формы-жизни, которые долгое время находились в забвении, будучи нивелированными посредством диспозитивов, расщепленными на отдельные способы жизни. Иными словами, если мы вернемся к представляемой Дж. Агамбеном концепции мессианского, оставшегося времени, то человек праздный более не мыслит в категориях «как если бы». Его собственный, индивидуальный мир совпадает с миром возможности и миром подобия, тем самым избегая раскола между внешним и внутренним, индивидуальным и социальным⁵⁰.

В этом обретенном мире, более не укорененном в негативности, не привязанном к необходимости сочленять животное и человеческое, политическое и биологическое, происходит остановка череды насилия, связывающего человеческий мир в его эсхатологической

⁴⁷ Агамбен Дж. Aporstolos (из книги «Оставшееся время: комментарий к “Посланию к римлянам”») [Электронный ресурс] // НЛО. 2000. № 46. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2000/46/agamben.html> (дата обращения: 16.01.2014).

⁴⁸ См.: Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М. : Три квадрата, 2008.

⁴⁹ Агамбен Дж. Искусство, без-деятельность, политика // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 1. С. 45. См. также: Агамбен Дж. Грядущее сообщество.

⁵⁰ Agamben G. The time that remains. A Commentary on the Letter to the Romans. Stanford : Stanford University Press, 2005. P. 42.

устремленности. Вот почему читателям и последователям Дж. Агамбена важно продолжить начатый исследователем проект, ведь «вероятно, еще существует возможность для живых существ воссесть за столом праведников, не беря на себя историческую задачу и не запуская антропологическую машину»⁵¹.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Агамбен Дж.* Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. М. : Три квадрата, 2008.
- Агамбен Дж.* Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. М. : Европа, 2011.
- Агамбен Дж.* Homo Sacer. Что останется после Освенцима: архив и свидетель / Дж. Агамбен. М. : Европа, 2012.
- Агамбен Дж.* Homo Sacer. Чрезвычайное положение / Дж. Агамбен. М. : Европа, 2011.
- Агамбен Дж.* Открытое. Человек и животное / Дж. Агамбен. М. : РГГУ, 2012.
- Агамбен Дж.* Что такое диспозитив? / Дж. Агамбен // Что современно? Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. С. 13–44.
- Mills C.* The philosophy of Agamben / C. Mills. Montreal ; Kingston ; Ithaca : McGill-Queen's University Press, 2008.
- Murray A.* The Agamben dictionary / A. Murray, J. Whyte. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2011.

⁵¹ *Агамбен Дж.* Открытое. Человек и животное. С. 109.

Глава 3

ДЖ. Р. СЕРЛЬ И ПРОБЛЕМА КОНСТРУИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Теория речи и сознания. — Конструирование социальной реальности

3.1. Теория речи и сознания

К созданию социальной теории Джопа Роджерса Серля (р. 1932) привела внутренняя логика развития того варианта теории речевых актов, которому он посвятил свою философскую карьеру. Созданная в 1940–1950-х гг. последователями Людвига Витгенштейна (1889–1951) философия обыденного языка (*ordinary language philosophy*) была связана с переосмыслением наследия аналитической философии. Философия обыденного языка перенесла внимание с создания искусственного логически совершенного языка на прояснение выражений обыденного языка средствами логики. От рассмотрения пропозиций, или логического содержания предложений, мыслей, высказанных в речи, это направление аналитической философии обратилось к рассмотрению условий их порождения, а значит, косвенно и к рассмотрению порождения языка обществом и функционирования языка в обществе.

Один из создателей философии обыденного языка Джон Лэнгшоу Остин (1911–1960) в знаменитом курсе лекций, изданном в виде книги «Как совершать действия при помощи слов?» (1962), предлагал внутри единого речевого акта выделить три аспекта, поскольку в отношении к используемым средствам речевой акт выступает как *локутивный* акт, характеризующийся значением, в отношении к условиям осуществления — как *иллокутивный* акт, характеризующийся силой, а в отношении к результатам — как *перлокутивный* акт, характеризующийся убеждением.

3.1.1. Теория иллокутивных актов

Серль развивает предложенную Остином теорию иллокутивных речевых актов, т. е. таких речевых действий (просьба, извинение, описание, приказ, клятва и т. п.), которые способны изменять реальность, и результаты этого предприятия излагает в статьях и в книге «Речевые акты» (1969). Характеризуя иллокутивные акты, или, иными словами, иллокутивный аспект всякого речевого акта, Серль замечает, что «совершение иллокутивного акта относится к тем формам поведения, которые регулируются правилами»¹. Поэтому описание иллокутивного акта предполагает установление (социальных) правил его совершения, причем, по мнению Серля, эти правила конституируют речевую деятельность, прежде не существовавшую, а не регулируют уже существующую деятельность. «Гипотеза, на которой основывается данная работа, состоит в том, что семантику языка можно рассматривать как ряд систем конститутивных правил и что иллокутивные акты суть акты, совершаемые в соответствии с этими наборами конститутивных правил»². Поскольку любое предложение содержит некоторое суждение, Серль проводит различие между *пропозициональным показателем* и *показателем иллокутивной функции* предложения, между элементом как показателем суждения и средством как показателем функции, которые существуют как части предложения (не обязательно отдельные). И затем, избрав в качестве примера обещание, Серль формулирует условия, которые необходимо учитывать тому, кто собирается что-либо обещать. «Говорящий *S* произносит предложение *T* в присутствии слушающего *H*. Тогда *S* при произнесении *T* искренне (и корректно) обещает *H*, что если *p*, если и только если:

- (1) *Соблюдены условия нормального входа и выхода»*³.
- «(2) *S* при произнесении *T* выражает мысль, что *p*.
- (3) *Выражая мысль, что p, S предсказывает будущий акт говорящему S.*

¹ Серль Дж. Р. Что такое речевой акт? // Философия языка. М. : Едиториал-УРСС, 2004. С. 57.

² Там же. С. 60.

³ Там же. С. 67.

(4) *Н предпочел бы совершение говорящим S акта А несовершению говорящим S акта А, и S убежден, что Н предпочел бы совершение им А несовершению им А»⁴.*

«(5) *Как для S, так и для Н не очевидно, что S совершит А при нормальном ходе событий»⁵.*

«(6) *S намерен совершить А.*

(7) *S намерен с помощью высказывания Т связывать себя обязательством совершить А»⁶.*

«(8) *S намерен вызвать у Н посредством произнесения Т убеждение в том, что условия (6) и (7) имеют место благодаря опознанию им намерения создать это убеждение, и он рассчитывает, что это опознание будет следствием знания того, что данное предложение принято употреблять для создания таких убеждений»⁷.*

«(9) *Семантические правила того диалекта, на котором говорят S и Н, таковы, что Т является употребленным правильно и искренне, если, и только если, условия (1) — (8) соблюдены»⁸.*

Случай неискреннего обещания рассматривается Серлем как вариация случая искреннего обещания, при наступлении которой говорящий просто принимает на себя ответственность за наличие определенных убеждений или намерений, возможно, вовсе не располагая таковыми. Серль делит условия, при которых даются обещания, на несколько групп. Условия (1), (8) и (9) «одинаково применимы ко всем иллокутивным актам»⁹ и не специфичны для обещания. Условия (2) и (3) он называет «*условиями пропозиционального содержания*»¹⁰. Условия (4) и (5) называются «*подготовительными условиями*»¹¹. Условие (6) зовется «*условием искренности*»¹² и меняется в зависимости от того, имеем ли мы дело с искренним или неискренним обещанием. Условие (7) называется «*существенным условием*»¹³. Классификация условий позволяет

⁴ Серль Дж. Р. Что такое речевой акт? С. 68.

⁵ Там же. С. 69.

⁶ Там же. С. 70.

⁷ Там же. С. 71.

⁸ Там же. С. 72.

⁹ Там же. С. 73.

¹⁰ Там же. С. 68.

¹¹ Там же. С. 70.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 71.

Серлю на основании условий (2) — (7) сформулировать семантические правила употребления показателя функции **P** для обещания:

«1. **P** должен произноситься только в контексте предложения или большого речевого отрезка, произнесение которого предсказывает некоторое будущее действие **A** говорящему **S**...

2. **P** должен произноситься, только если слушающий **H** предпочел бы совершение субъектом **S** акта **A** несовершению им **A** и **S** убежден, что **H** предпочел бы совершение субъектом **S** акта **A** несовершению им **A**.

3. **P** не следует произносить, только если ни для **S**, ни для **H** не очевидно, что **S** совершит **A** при нормальном ходе событий...

4. **P** следует произносить, только если **S** намерен совершить **A**...

5. Произнесение **P** считается принятием обязательства совершить **A**»¹⁴.

Правила 2–5 применяются, только если соблюдено правило 1, которое Серль называет правилом пропозиционального содержания и выводит из условий (2) и (3). Правила 2 и 3, которые Серль называет подготовительными правилами и выводит из подготовительных условий (4) и (5), становятся условиями применения правила 5, или существенного правила. Правило 4, или правило искренности, выводится из условия (6).

Исследование условий и правил, которые позволяют нам давать обещания, можно представить образцом описания не одного лишь обещания, но иллокутивных актов вообще. Описывая их, Серль рассматривает разновидность такого речевого поведения, в котором особую роль играет намерение, одной из важнейших характеристик которого оказывается искренность, а потому переход от исследования иллокутивных речевых актов к исследованию интенциональных состояний сознания представляется вполне обоснованным и более чем предсказуемым. Удивительна и совершенно уникальна способность Серля в текстах об интенциональности практически полностью игнорировать как схоластическую, так и феноменологическую традицию исследования интенциональности. При этом Серль самостоятельно шаг за шагом делает «открытия», некогда уже сделанные схоластиками — Францем Brentano, Эдмундом Гуссерлем и их многочисленными последователями.

¹⁴ Серль Дж. Р. Что такое речевой акт? С. 73.

3.1.2. Развитие теории интенциональных состояний сознания

Собственно, исследование интенциональных состояний сознания Серль предпринимает в книге «Интенциональность: опыт философии сознания» (1983). Первое определение интенциональности предлагает рассматривать ее как «то свойство многих ментальных состояний и событий, посредством которого они направлены на объекты и положения дел внешнего мира»¹⁵. После того как введено рабочее определение интенциональности, Серль делает несколько замечаний, указывая, что:

- 1) «ментальные состояния некоторых типов являются интенциональными, а иногда неинтенциональными»¹⁶;
- 2) «интенциональность не тождественна осознанности»¹⁷;
- 3) «интенция совершить что-то представляет собой один из видов интенциональности наряду с другими»¹⁸.

Устранив разночтения в понимании термина и избавившись, таким образом, от возможных неверных прочтений и пониманий своей теории, Серль приводит впечатляющий список возможных интенциональных состояний: «вера, страх, надежда, желание, любовь, ненависть, симпатия, неприязнь, сомнение, удивление, удовольствие, восторг, уныние, тревога, гордость, раскаяние, скорбь, огорчение, виновность, наслаждение, раздражение, замешательство, одобрение, прощение, враждебность, привязанность, ожидание, гнев, восхищение, презрение, уважение, негодование, намерение, нужда, воображение, фантазия, стыд, вожеление, отвращение, ужас, стремление, развлечение и разочарование»¹⁹. Во всяком случае, с точки зрения Серля, интенциональным называется такое состояние сознания, когда уместен вопрос о предмете этого состояния, о том, на что направлено сознание. Если такой вопрос неуместен, мы вынужденно говорим о неинтенциональном состоянии сознания.

Интенциональность рассматривается при этом как модель репрезентации, сходная с речевым актом, причем отличает их друг

¹⁵ Серль Дж. Р. Природа интенциональных состояний // Философия. Логика. Язык. М. : Прогресс, 1987. С. 96.

¹⁶ Там же. С. 97.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 98.

¹⁹ Там же. С. 99.

от друга то, что речевой акт обладает вторичной формой интенциональности, а интенциональные состояния — внутренней формой. Серль выделяет четыре аспекта сходства и связи между собой речевых актов и интенциональных состояний:

1. В теории речевых актов существует различие между пропозициональным содержанием и иллокутивной силой, а «в теории интенциональных состояний нам также нужно проводить различие между репрезентативным содержанием и психологическим модусом, в котором дано это содержание»²⁰.

2. На интенциональные состояния распространяется различие между направлениями соответствия, использовавшееся в теории речевых актов. «Если мои убеждения оказываются ошибочными, то это недостаток моих убеждений, а не мира, и об этом свидетельствует тот факт, что я могу исправить ситуацию, просто изменив свои убеждения»²¹.

3. «В осуществлении каждого акта, обладающего пропозициональным содержанием, мы выражаем определенное интенциональное состояние с данным пропозициональным содержанием», причем «интенциональное состояние является условием искренности такого речевого акта»²².

4. «Понятие условий выполнимости в самом общем виде применимо и к речевым актам, и к интенциональным состояниям в тех случаях, когда имеется направление соответствия»²³.

Серль относит интенциональные состояния вкупе с речевыми актами к классу репрезентаций, или выражений, характеризующихся как пропозициональным содержанием, так и психологическим модусом. Понятия интенциональности и интенциональных состояний сознания позволяют Серлю вывести несколько важных положений:

1. Серль отличает логические свойства интенциональных состояний (и речевых актов) от онтологических свойств, что позволяет ему оставаться материалистом при решении проблемы тела и духа и полагать, что интенциональное состояние характеризуется не онтологическим статусом, а условиями выполнимости,

²⁰ Серль Дж. Р. Природа интенциональных состояний. С. 101.

²¹ Там же. С. 103–104.

²² Там же. С. 104.

²³ Там же. С. 106.

представлением этих условий в интенциональном содержании иментальным модусом состояния.

2. Серль утверждает, что интенциональный объект не обладает никаким особым онтологическим статусом. «Назвать что-то интенциональным объектом — значит сказать, что это — тот объект, к которому относится некоторое интенциональное состояние»²⁴.

3. По мнению Серля, следует отвергнуть само представление о том, что интенциональное состояние — это двуместное отношение между тем, кто высказывает суждение, и его суждением.

4. «Интенциональное состояние определяет свои условия выполнимости, только когда дано его положение в *сети* других интенциональных состояний и по отношению к основе практических действий и доинтенциональных допущений»²⁵. Тем самым, по словам Серля, условия выполнимости интенциональных состояний определяются, во-первых, *сеткой* репрезентаций и, во-вторых, *фоном* нерепрезентативных ментальных способностей, причем функционирование репрезентаций и наличие у них условий выполнимости зависит от этой нерепрезентативной основы.

5. «Интенциональное содержание внутренне присуще интенциональному состоянию: агент не может иметь веры или желания, не зная в то же время условий их выполнимости»²⁶.

6. «Интенциональность представляет собой то свойство мышления (мозга), благодаря которому оно способно репрезентировать другие вещи»²⁷.

7. «Понятие интенциональности в равной мере применимо как к ментальным состояниям, так и к лингвистическим сущностям, таким, как речевые акты и предложения, если не упоминать о картах, диаграммах, рисунках и многих других вещах»²⁸.

Повторяя путь, пройденный Brentano и Husserl, их учениками и соратниками, Серль приходит через свою теорию интенциональных состояний к необходимости исследовать коллективные интенции, а вместе с ними и социальную реальность, конструируемую таковыми. Путь к социальной теории Серля отмечен публикацией

²⁴ Серль Дж. Р. Природа интенциональных состояний. С. 113.

²⁵ Там же. С. 116.

²⁶ Там же. С. 119.

²⁷ Там же. С. 121.

²⁸ Там же. С. 123.

монографий, статей и сборников статей «Коллективные интенции и действия» (1990), «Конструирование социальной реальности» (1995), «Интенциональные акты и институциональные факты» (2007) и «Создание социального мира: структура человеческой цивилизации» (2010). Обращаясь к рассмотрению этих его работ, поневоле вспоминаешь труды А. Шюца, П. Л. Бергера, Г. Гарфинкеля и др., опубликованные за 30–50 лет до того, как Серль сделал свои поразительные «открытия» в теории структурирования социального мира.

3.2. Конструирование социальной реальности

Книга Серля «Конструирование социальной реальности» (1995)²⁹, представляющая образ общества, развивает результаты его предшествующих теоретических изысканий. В самом основании социального мира покоится различие между фактами грубыми, не зависящими от людей, и фактами социальными, зависящими от людей и отношений между ними. На простом примере посетителя ресторана, заказывающего обыкновенное пиво, Серль показывает, насколько сложен контекст социальной реальности, какое «метафизическое бремя» приходится нести каждому из нас. Лишь потому, что каждый из нас рождается в социальный мир, мы без труда несем это бремя: для нас, живущих в социальном мире, «сложная структура социальной реальности, так сказать, невесома и невидима»³⁰. Некоторые свойства мира зависят от наблюдателя, тогда как другие являются внутренними, причем «для любого зависящего от наблюдателя свойства F , казаться F логически более первично, чем быть F , потому что казаться F — необходимое условие для того, чтобы быть F »³¹.

Различие между внутренними свойствами реальности и свойствами, зависящими от интенциональных состояний наблюдателя и пользователя, означает, что:

«1. Существование физического объекта передо мной не зависит от любых наших установок по отношению к нему.

²⁹ Серль Дж. Р. Конструирование социальной реальности. СПб. : Питер, 1999.

³⁰ Searle J. R. The Construction of Social Reality. N. Y. : Free press, 1995. P. 4.

³¹ Ibid. P. 13.

2. Объект имеет много свойств, которые являются внутренними или свойственными ему в том смысле, что они не зависят от установок наблюдателей или пользователей. Например, он имеет некоторую массу и некоторый химический состав.

3. Объект имеет и другие свойства, существующие только в зависимости от интенциональности агентов...

4. Некоторые из этих онтологически субъективных свойств — эпистемиологически объективны. Например, это не только мое мнение, что это — отвертка. То, что это отвертка, — объективно установленный факт.

5. Хотя свойство “быть отверткой” — зависимый от наблюдателя факт, свойство думать, что что-то является отверткой (рассматривается как отвертка, используется как отвертка и т. д.), является внутренним для мыслителей (толкователей, пользователей и т. д.). “Быть отверткой” — зависимый от наблюдателя факт, но свойство наблюдателя, которое позволяет ему создавать такие зависимые от наблюдателя свойства мира, — внутреннее свойство наблюдателя»³².

На этом и основывается фундаментальная онтология социальной реальности, построение которой предполагает использование онтологических теорий, произведенных наукой, но ставших общезначимыми — атомизма и теории эволюции, ведь, по мнению Серля, «по большей части, наша метафизика производна от физики (включая в это понятие и другие естественные науки)»³³. Для объяснения процесса конструирования социальной реальности требуется, в соответствии с предложением Серля, рассмотреть ее «строительные блоки»: назначение (или наложение) функции, коллективную интенциональность и конститутивное правило.

3.2.1. Назначение функции

По мнению Серля, людям и некоторым животным свойственна манера накладывать на объект функции, чтобы природный или искусственно созданный объект выполнял эти, наложенные на него функции, превосходя и преодолевая природные ограничения. «Функции... никогда не бывают внутренними, но лишь зависимыми от наблюдателя»³⁴. При наложении функций наблюдатель исходит

³² Searle J. R. The Construction of Social Reality. P. 10–11.

³³ Ibid. P. 6.

³⁴ Ibid. P. 14.

из природных свойств объектов и не создает никакие новые природные свойства, он лишь меняет отношение к ним. Но в результате наложения функций создается аксиология и телеология, объекты, уже и так включенные в причинно-следственные связи, обретают ценность и цель существования, и возникают *социальные факты*. В том случае, когда наложение функций прямо связано с практическим использованием объекта, Серль предлагает называть функции *агентивными*, или явными. В том случае, когда практическая польза при наложении функции прямо не подразумевается, а речь идет, скорее, о том, что мы приписываем цель естественно протекающему процессу, связывающему причину со следствием, функции называются *неагентивными*, или латентными. Тип назначения агентивных функций, характерный для языка, стоит называть символическим, или смысловым.

Рассуждение о наложении функций приводит Серля к следующему перечню условий использования термина «функция»:

«1. Поскольку все функции зависят от наблюдателя, все функции стоит считать *назначенными* или *наложенными*.

2. Внутри категории назначенных функций некоторые являются агентивными, поскольку они превращают объект в предмет, которым может воспользоваться агент...

3. Внутри категории назначенных функций некоторые являются неагентивными, потому что в этом случае мы приписываем телеологию естественно происходящим причинным процессам...

4. Внутри категории назначенных агентивных функций существует специальная категория, включающая те объекты, чья агентивная функция — *символизировать, представлять, замещать*, вообще, *означать* что-то другое»³⁵.

3.2.2. Коллективная интенциональность

Не только человек, но и некоторые виды животных обладают способностью разделять интенциональные состояния сознания и на этом основании организовывать совместные действия: совместно конструировать одинаковое для всей группы отношение к объекту. Коллективная интенциональность проявляется в тех случаях, когда действия агента становятся частью совместной деятельности

³⁵ Searle J. R. The Construction of Social Reality. P. 23.

группы, как в случае командной игры, концерта и т. п. Коллективную интенциональность невозможно свести к индивидуальной интенциональности, поскольку прямо связанная с биологическими основаниями человеческого поведения коллективная интенциональность первична по отношению к индивидуальной. Никакой набор состояний «я-сознания» не складывается в «мы-сознание», поскольку определяющим элементом коллективной интенциональности оказывается причастность к совместной деятельности. Несмотря на то, что моя духовная жизнь протекает в виде физиологических процессов в моем мозгу, она вовсе не сводится к «я-интенциональности» или сумме «я-интенциональностей». «Форма, которую может принять моя коллективная интенциональность, это попросту “мы стремимся”, “мы делаем то-то и то-то” и т. п.»³⁶

Введенное ранее различие грубых и социальных фактов теперь приобретает дополнительный смысл: социальный факт — это факт, подразумевающий коллективную интенциональность. «Конечно, для того чтобы *установить* грубый факт, необходим институт языка, но следует отличать *установленный факт* от его *установления*»³⁷. Грубые факты существуют помимо всех институтов, тогда как социальные факты своим возникновением обязаны коллективной интенциональности, а развитие социальных фактов неизменно приводит к возникновению институциональных фактов и социальных институтов.

3.2.3. Конститутивные правила и создание институциональных фактов

Для объяснения институтов Серль использует ранее введенное им различие регулятивных и конститутивных правил. Регулятивные правила определяют протекание уже существующей деятельности, но конститутивные правила создают сам процесс деятельности. Так, конститутивные правила шахмат создают саму возможность поиграть в шахматы. Институциональные факты существуют только внутри системы конститутивных правил. Конститутивное правило предполагает наличие соглашения между

³⁶ Searle J. R. The Construction of Social Reality. P. 26.

³⁷ Ibid. P. 2.

людьми о том, как следует рассматривать тот или иной объект, причем в отсутствие конститутивного правила этот последний можно рассматривать и какими-то иными способами. Конститутивное правило позволяет накладывать функцию на речевое действие только тогда, когда выполнение этого речевого действия в соответствующих обстоятельствах позволяет накладывать эту функцию и, таким образом, создавать новый институциональный факт. Всем понятиям, обозначающим социальные факты, присущ некоторый вид самореферентности: деньги становятся деньгами только потому, что люди полагают, что это — деньги. Само собой разумеется, при использовании таких понятий стоит учитывать различие между типом и экземпляром, так что не все, что происходит с той или иной банкнотой или монетой, можно объяснить при посредстве самореферентного понятия денег.

Институциональные факты — особый подкласс социальных фактов. Начальным пунктом всех институциональных форм человеческой культуры всегда остается наложение функций, не связанное с непосредственными физическими свойствами объектов. Он всегда имеет структуру «*X* считать за *Y* в контексте *C*»³⁸. Радикальным движением, которое поднимает нас от простых социальных фактов к институциональным фактам (деньгам, собственности, бракам и т. п.), становится коллективное наложение функций на объекты, которые не могут выполнять функции исключительно на основании их физических свойств.

Ключевой элемент в перемещении от коллективного наложения функции к созданию институциональных фактов — наложение коллективно признанного статуса, к которому прикрепляется функция. Так как это особая категория агентивных функций, Серль называет их *статус-функциями*, поскольку функция накладывается не на физические свойства, а на статус объекта.

Возможно выделить следующие характерные особенности институциональных фактов:

1. Коллективная интенциональность определяет новый статус некоторого явления, и этот статус имеет соответствующую функцию, которая не может выполняться исключительно исходя из присущих рассматриваемому явлению физических свойств.

³⁸ Searle J. R. The Construction of Social Reality. P. 28.

2. Форма назначения новой функции и статуса может выглядеть как « X считать Y в C ». Эта формула дает нам инструмент для понимания того, как создаются новые институциональные факты, в силу того, что сущность коллективной интенциональности заключается в наложении статуса и функции Y на некоторое явление X . «Считать» — главное понятие этой формулы, поскольку рассматриваемая функция не может выполняться, исключительно исходя из физических свойств X элемента, для нее требуется наше соглашение или принятие.

3. Процесс создания институциональных фактов может происходить и в том случае, когда участники не осознают, что это происходит именно таким образом. Пока люди считают X имеющим статус-функцию Y , создается и сохраняется институциональный факт.

4. Когда наложение статус-функции согласно формуле становится всеобщим, формула приобретает нормативный статус, который сам становится конститутивным правилом.

5. Взаимодействие правила употребления и соглашения (конвенции) вполне ясно, по крайней мере, в примере с деньгами. То, что объекты могут функционировать как средство обмена — не предмет соглашения, а правило. Но какие именно объекты выполняют эту функцию — предмет соглашения.

Нет четкого отличия между институциональным и неинституциональным или лингвистическим и долингвистическим, но в зависимости от степени, в которой мы думаем, что явления — подлинными институциональными фактами, а не просто формы привычного поведения, мы должны считать, что язык конституирует их, потому что перемещение, которое налагает функцию Y на объект X , — символическое перемещение.

Большая часть социальных фактов может быть создана явно перформативными высказываниями. Такие высказывания создают представляемое ими положение дел, и это положение дел становится институциональным фактом. Социальные объекты отличаются от объектов, изучаемых социальными науками, тем, что в случае первых грамматическая форма существительного скрывает тот факт, что процесс первичен по отношению к продукту. Социальные объекты всегда конституируются социальными действиями; и в этом смысле объект предоставляет возможность продолжать действия. Язык — неизменное средство конструирования социальных фактов.

3.2.4. Общая теория институциональных фактов

Серль предлагает использовать разработанные ранее инструментальные средства для рассмотрения структуры не только денег, но также брака, собственности, войн, революций, партий, парламентов, корпораций, законов, ресторанов, каникул, адвокатов, профессоров, докторов, средневековых рыцарей, налогов и т. д. Мы можем наложить статус-функцию на объекты, на которые она уже наложена. В таких случаях **X** на более высоком уровне может стать **Y**-термином для предыдущего уровня. Сложные структуры, которые устанавливаются таким способом (гражданства, права, обязанности, выборы, импичменты), развивались как институциональные структуры посредством коллективного наложения статус-функций поверх более примитивных отношений.

Проверить подлинность институционального факта — значит ответить на вопрос, можем мы или нет кодифицировать правила. Для многих институциональных фактов: собственности, брака и денег, они действительно кодифицируются в явные законы. Другие: дружба, свидания и вечеринки, явно не кодифицируются. Такие образцы институционализации могут кодифицироваться, если почему-либо становится важным, вечеринка это или только чаепитие. Такие превращения порой неизбежны, но они лишают нас гибкости, спонтанности и непринужденности, присущих не-кодифицируемым фактам.

Символизация необходима для многих форм наложения институциональных функций. Мы не можем наложить права, обязательства и т. д. без слов или символов. Поскольку первичная цель всякого анализа общества — не социальные объекты (деньги, правительства и университеты), но агенты, чья деятельность связана с этими объектами, то очередное разделение в классификации институциональной действительности — разделение между тем, что агент может делать, и тем, что агент должен (и не должен) делать, между тем, что агенту позволяют делать, и тем, что от него требуют делать в результате назначения статуса. Проблема — в пределах допустимого. Конвенциональная власть существует только тогда, когда есть некоторый акт или процесс создания. Таким образом, нам нужно рассматривать институциональные разрешения и требования как несущие на себе ограничения в создании коллективной власти вообще.

Обсуждение логической структуры институциональной действительности Серлем позволяет ему сформулировать следующую гипотезу:

Есть по крайней мере одно примитивное логическое действие, которым институциональная действительность создается и соединяется. Оно имеет форму:

Мы коллективно принимаем, подтверждаем, признаем и т. д., что «S имеет власть (S делает A)».

Мы можем сократить эту формулу: «Мы принимаем: S имеет власть (S делает A)».

Пусть это называется «основной структурой». Другие случаи статус-функций — случаи, обоснованные этой структурой, или случаи, когда структура становится частью системы таких повторяющихся структур, или случаи, когда «власть», назначенная структурой, предоставляет только почет и привилегии.

Например, требование платить налоги определяется в контексте отрицания лежащей в основании структуры так:

Мы принимаем, что «от S требуется (S платит налоги)» тогда и только тогда, когда мы принимаем, что «S не имеет власть (S платит налоги)».

Наличие одного штрафа в игре бейсбол — вопрос создания условий и итерации основной структуры:

Мы принимаем, что «S имеет один штраф» тогда и только тогда, когда мы принимаем, что «если S имеет больше двух штрафов, то S выходит из игры».

Удовлетворение предшествующих условий автоматически поднимает структуру к более высокому уровню итерированных (повторяющихся) статус-функций, где конвенциональная власть становится декларативной.

Мы принимаем, что «S выходит из игры» тогда и только тогда, когда мы принимаем, что «от S требуется (S оставляет поле)».

Правая часть редуцируется до основной структуры, к которой добавляется отрицание:

Мы принимаем, что «S не имеет власть (S оставляет поле)».

Конечно, предложенная логическая структура представляет собой серьезное упрощение. Есть большое количество других свойств, имеющих отношение к игре в бейсбол, помимо необходимости оставить поле. Но в конце концов все эти свойства сводятся

к конвенциональной власти, а конвенциональная власть является разновидностью и итерацией (повторением) основной структуры. Накладывать статус и с ним функцию мы можем только в соответствии с коллективным соглашением, или принятием.

Функция требует статуса, чтобы она выполнялась, а статус требует коллективной интенциональности, включая длительное принятие статуса и соответствующей функции. Постоянно связанная со статусом функция явно не присутствует в выражении, при помощи которого накладывают статус. Иногда искомая функция определяется слишком общим выражением или статус подразумевает целый диапазон функций. Тем не менее даже в этих случаях существует функциональное приложение, связанное с описанием объекта, на который налагается некоторый институциональный статус, устанавливающийся на основании оценочных категорий, употребляющихся по отношению к статусу.

В пределах институтов мы должны выделить три элемента: начальное создание институционального факта, продолжение существования и его формальные (обычно лингвистические) репрезентации в форме индикаторов статуса. Самые простые случаи создания институциональных фактов случаются тогда, когда институциональные структуры позволяют считать некоторые действия низшего уровня институциональными явлениями более высокого уровня. Сложные случаи требуют, чтобы определенные типы институциональных фактов создавались действиями, выполнение которых само по себе становится институциональным фактом. Во всех случаях новая статус-функция накладывается на явления, уже обладавшие статус-функциями, наложенными на них. Особый случай этого типа создания институциональных фактов — использование явных перформативных высказываний. В таких случаях новая статус-функция накладывается на речевое действие, и мы имеем дело с функцией наложения статус-функции. Новая статус-функция может накладываться на речевое действие. Результатом этого становится превращение простого собрания людей с наложенной на него статус-функцией, например, в работающий парламент, обладающий возможностью выпускать законы. Некоторые институциональные факты, обычно требующие речевых действий для их создания, могут существовать без каких-либо речевых актов, просто как социальный факт, сохраняющийся на протяжении некоторого времени.

Выводы

Бесспорно, Серль, используя привычную для него и его круга мыслителей терминологию, повторяет некоторые общеизвестные положения таких книг, как «Социальное конструирование реальности» П. Л. Бергера и Т. Лукмана (1966) и «Исследования по этнометодологии» Г. Гарфинкеля (1967). Вместе с тем, в силу очевидной для любого незаинтересованного наблюдателя близости аналитических философов и философов обыденного языка позитивистской традиции, Серль описывает конструирование как функционирование, используя для объяснения того, что самим агентам изменения кажется и должно казаться принципиально новым, неадекватную терминологию «правил» и «функций». Декларативные утверждения о том, что мы имеем дело с процессом, а не с состоянием, не подтверждаются ни рассуждениями автора, ни приводимыми им примерами.

Но именно исходя из всего изложенного выше теория социального конструирования реальности Серля служит независимым подтверждением правильности тех социальных теорий, которые рассматривают структуру общества как процесс непрерывного становления и связывают этот процесс с языком.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Витгенштейн Л. Философские работы. М. : Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 75–319.

Остин Дж. Л. Избранное / Дж. Л. Остин. М. : Дом интеллектуальной книги, 1999.

Серль Дж. Р. Конструирование социальной реальности / Дж. Р. Серль. СПб. : Питер, 1999.

Серль Дж. Р. Метафора / Дж. Р. Серль // Теория метафоры. М. : Прогресс, 1990. С. 307–341.

Серль Дж. Р. Мозг, сознание и программы / Дж. Р. Серль // Аналитическая философия: становление и развитие. М. : Дом интеллектуальной книги ; Прогресс-Традиция, 1998. С. 376–400.

Серль Дж. Р. Открывая сознание заново / Дж. Р. Серль. М. : Идея-пресс, 2002.

Серль Дж. Р. Природа интенциональных состояний / Дж. Р. Серль // Философия. Логика. Язык. М. : Прогресс, 1987. С. 96–126.

Серль Дж. Р. Рациональность в действии / Дж. Р. Серль. М. : Прогресс-Традиция, 2004.

Серль Дж. Р. Что такое речевой акт? / Дж. Р. Серль // *Философия языка* / ред.-сост. Дж. Р. Серль. М. : Едиториал-УРСС, 2004. С. 56–74.

Searle J. R. Making the Social World: The Structure of Human Civilization / J. R. Searle. Oxford : Oxford University Press, 2010.

Searle J. R. The construction of Social Reality / J. R. Searle. N. Y. : Free press, 1995.

Глава 4

Б. ЛАТУР И АКТОРНО-СЕТЕВАЯ ТЕОРИЯ

Методология акторно-сетевой теории: между метафизикой и социологией. — «Социология социального» и «социология ассоциаций». — Источники неопределенности социальной теории.

В современной философии сформулированы несколько альтернатив концепции общества как органической целостности: концепт «сборки» Ж. Делеза, акторно-сетевая теория (Б. Латур, М. Каллон, Дж. Ло), концепт «сообщества» (М. Бланшо, Ж.-Л. Нанси, Дж. Агамбен). Разработка этих концептов приводит к онтологическим последствиям, прямо противоположным основополагающим принципам единства социального. Все эти концепты объединяет одна общая черта: общество — это не онтологически данная целостность, а множество пригнанных друг к другу сингулярностей, образующих «гетерогенную сеть». Общество складывается, собирается, монтируется, конструируется, оно не может служить объяснительным принципом. В данной главе мы рассмотрим один из названных концептов, а именно акторно-сетевую теорию.

Акторно-сетевая теория (АСТ) — это направление в современной социологии и философии, предполагающее особый способ построения социальной онтологии, а также методологию социального исследования, основанные на принципиальном отказе от конструктивизма, редукционизма, деления изучаемых процессов на микро- и макросоциальные, выявления социальных/культурных и физических объектов, деантропологизацию объектов. АСТ рассматривает социальные процессы в качестве глобальной сети человеческих и нечеловеческих актантов, обладающих в рамках данных процессов равноценной значимостью. Истоки АСТ берут свое начало в STS (изучение науки и технологий) — направлении, в рамках которого проводили свои исследования Б. Латур и С. Вулгар. Обратившись к изучению работы научных лабораторий, авторы пришли к выводу, что на возможность совершения научного открытия и его последующего внедрения в жизнь влияет не только оснащенность

лабораторий и талант ученого, но и возможность построения сети взаимодействий с людьми и различными объектами как в лаборатории, так и за ее пределами. Впоследствии С. Вулгар продолжил свою деятельность в области изучения науки, а Б. Латур сосредоточился на поиске новых форм социологического знания. В своих исследованиях он подвергает сомнению классические основания дюркгеймовской социологии (в частности — представление об обществе как тотальности, воспроизводящей упорядочивающие системы норм и правил), частично перенял и переосмыслил этнометодологию Г. Гарфинкеля, теорию фреймов И. Гофмана. Другим источником для исследователя стала постструктуралистская семиотика. АСТ, хотя данный термин и не принадлежит исследователю, стала итогом его теоретико-методологических поисков. В настоящее время среди наиболее значимых представителей АСТ следует назвать: Дж. Ло, М. Каллона, Дж. Хассарда, К. Хеттерингтона. В отличие от Б. Латура, данные авторы обращаются к АСТ в прикладном аспекте, применяя ее для изучения пространства, знаковых систем, науки, управления и т. д.

4.1. Методология акторно-сетевой теории: между метафизикой и социологией

Отношение Б. Латура к социологии отличается удивительной двусмысленностью. С одной стороны, Латур утверждает, что его теория науки и техники имеет непосредственное отношение к решению ключевых социологических проблем, в частности, когда речь идет о решении так называемой проблемы микро- и макроуровней социологического анализа. С другой стороны, Латур больше тяготеет к философии, явным образом дистанцируется от академической социологии — как классической, так и современной. Особенно критичен он в отношении «критической социологии»: в работе «Нового времени не было» П. Бурдьё служит своего рода мишенью в его разборках с модернистской парадигмой мышления. В то же время подобная двусмысленность никоим образом не предполагает, что нужно выбирать между этими двумя дисциплинами. По его мнению, вся задача состоит в том, чтобы воссоединить социологию и метафизику и тем самым пересмотреть правила социологического метода. Как отмечает В. Вахштайн,

«Б. Латур — не только основатель, но и методолог ANT. Его собственная концепция находится на гораздо более высоком уровне абстракции и эпистемологической рефлексии, нежели работы его последователей, занятых применением акторно-сетевой теории»¹. Подобное воссоединение социологии и метафизики становится возможным благодаря онтологической переориентации АСТ. В чем именно заключается эта переориентация?

Главный вопрос, который лежит в основе обсуждения социальных теорий, их значимости и адекватности, — это вопрос о способах описания и объяснения общества. Очевидно, что в рамках социальной теории существует множество способов описания общества: одни предпочитают описание с высоты птичьего полета, другие — локальное и ограниченное; одни подчеркивают конфликтность, другие — согласие и сотрудничество; одни полагаются на изучение субъективного мира акторов, другие настаивают на сборе и обработке количественных данных для их обобщения и последующего синтезирования в теорию. Даже при том, что все эти описания дают нам различные «общества», результат понимается эпистемологически, т. е. с точки зрения того, каким образом мы получаем знание об объекте исследования. Отсюда и повышенный интерес к вопросам эпистемологической легитимности познавательных форм. Критика традиционной и современной социальной теории в АСТ связана не с тем, как лучше или адекватно исследовать общество, а с критикой ее онтологических допущений. Конечно, любая социальная теория начинается с определения собственного предмета. Эпистемологические споры и вопросы, касающиеся легитимности форм знания, имеют смысл, если они привязаны к предмету исследования, к онтологии. Таким образом, первой методологической предпосылкой АСТ выступает воздержание от гносеологизма, переключение на вопросы онтологического порядка. Поэтому Г. Харман включает АСТ в общий контекст «объектно-ориентированной философии»².

Однако эта первая предпосылка недостаточна для характеристики методологии АСТ. Для уточнения методологии АСТ

¹ Вахштайн В. С. Возвращение материального. «Пространства», «сети», «потoki» в акторно-сетевой теории // Социол. обозрение. 2005. Т. 4, № 1. С. 101.

² Харман Г. Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Деланда [Электронный ресурс] // URL: [Phhttp://ncca.ru/app/mediatech/file/Graham_Harman.pdf](http://ncca.ru/app/mediatech/file/Graham_Harman.pdf) (дата обращения: 20.09.2014).

необходимо выделить две общие стратегии социального анализа в рамках «онтологического поворота»: трансценденталистскую и имманентистскую. Первая стратегия утверждает, что акторы всегда включены в собственно социальный контекст. Эта стратегия дает социологии «фиксированную систему координат», гарантирующую акторам идентичность и различные свойства, которые используются социологом без последующей рефлексии. Имманентистская стратегия подразумевает следование за акторами, за тем, что они делают, говорят или пишут. АСТ — это социология с «неустойчивой системой координат», отправная ее точка — «середина вещей» и минимум предубеждений.

Имманентистско-онтологическая переориентация приводит к тому, что понятия, традиционно наделенные самотождественностью и описывающие общество как естественную данность, переформулируются с точки зрения онтологических предпосылок, исторической динамики объекта исследования. Именно в зависимости от последних ставится традиционно гносеологический вопрос об идентификации объекта исследования — выбора совокупности определений/ограничений, когда объект воспринимается как самодостаточная субстанция. Последняя определяется не способом задания ряда критериев, а наоборот: именно историческая динамика, социальная практика, осуществляемая акторами, идентифицирует объект, т. е. объективация объекта производится самими акторами, а не социологом-наблюдателем. Понятия — это функции, которые применяются в отношении конкретного эмпирического материала. Каждая новая ситуация требует новых понятий. Одно из следствий этого имманентистского подхода заключается в том, что понятие общества исключается из словаря АСТ. Более предпочтительным для АСТ являются понятия «социотехнический коллектив» или «коллектив человеческого и не-человеческого». Таким образом, АСТ — это социология без общества.

Описание социальных процессов в онтологических терминах явно направлено против позитивистских предписаний о метафизике и метафизических постулатах, а также традиционной гносеологической ориентации социальных наук. Отказ от этих предписаний — одно из следствий постпозитивизма и философии науки.

Известно, что принципиальная цель, преследуемая позитивизмом, заключалась в отказе от всех теорий и методов, которые

объясняют характер общественной жизни действием абстрактных сил или качеств, концептуализируемых в метафизических терминах. Абстрактные силы, как правило, абсолютизированы, т. е. выведены в трансцендентальную сферу. Объяснение социального включает в себя обоснование необходимости или даже неизбежности социальных явлений метафизическим механизмом, регулирующим общественную жизнь.

Без сомнения, доля истины в позитивистских ограничениях метафизических механизмов присутствует. Объяснение общественных процессов гипостазированными метафизическими силами искажает как процесс формирования теории, так и эмпирические исследования. Собственно, в последних и нет необходимости. Метафизические силы утверждают однородность и одномерность общественной жизни, поэтому задача теории и эмпирических исследований будет заключаться в редукции социальных процессов к этим силам.

Постпозитивистская философия науки критически относится к метафизическим способам объяснения социальных процессов. И тем не менее она признает необходимость в онтологических концепциях предмета исследования, поскольку благодаря последним восполняется теоретическая брешь, создаваемая неопределенностью, «недодетерминированностью» действия. Не случайно Латур говорит об «эмпирической метафизике»: «Если мы называем *метафизикой* дисциплину, вдохновляемую философской традицией и ставящую целью выяснить фундаментальную структуру мира, то эмпирическая метафизика — это то, во что выливаются разногласия по поводу сил, непрестанно пополняющие мир новыми побуждениями и столь же непрестанно оспаривающие других»³. Тогда как социальная наука воздерживается от метафизики и разрывает любые связи с философией, Латур предлагает опираться на метафизику акторов в построении современной социальной теории.

АСТ в целом развивается в русле постпозитивистской методологии научного исследования и включает в себя известное различие между онтологическими, или метафизическими, понятиями, научной теорией и эмпирическими исследованиями. Онтологический

³ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2014. С. 74.

элемент научной теории рассматривается как серия внутренне взаимосвязанных способов проникновения в потенциал исследуемых социальных явлений. То есть онтологический элемент описывает фундаментальные процессы, которые могут быть реализованы или задействованы в различных, часто взаимоисключающих контекстах. Эти онтологические возможности неопровержимы, поскольку формулируются именно как возможности, и, следовательно, безотносительно к их манифестации в эмпирических условиях. По той же причине разработка теории обосновывается необходимостью определить или объяснить, как эти возможности и характеристики взаимодействуют и проявляются в различных контекстах. Теория выясняет реализацию возможностей, поэтому, в отличие от онтологических возможностей, социальная теория верифицируема и, следовательно, эмпирически опровержима.

С учетом данного различия формулировка онтологических понятий допускает широкий спектр вариантов развития социальных процессов. Следовательно, с самого начала исключается выделение универсальной траектории развития тех или иных явлений, объяснение их действием трансцендентальных сил. Онтология описывает конститутивные потенциалы общественной жизни, способности акторов по преобразованию и условия производства/воспроизводства социальных явлений в различных эмпирических контекстах. Онтологические понятия АСТ не дают приоритет отдельным практикам и процессам производства и воспроизводства. Никаких универсальных механизмов. Исключается телеология любого рода. Латур настаивает, что всякое теоретизирование, постулирующее функциональную или универсальную телеологию в объяснении и описании общества, ущербно.

В связи с этим вряд ли можно согласиться с утверждением некоторых комментаторов, в частности Хармана, которые отмечают в качестве недостатка отсутствие положений об онтологическом каркасе АСТ. Поскольку АСТ сосредоточивается на процессах производства и воспроизводства общественной жизни самими акторами, систематизация онтологических допущений означала бы выделение сверхисторических механизмов и результатов социальных практик, следствием чего стало бы постулирование универсальных траекторий развития социального. Отсутствие системы онтологических допущений — это не столько методологическая

предусмотрительность — важно принять во внимание, что АСТ ничуть не сомневается в способностях акторов по преобразованию социальности, — сколько признание, что любая система онтологических возможностей может быть поставлена под вопрос, т. е. преобразована действиями акторов.

Методологическая переориентация АСТ влечет за собой ряд существенных следствий, которые Латур формулирует в форме «источников неопределенностей». Анализ методологии АСТ позволяет сделать вывод о кристаллизации новой онтологии в социальной теории, расширяющей сферу представлений социологии вследствие признания эвристических возможностей онтологических допущений социальной теории. Такой образ социального познания может быть описан как новый теоретический синтез собственно теоретического, эмпирического и метафизического осмысления проблемы общественной жизни как ее производства и воспроизводства. Опыт АСТ может быть включен в этот контекст как попытка «сдвига» исследования общества в новую парадигму объектно-ориентированной онтологии. Согласно Харману, данная парадигма вырабатывает возможности для преодоления присущих социальной теории оппозиций микро- и макро-, структуры и действия, индивидуального и социального и т. п. Более того, она не ограничивается просто отрицанием, преодолением, но и предлагает позитивную теорию, объясняющую возможность и невозможность данных оппозиций.

4.2. «Социология социального» и «социология ассоциаций»

Несмотря на то, что начало творчества Латура связано с исследованиями в области науки и техники, интерес его постепенно смещается в сторону разработки альтернативной теории общества, пусть даже и под эгидой акторно-сетевой теории. Окончательно данная теория формулируется в книге «Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию», в которой Латур впервые представляет свое понимание социологии, социального и социального объяснения. Как он утверждает во введении, «после проведения обширной работы по изучению “сборок” (assemblages) в природе, я считаю необходимым более тщательно

разобраться в том, что именно “собирается” (assembled) под сенью общества»⁴.

В этой работе Латур противопоставляет свою «социологию ассоциаций» господствующей со времен Э. Дюркгейма «социологии социального». Предметом последней являются социальные структуры, социальная дифференциация и, в частности, социальный порядок. Иначе говоря, «социология социального» изучает «общество» как установленную область реальности. В рамках этой 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 именуется две совершенно разные вещи: во-первых, сам процесс сборки, а во-вторых, особый тип компонента, который, как предполагается, отличается от других материалов»⁵. В «социологии ассоциаций» никаких материалов не существует. Под социальным обозначается прежде всего то, что связывается, ассоциируется. Социология описывает социальное, только прослеживая постоянные перемещения (или переводы) связей между гетерогенными элементами.

Согласно Латуре, социология ассоциаций представляет собой «утраченный путь», предвестником которого был французский социолог (и психолог) Г. Тард. Исследователь пишет: «Тард всегда сокрушался, что Дюркгейм отказывается от задачи объяснения общества, смешивая причину и следствие и подменяя изучение социальной связи политическим проектом, направленным на социальную инженерию. В противоположность своему младшему оппоненту он настойчиво утверждал, что социальное – это не особая

⁴ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 11.

⁵ Там же.

область реальности, а принцип соединения; что нет оснований выделять «социальное» среди других ассоциаций, таких как биологические организмы или даже атомы; что становление социальной науки вовсе не требует разрыва с философией, в особенности с метафизикой; что на самом деле социология – что-то вроде психологии взаимодействия; что изучение инноваций, особенно науки и техники, является областью роста социальной теории; что экономика должна быть преобразована сверху донизу, а не использоваться как туманная метафора, описывающая расчет интересов»⁶. Следуя по этому пути, социологии удастся избежать известных и неразрешимых противоречий микро- и макро-, актора и структуры, технологии и общества, и — не в последнюю очередь — природы и культуры. Более того, социолог получит в свое распоряжение новые инструменты для описания и объяснения гибридного социального мира в непрерывном движении.

Б. Латур исходит из того, что в науке социальное всегда представлялось как «сборка», однако, в отличие от предшествующих теорий, результатом такой сборки являются не готовые и неизменные «конструкты», служащие для объяснения других конструктов, но изменяющиеся ассоциации объектов (человеческих и не-человеческих), нестабильные и одинаково непригодные для объяснения других подобных объектов. Отсюда необходимость пересмотра понятия социального — единственно возможный путь вернуться к исходному значению социологии как «науки о совместной жизни». Б. Латур исключает из социологического словаря термин «социальное» и заменяет его понятием «ассоциации», а классическую социологию социального переименовывает в социологию ассоциаций — «ассоциологию». «Социология социального» изучает социальные структуры, социальную дифференциацию, социальный порядок, при этом «общество» полагается в качестве установленной данности. «Ассоциология» описывает «социальное», прослеживая постоянные движения от одной ассоциации к другой. Это описание решает три разные задачи: *раскрытие* разногласий, чтобы просчитать количество акторов будущей сборки; *стабилизацию* неопределенностей самими акторами благодаря форматам,

⁶ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 27.

стандартам и метрологиям; *построение* сборок, обновляющих коллективную жизнь⁷.

По меньшей мере, тремя аспектами «социология ассоциаций» отличается от «социологии социального». Во-первых, предметом «социологии ассоциаций» являются социальные связи различных пространственных и географических масштабов. Во-вторых, она изучает социальное как непрерывный процесс трансформации, поэтому вопросы структуры и воспроизводства общества оказываются на периферии исследовательского интереса. В-третьих, в «социологии ассоциаций» идея исключительно человеческого общества, т. е. общества, состоящего только из людей, замещается понятием гетерогенного коллектива, который состоит из человеческих и не-человеческих акторов. Это последнее отличие, как мы уже говорили, выражается в семиотическом понятии актанта. Примечательно, что под вопросом оказываются классические понятия социальных наук: субъект, индивидуальность, личность. В АСТ статус составляющих сети действий и взаимодействий получают актанты. Латур пишет: «Я предлагаю называть тех, кого кто-то представляет, будь то люди или вещи, актантами»⁸. Актант — вовлеченный в действие: предмет или существо, совершающее действие или подвергающееся воздействию. Понятие «актант» выводит на первый план именно событийность действия. Кроме того, вопрос об акторах и структурах — и, как следствие, проблема индивидуального и коллективного, социального и гуманитарного, структуры и истории — теряет привычный для социальных наук привилегированный статус. На самом деле, речь идет о том, что социальным наукам следует отказаться от традиционных дисциплинарных дуализмов. Отношение между человеческими и не-человеческими актантами — и в целом отношение между обществом и природой — представляет ключевой интерес для АСТ.

Главный недостаток «социологии социального», согласно Латуру, заключается в «социальном объяснении» (социальный редукционизм). В соответствии с господствующим в социальных науках представлением «социальное объяснение» подразумевает, что

⁷ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 343.

⁸ Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри сообщества. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2013. С. 143.

многообразие элементов, свойств и связей совместной жизни людей мы редуцируем к социальности как «фиксированной системе координат», своеобразному вместилищу. В результате объект исследования, например, наука, искусство, мода, закон или экономика, замещается какой-то социальной силой или механизмом, который для социального ученого оказывается более важным, чем собственно объект исследования. В роли таких социальных механизмов, как правило, выступают нормы, власть и интересы или так называемые большие феномены типа индустриализации или глобализации. «Социальное объяснение» подразумевает социальную контекстуализацию того или иного явления и объяснение с помощью норм и властных отношений законов функционирования, например, рынка.

В действительности такое объяснение является правильным, но оно ничего не объясняет. Возникновение квантовой механики можно объяснить социально-историческими обстоятельствами Копенгагена начала XX в. или возникновение религии можно объяснить латинизацией Европы. Такие объяснения вряд ли нужно отрицать, но они ничего не объясняют, поскольку выходят за пределы специфики исследуемого объекта. Более того, они не объясняют существование, содержание или масштаб действия социальных сил и механизмов. В результате оказывается, что социолог лучше разбирается в рыночных силах, чем экономист или акторы рынка, а «социальное объяснение» всегда подменяет объяснение и понимание самих акторов.

«Социология ассоциаций» — это своеобразная альтернатива социального редукционизма. 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. Латур даже подчеркивает, что наши информанты делают социологию за нас, и делают это лучше, чем могли бы сделать мы. С другой стороны, задача социальных наук заключается в том, чтобы проследивать 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 проследивать 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. По этой причине «социология ассоциаций» состоит из различных источников неопределенности: как формируются группы; как действуют агенты; как трансформируются объекты; как пишутся отчеты. Это открытые вопросы «социологии ассоциаций». Проблема заключается в том, сможет ли социология стать в достаточной степени абстрактной, чтобы быть способной наблюдать, как сами акторы ставят подобные открытые, метафизические вопросы в непрерывных процессах производства и воспроизводства социального.

4.3. Источники неопределенности социальной теории

Первый источник неопределенности, «групп нет — есть только группообразования», ведет к пересмотру начала исследования социального. Как правило, социальный теоретик начинает с установления значимых групп, из которых предположительно состоят социальные объединения, и уровня анализа. То есть его задача заключается в том, чтобы стабилизировать перечень групп, составляющих социальное. АСТ, напротив, утверждает, что необходимо начать, следуя за самими акторами, «по следам, оставленным их деятельностью по формированию и расформированию групп»⁹. Таким образом, вместо того, чтобы работать в рамках устоявшихся онтологических категорий, которые мы односторонне применяем для изучения различных агентов, а затем исследуем связи между ними, мы должны сосредоточиться на процессах группообразования и тех формах, которые образуются в результате этих процессов. Более того, акторами, за которыми мы следуем, выступают не только люди. «Вот почему так важно не начинать с высказывания типа: “Социальные объединения образованы преимущественно из (х). И не имеет значения, что именно кроется за этим “х”: “индивидуальные агенты”, “организации”, “расы”, “малые группы”, “государства”, “личность”, “члены”, “воля к власти”, “либидо”, “биография”, “поля” и т. д.»¹⁰ В «социологии ассоциаций» задача формирования групп

⁹ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 44.

¹⁰ Там же. С. 47.

полностью возлагается на акторов, поскольку при этом процесс образования групп становится наглядным, объективированным и воспроизводимым. АСТ утверждает, что со временем группа определяется, очерчивает собственные границы, обозначает всевозможные отличия от других групп для поддержания и укрепления групповой идентичности. На этой стадии группа становится частью «социального» («социологии социального») и видимые следы ее образования утрачивают свое значение.

Латур приводит перечень следов, оставляемых группообразованием. Во-первых, группы утверждают, что у них есть представители, «говорящие в пользу» их существования. «Хотя группы кажутся уже изначально полностью оснащенными, АСТ не видит ни одной из них без обширной свиты, состоящей из создателей этой группы, лиц, говорящих от ее имени, и тех, кто ею руководит»¹¹. Во-вторых, группы постоянно изменяются, идентифицируются, гетерогенны и относительны. Кроме того, группы следует понимать негативно. Иначе говоря, идентичность группы самоопределяется в отношении к антигруппам. Очерчивание границ групп — это задача самих акторов. В отличие от «социологии социального», которая рассматривает акторов всего лишь в качестве информантов, «социология ассоциаций», как правило, принимает позицию «по умолчанию», в соответствии с которой «исследователь всегда на одну рефлексивную петлю *позади* тех, кого изучает»¹². В-третьих, акторы стремятся отделить группы, в которых они состоят, «неизменными и долговременными» границами. Такие ограничения могут быть прослежены бесчисленным множеством способов. Задача заключается не в том, чтобы сделать эти ограничения «конечными и надежными», а следовать за акторами в их усилиях о-пределения и о-границения группы. В-четвертых, социологи должны быть включены в ряды «говорящих в пользу» существования группы. То есть любой наблюдатель группы вносит определенный вклад в определение группы.

Второй источник неопределенности, «действие захватывается», ведет к пересмотру понятия действия. Точнее, вопрос заключается в следующем: кого или что мы имеем в виду, когда действие

¹¹ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 49.

¹² Там же. С. 50.

осуществляется? В чем заключается действительность этого действия? Кто является субъектом действия? В «социологии социального» субъектом действия выступает «какая-то социальная сила», будь то общество, культура, структура, поля, индивиды и т. д. Соответственно, действие объясняется социальной детерминированностью, рациональными способностями индивидов или бессознательными силами. В «социологии ассоциаций» действие не совершается под полным контролем сознания, оно «должно рассматриваться, скорее, как нарост, узел и конгломерат разных загадочных сил, который придется медленно распутывать»¹³. Следование и прослеживание неопределенности — это главная задача АСТ в изучении действия. Задача заключается не в том, чтобы «сливать» все силы, вторгающиеся в действие, в некую разновидность социальной силы: «...действие должно оставаться неожиданностью, посредничеством, событием. Именно по этой причине необходимо начать с “недодетерминированности” действия, с неопределенностей и споров по поводу того, кто и что действует, когда действуем мы»¹⁴. Латур приводит четыре разногласия по поводу сил. Во-первых, силы что-то делают. Они действуют определенным образом, изменяют положение вещей. Без действия нет акторов, нет сил. Во-вторых, то, что производит действие, всегда имеет определенную форму («фигурацию»). Без формы сила не действует. Более того, далеко не все формы антропоморфны. Латур использует технический термин «актант» вместо «фигуры», чтобы избежать путаницы с другими направлениями социологии («фигуративная социология»). В-третьих, акторы вовлечены в разногласия по поводу сил, когда они критикуют другие силы, обвиняя их в том, что они «фальшивы, архаичны, абсурдны, иррациональны, искусственны или иллюзорны». Акторы определяют свои собственные силы и ускользают от сил, формирующих других актантов. Когда речь идет о каталогизации и прослеживании сил, исключается их отбор и выбор на основе априорного критерия. В-четвертых, акторы способны предложить собственные объяснения-теории действия. Все актанты, все фигуры, в том числе неантропоморфные, могут выступать в роли посредника.

¹³ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 65.

¹⁴ Там же. С. 67.

Третий источник неопределенности, «объекты тоже активны», проблематизирует различие между человеческими и нечеловеческими объектами: типов действующих акторов должно быть больше. Акторы и действия традиционно наделяются «интенцией», поэтому объекты не имели возможности играть какую-то роль в социальном объяснении. Согласно Латуру, «любая вещь, изменяющая сложившееся положение дел тем, что создает различие, является актором, или, если у нее еще нет фигурации, актантом». В связи с этим он приводит следующий пример с дистанционным пультом: стал бы я «диванным овощем», бесконечно переключаящим каналы, если бы у меня не было дистанционного пульта? Дело ведь не в том, что дистанционный пульт делает меня домоседом. Речь идет о том, что различие между акторами и объектами становится все более сомнительным. Вместо двух разнородных областей (людей с их действиями и объектов) мы имеем сложную социальную сеть из человеческих и нечеловеческих акторов¹⁵.

Латур приводит перечень ситуаций, когда активность объекта легко увидеть. Во-первых, инновации и новшества, когда объекты ведут многообразную и комплексную жизнь и кажутся полностью слитыми с традиционными социальными силами. Во-вторых, традиционные и безгласные объекты перестают быть таковыми, если подходить к ним с определенной дистанции: временной дистанции в археологии, пространственной дистанции в этнологии, дистанции умений и навыков в обучении. В-третьих, все происшествия (несчастные случаи, поломки и забастовки), когда проводники превращаются в посредников. В-четвертых, возвращение через архивы, документы, мемуары, музейные коллекции и т. д. объектов, окончательно ушедших на задний план. В-пятых, «ресурс художественной литературы, которая способна, используя сюжеты альтернативной истории, мысленные эксперименты и “научную фантастику”, переводить плотные объекты дня сегодняшнего в текущее состояние, могущие пролить свет на их отношения с людьми»¹⁶.

Четвертый источник неопределенности, «реалии фактические versus реалии дискуссионные», ведет к предположению, что силы вовлечены в реалии дискуссионные, а не факта. Латур обращает

¹⁵ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 77.

¹⁶ Там же. С. 114–116.

внимание на то, каким образом в научной практике конструируется научное знание, в том числе общественное. Так, к примеру, Б. Латур и С. Вулгар показывают, как фабрикуются факты в научных лабораториях, оправдывая или разочаровывая ожидания ученых. Лаборатория выступает своеобразным предприятием по производству природных и социальных фактов¹⁷. АСТ утверждает, что если исходить из разногласий научных исследований, то мы придем к выводу, что факты не описывают «унифицированную реальность». Это не означает, что факты не существуют, речь идет о постоянном пересмотре онтологии. Пока мы остаемся в рамках традиционной метафизики и социального объяснения и полагаемся на вневременные сущности, мы не задаемся вопросом о реальности. «Когда мы говорим, что факт конструируется, мы просто имеем в виду, что объясняем прочную объективную реальность, привлекая разные сущности, чья сборка, возможно, и не удастся; с другой стороны, выражение “социальный конструктивизм” означает, что мы подменяем то, из чего сделана эта реальность, какой-то другой субстанцией, “социальным”, из которого она “в действительности” построена. Чтобы поставить конструктивизм обратно на ноги, достаточно заметить, что как только “социальное” снова обозначает ассоциацию, исчезает само представление о здании, построенном из социальной субстанции»¹⁸. А вся проблема заключается в том, что нет общества, социальной сферы, социальных связей, «а есть переводы между посредниками, которые могут порождать прослеживаемые ассоциации»¹⁹.

Латур приводит четыре способа разворачивания дискуссионных реалий. Во-первых, следовать за фабриками научных фактов во множестве форм и на разных стадиях их завершенности. Во-вторых, поскольку фабрики не ограничиваются лабораториями, следовать за ними в другие места. В-третьих, следовать за экспериментами и вызываемыми ими разногласиями для выяснения значения метафизики и онтологии в научной работе. В-четвертых, отслеживать дискуссии по «проблемам природы».

¹⁷ Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. 2002. № 5–6 (35). С. 211–242.

¹⁸ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 129.

¹⁹ Там же. С. 153.

Пятый источник неопределенности, «пишем рискованные отчеты», дает возможность «прекратить» вышеупомянутые разногласия. Этот источник, связанный с самим исследованием сети, утверждает, что наши отчеты суть посредники, которые трансформируют, переводят, искажают и изменяют передаваемые ими значения или их элементы. АСТ напоминает, что благодаря текстам процесс сборки социального становится видимым, объективированным и воспроизводимым. В этом подходе объективность отчета достигается за счет акторов, за которыми мы следуем на всем пути к составлению окончательного отчета. Если под сетью понимается «связанный ряд действий, каждый участник которых рассматривается как полноценный посредник», то хороший с точки зрения АСТ отчет — это «нарратив, или описание, или высказывание, в котором все акторы не сидят сложа руки, а что-то делают. Каждая точка в таком тексте может стать точкой бифуркации, событием или источником нового перевода вместо того, чтобы переносить эффекты, не трансформируя их»²⁰. Разумеется, АСТ не обязательно ограничивается исследованием сети. Однако она предлагает мощные инструменты для понимания того, что происходит в сети.

Латур предоставляет «перечень записных книжек» для составления отчета. В первой записной книжке ведется вахтенный журнал самого исследования (план исследования, встречи, реакции других на исследование, источники данных и т. д.). Вторая записная книжка требуется для сбора информации с соблюдением хронологии и распределением по категориям. Третья записная книжка нужна для «проб пера *ad libitum*», т. е. в свое удовольствие, по собственному желанию. Четвертая записная книжка требуется для регистрации «обратной связи», воздействия написанного отчета на акторов²¹. Как пишет Латур, «беспорядочное внесение добавлений в беспорядочное описание беспорядочного мира не производит впечатления такой уж грандиозной деятельности. Но мы не гонимся за величию: наша цель — создать науку о социальном, единственно соответствующую специфике социального так же, как и всем остальным наукам пришлось изобрести изощренные

²⁰ *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 180.

²¹ Там же. С. 188–189.

искусственные способы соответствия конкретным феноменам, которые они стремились постигнуть»²².

Предпринятый обзор акторно-сетевой теории позволяет сделать вывод о том, что АСТ ниспровергает три аксиоматические черты социально-научной теории. Во-первых, АСТ требует коренного пересмотра эпистемологических и гносеологических корней социального познания, что выражается в «онтологическом повороте» в его имманентистской версии. В этом отношении АСТ следует постпозитивистской методологии в философии науки. Во-вторых, АСТ опровергает методологию социального редукционизма и опирается на антиредукционистскую методологию «следования за акторами», которая выражается в построении альтернативной «социологии ассоциаций». В-третьих, АСТ снимает традиционные дисциплинарные дуализмы социальных наук и полагается на источники неопределенностей социальной теории.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир / Б. Латур // Логос. 2002. № 5–6 (35). С. 211–242.

Латур Б. Когда вещи дают сдачи: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки / Б. Латур // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7 : Философия. 2003. № 3. С. 20–39.

Латур Б. Надежды конструктивизма / Б. Латур // Социология вещей : сб. ст. М. : Территория будущего, 2006. С. 365–390.

Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества / Б. Латур. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2013.

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

Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Б. Латур. М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2014.

²² *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. С. 190.

Глава 5

ТЕОРИЯ СБОРКИ МАНУЭЛЯ ДЕЛАНДА

Основные понятия: сборка, множество, сложность. — Социальная множественность. — Сборки: индивиды, группы, классы, города и государства

5.1. Основные понятия: сборка, множество, сложность

М. Деланда (р. 1952) — современный американский философ мексиканского происхождения. Творчество М. Деланда, включая основное понятие сборки, является развернутым естественно-научным комментарием к работам Ж. Делеза, главным образом к книге «Капитализм и шизофрения. Тысяча плато» (в соавторстве с Ф. Гваттари), но также к таким, как «Логика смысла», «Различие и повторение», «Складка», «Что такое философия?». Сам Деланда является весьма плодовитым автором, издавшим уже 6 монографий и несколько десятков статей и выступлений.

Философию Делеза, которую развивает Деланда, отличает обилие естественно-научных и математических понятий, используемых преимущественно в качестве метафор тех отношений, которые они обозначают. Как правило, Делез не давал таким метафорам точного определения, используя их в качестве языка для анализа философских категорий. Деланда, хорошо знакомый с теорией множеств, дифференциальной геометрией/топологией, теорией групп, теорией хаоса, восполняет этот пробел. Он дает подробные комментарии к делезианским понятиям, объясняя процессы и отношения, взятые Делезом из физики, алгебры, геометрии, геологии и биологии. Наиболее показательной является работа Деланда «Intensive Science and Virtual Philosophy», в которой говорится о том, как с помощью математических понятий можно построить онтологию пространства и времени, отличную от классической метафизики.

Прежде чем перейти к изложению содержания данного исследования, необходимо уделить внимание основным понятиям,

посредством которых создается новая социальная теория. Теория сборки отличается от классической метафизики, определяющей онтологические предпосылки общественных наук. В особенности это касается представлений о социальной структуре в редакции Э. Дюркгейма и Т. Парсонса, реифицируемых — принимаемых за реальные — «здравым смыслом» повседневного общения и предметным делением общественных наук. Объектом анализа теории сборки выступают не идеи, выражающие идеальные сущности, а реальные отношения, чей порядок не может быть предпослан никакой теорией. Наоборот, это социальная теория должна признать буквальность временного и пространственного строения общества, развитие которого есть непрерывное соотнесение множества частей, образующих многообразие целого. Основными философскими категориями развиваемой Деланда теории являются сборка, множество и сложность.

Понятие сборки (ассамбляжа), введенное, но не объясненное Делезом, было заимствовано им из дифференциальной топологии, в которой сборка является одной из элементарных катастроф. Сборкой называется способ образования множественных процессов и самоорганизующихся систем. Это морфогенез, представляющий собой схождение и последующую стабилизацию конкурирующих режимов существования, которые конституируют свойства систем. В процессе сборки происходит совпадение изменения формы объекта с эволюцией системы (среды), в которой он находится, т. е. осуществляется экстериорная организация отношений объекта. Сборка осуществляет детерриториализацию предшествующей формы объекта и ретерриториализацию новой формы, которая таким образом находит свою пространственную границу. Сборка предполагает значения дифференциальными, которые образуются относительно друг друга, проявляя различные свойства в зависимости от взаимодействия множества окружающих форм. Несмотря на разнообразие форм и процессов, структурно они могут быть представлены в качестве топологических инвариантов многообразия. Формы в процессе сборки появляются не беспорядочно, а посредством взаимного уподобления. Таким образом, возможность сборки зависит от консистентности (согласованности) размерности пространства (параметров объекта), топологии многообразия и взаимодействия конкретных форм. Анализ сборки не предполагает

редукцию форм к инвариантам многообразия; сборка представляет собой вариативное повторение и различие форм, исходя из одних и тех же инвариантов (серийность).

Следующим важным понятием является множество, поскольку это как раз то, что создается в процессе сборки. Понятие множества было заимствовано из математической теории множеств, где оно определяется как совокупность различных объектов, единых в каком-то отношении. В философии Ж. Делеза и М. Деланда множество трактуется как множественность, т. е. имманентное многообразие сингулярностей, не сводимое к математическому счету и проявляющееся в разнородности природы сущего. Множество здесь означает множественные реальности, для каждой из которых есть свой план имманенции, или структура. Важность понятия множества для современной философии определяется его способностью обозначать сложные объекты, которые характеризуются гетерогенностью и предполагают время в качестве условия своего развертывания (т. е. время становится источником порядка). Множество совмещает коннотации абстрактного и конкретного, единого и многого, теоретического и эмпирического, индивидуального и коллективного, поскольку может как постулироваться, так и находиться в конкретной реальности. Двусмысленность множества быть одновременно единым и многим позволяет ему определять процессы становления, в которых формируются различные единства и многообразия.

В социальной теории перспективный способ использования понятия множества заключается в отождествлении с ним трансцендентальной социальной структуры. Гетерогенный порядок множества является необходимым условием возможности существования людей в виде общества. Понимание общества как множества предполагает много разных форм социального, которые объединяет имманентное соприсутствие, процесс соотнесения отношений, тогда как их значения остаются различными. Социальное множество является социальным многообразием с различными идентификациями и политическими интересами, в таком виде представляя онтологическим основанием общества и его институциональных объединений. Таким образом, множество как источник разнообразия общества становится одновременно источником его порядка, что снимает дихотомию структура — действие.

Наконец, последнее понятие — понятие сложности, взятое из теории хаоса и вместе со сборкой вынесенное в заглавие разбираемой здесь работы Деланда. Сложностью является мера соотношения качеств наблюдаемого объекта (системы) с качествами 1) подчиненных ему элементов; 2) внешних ему процессов и систем; 3) аналитических инструментов наблюдателя. Сложность указывает на невозможность редукции изучаемого объекта к внешним или внутренним ему свойствам и качествам. Упрощенно под сложностью понимается многообразность объекта по составу образующих его процессов и связей между ними. Проблема сложности заключается в невозможности определить однозначные характеристики объекта и, как следствие, анализировать его в терминах субъект-объектных отношений.

Сложность вызвана вовлеченностью наблюдателя и объекта наблюдения в процесс необратимого времени и их зависимостью от топологического (пространственного) расположения. Пространство и время образуют общий континуум, в котором формирование событий происходит в виде пространственной дифференциации времени, в связи с чем сложным объектам (системам) свойственна темпоральная и топологическая множественность. Вследствие многообразия процессов сложный объект (система) не может быть сведен к конечному набору качеств и свойств, что указывает на его сингулярный характер (бесконечность интерпретации свойств единичного объекта). Свойства топологичности и длительности, конституирующие локальные значения объекта, подразумевают непрерывность преобразования множества его форм и их зависимость от последовательности размещения отношений.

5.2. Социальная множественность

«A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity» развивает перечисленные выше идеи применительно к классическим, неклассическим и постклассическим социологическим теориям. Итак, Деланда начинает свою работу с противопоставления классического и постклассического подходов в социальных науках. В первом случае явления редуцируются к идеям и сущностям, а во втором предметом изучения являются процессы, т. е. реальные отношения, которые характеризуются

множественностью¹. Классический подход представлен одним из основателей социологии Э. Дюркгеймом, предложившим нормативное прочтение социальной структуры, а также структурным функционализмом Т. Парсонса и Р. Мертона, определивших характер постановки проблемы общественного устройства и ее решение. Суть решения заключалась в редукции социального многообразия к единой структуре, проявляющейся в функциональном подчинении частей общему целому, управляющим частями посредством обязательных норм. Проблема классического подхода, на котором было возвращено несколько поколений социологов и социальных философов, заключалась в том, что реальное взаимодействие людей многообразно и толкование их лишь как подчиненных функций противоречит опыту повседневности. Деланда указывает на несоответствие реальных ситуаций и мышления с идеальными типами, которыми, вслед за М. Вебером, пользуется социальная теория для обобщения свойств социальных акторов².

Наряду с классическими теориями развивались и неклассические, такие как социальная феноменология А. Шюца, породившая социальный конструктивизм П. Бергера и Т. Лукмана. Неклассический феноменологический подход (социальный конструктивизм) трактуется Деланда как недостаточный, так как понятие конструирования используется социальными феноменологами в качестве метафоры, а изучаемые феномены редуцируются к идеальным типам как исходным феноменам социального общения³. Вместо перечисленных подходов Деланда предлагает воспользоваться концептуальным аппаратом Ж. Делеза, посредством которого объекты реальности анализируются через взаимодействие различных видов (акторов), их взаимную дифференциацию и совместную, а не параллельную эволюцию⁴. Стоит отметить, что предшественниками Делеза и Деланда в создании дифференциального подхода были Г. Тард и Н. Элиас, чье прижизненное влияние на социальную теорию было крайне невелико. Деланда обобщает подход Делеза и предлагает теорию сборки — синтез качеств целого и частей, который

¹*Delanda M. A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity. L. ; N. Y. : Continuum, 2006. P. 1.*

²*Ibid. P. 2.*

³*Ibid. P. 3.*

⁴*Ibid.*

противостоит диалектике классического и редукционизму неклассического подходов.

Вводятся понятия макро-, мезо- и микроредукционизма, которым подвергаются различные социальные явления на соответствующих уровнях социального анализа в работах Т. Парсонса и Р. Мертона (структурный функционализм), П. Бурдьё и Э. Гидденса (теория габитуса и теория структуриации), Э. Гофмана (социальный интеракционизм). Каждая из этих теорий осуществляет редукцию многообразия социальных явлений к тому уровню отношений, которые являются объектом их анализа. Вместо этого Деланда предлагает концепцию одновременного образования социальных событий (и процессов) на макро-, мезо- и микроуровнях общества, на каждом из которых событие проявляет различные свойства⁵. Целое в таком случае понимается как эмерджентное взаимодействие частей, а не в качестве универсальной сущности или идеи. Это дает модель для анализа сложных объектов — сетей и институциональных организаций⁶.

Далее Деланда критикует предшествующие подходы к пониманию общества за их механицизм и органицизм, которые основаны на интериорной модели отношений (сущность, спрятанная «внутри» явления; цель или функция, подчиняющие социальные отношения)⁷. Вместо этого предлагается модель экстериорных отношений (впервые концепция экстериорности отношений была предложена Э. Левинасом в начале 1950-х гг.). Экстериорные отношения не заключают в себе сущности, идеи или цели, а проявляют свойства в процессе образования, в зависимости от уровня анализа и поведения акторов⁸. Целое необъяснимо через внутренние отношения. Свойства отношений в сборке «условно обязательны» и проходят «территориализацию» и «детерриториализацию», т. е. их свойства ограничены условиями той ситуации, в которой они образуются⁹.

Другими словами, социальные отношения подвергаются метастабильному кодированию/декодированию. Источником этого

⁵ *Delanda M. A New Philosophy of Society. P. 4–5.*

⁶ *Ibid. P. 5.*

⁷ *Ibid. P. 9.*

⁸ *Ibid. P. 10.*

⁹ *Ibid. pp. 11–12.*

кодирования является рекуррентность, повторяемость отношений и ситуаций, различия которых вносят новые свойства, в дальнейшем также повторяемые¹⁰. За счет повторяемости событий образуются сообщества, которые проявляют свойства микро- и макроуровней (непосредственное взаимодействие индивидов и коллектива как целого)¹¹. Здесь нам дан обобщенный пример социальной сложности. Формирование и реализация отношения/действия происходит одновременно на всех уровнях социальной структуры: макро (глобальный), мезо (групповой) и микро (индивидуальный). Процесс каждого отдельного уровня является условием, предполагающим соответствующую форму этого отношения/действия на другом уровне социальности.

Модель сборки предполагает нелинейную причинность¹², которая, с одной стороны, сближает разные уровни измерения общества за счет типичности реакций, но, с другой стороны, отделяет их посредством вариативности отношений, создающих общие события. Социальное многообразие образуется множеством людей, их способностью идентифицировать себя с процессами всех уровней одновременно. Вследствие первичности множества любым объединяющим значениям и усилиям, люди остаются неспособными управлять движением развития общества, однако общество продолжает быть целым. Необратимость времени, дифференцированность пространства социальных отношений означают «каузальную продуктивность» множества, вызванную взаимным пересечением и наложением процессов¹³. Причинность избыточна, она всегда воздействует не на одно отношение или актора, а на их множество¹⁴.

Такое видение причинно-следственных связей отличается от классического и даже неклассического представления социальной структуры, для которого один процесс являлся непосредственной причиной другого, даже если они принадлежат разным уровням социального порядка. Для критики линейной теории причинности Деланда использует объяснения причин, данные Д. Юмом,

¹⁰ *Delanda M. A New Philosophy of Society. P. 15–16.*

¹¹ *Ibid. P. 17.*

¹² *Ibid. P. 19–20.*

¹³ *Ibid. P. 21.*

¹⁴ *Ibid. P. 37.*

заимствуя его теорию общих идей и конкретных чувств, которыми обозначаются причины¹⁵ (подробнее об этом ниже).

Интерпретация общества как множества предполагает, что причины, скорее, располагаются на каждом отдельном уровне, но эти уровни соответствуют друг другу, а не смешиваются. При таком подходе социальная структура общества оказывается топологически целостной, дифференцируя процессы разных уровней и образуя из одних и тех же событий множественные пространственно-временные конфигурации связей и смыслов.

Социальные отношения — это не общие идеи о человеке, ценностях, нормах, экстраполируемые на механику индивидуального общения. Частные отношения не содержат универсальной сущности социального значения, а последовательность их появления относительно друг друга не объясняется непосредственным взаимодействием. Свойства акторов и результаты действий, совершаемых в отношении них, изменяются в процессе сборки: новые свойства акторов становятся определяющими для старых, т. е. система отношений объекта самоорганизуется. Ни причина, ни цель сами по себе не могут создать или определить объект, поскольку создаются вместе с ним — сущность здесь определяется не по конечному состоянию (реификация), а по историческому развитию, т. е. является процессом.

В основе классического подхода (и связанных с ним противоречий социального анализа) лежит аристотелевская таксономия сущностей, делящая сущее по родам бытия: род, вид, индивид, которые существуют отдельно, но реализуют некий общий ценностный принцип социального общежития. Деланда критикует подобный взгляд за эссенциализм, поскольку видовые признаки не являются необходимыми различиями, это акциденции универсальных сущностей, которые никогда не обнаруживаются и не могут быть иерархически сведены ко все большему обобщению. Здесь же порция критики достается и классической эволюционной теории, предполагающей параллельную эволюцию отдельных видов. Вместо этого Деланда рассматривает виды как эволюционирующие в рамках экосистем, являющихся сборками отношений¹⁶.

¹⁵ *Delanda M. A New Philosophy of Society. P. 47–48.*

¹⁶ *Ibid. P. 26–27.*

Социальное развитие представляет собой эволюционную дифференциацию, которой подвергается процесс на каждом уровне взаимодействия. Изменение отношений каждого уровня социальности меняет фигуры социального общения, которые образуются между индивидуальным и коллективным, макро и микро, но не принадлежат никому из них. Макро- и микроуровни общества автономны, но созданы гетерогенным пересечением отношений, условиями этих различных уровней и акторов¹⁷. Деланда критикует представления об «обществе в целом», а также методологический индивидуализм, исходящий из идеальной рациональности индивида¹⁸. Целое ретро-активно: как части образуют целое в качестве суммы их свойств, так и целое воздействует на свойства частей¹⁹.

В таком случае отношения представляют собой сингулярности, границы перехода от одного уровня к другому в одном и том же событии. Топологические инварианты социальной сборки, ее скалярность, пространственность, временность и множественность становятся универсальными сингулярностями, замещают собой роды бытия, тогда как индивидуальные сингулярности событий (состоящих из отношений), в виде конкретных форм, замещают виды бытия. Типы социальных отношений (форм) конечны, но вариативность их повторения и различения бесконечна, что придает обществу целостность, несмотря на непрерывную множественную дифференциацию.

Деланда отвергает реификацию — определение сущности явления по набору конечных свойств объекта, получаемых путем логической реконструкции. Вместо этого он использует модель исторической дифференциации, причем историчность здесь означает временной характер события. Историчность события предполагает, что процесс повторения и различения имеет большее значение, нежели исходная причина или финальная цель, которыми ход событий объясняется. В общем повторение и различение должны иметь вид сингулярности, т. е. границы с неопределенным, плавающим значением; однако формы границ инвариантны, т. е. типичны. Топологические инварианты социальных форм (аттракторы) образуют

¹⁷ *Delanda M.* A New Philosophy of Society. P. 32–39, 40–45, 119.

¹⁸ *Ibid.* P. 32.

¹⁹ *Ibid.* P. 33.

«фазовые пространства» общественных отношений, в рамках которых сборка локализует и территориализует сингулярные события²⁰.

Чтобы совместить квазиматематический язык и разнообразие смысловых интерпретаций социальных событий и их причинной связи, теория сборки обращается к такой делезианской паре понятий, как актуальное и виртуальное. В классической метафизике использовалась пара потенциальное/актуальное. Потенциальное заключало возможные свойства отношения в его идее, или идеальном типе, производя интериоризацию свойств социальных акторов, т. е. приписывая последним однозначность и неизменность свойств. Противопоставление актуального и виртуального, наоборот, исходит из вариативного раскрытия свойств в зависимости от сборки. Топологические инварианты отношений уже своими формами предполагают возможность возникновения множества конкретных отношений и конфигураций связей. Разные виды отношений, так же как и типы, предполагают устойчивую реакцию друг на друга. Одно какое-то отношение свои свойства приобретает в зависимости от того, с какими другими отношениями оно совместно. Общество представляется Деланда в качестве множественной пространственно-временной шкалы, в соответствии с которой макро- и микро-сборки свободно взаимодействуют посредством актуализации виртуальных свойств. Социальные отношения экстериорны, и актуальные механизмы процессов всегда обращены к многозначной виртуальной топологической структуре²¹.

5.3. Сборки: индивиды, группы, классы, города и государства

Далее автор дает примеры социальныхборок: организации, рынки, города, социальные сети²². Каждый из перечисленных примеров имеет богатую научную родословную в виде соответствующих специальных теорий, которые сами достаточно влиятельны, чтобы претендовать на статус социальной метатеории. Первой рассматривается проблема субъективности, ее формирование

²⁰ *Delanda M.* A New Philosophy of Society. P. 28–29.

²¹ *Ibid.* P. 31.

²² *Ibid.* P. 32–39, 40, 45.

и идентификация. Вслед за Делезом Деланда заимствует эмпирический подход Д. Юма в качестве альтернативы лингвистического основания субъективности. Эмпиризм определяет субъективный опыт в терминах различных и делимых чувственных впечатлений. Субъективность конституируется привычной ассоциацией причин и эффектов, идеи же выражают впечатления, а не сущности²³. Идеи, образующиеся на основе впечатлений, не имеют отношения к социальным конвенциям относительно природы той или иной ценности, а связаны непосредственно с чувственной стороной опыта. Множественность впечатлений (чувств, ощущений, переживаний, страстей — социальных по способу образования) определяет каждое отдельное чувство в виде единичной индивидуальности, «исходного существования».

Единичные чувства создают единые объекты. Этот процесс, названный Юмом ассоциацией идей, развивается Деланда с помощью представлений об экстерности отношений. Привычное (хабитуальное) группирование идей посредством отношений длительности (в пространстве и времени), их сравнение по сходству и создание парных связей причина — следствие формируют из обширной коллекции индивидуальных идей нечто целое с новыми свойствами. Люди не только рационально связывают причины с целями, но и выбирают цели, исходя из чувственных впечатлений, понимания того, повлечет ли за собой какое-то действие удовольствие или неудовольствие. Такая двойная связь формирует прагматичного субъекта, обязанного своей рациональностью не специальному интеллекту, а существованию между двумя аспектами общества: дискурсивным (мир идей) и чувственным (мир опыта)²⁴. Социальный субъект состоит не из самосознания, а из впечатлений, идей, пропозициональных (инвариантных) отношений, привычек, навыков. Привычное повторение территориализует сборку впечатлений в персональную идентичность; потеря повторяемости отношений, изменение способностей детерриториализует сборную идентичность²⁵.

²³ *Delanda M.* A New Philosophy of Society. P. 49–50.

²⁴ *Ibid.* P. 48–49.

²⁵ *Ibid.* P. 50.

Зависимость сборной идентичности от повторения (итераций) ведет к важной социологической теме взаимодействия (интеракций), представленной работами И. Гофмана о прерывистой рутине и ее реализации в виде исполненности социальных ролей, которые обеспечивают индивидам легитимацию своего присутствия в событии²⁶. Ритуальное равновесие территориализует сборку воображаемых идентификаций, что проявляется в особых положениях тела, эмоциях, речи. Взаимодействие основано на соприсутствии: человеческие тела корректно собраны в пространстве, чтобы слышать и видеть друг друга. Воздействие медиатехнологий меняет пространственную сборку тел, но увеличивает поток данных, компенсируя недостаточность информации.

Повторение связей создает межличностные сети, которые демонстрируют появление новых, по сравнению с отдельно взятыми индивидами, качеств. Такими качествами являются сила и взаимность связи — ее присутствие или отсутствие, маркирующие внешние и внутренние границы сетей. Другое важное качество сети — ее плотность, т. е. мера интенсивности отношений между непрямыми связями; в плотной сборке связей ускоряется время: действия, информация обращаются скорее, чем в ином случае. Плотность дополняется стабильностью и солидарностью, для которых физическое присутствие часто является более важным, чем дискурс. Сети наполнены центробежными и центростремительными движениями, которые территориализуют сообщества, используя в качестве преобразующей сингулярности конфликты «мы — они». Схождение сообществ вызывает конфликты, но расширение взаимодействия разрушает привычные связи, вместе с которыми исчезают старые идентичности и появляются новые.

Для объяснения появления социальных движений Деланда заимствует теорию Ч. Тилли об образовании социальных движений в процессе легальной политической борьбы²⁷. Автокатализ социальных сетей (их образование по принципу обратной связи) способствует появлению различных социальных движений. Социальные группы собираются, отличая себя от других, и в ходе совместного труда и борьбы приобретают повторяющиеся черты,

²⁶ *Delanda M. A New Philosophy of Society. P. 52–58.*

²⁷ *Ibid. P. 59–61.*

политически идентифицируя себя. Чем регулярней встречи и выше отдача от контактов сообщества (сборища в XV–XVII вв. называли *multitudo* — множество, толпа), тем быстрее распространяются связи групп, сильнее их влияние и стабильнее идентичность.

Схожим образом дается анализ социальных классов по П. Бурдьё²⁸, которые представляют собой сборки экономических, политических, культурных сетей. Их пересечение создает индивидам и группам неравноправные позиции в сообществах, вложенных друг в друга в виде бесконечных кругов Эйлера, или множеств. Институциональная структура поддерживает неравенство, способствуя сохранению позиций элит. Государственные и частные организации представляют собой похожие сборки, в которых формальная организация и организация индивидов пересекаются и подменяют друг друга в реальных отношениях.

Для анализа процесса образования юридического государства Деланда обращается к исследованиям М. Фуко о полицейско-юридическом происхождении государства с его «перманентной регистрацией тел и действий», в ходе чего проводится территориализация общества посредством учета и военного контроля²⁹. Чем активнее распространяется регистрация статистики и нормативное участие государства в жизни локальных сообществ, тем быстрее растет связность общества и эффективность его институциональной организации. Рост плотности связей ускоряет получение обратной связи, поэтому модернистское общество находится в ситуации перманентной детерриториализации. Во время политических и экономических кризисов государства и организации вынуждены меняться, могут исчезать или образовывать новые объединения³⁰.

Рост продуктивности социальной системы выражается в урбанизации, для описания которой Деланда пользуется концепцией регионализованной локальности (Э. Гидденса), созданной социальными топосами (рутинными практиками в определенных местах)³¹. Город и есть социальная сборка в непосредственном воплощении, которая реализует себя и организует связи на различных уровнях

²⁸ *Delanda M. A New Philosophy of Society. P. 62–68.*

²⁹ *Ibid. P. 72–73.*

³⁰ *Ibid. P. 77–81.*

³¹ *Ibid. P. 94–95.*

общества. Объединение индивидов в локальные группы становится городом, когда его отношения охватывают окружающую территорию, фиксируя себя за счет неравенства и накопления ресурсов. Усиление города и рост его продуктивности влечет большие контакты и приток ресурсов, благодаря которым продолжается разделение труда и численный рост сообщества.

Каждое городское пространство и формы существования в нем соответствуют отношениям общества как целого. В частности, приводятся примеры появления частных жилищ аристократов, когда они отделяются от прислуги; образования промышленных районов для быстрой доставки рабочих на заводы и небоскребов — для локализации офисных служащих³². В зависимости от отношений городского сообщества с внешней средой в центре городов оказываются рынок либо дома административных и политических лидеров (аристократии и буржуазии)³³. Противопоставляются традиционные и торговые города с их разными задачами: контроль территории и контроль отношений³⁴.

Наконец, Деланда анализирует процессы территориализации и детерриториализации государств относительно торговых путей, скопления населения и военных маршрутов³⁵. Развитие связности сообществ и территорий рассматривается в качестве условия роста государственного контроля. Чем быстрее происходит организация отношений и настройка управляющих институтов, тем большего могущества добивается государство. Множество сообществ, взаимосвязанных непрерывными условиями жизни и прерывистыми возможностями взаимодействия (торговля, война, общение), создают локальные, региональные и глобальные «миры-экономики»³⁶.

Таким образом, общество демонстрирует одни и те же принципы организации на разных уровнях, от сверхкратких ситуаций И. Гофмана до «сверхдолгих веков» и «миров-экономик» Ф. Броделя. Ни один из уровней не имеет преимуществ над остальными, но все они совместно собирают сообщества, с помощью одних и тех же

³² *Delanda M.* A New Philosophy of Society. P. 96–97, 101–102.

³³ *Ibid.* P. 100.

³⁴ *Ibid.* P. 108–109.

³⁵ *Ibid.* P. 112–113.

³⁶ *Ibid.* P. 115–118.

форм отношений получая разнообразные эффекты вариативного охвата пространства, временной длительности и интенсивности обратной связи.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Delanda M. War in the Age of Intelligent Machines / M. Delanda. N. Y. : Zone, 1992.

Delanda M. Deleuze: History and Science / M. Delanda. N. Y. : Atropos, 2010.

Delanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy / M. Delanda. L. ; N. Y. : Continuum, 2002.

Delanda M. A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity / M. Delanda. L. ; N. Y. : Continuum, 2006.

Delanda M. A Thousand Years of Nonlinear History / M. Delanda. N. Y. : Zone Books/Swerve Editions, 1997.

Delanda M. Philosophy and Simulation: The Emergence of Synthetic Reason / M. Delanda. L. ; N. Y. : Continuum, 2011.

С полной библиографией автора можно ознакомиться по адресу: <http://www.cddc.vt.edu/host/delanda/>

Глава 6

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ ИДЕОЛОГИИ

Идеология: проблема определения. — Модерность и рождение идеологий. — Идеология и науки об обществе. — Учреждение общества: идеологии с точки зрения онтологии «без сущностей»

В рамках этой главы мы познакомимся с теорией идеологии как предметно-ориентированной совокупностью текстов. Следовательно, мы будем изучать не столько сам феномен (идеологию), сколько историю осмысления феномена в его взаимосвязи с динамикой обществ, в его отношении к социальным наукам и в его зависимости от философской онтологии. В любом случае, для того чтобы понять, *как* работает теория со своим предметом, нам все же нужно увидеть, *что* это за предмет, — именно поэтому мы начинаем с попытки дать ему определение.

6.1. Идеология: проблема определения

Идеология в современном российском дискурсе в силу целого ряда причин остается весьма популярным словом, и в обозримом будущем его популярность будет расти. Впрочем, сам по себе факт популярности слова еще не гарантирует, что на уровне теоретической рефлексии мы можем однозначно и четко определить феномен. Объем и содержание этого понятия и, как следствие, отношение к идеологии менялись и меняются в зависимости от политического контекста, теоретических рамок и философских допущений, которые исследователь выбирает в качестве системы отсчета. Например, один из ведущих современных исследователей Терри Иглтон приводит ряд определений идеологии, пытаясь показать все разнообразие значений:

1. Процесс производства значений, знаков и ценностей в социальной жизни.
2. Совокупность идей, характерных для определенной социальной группы или класса.

3. Идеи, легитимирующие власть.
4. Систематически искаженная (властью) коммуникация.
5. Формы мышления, определенные социальными интересами.
6. Ложное сознание.
7. Социально необходимая иллюзия.
8. Средство, за счет которого социальные акторы придают смысл своему миру.
9. Смещение лингвистической и феноменологической реальностей.
10. Средство натурализации социальной реальности¹.

Конечно, трудно говорить о каком-либо исчерпывающем определении из списка: так, «процесс производства значений и ценностей» по объему почти приближен к понятию «культура», а потому мало что говорит о специфике собственно идеологии, «ложное сознание» и «социально необходимая иллюзия» напрямую отсылают к эпистемологическим корням, но подразумевают разную «этику» в работе с идеологиями, тогда как «идеи, легитимирующие власть», могут и не быть ложными; «средство натурализации социальной реальности» оставляет без ответа вопрос о необходимости натурализации последней и т. п.

Сам Терри Иглтон предлагает постепенное «наведение резкости» и говорит о шести последовательных шагах на пути конкретизации тезиса о том, что «...идеология может быть рассмотрена как дискурсивное поле, в котором социальные силы конфликтуют и сталкиваются по поводу вопросов, центральных для воспроизводства социальной власти как целого»².

Раймонд Гесс³ предлагает ввести различие между дескриптивным, негативным и позитивным определениями термина. В дескриптивном смысле идеология предстает системой взглядов, характерных для определенной группы людей, «относительно хорошо систематизированным рядом категорий, которые обеспечивают “рамки” для убеждений, мотиваций и поведения этих индивидов».

¹ *Eagleton T. Ideology: an Introduction. L. ; N. Y. : Verso, 1991. P. 1–2.* Список определений приведен в сокращенном виде.

² *Ibid. P. 29.*

³ *Geuss R. The Idea of Critical Theory. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.*

В своем «негативном» аспекте идеология должна быть подвергнута критике, так как «идеология в негативном смысле вызывает упрек либо в том, что она порождает массовую социальную иллюзию, либо в том, что извлекает из истинных идей “неприятный” эффект, либо потому, что она сама вырастает из явно недостойной мотивации»⁴.

Наконец, позитивный смысл идеологии, по Гессу, заключается в том, что она способна вдохновить определенную группу или класс на проведение в жизнь политических интересов, которые могут быть расценены как желательные «для социального целого». Уже сейчас можно отметить, насколько тонка грань между социальной наукой (претендует на объективную картину общества) и идеологией (использует нормативный аргумент «это хорошо для социального целого»).

В свою очередь, Джон Томпсон в самом начале своей работы пишет о том, что принципиально мы можем разделить все концепции идеологии на две группы. Первая группа: «Идеология используется большинством авторов как будто бы это чисто дескриптивный термин: кто-то говорит о “системе мышления”, кто-то о системе “верований”, кто-то о “символических практиках”, относящихся к социальным действиям или политическим проектам. Такое использование термина приводит к тому, что может быть названо *нейтральной концепцией* идеологии. Не делается никаких попыток провести различие между действиями и проектами, которые идеология “оживляет”; идеология присутствует в каждой политической программе, безотносительно к тому, направлена ли она на сохранение или трансформацию социального порядка»⁵.

Вторая группа: авторы в своих работах «...связывает идеологию с процессом поддержки асимметричных отношений власти — с процессом утверждения господства. Использование термина таким образом может быть названо *критической концепцией* идеологии. Эта концепция сохраняет негативные коннотации, которые термин “несет” на себе сквозь всю свою историю, а потому связывает анализ идеологии с задачей критики последней»⁶.

⁴ Geuss R. The Idea of Critical Theory. P. 21.

⁵ Thompson J. B. Studies in the theory of Ideology. Los Angeles : University of California Press, 1984. P. 4.

⁶ Ibid.

Таким образом, мы сталкиваемся с непростым выбором: либо придерживаться достаточно широкого определения идеологии, что приводит к потере специфики, либо специфицировать феномен за счет эпистемологических ресурсов и тут же приступать к его критике, поскольку в таком свете идеология, как мы выяснили, «несет негативные коннотации».

Подведем промежуточный итог. Классическая схема, позволявшая специфицировать идеологию, в упрощенном виде заключалась в указании на то, что идеология как «политическое мировоззрение» групп не просто систематизирует классовый (частный) интерес, но выражает его в форме всеобщего интереса и тем самым искажает подлинную картину социальной реальности в нужном для себя русле.

6.2. Модерность и рождение идеологий

В предыдущем параграфе мы рассмотрели основные способы определения идеологии. Мы выяснили, что наиболее четкое представление о содержании понятия мы получаем в случае «негативных», или критических, стратегий определения. Какие альтернативы «негативным» концепциям можно предложить?

В качестве одного из вариантов ответа рассмотрим теорию А. Гоулднера. Согласно Гоулднеру, специфику идеологии следует искать не в области групповых интересов, а в самом режиме обоснования политических проектов. Автор связывает возникновение социальных наук и идеологии с ростом научного знания в целом и закатом более ранних традиций легитимации социального воспроизводства в частности. Хотя идеология и социальные науки развиваются в дальнейшем (что имеет свои основания) в оппозиции друг к другу, они возникают в связи с коллапсом «старых режимов» (old regimes) и соответствующих систем авторитетов. И идеология, и социальные науки являются современными (модерными) символическими системами, возникшими на волне детрадиционализации общества и коммуникации.

Традиционное общество, по Гоулднеру, позволяло иметь людям только ограниченный и фиксированный набор высказываний и утверждений, уже известных и легитимированных инстанцией Прошлого (Old) и того, Что-уже-Было (What-Has-Been). Более

того, сами способы обоснования высказываний тоже были ограничены — типичным было обращение к авторитету и традиции. Радикальная трансформация традиционного общества повлекла за собой появление новых типов высказываний и новых способов их обоснования, новых интерпретаций социальной жизни и проектов ее изменения. При переходе от традиционных обществ к современным (индустриальным, техногенным) необходимо было осмыслить открывшиеся перспективы, «переварить» тот объем свободы, который появился в результате отказа от привычных схем легитимации социального порядка, рациональными средствами наметить и объяснить план дальнейших действий. Общественные науки были попыткой восстановить предсказуемость и стабильность общественной жизни через обнаружение объективных закономерностей общественных процессов, а идеологии касались организации общественной жизни и защиты публичных, рационально обоснованных проектов перестройки общества, опираясь на очевидность (*evidence*) и разум. «Идеология поэтому знаменует возникновение нового способа политического дискурса; дискурса, который призывал к действию, но не оправдывал его за счет привлечения авторитета или традиции или только эмоциональной риторикой. Это был дискурс, основанный на идее обоснования политического действия средствами секуляризированной и рациональной теории... Идеология отделяет себя от мифологического или религиозного сознания; она оправдывает предлагаемый курс действий логикой и очевидностью, к которым привязаны ее взгляды на социальный мир, а не путем привлечения веры, традиции или авторитета говорящего», — пишет Гоулднер⁷.

В концепции Гоулднера идеологии и социальные науки оказываются на одном историческом поле, отделенном от традиционных дискурсов временной границей. Становление индустриального общества Нового времени радикально меняет парадигму обоснования социальных проектов. Идеология как *секуляризированный политический дискурс* (и понимание идеологии в качестве секуляризованного политического дискурса) — продукт и механизм согласования мировоззренческих перспектив у людей в таком типе общества.

⁷ Gouldner A. The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Grammar and Future of Ideology. L. : Macmillan, 1976. P. 30.

Добавим, что современные социальные теоретики проводят четкое разграничение между современностью и модерностью. В сжатом виде специфику модерности можно описать следующим образом: модерность — это процесс постоянного «ответа» общества (людей) на вызовы из трех сфер жизни (три проблематики у П. Вагнера) — экономической, политической и эпистемологической в условиях детрадиционализации социального порядка, «открытости» социального времени и социального пространства. Общество (люди) в «состоянии» модерности вынуждены отвечать на вопросы о том, как организовать производство благ, как управлять совместной жизнью и как добывать истинное знание без ссылки на внешний авторитет или традицию, опираясь только на разум и эмпирическую очевидность. Становление модерности в форме поиска и объективации ответов оказывается достаточно долгим процессом, тем не менее этот процесс приводит к значительным последствиям и количественно фиксируемым результатам: от первых революций (буржуазной, политической, научной) — до ставки на рациональность и прогресс, от первых успехов эпохи Просвещения — до формирования общества потребления. Более того, поскольку отношение между конститутивными элементами модерности видится изначально противоречивым, то сами эти ответы, будучи констелляцией опыта данного общества в конкретный исторический период, открыты для критики и реинтерпретации в дальнейшем: каждое общество, пережившее детрадиционализацию, конструирует и реконструирует свою комбинацию элементов, определяет и переписывает отношения между ними⁸.

Если это так, мы можем не только согласиться с идеей Гоулднера о времени и причине появления идеологий, но и выдвинуть гипотезу о той роли, которую выполняют идеологии на макроуровне современных (modern) социальных систем. Модерность порождает в социальных системах весь спектр идеологий как для внешней, так и для внутренней политики — от консерватизма до либерализма, от национализма до идеи рынка, — не только для легитимации политических проектов, но и для символического снятия своих противоречий. Этот шаг позволяет нам переместить

⁸ *Wagner P. Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity. Cambridge : Polity Press, 2008.*

анализ идеологий с уровня эпистемологии (акцент на проблеме истинности знания) на уровень социальной онтологии (акцент на проблеме воспроизводства общества) и сформулировать тезис об идеологическом характере социального воспроизводства обществ, «проживающих» модерность.

Итак, мы предположили, что людям, «переживающим модерность», для регуляции (организации) своей жизни нужны качественно новые социальные проекты и соответствующие духу времени приемы оправдания (justification) и легитимации социального порядка. Если воспользоваться социологическим разделением, то на микроуровне идеологии позволяют достичь минимальной согласованности в «социальной разметке» пространства и переживании времени, а на макроуровне позволяют системе компенсировать напряженность между элементами. Рассмотрим подробнее, каким образом идеология «работает» в повседневной жизни. Можно предположить, что механизм ее работы подобен работе схемы в философии И. Канта.

6.2.1. Идеология как схема

Главный вопрос «Критики чистого разума» И. Канта «Как возможны синтетические суждения априори?» требует прояснения самих принципов работы рассудка, обнаружения чистых форм человеческого мышления. Собственно человеческое знание есть совокупность суждений, последние могут быть разделены на две группы: суждения эмпирические (основаны на опыте, а потому случайны) и априорные (могут быть извлечены из опыта, но основаны на чем-то другом, необходимом), а также суждения аналитические (предикат содержится в субъекте, и такие суждения не дают прироста новому знанию) и синтетические (предикат приписан субъекту извне — это новое знание). Вопрос о синтетических суждениях априори — это вопрос о том, может ли такое приписывание быть *необходимым*.

Кант занимает трансцендентальную позицию (мир определяется по отношению к субъекту и разум исследуется самим разумом) и обнаруживает априорные формы чувственности и рассудка соответственно. Пространство и время упорядочивают внешний и внутренний опыт: мы видим окружающий мир определенным образом (пространство как априорная форма чувственности), а также

фиксируем изменения в нем и в нашем внутреннем мире (время). Рассудок теперь уже обрабатывает восприятия, но для того, чтобы «судить», нужны «правила», под которые подводятся «частные случаи» — конкретные восприятия. Кант идет «от обратного», восстанавливая работу рассудка по его «продуктам» — суждениям. Последние делятся на четыре группы, за каждой из которых скрыта своя априорная форма — понятие или категория, однако априорный инструментальный рассудок на этом не заканчивается. Продуктивная способность воображения позволяет «выбирать» человеку те или иные наглядные представления. Но главным звеном в работе рассудка выступает *схема* как средство выхолащивания эмпирического содержания опыта, как способ соединить понятия (всегда общее, форма) с наглядным представлением (всегда частное, содержание). Схема — это опосредующее звено между абстрактным статичным (у Канта) понятием и случайной динамичной эмпирией.

В каком смысле идеология может быть рассмотрена как схема?

Сам принцип действия механизма идеологии представляет собой схему. «Точка пристежки», идеал, ценность, символическое «слепое пятно» стыкуются с наглядными представлениями — конкретными поступками, людьми, странами. Когда мы *мыслим* идеологически, мы выхолащиваем, просеиваем, «судим», подводим эмпирический материал под идеологическую ценность, которая, как понятие априория у Канта, уже задана. Расисту нет дела до тонкостей душевных порывов человека с другим цветом кожи, ярому противнику демократии нет дела до мотивов человека, говорящего как демократ: идеологическое восприятие делает частично невоспринимаемым то, что воспринимается, — запускается механизм обобщения. Идеология — мощнейшее средство типизации социального мира, более того, это способ осуществить типизацию *необходимым, согласованным* образом.

Если рассматривать общество как воспроизводящийся во времени процесс практик, то идеология предстает схемой, определяющей «системные» характеристики определенного региона социального бытия. *Действуя* идеологически, мы воспроизводим определенные структуры, отношения, практики, наконец, условия (в том числе и временные) для последующих отношений и практик. «Условие единства *Zeitgeist* — общая идеологическая матрица, система общих схем, которые под покровом бесконечного разнообразия порождают

общие места, совокупность приблизительно эквивалентных основополагающих диспозиций, структурирующих мышление и организующих видение мира», — пишет, к примеру, П. Бурдье⁹. Подобно тому, как понятия у Канта обеспечивали возможность общезначимых (истинных) суждений, идеологии обеспечивают возможность общества в самом широком смысле слова.

Но, в отличие от априорных форм, о которых пишет Кант, идеологические схемы не предзаданы человеческой природой и не существуют вне фактов, которые упорядочивают. Идеология работает как *структурирующая структура*, определяет и определяется человеческим взаимодействием. Далее, идеология может быть рассмотрена и как система (элементов).

6.2.2. Элементы идеологии

Для иллюстрации предыдущего тезиса мы остановимся на концепции Мартина Селиджера. По мнению Селиджера, понятие «идеология» применимо ко всем системам убеждений, независимо от того, будут ли эти системы руководить действиями, направленными на изменение, сохранение или разрушение существующего порядка. «В качестве того, что управляет и влияет на политическое действие, идеология должна определяться лишь в отношении к системам политических убеждений, безотносительно к тому, будут ли они революционными, реформистскими или консервативными при взгляде со стороны», — пишет Селиджер¹⁰. Составляющими любой идеологии будут следующие элементы:

- описание (description);
- анализ (analysis);
- моральные предписания (moral prescriptions);
- технические предписания (technical prescriptions);
- инструментарий (implements);
- отрицания (rejections).

Селиджер считает, что только теоретически мы можем разложить идеологию на составные части. В реальности идеологии смешивают воедино анализ ситуации и описание действительности с моральным предписанием, основанным на ценностях;

⁹ Бурдье П. Политическая онтология. М. Хайдеггера. М. : Праксис, 2003. С. 51.

¹⁰ Seliger M. Ideology and Politics. L. : George Allen & Unwin, 1976. P. 91–92.

а в совокупности с техническими предписаниями идеология приобретает привлекательность в качестве руководства к политическому действию. Отрицание или «отклонение» (rejection) позволяет любой идеологии позиционировать себя в качестве противоположной другим (идеологиям), а потому уже внутренне содержит, по Селиджеру, отказ от определенных принципов и идеалов.

На основе анализа элементов идеологии Селиджер формулирует полное определение: «Идеология есть совокупность положений, состоящих как из убеждений в чем-либо, так и отказа допускать что-либо, выраженная в ценностных суждениях, призывах (appeal sentences) и аргументации. Она предназначена служить относительно постоянной группе людей для того, чтобы оправдать на основании доверия к моральным нормам и до очевидности связной аргументации легитимность императивов и технических предписаний, которые должны обеспечить согласованное поведение, направленное на сохранение, изменение, разрушение или реконструкцию существующего порядка»¹¹.

По мнению Селиджера, идеология как система имеет два уровня — долгосрочный и оперативный, соответственно идеологическая аргументация «...разбивается на два измерения: фундаментальные принципы, которые определяют конечные цели и общую перспективу их достижения, и оперативные принципы, лежащие в основании политики (действий) и оправдывающие их»¹². Все элементы идеологии реализуются в обоих измерениях, но с разным акцентом: идеология оперативного уровня центральным делает элементы расчета и эффективности (технические предписания), тогда как идеологии фундаментального уровня удерживают приоритет моральных норм.

Подведем промежуточный итог. Мы рассмотрели концепцию Гоулднера, согласно которой идеология — продукт детрадиционализации, качественно новый способ регуляции общественной жизни и оправдания социального порядка. Мы попытались специфицировать саму модерность и предположили, что на макроуровне идеологии нужны для компенсации напряжения между базовыми элементами общественных систем. Мы рассмотрели идеологию в качестве

¹¹ Seliger M. Ideology and Politics. P. 119–120.

¹² Ibid. P. 109.

схемы и системы. Отметим, что большинство исследователей полагает, что в XX в. наиболее распространенными общественными идеологиями были либерализм, коммунизм, консерватизм и фашизм. Иногда к этому списку добавляют национализм. Реальная история XX в. — это история двух мировых войн и множества локальных конфликтов. Сторонники теорий деидеологизации общественного и индивидуального сознания (Р. Арон, Д. Белл, С. Липсет и др.) полагают, что современный мир готов к тому, чтобы расстаться с глобальными идеологическими проектами и заняться «трезвым конструированием социальной реальности» (Д. Белл). Сторонники теорий реидеологизации (О. Лемберг, Я. Барион), наоборот, описывают идеологию как значимый инструмент социализации людей и мотивации групп на достижение коллективных целей. Некоторые исследователи (Д. Шварцмантель) полагают, что в современных обществах сами идеологические системы переживают серьезную трансформацию.

6.3. Идеология и науки об обществе

Один из выводов, к которому мы пришли в предыдущем параграфе, состоял в том, что для критики (или защиты) *любой* идеологии исследователь, если он претендует на общезначимые (для И. Канта — истинные) суждения, должен говорить от имени науки. Действительно, если идеология — это мировоззрение групп по поводу социальной реальности, и это мировоззрение зачастую имеет искаженный характер (оно не соответствует самой реальности), то, как кажется, только наука, претендующая на *объективное и верифицируемое* знание о реальности как таковой, без учета *интересов* различных субъектов, способна это несоответствие увидеть и исправить. Задача этого параграфа — представить этапы взаимоотношений идеологии и социальных наук.

Первый, относительно короткий этап был связан с пониманием идеологии как «науки об идеях». Термин «идеология» в научный оборот вводит А. Дестют де Траси (XVIII в.), понимая под идеологией науку об идеях, их происхождении и истинности¹³. Задача

¹³ Траси А. Д. де. Элементы идеологии // Метафизические исследования. Вып. 11 : Язык. СПб. : Алетейя, 1999. С. 171–198.

идеологии — избавить умы от ложных религиозных и философских предрассудков. Поэтому, по де Траси, задача идеологии как царицы наук состоит в том, чтобы осуществить ревизию политики, экономики и этики, двигаясь от простейших процессов восприятия к высоким сферам духа. «У Дестюта или Жирандо идеология предстает одновременно и как единственная рациональная и научная форма, в которую может облечься философия, и как единственное философское обоснование, которое могло бы быть предложено и наукам вообще, и каждой отдельной области познания в частности», — пишет по этому поводу М. Фуко¹⁴. Но очень быстро союз «по ассоциации» между идеологией и наукой распадается.

Второй этап связан с противопоставлением идеологии и науки; идеология становится предметом научной критики в марксизме и социологии знания. Первоначально концепция идеологии зреет внутри более широкой теории отчуждения, где К. Маркс показывает, как в определенных социальных условиях человеческие силы, схемы и продукты деятельности «уходят» из-под контроля и приобретают квазиавтономное существование, начинают восприниматься людьми как властная, «материальная» в своей неизбежности сила обстоятельств. Человеческое сознание, наряду с социальными институтами и продуктами труда, также может быть отчуждено, а нормальное видение человеческого существования «перевернуто». По Марксу, в процессе натурализации и субстантивации идей заключен механизм работы всех идеологий и основная «задача» идеологов. «Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д. — но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и — соответствующих этому развитию — общением, вплоть до его отдаленных форм. Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в *camera obscura*, то и это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни, — подобно тому как обратное изображение предметов на сетчатке глаза проистекает из непосредственного

¹⁴ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарного знания. СПб. : А-сад, 1994. С. 226.

физического процесса их жизни»¹⁵. Идеология всегда еще и ложное сознание, «искаженное» представление о социальной действительности, поскольку выражает классовые (частные) интересы в форме общественных. Базисные (экономические) отношения формируют социальные позиции (людей, групп, классов), последние получают свое выражение в виде установок, целей, интересов, систематизированных в той или иной форме общественного сознания. Наконец, идеология как элемент надстройки является структурным, «производственным» эффектом обществ определенного типа и должна исчезнуть в обществе коммунистической формации. «Этот фетишистский характер товарного мира порождается, как уже показал предшествующий анализ, своеобразным общественным характером труда, производящего товары», — пишет Маркс¹⁶. Намеченные Марксом перспективы анализа идеологии (идеология как ложное сознание, идеология как средство борьбы за власть, идеология как способ самоописания, присущий определенному типу обществ) оказывают колоссальное влияние на последующую теорию идеологии. Сами социальные науки при этом сохраняют позитивистскую ориентацию: эта ориентация позволяла вытеснять вопрос о субъекте и социальной обусловленности *любого знания* за рамки научного дискурса: «Для методологии классического типа характерно представление о привилегированной роли науки и ее монополии на истину. Позиция ученого, в данном случае, это позиция “абсолютного наблюдателя”, который при правильном использовании методов видит социальную реальность такой, какой она есть “сама по себе”. Научная объективность рассматривается как соответствие фактам. Классический тип социальной методологии в XX в. получил свое наиболее полное выражение в доктрине неопозитивизма»¹⁷.

Попытку отследить эволюцию форм общественного сознания предпринимает К. Манхейм. «Основной тезис социологии знания заключается в том, что существуют типы мышления, которые не могут быть адекватно поняты без выявления их социальных корней... Второй характерной для метода социологии знания чертой является

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Собр. соч. М., 1988. Т. 3. С. 24–25.

¹⁶ Маркс К. Капитал. М., 1978. Т. 1. С. 81–82.

¹⁷ Дудина В. И. Сравнительная эпистемология социального знания // Компаративистика : альм. сравн. социогуманит. исслед. / под ред. Л. А. Вербицкой и др. СПб., 2001. С. 24.

то, что конкретно существующие формы мышления не вырываются из контекста того коллективного действия, посредством которого мы в духовном смысле открываем мир», — пишет Манхейм¹⁸. Адекватное мышление должно содержать в себе не больше, но и не меньше, чем реальность. Идеология в связи с этим, по Манхейму, представляет собой неадекватную времени совокупность мифов, норм и идеалов, которая функционально нацелена на стабилизацию действительного состояния общества. Утопия, наоборот, преждевременна и нереальна, нацелена на изменение настоящего. Далее Манхейм также выделяет частичную и тотальную идеологии. Частичная идеология функционирует на уровне психологии небольших групп, выражая их интерес, тотальная идеология претендует на объективное и полное знание о бытии и представляет собой идеологию общественных укладов и целых исторических эпох.

Признавая тот факт, что одновременно в обществе могут сосуществовать различные структуры ложного сознания (и идеологии, и утопии), Манхейм отмечает, что только реализация может выступать критерием, согласно которому мы можем отделить идеологию от утопии в исторической ретроспективе: «Находясь в центре борющихся представлений... трудно установить, что следует рассматривать как подлинные (т. е. осуществимые в будущем) утопии и что следует отнести к идеологии господствующих (а также поднимающихся) классов. Однако применительно к *прошлому* (курсив здесь и далее мой. — А. Л.) мы располагаем достаточно достоверным критерием для определения того, что следует считать идеологией, и что утопией. Этим критерием является реализация. Идеи, которые, *как оказалось впоследствии*, лишь парили в качестве маскирующих представлений над уходящим или возникающим общественным порядком, были идеологиями, те же идеи, которые получили в последующем общественном порядке свою адекватную реализацию, были относительными утопиями»¹⁹.

Затруднение в «диагностике настоящего» у Манхейма возможным основанием имело рассмотренные нами выше методологические установки социальных наук, формировавшихся как науки позитивные и тяготевших к тому, чтобы описывать общество

¹⁸ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М. : Юрист, 1994. С. 8–9.

¹⁹ Там же. С. 174–175.

в качестве данного объекта, некоторого объективного *состояния* «людей, вещей, институтов». В результате идеология долгое время представляла собой антипод объективного знания, удобную мишень для социальной критики. Именно наука выступала в роли незаинтересованного арбитра, способного указать на расхождения и искажения в «копиях» объективного мира. Эта расстановка сил теряет теоретическую опору, когда Манхейм ставит вопрос о динамике общества и происхождении всех структур сознания в принципе, т. е. ставит вопрос о *социальной природе познания*: в картине общества «запускается время» и формы коллективных представлений уравниваются в онтологическом статусе.

Третий этап в развитии отношений между идеологией и наукой снова связан с нейтральным описанием идеологии, но при этом идеология рассматривается «шире» социальных наук. Рассмотрим такое соотношение сил на примере теории аутопойесиса Н. Лумана. Луман понимает идеологию как средство самоописания операционально замкнутой автореферентной социальной системы. Для такой системы принципиальными оказываются следующие характеристики.

Во-первых, эта система включает в себя предыдущие уровни организации: системы интеракции, образованные коммуникациями между непосредственно присутствующими, и системы организации, основанные на формальных правилах членства²⁰. Во-вторых, оперативная закрытость исключает из общественной системы как людей, так и страны: «...они находятся не в обществе, а в его окружающей среде»²¹. В-третьих, само общество как система, согласно теореме Геделя о неразрешимости, не может непротиворечиво описать себя при помощи самонаблюдения только «своими» средствами, а потому создает различия (такие, как общество — индивид, общество — государство, общество — природа), симулирующие «позицию вне», точку, с которой возможен взгляд «на общество». Как следствие, социальная система в процессе самоописания наталкивается на проблему тождества себя самой: «Возможны две формы тождества системы: тавтологическая и парадоксальная. Соответственно,

²⁰ Луман Н. Теория общества // Теория общества : сб. ст. М. : КАНОН-Пресс-Ц ; Кучково поле, 2000. С. 200–201 ; *Его же*. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994. С. 25–42.

²¹ Луман Н. Понятие общества С. 30.

можно сказать: общество есть то, что оно есть; или же: общество есть то, что оно не есть»²². Поскольку оба варианта ведут к замыканию, блокировке последующих подсоединений, то социальная система не сознается самой себе, что ее самоописание наталкивается на проблему тавтологии или парадокса. Она зашифровывает свое тождество и поэтому оказывается в состоянии образовывать *теории общества* в спектре между тавтологией и парадоксом. Консервативные теории общества придерживаются точки зрения, что общество — это то, что оно есть, и речь может идти лишь о том, чтобы сохранить его, а прогрессивные и революционные считают, что общество есть то, что оно не есть, и его следует изменить.

Любая социальная теория оказывается идеологией, поскольку избегает «рефлексии над проблемой тождества» и поддерживает миф о реальном существовании различий. Выбрав свою точку отсчета, социальная теория критикует описания, производимые другими теориями. «На место рефлексии тождества, увлекающей назад, к тавтологии или парадоксу, приходит рефлексия противоположности идеологий, противоположности, возникающей из бифуркации. Всякая идеология в той мере, в какой она способна объяснить, что имеются другие идеологии, и каким образом это получается, что они существуют, способна также оформиться в целостную конструкцию»²³.

Схематично это можно выразить следующим образом: если бы все идеологии (все перечисленные формы: от научных картин и политических теорий до религиозных представлений) были тавтологичны, то аутопойесис был бы редуцирован к повторению того же самого и развитие социальных систем «остановилось». Если бы все идеологии были парадоксальны, то «скачки» общества нельзя было бы назвать самоорганизацией, а само общество — собственно системой, обладающей структурой. Теории общества скрывают проблему тождества и конструируемый характер созданных социальной системой различий (т. е. выступают идеологиями), но, функционируя таким образом, они делают возможным продолжение аутопойесиса, т. е. воспроизведение социальной системы

²² Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-логос. М. : Прогресс, 1991. С. 195.

²³ Там же. С. 199.

во времени и пространстве. Итак, круг замыкается. В этой модели социальные теории в той мере, в какой они признают *собственную позицию*, получают шанс позитивно интерпретировать данное обстоятельство, т. е. оправдать свою неизбежную научную «необъективность».

6.4. Учреждение общества: идеологии с точки зрения онтологии «без сущностей»

Наконец, современный этап развития теории идеологии связан с рецепцией неэссенциалистских концепций социальности и субъектности в философии. В рамках этого параграфа будут рассмотрены работы Э. Лакло и С. Жижека. Лакло заявляет, что все традиционные концепции идеологии базировались на двух допущениях: на допущении о «тотальности социального» и допущении о возможности фиксированной идентичности социального агента. Первое допущение — яркое выражение эссенциализма в социальной онтологии, при котором модель базиса-надстройки играла двусмысленную роль: хотя она заявляла об *относительном* характере идентичности и базиса и надстройки, в то же самое время она наделяла эту относительную систему центром. Относительно этого центра фиксировались значения отдельных элементов общества. В этом отношении всеобщность работала как основополагающий принцип постижимости социального порядка. «Статус этой всеобщности был статусом сущности социального порядка, которая должна была *узнаваться* за эмпирическими колебаниями, проявляющимися на поверхности социальной жизни», — пишет Лакло²⁴. Вопреки этому эссенциалистскому представлению Лакло стремится признать *бесконечность социального*, т. е. тот факт, что всякая социальная система ограничена, что она всегда окружена «избытком значения», которым невозможно овладеть, и, следовательно, что «общество» как единый и постижимый объект, на котором основаны его частные процессы, невозможно. Бесконечность социального не означает совершенно хаотичную игру знаков. Лакло допускает, что социальное — это не только бесконечная игра различий, но это также каждый раз

²⁴ Лакло Э. Невозможность общества // Логос. 2003. № 4–5 (39). С. 55.

безуспешная попытка ограничить эту игру, приручить бесконечность, заключить ее в конечность порядка. «Структура... больше не принимает форму основополагающей сущности социального; скорее это попытка — нетвердая и сомнительная по определению — охватить “социальное”, *установить гегемонию* над ним»²⁵. Установление «узловых институциональных точек», с которых осуществляется эта попытка фиксации социального, — продукт времени и случая, который не может быть объективирован в эссенциалистскую модель.

Аналогичным образом, по Лакло, дело обстоит с идентичностью индивида. «Понятие ложного сознания имеет смысл только в том случае, если можно зафиксировать идентичность социального агента. Только на основе знания о его истинной идентичности мы можем утверждать, что сознание субъекта “ложно”»²⁶. Для того чтобы говорить об идеологии как ложном сознании, мы должны допустить возможность неузнавания человеком своей позитивной и непротиворечивой идентичности, которая в классических концепциях идеологии редуцировалась к объективным классовым интересам. Согласно Лакло, поток различий в развитых капиталистических обществах показал, что идентичность и гомогенность социальных агентов была иллюзией, что всякий социальный субъект, по существу, является децентрированным, что его/ее идентичность — это всего лишь изменчивая артикуляция непрерывно меняющихся положений. Если идентичность на самом деле — это калейдоскопическое движение различий, то теоретическое основание, которое делало осмысленной концепцию ложного сознания, распадается. В итоге, по Лакло, традиционное содержание идеологий инвертируется: идеологии — это не отклонение от правильного, фиксированного социального и идентичности, а скорее попытка приручить «игру различий», последовательное игнорирование невозможности общества. «Идеологическое заключалось бы в тех дискурсивных формах, посредством которых общество пытается учредить себя как таковое на основе герметизации, фиксации значения, непризнания бесконечной игры различий. Идеологическое было бы волей к «всеобщности» всякого

²⁵ Лакло Э. Невозможность общества.

²⁶ Там же. С. 56.

тотализующего дискурса. А поскольку социальное невозможно без определенной фиксации значения, без дискурса герметизации, идеологическое должно рассматриваться как учредитель социального», — пишет Лакло²⁷.

С. Жижек высказывает схожие идеи, но использует при этом понятийный аппарат Ж. Лакана. Жижек определяет идеологию как фантазматическую конструкцию, служащую *опорой* для нашей действительности, а затем выделяет фанатичное, циничное и критическое отношение к идеологии. Поскольку «возвышенный объект» идеологии не может быть реализован в реальности, именно фанатизм парадоксальным образом разрушает идеологию, цинизм позволяет людям следовать иллюзии, сознавая, что это иллюзия, критика же означает выявление в идеологии того элемента, который делает невозможной ее доктрину. Идентичность любого идеологического поля (поля плавающих означающих) задается точками «пристежки», метафорическим избытком. Элемент, занимающий место «пристежки», воспринимается индивидом как точка предельной полноты, как фантазм, который и продуцирует наслаждение «включенностью» в идеологическое поле. «Действительной целью идеологии является сама вменяемая ею система ценностей, незыблемость идеологической конструкции, цель ее в том, чтобы заставить нас идти как можно прямее в одну сторону. Но доказательства, приводимые идеологией для оправдания своих притязаний, — то есть подчинения нас идеологическим построениям, — только скрывают это, скрывают избыточное наслаждение, присущее любой идеологической форме»²⁸.

Таким образом, задача критики — выявить в идеологии тот элемент, который репрезентирует в той или иной доктрине ее собственную невозможность — симптом. «Каждая идеологическая универсалия — свобода, равенство и т. д. — является ложной в той мере, в какой с необходимостью предполагает особый прецедент, который разрушает ее единство, обнажает ее ложность. К примеру, свобода: это понятие охватывает множество отдельных свобод... и в то же время со структурной необходимостью предполагает особую свободу (свободу рабочего продавать свой труд на рынке),

²⁷ Лакло Э. Невозможность общества. С. 57.

²⁸ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М. : Худож. журн., 1999. С. 88.

разрушающую это универсальное понятие (“свободно” продавая свой труд, рабочий теряет свою свободу)», — пишет Жижек²⁹. Но это интеллектуальное усилие (критика идеологии) — не более чем локальный и тактический успех отдельных людей. Жижек показывает, что идеология всегда будет успешной стратегически, поскольку позволяет расщепленному, децентрированному индивиду идентифицировать себя с символическим порядком, а символический порядок, взгляд Другого, всегда будет окликать индивида, поскольку нуждается в нем для восполнения собственной «радикальной нехватки». «Все, что сказано по поводу сути Реального в символическом поле, структурно идентично Реальному в индивиде. Поэтому индивид нуждается в идентификации и может найти ее только вовне. Поэтому же индивид, как правило, ошибается и строит фантазмы по поводу оклика Другого, которые также и потому же лишь замещают нехватку в индивиде... Если мы обратимся к таким концептам, как “родина”, “любовь”, “дружба”, то вдруг с удивлением обнаружим их структурное сходство с идеологическими феноменами. По природе они сродни иллюзиям, по статусу — предназначены структурировать человеческое бытие, по функции — стать условиями идентификации индивида. Они также строятся вокруг радикальной нехватки и столь же нуждаются в индивиде для ее восполнения»³⁰. По Жижеку, идеология раз за разом воспроизводит конфликтность, расколотость Реального на символическом уровне и выставляет какую-либо фигуру в качестве ее причины, хотя сама по себе расколотость Реального суть следствие без причин.

Выводы

Мы показали, почему в рамках продолжительной и мощной интеллектуальной традиции идеологию следовало критиковать в генетическом, функциональном и структурном отношении. Радикальный характер, присущий классическим (критическим) теориям идеологии, был в значительной мере ослаблен как провалом

²⁹ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 29.

³⁰ Сыров В. Н. Как идеология дополняет действительность // На пути к новой рациональности: методология науки. Вып. 9. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 114.

проекта деидеологизации, так и переосмыслением социально-онтологических допущений, фундировавших эти теории. Тем не менее эпистемологический критерий сохранил свое влияние на процесс спецификации идеологии и в современных социальных теориях, выстроенных в спектре между объективизмом и конструктивизмом, а также остался мощным аргументом, к которому прибегают адепты той или иной идеологии в процессе реальных политических дебатов.

Возвращаясь к функциям идеологии, подчеркнем, что для некоторых современных исследователей идеология — это, прежде всего, проект интерпретации социального мира в рациональных терминах, в котором содержатся схемы идентификации, нормы и ориентиры, позволяющие людям «обнаруживать» себя в социальном пространстве, оценивать текущее положение дел и видеть перспективы его изменения в будущем. Идеология выступает «культурной системой» (К. Гиртц), задающей качественные характеристики и режим воспроизводства социального хронотопа (*social space and social time*). В рамках наших исследований мы связали конкуренцию идеологических систем с признаками современных обществ. Мы также увидели, как в новейших философских теориях происходит инверсия традиционного содержания термина: идеология более не рассматривается как ложное сознание или как относительно важный элемент надстройки — скорее, идеология становится способом фиксации социального, опространствливания «игры различий», т. е. производством общества.

Таким образом, мы рассмотрели теорию идеологии как предметно-ориентированную область исследований в ее динамике и взаимосвязи с социально-гуманитарным знанием и философией. Будущее теории идеологии в современном мире остается открытым и судя по всему — восприимчивым к новым идеям.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Белл Д. Возобновление истории в новом столетии / Д. Белл // *Вопр. философии*. 2002. № 5. С. 13–26.

Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования / Д. Белл. М. : Академия, 1999.

Бурдье П. Политическая онтология М. Хайдеггера / П. Бурдье. М. : Праксис, 2003.

Гирц К. Идеология как культурная система / К. Гирц // Новое лит. обозрение. 1998. № 29. С. 7–38.

Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. М.: Худож. журн., 1999.

Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. М.: Мысль, 1994.

Лакло Э. Невозможность общества / Э. Лакло // Логос. 2003. № 3–4 (39). С. 54–57.

Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. Луман // Социо-логос. М.: Прогресс, 1991. С. 194–215.

Луман Н. Теория общества / Н. Луман // Теория общества : сб. ст. М.: КАНОН-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С. 79–95.

Манхейм К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм. М.: Юристъ, 1994.

Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Собр. соч. М., 1988. Т. 3. С. 7–544.

Общественное сознание и его формы. М.: Политиздат, 1986.

Траси А. Д. Элементы идеологии / А. Д. Траси // Метафизические исследования. Вып. 11 : Язык. СПб.: Алетейя, 1999. С. 171–198.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарного знания / М. Фуко. СПб.: А-сad, 1994.

Чесноков А. Роль идеологии в условиях глобализации / А. Чесноков [Электронный ресурс]. URL: http://www.intelros.ru/2007/04/03/aleksejj_chesnokov_rol_ideologii_v_uslovijakh_globalizacii.html

Шварцмантель Д. Идеология и политика / Д. Шварцмантель. Харьков : Гуманит. центр, 2009.

Boudon R. The Analysis of Ideology / R. Boudon. Cambridge : Polity Press, 1989.

Geuss R. The Idea of Critical Theory / R. Geuss. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.

Gouldner A. The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Grammar and Future of Ideology / A. Gouldner. L. : Macmillan, 1976.

Eagleton T. Ideology: an Introduction / T. Eagleton. L. ; N. Y. : Verso, 1991.

Heywood A. Political Ideologies: an Introduction / A. Heywood. Basingstoke : Macmillian Press, 1998.

Lemberg E. Ideologic und Gesellschaft / E. Lemberg. Stuttgart : W. Kohlhammer, 1974.

Seliger M. Ideology and Politics / M. Seliger . L. : George Allen & Unwin, 1976.

Thompson J. B. Studies in the theory of Ideology / J. B. Thompson. Los Angeles : University of California Press, 1984.

Wagner P. Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity / P. Wagner. Cambridge : Polity Press. 2008.

Глава 7

ТЕОРИЯ ПРАКТИК МИШЕЛЯ ДЕ СЕРТО

*Исследование повседневности М. де Серто. — Стратегии и тактики. —
Теория практик*

7.1. Исследование повседневности М. де Серто

Вторая половина XX в. ознаменовалась в социальной теории повышенным интересом к проблематике повседневности. Повседневность разворачивается здесь и сейчас, перед нашими глазами, но в то же время она оказывается скрытой от прямого взгляда человека. Некогда выступающая в социальных исследованиях фоном, на котором разворачиваются социальные процессы, повседневность теперь представляется их доминирующим началом.

Повышенный интерес к проблематике повседневности возник в 60–70-е гг. прошлого века, однако изучение повседневности как фактора, детерминирующего социальные взаимодействия между людьми, началось намного раньше. В социальной теории внимание процессам повседневной жизнедеятельности уделяли М. Вебер, Г. Зиммель, В. Беньямин, Н. Элиас. Проникновение темы повседневности в историческую науку связывается с именами Л. Февра, М. Блока и Ф. Броделя. В рамках психоанализа повседневность выступала значимым фактором в исследованиях З. Фрейда и А. Адлера. К середине XX в. проблематика повседневности постепенно проникает практически во все области социально-гуманитарного знания.

Наиболее заметный вклад в разработку данной проблематики внесла социальная феноменология. Феноменологическая традиция в исследовании повседневности находит свое начало в разработке Э. Гуссерлем концепции жизненного мира. Жизненный мир — это мир предданный, в который мы погружены с самого детства, результат действий и опыта предшествующих поколений, не нуждающийся в перепроверке или переосмыслении. На основе данной конструкции для нас формируется смысл и значимость

мира как такового. Концепция жизненного мира получила свое развитие в исследовательской программе А. Шюца. Шюц связывал конструирование жизненного мира с процессами типизации, на основе которых появляются структуры повседневного знания. Мир повседневной жизни — это привычный нам социокультурный мир, воспринимаемый людьми как объективный, существующий независимо от них самих. Именно Шюцу принадлежит понимание повседневности как «верховной реальности». Данный тезис позже будет подхвачен П. Бергером и Т. Лукманом.

Упомянем и других авторов, исследовавших проблематику повседневности: это А. Сикурел, Ги Дебор, М. Фуко, Р. Ванейгем, А. Лефевр, А. Хеллер и др. Особое место в данном ряду принадлежит французскому философу М. де Серто.

Поворот социальной теории в сторону изучения повседневности вызван во многом тем, что в исследовательские программы все в большей степени проникает фигура субъекта, актора — человека, в своих каждодневных действиях производящего общество. Человек производит определенные действия, практики. Выяснить, какое влияние они имеют на производство общества, социальных отношений между людьми, — это задача социальной теории. Долгое время теория претендовала на господство над практиками людей (достаточно вспомнить исследовательские установки Э. Дюркгейма или Т. Парсонса), теперь же практики все больше заявляют о себе и принимают господство над теорией.

Главным для нас является следующий вопрос: каким образом исследования повседневности способны повлиять на перезагрузку отношений между теорией и практикой? Именно этим вопросом задается французский философ Мишель де Серто (1925–1986). На самом деле, обозначение его как «философа» весьма условно: его авторству принадлежат многочисленные исследования в области теории культуры («*La Culture au Pluriel*»), истории и историографии («*L'Écriture de l'Histoire*»), социальной антропологии. Вершиной его исследовательской работы выступила книга «Практики повседневности» («*L'Invention du Quotidien*»), в которой нашел свое отражение весь комплекс исследований, проведенных автором в самых разных областях научной деятельности.

Исследовательская установка М. де Серто в целом принадлежит своему времени. К 70-м гг. прошлого века одним из основных

вопросов, занимавших социальную науку, был вопрос о соотношении структуры и действия (структуры и мышления) в процессе структурирования социальности. Вкратце речь идет о том, противостоит ли социальная структура действиям индивидов или же индивиды своими действиями создают социальную структуру. На методологическом уровне этот вопрос связывается с сосуществованием макро- и микроподходов в исследовании социальной структуры. Программы исследования повседневности в целом характерны для микросоциологии (Г. Гарфинкель, И. Гофман, А. Шюц, У. Л. Уорнер, П. Бергер, Т. Лукман и др.). Однако М. де Серто пытается объединить два уровня анализа, говоря о двух типах действий, производимых людьми в повседневной жизни. Одни действия направлены на подчинение, другие — на противостояние. Анализ повседневной жизни показывает нам, что пространство социальных действий людей — это всегда пространство борьбы (за свободу, за право голоса, за свободу мышления и т. д.). Практики повседневности начинают восприниматься людьми только тогда, когда они сами оказываются перед угрозой противостояния (не обязательно противостояния властным или государственным структурам — это может быть противостояние чужому мнению, устоявшимся способам деятельности, моделям поведения и т. д.). Противостояния наполняют собой все практики повседневности, вне зависимости от того, сознательно или бессознательно действует человек.

В своих повседневных практиках человек не свободен, всюду он оказывается в заключении. Идя на работу, он пользуется единственным маршрутом, начерченным сетью проложенных тротуаров и дорог. На работе он оказывается в замкнутом пространстве цеха или офиса, выполняя заданное руководством количество операций. Стремясь попасть на отдых, человек пользуется поездом, само пребывание в котором символизирует заключение: невозможность выйти где вздумается, четко обозначенное в билете место, стук рельсов сопровождает монотонность этого вынужденного времяпрепровождения. Пассажиры авиалиний оказываются не в лучшей ситуации: у них к тому же отобран пейзаж за окном и возможность свободно двигаться. Долгожданный отдых оборачивается путешествием по заданным туристическим тропам, позволяющим максимально увидеть то, что нам хотят показать (тем самым в изнанке остается подлинная повседневность: рынки, спальные районы,

трущобы и т. д.). Путешествием, которое оканчивается вновь ненавистным вагоном поезда и работой: каждый человек вынужден вернуться на то место, к которому он приписан.

Теория практик М. де Серто признана показать, как люди меняют жизнь, находясь в такого рода ситуациях. Исследуя повседневность, де Серто отвечает на вопрос: почему в четко заданных рамках социальных систем индивид всегда находит место творчеству, пользуется разными уловками и в конечном итоге в любом своем действии стремится продемонстрировать собственную идентичность. Практическое знание одерживает верх над правилами и моделями деятельности. Теория практик М. де Серто — не просто сухое изложение теоретической программы, это призыв к человеку обратиться к себе самому и исключить себя из процессов, складывающихся благодаря установкам «общества пересказа».

7.2. Стратегии и тактики

Повседневность, согласно де Серто, представляет собой поле борьбы людей за признание, социальное пространство, свободу собственных действий. Человек, априори находясь во враждебной ему среде, вынужден приспособливаться к выдвинутым перед ним условиям. Само общество демонстрирует нам формальные правила, вокруг которых разыгрываются действия людей. Эти правила столь же очевидны для нас, сколько и завуалированы. Вместе с тем в своей повседневной деятельности человек вынужден отражать постоянные атаки этой сложившейся системы, противостоять ей любыми способами: от молчаливого неодобрения до занятия активной гражданской позиции.

Стоит отметить, что в своих работах де Серто при анализе повседневных действий людей старается избегать таких обозначений, как «субъект» или «актор». Место субъекта в его исследованиях занимает самый обычный человек, ничем не выделяющийся из толпы. Этот человек — одновременно и каждый (он разделяет общую судьбу со всеми людьми), и никто (анонимный субъект, один из массы таких же лишенных имен людей). Де Серто развенчивает сложившийся в социальной теории образ субъекта как потребителя навязываемых ему практик, идей, правил и т. п. Использование субъектом заданных моделей действия зачастую оборачивается

изготавливанием — производством самим субъектом нового смысла, новых моделей, новых идей и т. д. Это производство имеет скрытый характер, оно если и не противостоит системе, то всячески уклоняется от малейших попыток ее повторного влияния. Важным оказывается не то, что и в каком количестве субъект потребляет: гораздо важнее то, как этот полученный материал он намеревается использовать.

Как можно охарактеризовать этого человека, оставив при этом в стороне стереотипные образы, отголоски массового сознания, наши собственные представления о его повседневной деятельности? Лучший способ охарактеризовать субъекта действия — это проанализировать сами повседневные действия, которые он выполняет. Но что это значит — проанализировать действия? Для де Серто это значит: определить конечное количество процедур, составляющих действие, и выявить логику разыгрывания действий, связанных с различными типами ситуаций. Данная логика напрямую подчиняется тому, какую позицию занимает отдельный человек в этом противоборстве: сильную (имеет волю и власть навязывать правила игры) или слабую (подчиняется навязанным правилам). В зависимости от этого мы будем иметь две группы действий, каждой из которых присуща своя логика. Для сильной позиции это — стратегии, для слабой — тактики.

Под стратегией можно обозначить способы действия, следующие логике силы, подчинения, господства над социальным пространством. Стратегии всегда — привилегия сильных. Сам де Серто дает такое определение: «Я называю стратегией расчет отношений сил (или манипулирование ими), что становится возможным в том случае, когда выделяется субъект воли и власти (предприятие, армия, город, научная инстанция). Стратегия подразумевает существование места, которое может быть отграничено как свое собственное и которое способно стать основанием, исходя из которого оказывается возможно управлять отношениями с внешним пространством, представляющим собой цели или угрозы (клиенты или конкуренты, враги, деревня, окружающая город, задачи и объекты исследования и т. д.)»¹.

¹ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2013. С. 109.

Стратегии связываются де Серто с тремя видами власти: властью места над временем, властью взгляда и властью знания. Прежде всего, стратегии характеризуются господством над пространством, в котором и будут разворачиваться действия сильных. В ходе развертывания стратегий определяются и размечаются места, из которых будет осуществляться взаимодействие с враждебным (внешним, чужим) пространством. Наличие собственного места позволяет накапливать силы и ресурсы, которые могут пригодиться в ходе планируемой экспансии, не зависеть от меняющихся обстоятельств. Такие места характеризует наличие всевозможных границ (от границ государства или города до заборов или границ дорог), внутри которых господствует особый тип рациональности и четко определенная совокупность возможностей и запретов. Согласно этому принципу выстраивается любая стратегическая рациональность: научная, политическая или военная.

Стратегии предполагают господство над местами, осуществляемое посредством взгляда. Де Серто пишет: «Разделение пространства делает возможной *паноптическую практику*, берущую свое начало из того места, где взгляд может трансформировать чуждые силы в объекты, которые можно наблюдать и измерять, а значит, контролировать и включать в поле своего видения»². Власть взгляда предполагает господство места над временем: предвидение позволяет опережать время посредством просчитывания ходов в пространстве.

И наконец, стратегии характеризуются властью знания. Знание становится капиталом, позволяющим преобразовывать неопределенности в определяемые стратегией просчитываемые пространства. Это знание особого типа, связанное с конструированием своего собственного места (дискурса). Власть является не только следствием или характеристикой такого типа знания, но и его предварительным условием: власть делает это знание возможным, хотя и производится сама посредством этого знания.

Прямо противоположный характер имеют тактики. Если стратегии — это действия с позиции силы, то тактики — это искусство противодействия любой силе. Тактика — это комплекс действий людей, направленных на противодействие существующему порядку,

² Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 110.

сложившейся социальной системе и установившимся в обществе диспозициям. Тактики имеют ярко выраженный протестный характер. Де Серто дает такое определение: «Я называю тактикой рассчитываемое действие, определяемое отсутствием собственного места. Место тактики — это место другого. Таким образом, она должна использовать территорию, которая навязана ей такой, какой ее организует закон чужой силы»³.

Если для стратегии характерно господство над пространством, то тактики своим собственным местом или пространством не обладают. Тактики — это действия в пространстве, контролируемом противником. Это структурированное пространство, в нем действуют четко обозначенные правила и законы. Тактик вынужден считаться с существованием последних, но для успешности собственных действий ему необходимо использовать нестандартные схемы мышления и модели взаимодействий. Он вынужден избегать концентрации своих сил в отдельных точках и постоянно перемещаться по контролируемому пространству в ожидании удобного момента для наступления. Поскольку тактик не может установить контроль над пространством, равно как и обеспечить свои притязания господством над иными ресурсами, он вынужден подчинять себе время: «Тактика не имеет другого места, кроме места другого. Она проникает в него фрагментарно, не завладевая им полностью и не имея возможности удерживать его на расстоянии. <...> Благодаря своему не-месту, тактика зависит от времени, она всегда готова “схватить на лету” выгодный момент. Она не хранит то, что приобретает»⁴.

Если стратегии связаны со способами властвования, подчинения, то тактика — это искусство слабого: «Тактика определяется отсутствием власти, точно так же, как стратегия организуется утверждением власти»⁵. Момент перехода от силы к хитрости — это момент превращения стратегии в тактику. Хитрость, смекалка, умение схватывать необходимый момент, пользоваться изменчивостью обстоятельств, изобретать все новые, нестандартные способы действия — вот то, что характеризует тактика. Выбор тактик ограничен

³ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 110.

⁴ Там же. С. 50.

⁵ Там же. С. 112.

возможностями человека и предлагаемыми обстоятельствами. При этом тактики отличаются гораздо более гибкими действиями, нежели стратегии. Тактики обладают скрытым алгоритмом и всегда готовы к изменению хода действий в зависимости от перемены обстоятельств или возникновения новых ресурсов, тогда как стратегия вынуждена опираться на проверенные ранее модели и имеющиеся на данный момент распоряжения сверху. «Тактики от стратегий отличают типы операций, осуществляемые в тех пространствах, которые стратегии способны производить, размечать и навязывать, в то время как тактики могут только использовать их, манипулировать ими и перестраивать их»⁶.

Многие повседневные действия людей имеют в своей основе тактический характер. Разговор, чтение, поход за покупками, и даже приготовление еды — везде можно найти тактические уловки. Тактические действия пронизывают собой всю повседневность, придавая сложившейся системе броуновское движение, тогда как стратегии стремятся быть выше повседневности, управлять пространством повседневных отношений людей посредством механизмов власти. Тактика, как «искусство слабого», предполагает использование определенного ряда риторик. И это неудивительно, ведь тактика по своему характеру стремится убеждать, соблазнять и использовать людей для достижения собственных целей, манипулировать их волей и чувствами. Риторика предоставляет нам аппарат типичных приемов и уловок, которые могут быть использованы для анализа повседневного способа действий. Де Серто находит его, в частности, в исследованиях Фрейда: это двойные смыслы и смысловые искажения, смещения и аллитерации, множественное использование одного и того же материала и т. д.

Итак, согласно де Серто, социальная система посредством применения стратегий задает индивидам модели деятельности, легитимизированные формы знания. Индивиды же, в свою очередь, делают все возможное, чтобы обернуть заданные системой правила игры в свою пользу, максимально извлечь выгоду из заданного положения. Так разворачиваются социальные взаимодействия, противостояние стратегий и тактик. Исследование повседневности способно продемонстрировать нам формальные правила, вокруг

⁶ *Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 101.*

которых и разыгрывается данная баталия. Эти правила оказываются для нас столь же очевидными, сколь и завуалированными. Прежде всего, мы можем обнаружить их в повседневном языке, играх, сказках и легендах. В каждом из этих пространств существуют устоявшиеся практики, правила, а также определенная логика ходов, в соответствии с которой и осуществляется взаимодействие между участниками, субъектами коммуникаций.

Возьмем, например, игру (скажем, шахматную партию). Игра основана на существовании перечня устоявшихся правил, которым вынуждены беспрекословно подчиняться играющие. Ходы в партии релевантны ситуациям, в которых оказываются игроки (от степени релевантности в нашем примере зависит то, насколько удачным или нет будет конкретный ход). Бесчисленное повторение партий разными игроками приводит к тому, что формируется память, классифицирующая схемы действий, применяемых в определенных ситуациях. Таким образом, каждую из игр сопровождают рассказы — воспоминания о конкретных партиях, когда-либо сыгранных, о применении в них правил игры, и наконец, о применяемых игроками тактиках, позволивших одному из них добиться успеха. Бесконечное повторение этих рассказов, в соединении с притягательностью игры как таковой, учит остальных людей (не принимающих в игре непосредственного участия) одновременно и правилам игры, и тактикам, возможным в конкретно заданной системе.

Подобную скрытую рациональность мы можем обнаружить и в сказках, легендах. Как и в случае с игрой, действие в них происходит в особо очерченном и структурированном пространстве — но на сей раз это пространство прошлого. В повествовании участвуют самые разные герои, которые олицетворяют образцы хороших и плохих практик (точно таких же, что сопровождают нас в повседневной жизни). Пространство сказок и легенд наполнено ситуациями, в которых слабый, применяя соответствующие хитрости и увертки, одерживает победу над сильным (над отрицательным героем или же над установленным порядком вообще). Поступки персонажей, сделанный ими выбор представляют собой последовательность функций, оказывающих влияние на все последующее повествование. В конечном итоге исследование легенд и сказок, по мнению де Серто, позволяет выявить «стратегические дискурсы народа», то, что мы назвали бы ментальностью.

Вычленив шаг за шагом все найденные нами стратегии и тактики, мы можем, во-первых, обнаружить весь спектр практик, связанных с определенными ситуациями, и, во-вторых, заметить, что огромное их число отличается от общепринятых и устоявшихся моделей, навязываемых обществу посредством институтов культуры и образования (от начальной до высшей школы).

7.3. Теория практик

Повседневность отличается от всех иных практик тем, что она является повторяющейся и имеет бессознательный характер. Повседневные практики, воспроизводясь во времени, каждый раз заново переизобретаются, завоевывают социальное пространство, выходя тем самым за границы слепого потребления. Зачастую складывается обманчивое впечатление, что в своей повседневной жизни человек ведет себя как потребитель: он не просто пользуется продуктами, предоставляемыми ему обществом, но также следует навязываемым ему моделям взаимоотношений. Но даже когда человек выступает в качестве потребителя, его действия не отличаются только лишь пассивностью и рутинизацией: следуя определенным моделям, он адаптирует их к своим нуждам, использует имеющиеся возможности для достижения большей выгоды, выбирает способы действия в зависимости от меняющейся ситуации. Иначе говоря, степень принятия человеком определенных моделей действий напрямую зависит от их проверки повседневностью.

Конечная цель исследования повседневности видится де Серто в определении оснований, процедур, следствий и возможностей практик, носящих в основном тактический характер. Практики повседневной жизни прежде всего создают возможность для свободы действий. Выстраивая (вслед за И. Кантом, З. Фрейдом, П. Бурдьё и другими исследователями) собственную теорию практик, де Серто считает важным сделать следующие оговорки: 1) способы действовать не только выступают объектом для теории, они также определяют ее построение; 2) теория повествования неотделима от теории практик как ее условие и как ее производство. Это позволяет ему связать между собой «искусство говорить» и «искусство делать» — одни и те же практики производятся как в вербальном поле, так и в «поле жестов», перемещаются из одного поля в другое.

Этот важный методологический принцип будет проявлять себя каждый раз, как только будет заходить речь о повседневных действиях людей. Говоря словами де Серто, «в искусстве рассказывать о способах делания они сами и осуществляются»⁷.

Первоочередное внимание при обращении к теории практик М. де Серто мы должны отводить практикам использования пространства, в котором и разворачивается противоборство стратегий и тактик. Практики использования пространства пронизывают собой всю повседневную жизнь людей: это и перемещения по городу, и актуализация памятных мест (от отчего дома до объектов национального наследия), и эстетическая визуализация городской среды. Пространственные практики, отмечает де Серто, скрытыми от нас способами подготавливают условия, определяющие всю социальную жизнь. Люди, опираясь в своей повседневной деятельности прежде всего на видимое, явное, не замечают те завуалированные явления, которые представляют собой основу всех дальнейших взаимодействий: «Практикующие пользуются теми пространствами, которые невозможно увидеть; в своем знании об этих пространствах они так же слепы, как любовники»⁸. Анализ пространственных практик де Серто предваряет двумя постулатами: 1) практики использования пространства соответствуют манипуляциям с элементами предустановленного порядка; 2) эти практики являются по сути отклонениями от перечня значений, задаваемого самой системой.

Важным для де Серто является различение пространства и места. Де Серто подразумевает под местом «порядок (каким бы он ни был), в соответствии с которым элементы распределяются в плане отношений сосуществования»⁹. Места определяются стратегиями, располагающими элементы в соответствии с их собственными местами. Каждый из элементов может располагаться только в одном, своем собственном, месте. Тем самым место выступает имеющейся на данный момент конфигурацией позиций. Пространство же — это пересечение подвижных элементов, ключевую роль в котором играет фактор времени. Пространство производится в результате

⁷ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 182.

⁸ Там же. С. 187.

⁹ Там же. С. 218.

операций, создающих, очерчивающих и направляющих его: «Пространство — это место, которое используется в практике»¹⁰, то место, в котором практика осуществляется. Место характеризуется расположением объектов, безмолвных свидетелей происходящего вокруг. Пространство же определяется движением субъектов, пере-производящих его шаг за шагом в своих повседневных практиках. Так, местом выступает улица, которая определяется городской планировкой, или же текст, представляющий из себя, по сути, систему знаков. Пространство же создается человеком в ходе его повседневных практик: пешеходом, прокладывающим наиболее удобный для себя путь, или же читателем, придающим смысл прочитанному тексту. В повествованиях разного рода осуществляется работа, которая непрерывно превращает места в пространства или же, наоборот, пространства в места. Идентифицируя места и актуализируя пространства, можно создать типологию всех этих повествований.

Несмотря на то, что пространство как таковое находится «под юрисдикцией» сильных, являя собой поле для развертывания их стратегий, лагерь слабых также оказывается включенным в борьбу за его освоение. Лучше всего это противостояние можно продемонстрировать, анализируя пространство города: «Если в дискурсе город служит тотализирующим и почти мифическим ориентиром для социально-экономических и политических стратегий, то городская жизнь все больше допускает возвращение того, что исключалось урбанистическим проектом. Язык власти “урбанизируется”, но сам город отдан на откуп противоречивым движениям, которые уравнивают друг друга и объединяются друг с другом за пределами досягаемости паноптической власти. Город становится преобладающей темой политических легенд, но уже не является полем программируемых и контролируемых операций. Под дискурсами, идеологизирующими город, множатся уловки и комбинации сил без отчетливой идентичности, без четко определенных позиций, лишенных рациональной прозрачности, — тех, кем невозможно управлять»¹¹.

Город потенциально враждебен массам обычных людей. Строгая планировка улиц заставляет тела перемещаться по заданным

¹⁰ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 219.

¹¹ Там же. С. 191.

ею траекториям. Дорожные знаки ограничивают возможности для передвижения. Многочисленные маркетинговые стратегии покушаются на свободу выбора. Город подчиняет человека многочисленным политическим, экономическим и научным дискурсам. Человек же своими повседневными практиками всячески противостоит четко размеченному городскому пространству. Если мы будем рассматривать городское движение, то заметим, что пространство города представляет собой совокупность возможностей (физическое пространство, в котором можно перемещаться) и запретов (стены и заборы, ограничивающие это пространство), только часть из которых актуализируется в повседневных перемещениях пешехода. Одновременно с этим пешеход смещает запреты и изобретает иные возможности, не предусмотренные конфигурацией места (например, создает тропы, обходящие всяческие препятствия, передвигаясь только по ним).

Пространство города наполнено жестами и нарративами, превращающими обезличенные места на карте города в пространство повседневных действий людей. «В перспективе демократизации, являющейся необходимым условием для новой городской эстетики, наше внимание особенно привлекают две социальные сети: жесты и нарративы. Обе представляют собой последовательность операций, проделанных над и с лексиконом вещей. В двух разных модусах — тактильном и лингвистическом — жесты и нарративы манипулируют объектами, перемещают их и изменяют как их распределение, так и использование»¹². Жесты и нарративы создают мифический текст города, примиряя между собой прошлое и настоящее, видимое и воображаемое. Мифология города обнаруживает себя в городских легендах и рассказах. Эти легенды зарождаются на руинах семантически рассеянных мест, постепенно проникая в принятые рамки повествования. Городские легенды и рассказы переизобретают пространство заново, размывая устоявшиеся рамки и порядок. В рассказах город предстает в новом свете. Особое внимание де Серто уделяет памяти, воспоминаниям: «Память — это своего рода анти-музей: ее нельзя локализовать»¹³. Памятные

¹² Серто М. де. Призраки в городе [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. 2010. № 2 (70). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/2/se12.html> (дата обращения: 14.10.2014).

¹³ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 208.

места в пространстве города символизируют собой присутствие отсутствий: то, что можно увидеть, указывает на то, чего больше нет.

Анализ практик использования пространства распространяется не только на изучение действий практикующих, но и на исследование рассказов и повествований. В повествованиях отображаются траектории повседневных действий людей: «...повествовательные структуры имеют значение пространственного синтаксиса. Вместе со всем арсеналом кодов, упорядоченных форм поведения и контроля, эти структуры регулируют изменения в пространстве (или перемещения), осуществляемые повествованиями в форме мест, которые выстраиваются в линейные серии или переплетаются»¹⁴. Практики использования пространства находят свое выражение в рассказах людей о своих перемещениях (от перемещения по квартире до путешествия). Наибольший интерес для де Серто представляют повествования о путешествиях. Он утверждает, что «всякая история — это история путешествия, пространственная практика. По этой причине она имеет отношение к повседневным тактикам, составляет их часть, начиная с алфавита пространственных указаний (“это справа”, “поверните налево”) — того, что является началом рассказа, продолжение которого написано шагами, — вплоть до каждодневных “новостей” (“Угадайте, кого я встретил в булочной?”), телевизионных сводок (“Тегеран: международная изоляция Хомейни растет”), легенд (Золушки, живущие в хижинах) и рассказываемых историй (воспоминания и романы о чужих странах, о более или менее далеком прошлом)»¹⁵.

Вслед за К. Линдом и В. Лабовым де Серто выделяет два типа описания пространства: «карту» и «маршрут». Карта связана с видением, указанием говорящего на порядок мест (высказывания типа «Рядом с кухней находится комната»). Маршрут же опирается на слова, обозначающие действие, движение («Войдя в дверь, вы можете увидеть...», «Чтобы увидеть это, вы должны повернуть налево и пойти прямо» и т. п.). Вопрос о соотношении в повествованиях маршрута и карты де Серто трансформирует в вопрос о взаимоотношении двух символических и антропологических языков пространства. Первый предполагает знание порядка мест, тогда как второй

¹⁴ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 216.

¹⁵ Там же. С. 217.

подразумевает порядок действий, формирующих пространство. В повседневной речи чаще всего используются повествования-маршруты (указания на путь, последовательность перемещений), тогда как повествования по типу карты используются крайне редко. Господство маршрутов определяет стиль повествования, тогда как вторая форма предпочитает быть либо обусловленной, либо подразумеваемой первой.

Пространство структурируется в повествованиях согласно следующим принципам:

1. Создание театра действий. Через повествования создается поле, легитимизирующее социальные практики, устанавливающее их основу. Повествование обретает эту основу в рассеянной, уменьшенной и поливалентной (неспециализированной) форме. Повествование рассеянно как по причине разнообразия социальных сред, в которых оно производится, так и по причине возрастающей гетерогенности санкционирующих его референций. Оно имеет уменьшенную форму, поскольку повествование отличается конечной направленностью на историю семьи и жизнь индивида, превращая его тем самым в микроисторию. И наконец, пространство поливалентно, поскольку смешение в повествовании множества таких микроисторий начинает восприниматься по-разному в зависимости от целевой аудитории, на которую данное повествование направлено. Повествования предшествуют социальным практикам, задавая им размеченное жестами и нарративами пространство для действий, а также всяким регулирующим пространство решениям.

2. Установление границ и мостов. Границы устанавливаются между легитимизированным пространством и пространством, являющимся по отношению к нему внешним, чуждым. Так происходит разграничение различных программ и форм действия. Де Серто прибегает к понятию «области», подразумевая под ней пространство, созданное в ходе взаимодействий между людьми. В одном месте существует столько областей, сколько существует в нем взаимодействий, пересечений различных программ действия. Границы возникают из динамического распределения функций внутри мест, обуславливая собой все более сложную сеть дифференциаций и комбинаторику пространств. Они располагаются на пересечении областей, выполняя функции посредника во взаимодействиях между индивидами. Важную роль при этом играет

наведение мостов, которые и связывают, и противопоставляют друг другу различные пространства. Вместе с тем мост олицетворяет собой нарушителя границы — он позволяет уйти от заданного порядка, противостоя закону места. Благодаря наведению мостов внутреннее пространство открывается внешнему, чуждому, неизвестному, и эта инаковость получает возможность своей репрезентации во внутреннем пространстве.

Помимо практик присвоения и использования пространства, особый интерес для де Серто представляют практики письма. Под письмом де Серто подразумевает «конкретную деятельность, которая состоит в создании внутри своего собственного пространства (на листе бумаги) текста, обладающего властью над внешним, от которого он сначала был отделен»¹⁶. Наибольшее значение для нас имеют три элемента письма: 1. Чистая страница — пространство, в котором субъект производит свои действия, наделяет происходящее смыслом. Это собственное, личное пространство человека, в котором он может реализовывать свою волю, господствовать над объектом. 2. Текст — пространство, в котором упорядочиваются языковые фрагменты или материалы в соответствии с определенными методами и траекториями, приводящими к появлению осмысленных слов и фраз. 3. Построение — комплекс практик, связывающих пространство текста с реальностью. Цель построения состоит в придании тексту социальной действенности путем манипуляции с внешним пространством.

Практики письма стремятся посредством сведения прошлого до уровня чистой страницы вписать в нее себя, создать на этой странице собственную систему и переописать действительность в соответствии с правилами задаваемого ими порядка: «В качестве практики (а не от имени дискурса, выступающего здесь лишь результатом) [письмо] — символ общества, способного управлять пространством, которое оно же себе и предоставляет, замещать темноту ощущаемого тела волей это тело “познать” и “подчинить”, превращать полученную традицию в созданный текст, иначе говоря — возвести себя на чистой странице, которую оно само в силах теперь покрыть письменами. Заносчивая, победоносная, утопическая практика, связанная с непрерывным утверждением “собственных” точек,

¹⁶ *Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 242.*

где воля фиксируется в терминах разума»¹⁷. Чтобы реализовать этот проект, необходима вписанность письма в наибольшее количество дискурсов (экономических, политических, военных и т. д.). Практики письма находят себя в повседневных действиях людей, научной деятельности, пространстве города, революциях и многих иных сферах. Де Серто отмечает, что в современном мире система письма становится самодвижущей и технократической, превращает субъектов, якобы имеющих над письмом власть, в легко заменимых операторов машин письма. Это и называется «обществом информационных технологий». В таком обществе письмо замещает собой и историю, и науку, и политику, бесцеремонно вторгаясь во все сферы повседневной жизни людей.

Практики письма тесно сосуществуют с практиками чтения. Эти практики являются одними из наиболее значимых в жизни человека в современном обществе. Де Серто утверждает, что сама повседневность воспринимается людьми главным образом посредством взгляда, визуально, чем и объясняется охватывающая все общество страсть к чтению: «От телевидения до газеты, от рекламы до всех ипостасей рынка, наше общество поглощается раковой опухолью зрения, мерит любую реальность способностью показывать или быть показанным, превращает любую коммуникацию в путешествие глаза. Это эпопея взгляда и влечения к чтению»¹⁸.

Если письмо — это производство текста, то чтение — это получение текста, уже произведенного другими. Чтение тем не менее не является пассивным типом практики, слепым потреблением информации. Читатель изобретает в текстах нечто иное, нежели то, что закладывает в них автор, отрывая тем самым текст от первоначального источника. Текст может существовать только совместно с практиками чтения. Он обретает свое значение только благодаря читателям, которые придают ему осмысленность: «Текст становится текстом только через связь с внешним миром читателя, за счет взаимодействия между импликациями и уловками двух сложно-организованных видов «ожидания»: того, которое определяет читаемое пространство (литературу), и того, которое определяет

¹⁷ Серто М. де. Разновидности письма, разновидности истории // Логос. 2001. № 4 (30). С. 11.

¹⁸ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 52.

образ действий, необходимый для осуществления произведения (чтение)»¹⁹.

Благодаря существующей социальной иерархизации, текст зачастую становится культурным оружием, право на легитимное использование которого («правильное» прочтение) принадлежит лишь определенному кругу лиц, облеченных властью над умами людей (учителям, интеллектуалам, разного рода элите и т. д.). Все они преследуют цель подчинить сознание читателей информации, показав единственно правильные способы ее истолкования. Авторитетность тексту также придает механизм цитирования, отсылки читателя к ранее обнаруженным истинам или авторитетным суждениям: «В той или иной форме цитация вводит в текст необходимый свертхтекст. И наоборот: цитация — это способ связать текст с его семантическим окружением, придать ему вид носителя значимой части культуры и за счет отсылок обеспечить ему достоверность. В этом смысле цитация — частный случай правила, которое для производства “реалистической иллюзии” заставляет множить в тексте собственные имена, описания и дейктические элементы»²⁰. Открытое посредством цитирования пространство текста начисто исключает в нем присутствие любого Я, индивидуальных суждений читателя. Читатель тем самым лишается собственного пространства, оказываясь в ситуации выбора между тем, что он сам производит, изобретает, и тем, что меняет его самого.

Практики чтения и письма пронизывают собой всю повседневную жизнь людей. В своей исследовательской программе де Серто отмечает, что современное общество все в большей степени становится «обществом пересказа»: «Наше общество стало обществом пересказа в трех смыслах: оно одновременно определено рассказами (это басни наших реклам и информационных источников), упоминанием рассказанного и их бесконечным пересказыванием»²¹. Характерной особенностью такого общества является способность преобразовывать воображаемое в веру, создавая тем самым реальность при помощи видимостей. Объекты визуализации

¹⁹ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 287.

²⁰ Серто М. де. Историографическая процедура. Письмо [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. 2014. № 3 (95). URL: <http://www.nlobooks.ru/node/5024> (дата обращения: 14.10.2014).

²¹ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 308.

определяются фикцией: по такому принципу функционируют реклама, массмедиа и политическая репрезентация. Фикция становится всеохватывающей, она проникает повсюду, позволяет себе говорить от имени фактов, выдавая за реальное производимую ей видимость. Видимое и реальное становятся как никогда тесны друг к другу. Вера в видимые фикции продолжает сохраняться, несмотря на все возможные опровержения, благодаря многочисленным референциям к другим фикциям: «Реальное — это то, во что в каждом конкретном месте заставляет верить референция к другому месту»²². Вера в фикцию держится благодаря ценности, придаваемой индивидами реальному, которое также является продуктом рассказов. Так, многочисленные референции к рассказанному ранее (прямое или косвенное цитирование) заставляют людей верить в реальность очередного рассказа. Зримым доказательством этого тезиса выступают столь распространившиеся в наши дни опросы «общественного мнения» — человек предпочитает верить в то, во что верит большинство других людей (пусть он и не верил в это сам).

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Волков В. В. Теория практик. Гл. 11 : Де Серто и Скотт: стратегии, тактики, асимметричный конфликт / В. В. Волков, О. В. Хархордин. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2008. С. 193–209.

Дубин Б. «Еретик настоящего»: историк глазами Мишеля де Серто / Б. Дубин [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. 2014. № 3 (95). URL: <http://www.nlobooks.ru/node/5028>

Дубин Б. Мишель де Серто, летописец вычеркнутого / Б. Дубин // Логос. 2001. № 4 (30). С. 4–6.

Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать / М. де Серто. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2013.

Серто М. де. Историографическая процедура. Письмо / М. де Серто [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. 2014. № 3 (95). URL: <http://www.nlobooks.ru/node/5029>

Серто М. де. Призраки в городе / М. де Серто [Электронный ресурс] // Там же. 2010. № 2 (70). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/2/se12.html>

Серто М. де. Разновидности письма, разновидности истории / М. де Серто // Логос. 2011. № 4 (30). С. 7–18.

²² *Серто М. де.* Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. С. 310.

Глава 8

Ж. РАНСЬЕР И ПОЛИТИКА РАВЕНСТВА

Теории справедливости и проблема равенства. — Полиция и политика: процесс субъективации. — Эстетическое измерение политики: разделение чувственного

Некоторая форма равенства лежит в основе любой политической философии. Вопрос, разделяющий различные политические философии, касается понимания равенства: является ли равенство равенством возможностей, ресурсов, свобод, доходов, счастья или чего-то еще? Каковы принципы или критерии равенства? Какова методология выбора этих принципов? В XX в. наблюдается сосуществование целой группы авторитетных, как либеральных и неолиберальных, так и консервативных и неоконсервативных, направлений социально-философской мысли, последовательно защищающих принципы равенства возможностей (равноправие людей в путях достижения желанного положения в обществе), равенства условий (равенство получаемых услуг, одинаковый доступ ко всем нормативным учреждениям), равенства результатов (эгалитарное распределение ресурсов, при котором все будут равны) и т. д. Кроме того, идеал равенства выступает связующим звеном между различными традициями моральной и политической мысли, играет конститутивную роль в понимании людьми множества нормативных понятий, связан не только с концептуальным и философским, но и с историческим измерением, выступает ориентиром во многих социальных движениях.

Первую часть этой главы мы посвятим анализу двух подходов к пониманию равенства в либеральных теориях справедливости. Результатом этого анализа должно стать выявление двух форм равенства — пассивного и активного. Во второй и третьей частях мы рассмотрим концепцию активного равенства и различных его модальностей в работах Ж. Рансьера.

8.1. Теории справедливости и проблема равенства

В работе «Теория справедливости» Ролз прямо заявляет о своей приверженности парадигме распределения: «Для нас главный субъект справедливости — базисная структура общества, или более точно, способы, которыми основные социальные институты распределяют фундаментальные права и обязанности и определяют разделение преимуществ социальной кооперации»¹. Вопрос заключается в том, какое распределение считать справедливым? Конечно, Ролз осознает опасности прямого ответа на этот вопрос: всегда сохраняется возможность выставить другой принцип со всеми доказательствами, фактами и интуициями. Следовательно, нужен метод выбора принципа. Если метод будет адекватным, то адекватным будет и принцип. Метод Ролза хорошо известен: занавес неведения. Метод выбора принципов справедливости выводится из гипотетической ситуации, в которой люди ничего не знают о себе и о своем месте в обществе. Метод занавеса неведения является результатом методологического равенства: каждое возможное положение в обществе получает равное рассмотрение, что, однако, не исключает неравное распределение общественных благ.

Идея методологического равенства обосновывается кантовской идеей рационального существа, в соответствии с которой человек выбирает принципы справедливости, полагаясь не на основания частных интересов и предпочтений, а исключительно на требования разума. Но Ролз приходит к кантовской идее рационального существа другим путем. Для Канта чистая рациональность содержательна, поскольку обеспечивает нравственный поступок принципом категорического императива. Если мы исключим все наши склонности и интересы в качестве основания наших поступков, мы остаемся с императивом. Занавес неведения служит той же цели, правда, без необходимости полагаться на спорную идею, будто чистая рациональность содержит принцип действий. Благодаря неведению выбирающие оказываются в том же положении, что разумное существо Канта. «Исходное положение, таким образом, можно рассматривать как процедурную интерпретацию кантианской концепции автономии и категорического императива

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосибир. ун-та, 1995. С. 22.

в рамках эмпирической теории. Принципы, управляющие царством целей, — это принципы, которые были бы выбраны в этом положении, а описание этой ситуации позволяет нам объяснить смысл, в котором поведение в соответствии с этими принципами выражает нашу природу свободных и равных рациональных существ»².

Из этого обсуждения ясно, что равенство — вторично и производно: принцип равного рассмотрения подразумевает, что те, кто занимает исходное положение, уделяют равное внимание различным положениям в обществе. Но те, кто занимает исходное положение, также равны, поскольку они выбирают на основе чистой, не искаженной частными интересами или ресурсами рациональности. Равное рассмотрение всегда вторично по отношению к равенству рациональностей, но странным образом именно первое служит краеугольным камнем принципов справедливости. Акт выбора вторичен на фоне тех принципов, которые обуславливают выбор, и, таким образом, активное равенство, связанное с выбором принципа, подвешивается пассивным равенством равного рассмотрения. Почему это происходит?

В исходном положении равной рациональности каждый выбирающий должен учесть все возможные положения, на основе чего и выбираются принципы. Но как только принципы выбраны, те, кто выбирает, «возвращаются на свое место», и мы остаемся наедине с принципами, т. е. с принципами, которые вытекают из равного рассмотрения.

Чтобы убедиться в этом, рассмотрим сами принципы равной свободы, различия и равенства возможностей. Станным образом во всех этих принципах нет и следа рациональности. Несмотря на то, что сами принципы формулируются теми, кто находится в положении равной рациональности, их выбор как таковой уже не имеет значения. Важны только принципы. Можно было бы предположить, что анонимность принципов является результатом анонимной природы равной рациональности. Тот факт, что в конечных принципах нет и следа рациональности, является результатом того, что в исходном положении все находятся в одинаковых условиях, поэтому выбирают одни и те же принципы. Но проблема ведь не в том заключается, что принципы отчуждаются от тех, кто выбирает

²Ролз Дж. Теория справедливости. С. 228.

их, или что в исходном положении все выбирают одни и те же принципы. Здесь мы имеем противопоставление пассивных конечных принципов и активных выбирающих. В исходном положении равной рациональности выбирающие принимают активное участие в созидании общества. Конечные принципы распределения — это то, что заслуживают люди при условии равного их рассмотрения общественными институтами. «Справедливая схема, таким образом, отвечает тому, на что люди имеют право; она удовлетворяет их законные ожидания, базирующиеся на социальных институтах»³. Если мы исходим из принципа равного рассмотрения, то активное участие в равной рациональности вторично в отношении того, «на что люди имеют право». Принципы равной свободы, различия и равенства возможностей — это всего лишь «законные ожидания» людей. Участие подчинено ожиданию, активное равенство — пассивному равенству.

Этот переход очевиден в выборе не только принципов, но и стадий их принятия. Последовательность стадий выглядит следующим образом. На первой стадии конституционное собрание выбирает конституцию. На второй стадии на основе принятых принципов создается законодательство. И, наконец, «последняя стадия — это стадия конкретного применения правил судьями и администраторами и следования им гражданами вообще»⁴. В этой последовательности мы видим постепенное выключение людей из политической жизни общества. Как только вопрос с принципами решен, возникает задача создания законодательных и административных институтов, гарантирующих применение законов. Отныне субъектами политики становятся не люди, а институты. Конечно, кто-то будет участвовать в конституционном собрании, в создании законодательства, в конце концов станет судьей или администратором. Но эта ситуация далека от исходного положения равной рациональности, когда каждый, кто заинтересован в справедливости, участвует в формировании принципов справедливости. В последовательности стадий принятия принципов справедливости участвуют только немногие, роль которых сводится к тому, чтобы представлять, во-первых, принципы

³ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 274.

⁴ Там же. С. 180–181.

распределительной справедливости, во-вторых, всех тех, кто не участвует в процессе принятия принципов.

Что еще важно: даже участие этих немногих под вопросом. Их роль заключается не в участии в политическом процессе. Их участие не есть отражение их равенства. Участие сводится к утверждению принципов, цель которых равное рассмотрение всех граждан, отвечающее их законным ожиданиям. Казалось бы, если целью является удовлетворение ожиданий граждан, тогда вполне естественно, что средством достижения этой цели выступают институты, отвечающие этим ожиданиям. Но с точки зрения активного участия граждан в политической жизни принцип равного рассмотрения действует только до определенного момента. Как только «стороны возвращаются на свое место в обществе», участие в политике на основе равенства заканчивается.

Второй подход — подход Р. Нозика. Сразу отметим, что этот подход также кантианский. «Вместо того, чтобы включать права в конечное состояние, которого мы хотим достичь, можно, наоборот, использовать их в качестве жестких ограничений на выбор действия, как-то: не нарушай ограничений *C*»⁵. Главное отличие заключается в том, что Нозик интересуется не результатами распределения, а самим его процессом. Для Ролза в основании подхода к справедливости лежит равное рассмотрение всех. В этом заключается кантовский идеал рационального существа. Нозика не интересует чистая рациональность. Главное для него — это то, что человек — цель, а не средство. «Жесткие ограничения, накладываемые на действия, отражают основной кантианский принцип: человек — это цель, а не просто средство; людьми нельзя жертвовать или использовать для достижения каких-нибудь целей без их согласия. Индивид неприкосновенен»⁶. Нозик, таким образом, руководствуется второй формулировкой категорического императива: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству». Неудивительно, что Нозик оспаривает именно главный метод выбора принципов справедливости — занавес неведения. «Процедура, которая основывает

⁵ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М. : ИРИСЭН, 2008. С. 52.

⁶ Там же. С. 54.

принципы распределительной справедливости на том, на чем сошлись бы рациональные индивиды, ничего не знающие ни о себе, ни о своей жизни, *гарантирует, что в качестве фундаментальных будут приняты принципы справедливости, основанные на конечном состоянии*. Возможно, некоторые исторические принципы справедливости могут быть выведены из принципов, основанных на конечном состоянии... Но, как представляется, индивиды в исходном положении, по Ролзу, не могут остановиться на каком-либо из исторических принципов. Дело в том, что индивиды, которые встречаются за занавесом неведения для того, чтобы решить, кто что получает, не зная ничего о том, что люди могут иметь какие-либо особые титулы собственности, будут относиться к тому, что они распределяют, как к манне небесной»⁷.

За занавесом неведения общественные блага внеисторичны, никому не принадлежат. Каждый может предложить собственный принцип распределения этих благ. Занавес неведения отрицает тот факт, что у человека есть собственность, которую он может обменивать, или продать, или подарить. Нозик считает, что нам надо вернуться к кантовской идее человека как цели. А это, в свою очередь, подразумевает жесткие ограничения на действия человека в отношении к другим. Собственный предмет теории распределительной справедливости — это не конечный результат, а способ, каким люди взаимодействуют друг с другом. Фундаментальный принцип распределительной справедливости — это принцип добровольной передачи.

Какого рода равенство предполагает такая справедливость? Прежде всего, надо заметить, что во имя автономии и жестких ограничений Нозик защищает общественное устройство, в котором люди имеют право на свою собственность, делают с ней все, что хотят, и не нуждаются в перераспределении в целях равенства. «Концепция справедливости в имущественных отношениях, основанная на титулах собственности, не делает никаких презумпций в пользу равенства, какого-либо другого паттерна или другого конечного состояния. Нельзя просто *принять в качестве предпосылки*, что равенство должно быть частью любой теории справедливости»⁸.

⁷ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 251–252.

⁸ Там же. С. 291.

Равенство, о котором говорит Нозик, — это равенство конечного состояния.

Но очевидно, что автономия в социальных и межличностных отношениях ограничена. Это ограничение необходимо, если допустить возможность нарушения прав других. Поэтому должна существовать какая-то форма защиты. Эту форму Нозик называет «минимальным государством». По существу, оно будет состоять из полиции, военной и судебной власти. Тем не менее само существование этой формы потребует финансирования со стороны граждан. Как это ни парадоксально, сохранение добровольных передач требует недобровольных передач. Но главное для Нозика в том, что государство не нарушает автономию граждан, хотя и накладывает на них ограничения. Центральное место в его теории занимает постулат о равенстве людей как автономных агентов. Каждый волен достигать своих целей без вмешательства в другие жизни. Кажется, это более активная форма равенства в сравнении с теорией Ролза. Это обуславливается различием между конечными государственными принципами Ролза и исторически обусловленными принципами Нозика. Ролза интересует конечное состояние общественного устройства: государство суть политически активный агент. Люди выбирают принципы распределительной справедливости, а затем возвращаются на свои места. «Минимальное государство», о котором говорит Нозик, проявляет минимальную активность. Роль государства сводится к тому, чтобы защищать людей друг от друга. Но является ли равенство людей как автономных агентов формой активного равенства? До тех пор пока сохраняется роль «минимального государства», равенство автономных агентов остается пассивным равенством. Ролз допускает момент активного равенства на стадии равной рациональности, которая, правда, трансформируется в последующем в пассивное равенство равного рассмотрения. В теории Нозика люди не добиваются равенства, не создают его и не участвуют в его созидании. Равенство является уже данным равенством, т. е. равенством, которым люди уже обладают. Роль государства сводится к защите уже существующего порядка вещей, наличного равенства.

8.2. Полиция и политика: процесс субъективации

Мы могли бы предложить предварительное определение пассивного равенства: создание, сохранение или защита равенства правительственными учреждениями. Главный смысл идеи пассивного равенства заключается в том, что некоторая форма равенства должна быть обеспечена государством ради тех, равенство которых поставлено на карту. Такое равенство дается или защищается, а не берется или принимается субъектами равенства. Это не означает, что государственные институты делают людей действительно равными. Во-первых, некоторая форма равенства, например, равенство свобод, так или иначе уже имеется, и роль государства заключается в том, чтобы обеспечить ее неприкосновенность. Во-вторых, некоторую форму равенства можно обеспечить косвенно, например, благодаря справедливому распределению общественных благ.

Для Ролза, также как и для Нозика, равенство — это то, что дается, сохраняется или обеспечивается государственными институтами, а не то, что завоевывается людьми. Пассивное равенство лежит в основании современных теорий справедливости, которые получили название распределительных теорий справедливости. Трактовка равенства с точки зрения распределения влечет за собой два следствия. Во-первых, распределение подразумевает того, кто распределяет и несет ответственность за обеспечение распределения и сохранение надлежащего распределения. Чаще всего эту функция распределения выполняет государство, обладающее монополией на распределение благ. Во-вторых, распределение подразумевает пассивность со стороны тех, между кем осуществляется распределение. С этой точки зрения люди выступают всего лишь объектом равенства. Взятые вместе эти два следствия закрепляют иерархический взгляд на общество, а члены этого общества рассматриваются как граждане, преследующие разрозненные и несвязанные цели, которые государство помогает им достичь.

Как только постулирована идея о том, что равенство распределяется, остается решить вопрос об эффективном распределении равенства. В иерархически устроенном обществе объекты равенства перестают быть его субъектами. Иерархический порядок исключает саму идею равенства. Равенство граждан пассивное, поскольку обусловлено устройством того, частью чего они являются. Равенство

граждан сводится лишь к возможности участия в выборах, разного рода исследованиях, опросах общественного мнения. Только таким образом граждане выражают свое политическое воззрение.

Тогда вопрос заключается в том, можно ли мыслить равенство не-иерархически? И каково содержание этого не-иерархического равенства? В чем заключается смысл активного равенства? В работе «Несогласие» Рансьер часто описывает равенство как «пустую свободу», которой обладает каждый: «Политика начинается с одной, главной неправоты: со спровоцированного пустой свободой народа зависания между арифметическим порядком и порядком геометрическим. Основать политическое сообщество не под силу ни общей пользе, ни столкновению или сочетанию интересов. Неправота, доставляющая место политике, — вовсе не проступок, требующий возмещения. Это просто внедрение несоизмеримости в средоточие распределения говорящих тел. Эта несоизмеримость не только распускает равенство прибылей и убытков. Она также наперед рушит проект государства, выстроенного согласно пропорциям космоса и основанного на архе сообщества»⁹. Подобное понимание равенства может навести на мысль, что понятие равенства — это бессодержательное понятие. Равенство не может выступить критерием отличия одной группы от другой. Равенство — это не качество, обладание которым сделает одних равными другим. Иначе говоря, политика не может полагаться на сущность. Политика не занимается защитой особых качеств и не является выражением конкретных сущностей. Равенство, как говорит Рансьер, является «равенством кого угодно с кем угодно».

Это не означает, что пустая свобода бессодержательна. Равенство, на котором основано политическое действие, — это определенное «равенство умов»: «Выражение “равенство умов” включает в себя здесь два основополагающих значения: во-первых, что всякая произнесенная или написанная фраза наделяется смыслом лишь при постулировании субъекта, способного в соответствующем приключении разгадать ее смысл, истинность которого не обеспечивается никаким кодом или первичным словарем; во-вторых, что не существует двух способов быть разумным, что всякая интеллектуальная операция пользуется одним и тем же способом, когда

⁹ Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. СПб. : Machina, 2013. С. 44.

материальность пронизывается формой или смыслом; что очагом интеллектуальной операции всегда служит предполагаемое равенство между волей к говорению и волей к пониманию»¹⁰. В более раннем тексте, «Учитель-невежда», Рансьер рассказывает историю Жосефа Жакото, беженца из послереволюционной Франции. Оказавшись во Фландрии, он обучает группу студентов, которые знают только фламандский, тогда как он знает только французский. Обучение происходило по двуязычному изданию «Приключений Телемака» Фенелона, по завершении учебы студенты должны были написать текст на французском языке. Результат был ошеломляющим. Жакото решил, что все люди равны по своим интеллектуальным способностям: различия между ними вытекают не из врожденных интеллектуальных различий, а из невозможности выполнять задание¹¹. Из предположения о «равенстве умов» не следует, будто каждый из нас в равной степени способен решать сложные, скажем, физические или математические задачи. Этот принцип имеет достаточно конкретный смысл, особенно в контексте политики, так как подразумевает равную способность каждого на построение жизни сообща — способность общаться друг с другом, понимать друг друга, размышлять о себе и о своих жизнях. Люди ведают, что творят, — именно с этого предположения равенства начинается политика. И это предположение является не только возможным, но и необходимым условием любой политики.

Принцип равенства умов не воспринимается в иерархически устроенном обществе, которое выдает себя за естественный порядок вещей и которое обычно называется политикой. «Обычно политикой именуют совокупность процессов, посредством которых реализуются смычка и согласие коллективов, организация полномочий, распределение мест и функций вкупе с легитимирующими это распределение системами. Я предлагаю дать этому распределению и системе легитимации другое имя. Я предлагаю называть их полицией»¹². Полицией в широком смысле обозначается структура и легитимация социальной иерархии. Кроме того, полицейский порядок — это и порядок восприятия себя, других и мира. Он

¹⁰ Рансьер Ж. На краю политического. М. : Праксис, 2006. С. 137–138.

¹¹ Ranciere J. The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation. Stanford : Stanford University Press, 1991. P. 76–80.

¹² Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. С. 53–54.

состоит в «разделении чувственного», т. е. разделении не только социального пространства, но также пространства нашего восприятия мира. С точки зрения Рансьера, многое из того, что мы привычно относим к политике или представляем в качестве политики, является полицией. Это не означает, что всякая полиция в равной степени выполняет негативную функцию. Конечно, сохраняется право участия в выборах или обязанность уважать исход выборов и подчиняться власти.

Но что такое политика, если эта деятельность выходит за пределы полицейского порядка? «Политике есть место, когда есть место и формы для встречи двух разнородных процессов. Первый — полицейский, в том смысле, какой мы попытались определить. Второй — процесс равенства. Временно будем понимать под этим термином открытую совокупность практик, направляемых допущением о равенстве какого угодно говорящего существа с любым другим и стремлением удостоверить это равенство»¹³. Политика таким образом именуется то, что Рансьер называет причастностью непричастных. Тогда кто такие непричастные? Это те, кто в данном социальном порядке не имеют места, кто не принимает участия в принятии решений о форме или характере полицейского порядка. Политика разрывает полицейский порядок предположением об равенстве непричастных в этом полицейском порядке. Именно это предположение принципиально иного рода разрывает полицейский порядок, показывая его случайность. Этот порядок связан со случайностью истории, а не с необходимостью природы.

Такое понимание политики восходит к истокам демократии в Древней Греции. Афинская демократия возникла в 594 г. до н. э. после реформ Солона, которые привели к появлению класса граждан — *демоса*. Хотя этот класс граждан лишен традиционных атрибутов для активного участия в политическом процессе, он не только претендует на участие в политике на равных правах с богатыми, но и объявляет себя единственным источником суверенности в полисе. Эта узурпаторская претензия есть ответ граждан на фундаментальную «неправоту», которую город навязывает им, чтобы сохранить власть за людьми с традиционными атрибутами. Аристотель описывает демос как людей, которые «ни в чем не имеют своей доли»,

¹³ Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. С. 55.

и в ответ на эту «неправоту», редуцирующую их существование к ничто, демос отождествляет себя со всем: «Масса людей без собственных свойств отождествляется с сообществом на основании неправоты, непрестанно чинимой по отношению к ним теми, чьи достоинства или собственность естественным образом отбрасывают эту массу в небытие как «ни в чем не имеющих доли»¹⁴. Любая политическая борьба (демоса, плебса, третьего сословия или пролетариата) разделяет общую структуру, или форму. Демократия — это не одна из форм политического режима, а сущность политики как таковой. Каждый раз те, кому отказано в «доле» в сообществе и в политическом существовании, объявляют во имя равенства о том, что единственным легитимным источником власти является «равенство кого угодно с кем угодно». Радикально эгалитарное требование демоса показывает случайность любого полицейского порядка, оправдывающего иерархию и неравноправие причастных и не причастных. Политика и есть выражение этого «несогласия» или «диссенсуса»: «Политика существует, когда естественный порядок господства прерван установлением причастности неспричастных. В этом установлении заключена вся политика как специфическая форма связи. Оно определяет общность сообщества как общность политическую, то есть разделенную, основанную на неподвластной арифметике обменов и возмещений неправоте. Вне этого установления никакой политики нет. Есть только порядок господства или беспорядок мятежа»¹⁵.

Процесс, благодаря которому не причастные выражают свое несогласие, Рансьер называет субъективацией. «Политика является делом субъектов или, скорее, способов субъективации. Под субъективацией мы будем понимать производство посредством серии действий инстанции высказывания и способности к нему, не опознававшихся как таковые в данном опытном поле, — чья идентификация, стало быть, неразрывно связана с переустройством самого опытного поля»¹⁶. Что именно означает субъективация? Это демократическое политическое действие, благодаря которому формируется коллективный субъект. Этот субъект говорит во имя

¹⁴ Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. С. 31.

¹⁵ Там же. С. 34.

¹⁶ Там же. С. 63.

и от имени равенства и подобное говорение становится фактом его признания в качестве коллективного субъекта.

Следует отличать субъективацию и политику идентичности. Конечно, субъективация предполагает некоторую форму самоидентификации. Но это различие необходимо, чтобы избежать перегиба идентификации. «Различие, которое политический беспорядок норовит вписать в полицейский порядок, может, таким образом, в первом приближении быть выражено как различие субъективации и идентификации. Оно записывает имя субъекта, отличного от любой идентифицируемой части сообщества»¹⁷. По сути, субъективация создает свое собственное имя, отказываясь от имен, предоставляемых полицейским порядком. Присвоение собственного имени и отказ от полицейского порядка происходят не во имя какой-то идентичности или сущности, а во имя равенства.

Рансьер выделяет три характеристики процесса субъективации: аргументативная демонстрация; театральная драматизация; гетерологическая дезидентификация. Аргументативное измерение субъективации Рансьер объясняет на примере силлогизма освобождения — забастовки парижских портных в 1833 г. из-за отказа работодателей удовлетворять их требования относительно тарифов, рабочего времени и условий труда. Большая посылка силлогизма утверждает в преамбуле Хартии, провозглашенной в 1830 г.: «все французы равны перед законом». Малая посылка силлогизма берется из непосредственного опыта. Рансьер перечисляет три версии малой посылки, противоречащие большой посылке: во-первых, отказываясь выполнять требования портных, работодатели не рассматривают их равными; во-вторых, хотя одинаково незаконны как коалиция рабочих, так и коалиция работодателей, правосудие преследует только рабочих; королевский прокурор — представитель закона — в своей обвинительной речи заявляет, что рабочие — не такие же люди, как все остальные. Каждый раз малая посылка противоречит большой. Отсюда можно было бы сделать вывод, что утверждаемое в законе равенство — это всего лишь видимость, призванная замаскировать фактическое неравенство. Но рабочие отказываются принимать это заключение. Они требуют согласовать большую и малую посылки, а для этого — изменить ту или другую.

¹⁷ Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. С. 65.

Декларация равенства и аналогичные правовые документы выступают мощным средством в борьбе за справедливое общество, но только если рассматривать их на предмет верификации, а не в качестве маскировки реальности. Конечно, никакие правовые документы не гарантируют равенство, но в качестве аргументативной демонстрации они служат основой практической верификации равенства¹⁸.

Вторую характеристику субъективации Рансьер объясняет в восьмом тезисе «Десяти тезисов о политике». Здесь он определяет антиполитическое действие полицейского порядка как отрицание театра или спектакля. И тем самым Рансьер оспаривает известное альтюссеровское определение идеологии как «интерпелляции». Парадигмой полицейского порядка служит не интерпеллятивный оклик полицейского: «Эй вы там!», по Альтюссеру, а призыв к очевидности: «Проходите! Здесь не на что смотреть». Полицейский порядок отрицает, политика драматизирует явленность, т. е. трансформирует это пространство «проходите» в пространство появления субъекта¹⁹. Театральная манифестация обнажает возможность подлинно демократического участия: непричастные, будучи самими собой, становятся кем-то еще, например, могут заниматься государственными делами.

Гетерологическая дезидентификация подразумевает невозможную идентификацию с другим или инаковостью вообще. В политике идентичности основанием формирования коллективного субъекта является замещение одной идентичности другой. Но субъективация есть не утверждение идентичности, а нечто промежуточное — между именами, идентичностями, культурами. Рансьер пишет: «Когда оппозиционеры стран Восточного блока решили сделать своим определение “хулиганы”, которым их заклеили власти, когда парижские манифестанты в 1968 г. вопреки всякой полицейской очевидности заявляли: “Мы все — немецкие евреи” — они со всей ясностью показывали отступ политической субъективации, определяемой в узле логического высказывания и эстетической манифестации, от любой идентификации»²⁰.

¹⁸ Рансьер Ж. На краю политического. С. 73–80.

¹⁹ Там же. С. 211.

²⁰ Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. С. 93.

8.3. Эстетическое измерение политики: разделение чувственного

Ключевая характеристика политика — это ее эстетическое измерение, которое связывается Рансьером не с искусством или прекрасным, а со способом восприятия и с чувственным. Также полицейский порядок предполагает определенные способы разделения мира, т. е. способы восприятия, речи, видимости и слышимости, политика, разрывая этот порядок, навязывает другой способ разделения чувственного. В этой интервенции политики разделение, установленное полицейским порядком, повторно разделяется. Демократическая политика возникает именно тогда, когда элементы, до сих пор считавшиеся невоспринимаемыми или не заслуживающими восприятия, начинают разрывать господствующий полицейский порядок чувственного. Политическое действие обретает эстетическое измерение, поскольку навязывает другой способ конфигурирования условий чувственного восприятия, так что привычная конфигурация восприятия и значения нарушается элементами, группами или даже отдельными индивидами, которые притязают не только на политическое существование, но и на то, чтобы быть воспринимаемыми. Таким образом, разделение чувственного — это разделительная линия, которая создает перцептуальные условия существования сообщества и его диссенсуса. Эта линия устанавливает формы согласия и несогласия между коллективами, коллажами слов и образов, сборками людей и вещей. Эстетика этой линии заключается в том, что благодаря ей субъективности становятся видимыми и доступными восприятию.

В связи с этим важно уточнить, что французское слово «разделение» (*partage*) описывает в одно и то же время два противоположных движения. Во-первых, разделять означает делить нечто между нами; это акт деления. Во-вторых, в противоположность первому значению, разделить нечто означает разделить нас, притом, что в этом процессе это нечто остается неделимым. В первом значении то, что разделяется, разделяется между участниками, которые остаются неделимыми. Во втором значении то, что разделяется, остается неделимым, разделяются сами участники. Эти два значения, взятые вместе, вступают между собой в экономическое отношение, в процесс взаимообмена, в котором ни то, что разделяется, ни те,

между кем нечто разделяется, не остаются самотождественными. В сообществе индивиды делят самих себя и в то же время разделяют разделение других.

Будучи аналогом трансцендентального аргумента И. Канта и «эпистемы» М. Фуко, разделение обозначает «систему априорных форм, определяющих то, что предоставляется ощущению. Это некое членение времен и пространств, зримого и незримого, речи и шума, определяющее одновременно и место, и цели политики как формы опыта. Политика опирается на то, что видишь и что можно об этом сказать, на того, кто наделен компетенцией видеть и способностью сказать, на свойства пространства и временные возможности»²¹. Но если мы будем трактовать разделение чувственного как всего лишь внешнее структурирование разнородных элементов, тогда мы невольно ограничим это понятие анализом внешней объективной реальности типа дискурсивной формации или идеологического аппарата. Феноменологическое, эстетическое и политическое измерения понятия разделения чувственного и заключаются во введении возможности декомпозиции неравенства, которое подобное структурирование производит. В результате этой декомпозиции осуществляется постановка политики на эстетической сцене. При этом речь идет не о политизации искусства и не об эстетизации политики, а об эстетических моделях осмысления политики, поскольку в эстетике механизмы разделения возникают в более развитом и одновременно более обнаженном виде, политика же начинается тогда, когда разделение чувственного подвергается сомнению, т. е. когда оно как таковое становится не только пространством, но и ставкой в борьбе.

Политика — это всегда эстетическая деятельность не потому, что существует особая, присущая политике эстетика, и не потому, что эстетические объекты обладают политической целесообразностью, а потому, что в рамках социального устройства всегда имеет место постоянная циркуляция слов и образов, собственный порядок которой является постоянным источником несогласия. И тем не менее хотя разделение чувственного создает условия циркуляции и производства значения, эти чувственные интенсивности могут

²¹ *Рансьер Ж.* Разделя чувственное. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2007. С. 15.

нарушить эту упорядоченную конфигурацию, поскольку вводят линии разрыва в воображаемые и коллективные тела. Они образуют в этом случае «“неопределенные сообщества”, способствующие формированию декларативных коллективностей, которые, в свою очередь, ставят под вопрос распределение ролей, территорий и языков... Они способствуют формированию политических субъектов, оспаривающих данное распределение чувственного»²². Циркуляция, наделяющая слова и образы подлинным значением, не исключает их попадания, так сказать, в дурные руки. Рансьер поясняет: «Понятие неправоты, таким образом, не связано ни с какой драматургией “виктимизации”. Оно принадлежит исходной структуре любой политики. Неправота — просто способ субъективации, при котором подтверждение равенства обретает политические очертания»²³.

Неправота вносит разногласие, модус существования которого считается незаконным в соответствии с господствующим порядком здравого смысла. Разделение чувственного и создает разногласие в существующем режиме чувственного. В этом заключается неоднозначность демократической политики, того, что Рансьер называет «полемической универсалией»: «Политике есть место по причине единственной универсалии — равенства, принимающего специфические очертания неправоты. Неправота устанавливает совершенно особую, полемическую универсалию, связывая предъявление равенства как причастности несопричастных с конфликтом социальных частей»²⁴. Равенство возникает всякий раз, когда появляется чувственная интенсивность и созданы условия ее восприятия. В одном из своих излюбленных примеров Рансьер объясняет эту бесчувственность равенства: пересказанный Балланшем сюжет удаления римских плебеев на Авентин. Конфликт между римскими патрициями и плебсом — это не конфликт интересов или разных трактовок равенства. Истинный контекст конфликта — это спор по поводу условий разделения и существования общей сцены обсуждения между патрициями и плебсом: «Позиция несговорчивых патрициев проста: дискуссиям с плебеями нет места по той простой

²² *Ranciere J.* The Politics of Aesthetics. L. : Continuum, 2004. P. 39–40.

²³ *Рансьер Ж.* Несогласие: Политика и философия. С. 68.

²⁴ Там же. С. 68.

причине, что те не говорят. А не говорят они потому, что суть существа без имени, лишены логоса, иначе говоря, символической вписанности в государство... Тот, кто не имеет имени, говорить не может»²⁵. Иначе говоря, полемическая универсалия коренится не в стремлении к согласию, а в борьбе за перцептуальные условия существования сообщества и его диссенсуса. Притча Менения Агриппы, призванная обосновать элитарное разделение чувственного, предполагает разрушительное для сообщества эгалитарное разделение чувственного, которое, однако, становится действенным только при обустройстве особой сцены для его проявления. Феноменологическое, эстетическое и политическое измерения разделения чувственного — это и есть событие проявления равенства.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Рансьер Ж. На краю политического / Ж. Рансьер. М. : Праксис, 2006.

Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия / Ж. Рансьер. СПб. : Machina, 2013.

Рансьер Ж. Разделяя чувственное / Ж. Рансьер. СПб. : Изд-во Европ. ун-та С.-Петербурга, 2007.

Рансьер и сообщество равных // Бадью А. Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. М. : Логос, 2005.

Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное / Ж. Рансьер. СПб. : Machina, 2004.

²⁵ *Рансьер Ж.* Несогласие: Политика и философия. С. 48.