

ния о сакральном космосе (то, с чем доклассическое мышление действительно имело дело, в том числе и в виде «парадигмы освящения») с представлениями о самоопределяющих актах субъекта, будь то «коллектив-субъект» или «индивид-субъект». Мысль о пост-теологическом контексте самой идеи социального порядка и нормирующей активности субъекта обретает новый смысл благодаря методологии Р. Жирара.

К ней я обращаюсь в последующем изложении, а сейчас сформулирую некоторые выводы, подготавливающие это обращение, как равно и мою дальнейшую рефлексию. Анализ классического этносоциологического подхода к определению нормы приводит к выводу, что вообще понятие «норма», поскольку оно является в существенном смысле производным от понятия «субъекта» в классическом смысле, связано с задачами не только самообоснования субъекта, но и прежде всего его самоописания.

Самоописание, далее, сопрягается с самообоснованием и переходит в него постольку, поскольку оно едино и непротиворечиво или хотя бы квазинепротиворечиво. Собственно говоря, стремление к непротиворечивому единству в самоописании и есть методологическое требование, которое дает субъекту право рассматривать его как самообоснование.

Итак, деконструкция нормообразующего субъекта должна включать в себя деконструкцию этого стремления. Без такой операции невозможно ни вполне осмыслить сам феномен социальной нормы, ни оценить перспективы практической рефлексии по ту сторону парадигмы, содержащей представление о «норме» в качестве конструктивно важного элемента.

Уточнив таким образом методологические предпосылки, я могу перейти к последовательному рассмотрению основной возможности такого дискурса, который занимает место нормообразующего и аргументирующего дискурса, связанного с классической концепцией морального субъекта.

## ГЛАВА 2

### ПЕРЕСМОТР ПРОБЛЕМ СОЦИАЛЬНОГО И МОРАЛЬНОГО НОРМИРОВАНИЯ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ОПТИКЕ

#### 2.1. «Неофеноменологическая традиция».

##### *Подступы к постнеклассической альтернативе нормативному мышлению. Символический интеракционизм и коммуникативная рациональность*

Выше я говорил о двух традициях осмысления нормы, феноменологической и социологической, располагающихся в рамках классической парадигмы рациональности; любопытно, что в генезисе третьей традиции – той, к опознанию которой я сейчас перехожу и к которой, хотя и с оговорками, присоединяюсь, – определенную роль сыграла «феноменологическая социология» А. Шютца. Я, правда, вовсе не хочу настаивать на том, что здесь имел место конструктивно значимый синтез классических традиций. Если синтез и имел место, то его значение – подчиненное и второстепенное.

Более важно для понимания существа дела то обстоятельство, что рассматриваемая традиция – я здесь даю ей условное название «неофеноменологической» – изначально связана с уже «неклассическим» по духу признанием субъекта, существенно фрагментированного и имеющего весьма неопределенные границы. Напомню в связи с этим известное определение Фуко: «Теперь уже вопрос не в том, как же, собственно, опыт природы допускает необходимое сущее, – но в том, как человек может мыслить то, чего он не мыслит, как, безмолвно вторгаясь, оно занимает то место, которое от нас ускользает, как оно оживляет каким-то застылым движением тот свой обман, который упорно предстает перед нами как нечто внешнее?»

Та философская традиция, о которой я говорю, в развитии и ярком виде представлена интерсубъективизмом Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля с их характерной опорой на языковую практику и допущением «коммуникативного априори».

С этим интерсубъективизмом не самым простым образом соотносится программная рефлексия Н. Лумана. Здесь следует упомянуть также синтетические построения П. Рикера, включающие в себя интерсубъективизм хабермасовского типа. Таким образом, речь идет прежде всего об определенной континентальной традиции, оформившейся в 60-е – 90-е годы прошлого века. Но необходимо подчеркнуть связи этой традиции с разными версиями феноменологической социологии и символического интеракционизма, разрабатывавшимися намного раньше (Дж. Г. Мид, А. Шютц, Т. Лукман и П. Бергер), а также с постфункционалистской этнологией (К. Гирц).

Для серьезного представления этой традиции следовало бы бегло обозреть ее теоретические истоки. Их много, и в исчерпывающем исследовании нужно было бы отдать должное Франкфуртской школе и «констеллятивной рациональности» Адорно, а также Витгенштейну и инициализированным его воздействием дискуссиям об основаниях аналитической философии, о проблемах переводимости и «частного языка» (Куайн, Дэвидсон). Но я позволю себе ограничиться здесь минимумом.

Выше я указывал на те горизонты мысли позднего Гуссерля, которые имеют прямое отношение к замыслу «феноменологической социологии» Шютца, а тем самым – к генезису всей интересующей меня традиции. Там намечается своеобразная оптика, в которой субъект оказывается одновременно и, с одной стороны, самым существенным образом историческим и *подчиненным* некоему обстоянию, в частности, обстоянию языковой и вообще коммуникативной практики, фактически перенимающей у него субъектные характеристики; с другой стороны, способным превосходить это обстояние, причем эта его способность также связана с существенными чертами той же самой практики.

«Духовный *telos* европейского человечества... лежит в бесконечности, это бесконечная идея... Поскольку в ходе развития он был осознан как *telos*, он становится необходимым и практическим, как желаемая цель, в результате чего вводится новая, высшая ступень развития, состоящая под водительством нормы, нормативной идеи. Все это мыслится не как спекулятивная интерпретация нашей истории, но как выражение поднимающегося в беспредпосылочной рефлексии

живого предчувствия»<sup>91</sup>. Этот отрывок из Гуссерля приходится классифицировать как свидетельство некоего, переходного состояния мысли<sup>92</sup>. Речь идет о беспредпосылочной рефлексии, то есть об отличительной черте субъекта в смысле Нового Времени – отсюда и «нормативная идея», конечно. И в то же время речь идет о каком-то развитии как предпосылке беспредпосылочной рефлексии, нормы и субъекта – самого их замысла, Просвещения в широком смысле слова.

Не сами по себе греки, получается, но те, кто уже причастен названному замыслу, то есть *мы в диалоге с греками* подтверждаем сразу и ограниченность их изначальной точки зрения, и ее причастность к замыслу «духовной Европы» в позднейшем и окончательном смысле. Для самого Гуссерля важна изначальная предназначенность эллинской «теории» к пониманию поверх границ. Но без адресата некому сказать об этой предназначенности, а тем самым – и о совершенно особом транс-историческом статусе того пространства, в котором осуществляется общение. Принципиальное значение приобретает, таким образом, процесс создания самой структуры общения.

Эти наброски, просматривавшиеся у позднего Гуссерля, могут рассматриваться в разных перспективах, в том числе в перспективе становления герменевтики, например, в преамбульности «Гуссерль-Хайдеггер-Гадамер» или «Гуссерль-Гадамер-Рикер». История герменевтической философии как таковой, конечно, также может быть рассмотрена в рамках интересующей меня темы. Но меня главным образом интересует та перспектива, которая выводит к Апелю и Хабермасу, и я выдвигаю на первое место в историческом обзоре только два эпизода.

Первый из них – это теоретическая рефлексия Дж. Г. Мида, который опирался на методологические установки старого прагматизма, во многом параллельные гуссерлианским. Мид очень интересен как автор, сочетавший осознанный замысел создания целостной концепции символической интеракции с пристальным вниманием к языку как таковому, к инстинкту как таковому и к взаимоотношениям инстинкта и языка. В этом отноше-

<sup>91</sup> Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия // Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 107–108.

<sup>92</sup> Очевидно, в том же смысле, в котором переходный характер имеет эгология позднего Гуссерля, предмет которой характерным образом «застраивал» между трансцендентальным субъектом и эмпирическим «я».

нии он представительнее, нежели Шютц, Лукман и Бергер (у которых гуссерлевские и мидовские мотивы постепенно сливаются). Второй эпизод – это сама теория коммуникативной рациональности и дискурсивной этики Хабермаса и Апеля.

У Мида определяется эквивалентность (перешедшая к Лукману и Бергеру) выражений «норма» и «установка обобщенного другого». Для того, чтобы понять специфику этого способа мыслить норму, следовало бы, таким образом, предварительно понять, что значат у Мида слова «установка» и «обобщенный другой», а последнее, очевидно, невозможно без того, чтобы понять вообще мидовскую концепцию «другого».

Здесь приходится практически полностью пренебречь возможностями, которые открывает сопоставительный анализ содержания этих и близких терминов у Мида и других, в том числе отечественных авторов (прежде всего у М. М. Бахтина<sup>93</sup>). Обращаю прежде всего внимание на тот факт, что «другой» у Мида – весьма странное, «плавающее» понятие. Анализ «установки другого» начинается с обращения вообще к внечеловеческим сферам – с описания взаимодействия певчих птиц, да еще такого, которое подчеркнуто близко к бихевиористскому. Далее, однако, в анализ вовлекается такой глубоко человеческий фактор, как язык, – и Мид начинает активно дистанцироваться от бихевиоризма, ибо вместе с языком он вводит в игру сознание. По мере прохождения этой дистанции «другой» как будто превращается из физического явления в языковое<sup>94</sup>, а некий чисто математически описываемый процесс «уподобления» – в правило поведения, осознаваемое как таковое. Это превращение стоит того, чтобы посмотреть на него внимательно.

Итак, ситуацию «воробья и канарейки» Мид действительно осмысливает способом, напоминающим не только о

---

<sup>93</sup> Обязательно следует упомянуть, однако, любопытное наблюдение: у Бахтина «другой» функционально сполна заменяет трансцендентальный субъект в его отличии от эмпирического, в то же время никак не являясь трансцендентальным субъектом. См.: *Васильев, А. Н.* Образ «другого» как проблема антропологии М. М. Бахтина // *Философия М. М. Бахтина и этика современного мира.* Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 1992. С. 71–75. Это именно такие выводы, к каким прихожу я сам, отправляясь от собственного анализа, производимого здесь и далее в настоящей работе.

<sup>94</sup> *Мид, Дж. Г.* От жеста к символу // *Американская социологическая мысль.* Тексты. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 213 и далее.

бихевиоризме, но и о позднейшей эволюционной эпистемологии и кибернетике. «Из репертуара воробья будут отображены те элементы, которые встречаются в пении канарейки, и постепенно такой отбор накапливает в пении воробья такие элементы, которые являются общими для обеих птиц... Это подражание не в том смысле, что индивид делает то же, что, как он видит, делает другой. Механизм подражания состоит в том, что индивид вызывает в себе тот отклик, который он вызывает в другом, и вследствие этого придает таким откликам больший вес, чем другим откликам, постепенно выстраивая этот набор откликов в некое преобладающее целое»<sup>95</sup>. «Другой» Мида, то есть в данном случае канарейка, – действительно прежде всего не культурная, а биологическая или даже физическая данность, по отношению к сознанию и культуре – пред-данность.

Рефлективная способность человека, которая у Мида связывается с миром вербального как таковым, весьма сложно соотносена с этой конфигурацией пред-данности. Ландшафт, в котором находится индивид, уже размечен его биологическими импульсами и тяготениями, среди которых совершенно особое место занимает раппорт с другим, устанавливаемый хотя бы описанным выше способом. Избирательный отклик («отклик» – ключевое слово у Мида) стимулирует селекцию самих сигналов, приводя их в конце концов в «резонансное» звучание у обоих индивидов. Таким образом, «другой» здесь может быть определен первоначально как такая точка ландшафта (пред-образованного, в свою очередь, структурой органов чувств и вообще морфологией индивида), которая выделена подражанием и для подражания.

Здесь я фактически привлекаю для анализа мидовской концепции непосредственно смыкающуюся с ней антропологическую рефлексию Плеснера, опиравшегося на биологию Я. Икскуля, а также этологическое учение К. Лоренца, подробно раскрывать содержание которых здесь нет возможности.

Сведенный к одной фразе, нужный мне тезис звучит приблизительно так. Если и нельзя говорить о биологических истоках социальной жизни, то можно и необходимо говорить

---

<sup>95</sup> *Мид, Дж. Г.* От жеста к символу // *Американская социологическая мысль.* Тексты. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 213 и далее.

о биологии социальной предрасположенности, как в смысле «эксцентричности и дефициентности» человека (Плеснер), так и в смысле предварительной морфофизиологической и этологической «ландшафтной» разметки человеческого мира – как, собственно, мира любого животного (Лоренц). Специфически человеческая рефлексивная способность обнаруживается тогда, когда, по выражению Мида, мы «спохватываемся, что начали воспринимать самих себя» так же, как воспринимают другого. Воробей не спохватывается, но спохватывается человек, когда обнаруживает, что уже находится в резонансе с определенным другим<sup>96</sup>.

Таким образом, это первичное соотношение с другим образует мощный дорефлексивный базис, и это обстоятельство должно быть включено в искомое нами определение нового подхода к норме и нормированию. Между прочим, мидовская концепция «отклика» и докультурной самостимуляции чрезвычайно похожа на то, как В. В. Библихин описывает первичное вхождение ребенка в мир языка, – и это сходство ни в коей мере не случайно: к этому обстоятельству я вернусь впоследствии<sup>97</sup>.

Но, раз речь зашла о языке и речи, подчеркну, что Мид всячески отстраняется от бихевиористской тенденции осмысливать речь как чистое «голосовое поведение», как и от тенденции редуцировать самосознание. «Голосовой процесс вместе с пониманием и мышлением, которые его сопровождают, не просто произвольное столкновение неких голосовых элементов друг с другом. Такая точка зрения упускает из виду социальный контекст языка... Мышление предполагает коммуникацию не только в том смысле, в котором птицы общаются друг с другом, но также и пробуждение в самом индивиду отклика, который он вызывает в другом человеке, принимая роль другого... Индивид участвует в том же процессе, который осуществляет другой, и контролирует свое поведение с учетом этого участия»<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> Мид, Дж. Г. От жеста к символу // Американская социологическая мысль. Тексты. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 213 и далее.

<sup>97</sup> См.: Библихин, В. В. Общение без субъекта // Загадка человеческого понимания. М. : Издательство политической литературы, 1991.

<sup>98</sup> Мид, Дж. Г. Указ. соч. С. 217, 220.

Констатирую, что, во-первых, в мидовской схеме сама возможность рефлексии, отсутствующая у животных, соотносена со спецификой вербального языка как такового; во-вторых, что сама эта специфика не может быть верно понята вне социального контекста употребления языка. Во всяком случае, мысль Мида включает в себя утверждение о том, что говорящий (и потому способный мыслить) индивид застает самого себя как делающего определенные вещи.

Если самосознающая индивидуальность (в терминологии Мида, "system I," в противоположность "system Me") возникает в процессе принятия роли другого (в отличие от дорефлексивной захваченности), то существенным фактором тут является использование языка, который сам по себе есть медиум «обобщенного другого». «Внутреннее общение индивида с самим собой посредством слов или значимых жестов – общение, составляющее процесс или деятельность мышления, – поддерживается индивидом с точки зрения обобщенного (generalized) другого... Упомянутое общение поддерживается индивидом скорее с обобщенным другим, нежели с какими-либо конкретными индивидами. Так, например, абстрактные понятия суть такие понятия, которые формируются в терминах установок всей социальной группы (сообщества) в целом»<sup>99</sup>.

Что, собственно, у Мида значит «сообщество в целом» – это другой вопрос. Следует заметить, что иногда Мид сомневается в самоочевидности этого самого «общественного целого», которое превращается у него, таким образом, из подлинного «субъекта» в конструкт с ограниченной степенью применимости<sup>100</sup>.

А именно: «мы» с определенными границами, которые проводятся в процессе отсечения и клеймения чужака («пунитивный аспект правосудия»), есть нечто совершенно другое, нежели «мы» без определенных границ в пространстве и времени, требующее не жертвоприношений, а «социально-конструктивной работы». Это очень напоминает уже упоминавшуюся бергсоновскую пару: «закрытое общество с закрытой

---

<sup>99</sup> Мид, Дж. Г. Аз и Я // Американская социологическая мысль. Тексты. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 213 и далее.

<sup>100</sup> Мид, Дж. Г. Психология пунитивного правосудия // Американская социологическая мысль. Тексты. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 218 и далее.

моралью – открытое общество с открытой моралью». Отмечу, что Мид возводит два соответствующих импульса к *разным инстинктам*, отказываясь мыслить их в рамках единого принципа объяснения, и тем самым узаконивает фактически видение двух сообществ в одном. Параллельный вопрос о внутренней двойственности языка, который интересует меня, у Мида не поднимается.

Подытожить вышесказанное можно следующим образом. Если понимать «установку обобщенного другого» как функциональный эквивалент классической «нормы», то, очевидно, вместо субъекта, конституирующего нормы и себя самого посредством норм, у Мида возникает некий альтернативный конструкт. Это наделенный качеством «субъектности» комплекс, в который входят и «другой», и математически описываемые механизмы уподобления, внутри которых он подвешен, и разнонаправленные инстинктивные импульсы, составляющие подпочву сознания, и язык как таковой.

Здесь я хотел бы показать (несколько забегаю вперед) также один из позднейших вариантов развития идеи символического интеракционизма – теорию онтогенеза социальности Р. Жирара, поскольку он тесно связан с методологией мидовского типа. Я сосредоточусь на основополагающей для Жирара идее «миметического желания–насилия», которая живо напоминает уже известные моменты рефлексии Мида над символическим (точнее, еще жестовым) взаимодействием, отчасти проявляется ею и хорошо монтируется с моим предположением об имманентной двойственности самоописания.

То, что Жирар называет насилием, поверхностно напоминает гоббсовскую «войну всех против всех», и вся модель кажется похожей на «Левиафана». Но это не так, поскольку Жирар не предполагает в качестве основы социальной реальности никакого рационального субъекта в классическом смысле – ни в качестве индивида, ни в качестве коллектива как «человеческого бога». Теория миметического желания–насилия позволяет распознать вместо рационального субъекта – некое безостановочное фрактальное саморазмножение активности, которая имеет принципиально дорациональный и доиндивидуальный (да и до-коллективный) характер.

Начала теории миметического желания черпаются из общей (для человека и животных) этологии, но до конца она

не может быть построена без привлечения размышлений о языке. Действительно, сама по себе эскалация агрессии, в которой решающую роль играют не какие-то квазирациональные мотивы, а просто мимезис, подражание чужому агрессивному поведению, в принципе есть явление, описуемое на биологическом уровне. Это именно то, что у животных выливается в систему доминирования, которая на самом деле является лишь осадком многократных стычек, непрерывной «калибровки» сталкивающихся особей. Правда, система доминирования имеет и собственную устойчивость, при описании которой естественно прибегать к аналогиям из точных наук. Я не буду останавливаться на этом моменте.

И животные – скажем, крысы, или олени, или собаки, столкнувшиеся «нос к носу» на неразделенной территории, – уже находятся под воздействием *двух* взаимоисключающих сил, одна из которых (миметическое заражение) заставляет копировать поведение соперника, а другая сила (сам соперник в качестве агрессора) заставляет или может заставить в конце концов принимать прямо противоположную линию поведения – попросту говоря, один импульс заставляет «повышать ставки» в демонстрации угрозы, а другой побуждает бежать или сдаваться. Но два эти импульса у животных не сталкиваются в одном и том же пространстве в одно и то же время и не порождают настоящего тупика и парадокса. Сначала один импульс, потом другой: характерной ситуации double bind («двойного зажима» или «двойного повеления») не возникает.

Специфическое отличие миметической агрессивности людей от аналогичной агрессивности животных, на которое обращает внимание Жирар, напрямую связано с введением в игру языка. Язык создает общее пространство, в котором исходящие от другого импульсы могут быть артикулированы и услышаны вместе, в контексте одного приватного нарратива, как два взаимоисключающих призыва: «*Будь как я. – Не смей быть как я.*»

Как раз в этом смысле double bind становится фундаментальным свойством чисто человеческой ситуации. В ней два импульса, характеризующих миметическую агрессивность, сцепляются с двумя несовпадающими и расходящимися векторами самоописания, укорененными в природе языка как совместно практикуемого человеческого искусства. Язык со-

здает почву для многократного трансфера двойственного побуждения или императива<sup>101</sup>. В результате индивид не только захвачен взаимоисключающими побуждениями и само-описаниями, но и уже почти сознательно побуждает другого к той же смысловой и эмоциональной чехарде.

Ситуация, которая создается в результате, Жираном описывается как ситуация «братьев-врагов», некоего неопределенного множества индивидов, соединенных и разделенных мимезисом желаний. Очень важно, что в основе их коллективной истерии может лежать практически любое желание: его самопроизвольное перерастание в агрессию гарантировано миметическими составляющими коммуникации, которые побуждают «братьев-врагов» подражать друг другу по любому поводу и регулярно сталкивают их по поводу всякого желания в пароксизме «*Делай как я. – Не смей делать как я*». Дальнейшее – это уже выход из этого состояния «первого жертвенного кризиса» через установление практического единодушия в агрессии, направляемой на случайно выбранную (из числа братьев-врагов) жертву. К этому сюжету я еще буду обращаться.

Развиваемый в этом направлении символический интеракционизм существует параллельно другой теоретической модели, также отчасти связанной с наследием Мидда, – модели Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля. Она описана в отечественной литературе, как правило, в работах, посвященных каждому из этих двух авторов по отдельности. Я сам буду акцентировать только те моменты концепций «коммуникативной рациональности» и «этики дискурса», которые в равной мере принадлежат обоим вариантам парадигмы, разработанной учеными, выступавшими в творческом содружестве.

Прежде всего обращает внимание на себя то, что здесь есть, кроме всего прочего, еще и замысел «этики дискурса» как в некотором роде нормативной дисциплины<sup>102</sup>. Мид (как и создатели феноменологической социологии) не занимался специально рефлексией над основаниями какой бы то ни было

---

<sup>101</sup> Я напоминаю, что, по Миду, превращение отклика в предвосхищение и есть симптоматическая картина работающего по ходу коммуникации мышления.

<sup>102</sup> Максимально близкое к ней предприятие находим у Зиммеля (Зиммель, Г. Общение. Пример чистой, или формальной социологии // Избранное / Г. Зиммель. Т. 1. М.: Юрист, 1996. С. 418 и далее).

этики или, точнее, не стремился превратить свой символический интеракционизм в подобное предприятие.

Для Хабермаса и Апеля, напротив, данное предприятие имеет первостепенное значение, поскольку связано с идеей продолжающегося Просвещения, «модерна как незавершенного проекта», пересмотра и обновления характерного для «эпохи модерна» морального универсализма. Программные формулировки подобного рода принадлежат Хабермасу, но у Апеля последовательно и компактно изложена фундаментальная программа «рационального обоснования этики в век науки».

«Сегодня нелегко разъяснить критической публике... в чем вообще может заключаться смысл философского обоснования intersубъективно значимой этики»<sup>103</sup>. Очень важно отметить, что Апель говорит здесь именно о философском, претендующем на общезначимость обосновании, а не о констатации желательности каких ни на есть «правил», упрощающих индивиду ориентацию во взаимодействии с партнерами. Если на то пошло, «правила» как ориентиры значат совершенно разное в случае, если это правила, в соответствии с которыми практикуется «я», и в случае, если это правила, в соответствии с которыми практикуют «другие».

Программа обоснования intersубъективно значимой этики по определению должна строиться, таким образом, не из перспективы «я и другие», а из перспективы того медиума, который делает возможным само существование каких бы то ни было перспектив и установок сознания, включая упомянутую «эгоцентрическую». Таким медиумом и у Хабермаса, и у Апеля является язык. Этот несколько расплывчатый, с точки зрения лингвиста, термин в данном случае нужно понимать скорее как «мир языковой деятельности» в широком смысле слова, включающем в себя прежде всего не столько язык как структуру, сколько многообразие речевой практики.

Следует заметить, что каждого из философов приводит к этой теме языка собственная линия рассуждений, и показательно как раз их пересечение. Ю. Хабермас как неомарксист Франкфуртской школы пришел к ней, отталкиваясь главным образом от исследования публичных дискуссий как факторов

---

<sup>103</sup> Апель, К.-О. Априори коммуникативного сообщества // Трансформация философии. М.: Логос, 2001.

сохранения и изменения общественности. Публичные дискуссии в широком смысле слова играют, с точки зрения Хабермаса как социального философа, ключевую роль в процессах, обеспечивающих относительно мирное развитие современного общества, выявление и хотя бы частичное разрешение тех проблем, которые, согласно установкам ортодоксального марксизма, должны были бы давно взорвать его.

Следует особо отметить, что речь у Хабермаса совершенно определенно не идет об эсхатологической или квазиэсхатологической перспективе такого «общества избытка», из которого устранены конфликты вообще. Напротив, конфликты следует мыслить именно как неразрешимые (при всех смягчениях и трансформациях), и Хабермаса интересует как раз общество, живущее в состоянии конфликта, неразрешимого по существу. Публичные дискуссии и вообще сфера языка (говорения) как раз и служит, грубо говоря, средством, позволяющим обществу существовать и воспроизводить себя в состоянии внутреннего разлада достаточно долго.

Апель отталкивается скорее от исследований в области теории познания, в частности, от прагматизма Пирса, где намечается такая фигура мысли, как «идеальное сообщество исследователей», которая в конце концов превращается у Апеля в абстракцию «идеального коммуникативного сообщества». В фаллибилистской концепции истины Пирса, которая берется за основу, уже заранее была представлена альтернатива тому безграничному историзму, который в неопрагматической версии Рорти, например, действительно делает невыносимым само предприятие «интерсубъективно значимого обоснования» чего бы то ни было.

Здесь я хочу сделать два замечания. Первое из них касается того факта, что апелляция к пирсовской версии прагматического подхода вообще представляется типичной и симптоматичной для всех инициатив по обновлению «морального универсализма Просвещения». Независимо от Хабермаса и Апеля такое обращение происходит, например, у Роулза при попытке переопределить благо в рамках концепции, которая была бы и существенно неаристотелевской, и в то же время могла бы противостоять либертарианскому и постмодернистскому культу *anything goes*. Такой же смысл имеет и обращение к фигуре «трансцендентальной языковой игры» и связанной с ней фигуре «идеального коммуникативного сообщества».

Во втором замечании я считаю нужным подчеркнуть, что пересечение традиций, идущих от Маркса и Пирса, не следует считать случайным. В конце концов, у самого Маркса мы наталкиваемся на характерный парадокс: возможность критической теории общественного сознания Маркса не описывается самой этой теорией, поскольку Маркс – критик не чего-либо, а общественного сознания вообще. В результате приходится предположить, что фигура «пролетария» у Маркса появляется прежде всего как персонификация идеального коммуникативного сообщества, возможностью которого обосновывается возможность универсального критического дискурса. И раскрытие этого «секрета» – это не столько деконструкция марксизма, сколько способ спасти его, осуществив генерализацию критической теории помимо и вне задач, связанных с уже несуществующей версией капитализма.

Фундаментальную теоретическую инновацию Апель формулирует таким образом: трансформировать кантовский замысел трансцендентального определения разума таким образом, чтобы оно задавалось изнутри сферы языковой практики и языка как трансцендентального условия самосознания. Надо подчеркнуть: язык рассматривается в качестве трансцендентального условия, хотя в любой конкретной ситуации он обнаруживается как сложное синтетическое явление.

В связи с этим появляется такое понятие, как «трансцендентальная языковая игра», означающее, в общем, языковые качества самого языка; то, благодаря чему языковое выражение мыслится именно как языковое, то есть предназначенное к расшифровке и пониманию. А уже презумпция необходимости понимания, составляющая как бы условие социальной жизни человека и его фундаментальную обязанность, может быть положена в основание собственно «этики дискурса».

«Предпосылки значимости моральных норм вообще являются “парадигмальными” условиями возможности языковой игры, занятой оправданием норм»<sup>104</sup>. Отсюда в конце концов и появляется у Апеля, при различении «реального коммуникативного сообщества» и «идеального коммуникативного сообщества», два содержательных императива. Во-пер-

---

<sup>104</sup> Апель, К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики. С. 296.

вых, для того, чтобы какая бы то ни было аргументация могла осуществляться, необходимы действия (или ограничения действий), направленные на выживание или продление во времени реального коммуникативного сообщества. Во-вторых, для того, чтобы какая бы то ни было аргументация была понята, необходимы действия, направленные на воплощение в реальном — идеального коммуникативного сообщества<sup>105</sup>.

Итак, «парадигматическое значение» для каких бы то ни было моральных норм здесь получает представление об идеальном понимании собеседниками аргументации, которую они предлагают друг другу. Здесь, конечно, естественно было бы перейти к истории представлений об идеальном понимании, включающем в себя всю историю герменевтики. Однако в данном случае подробный обзор как раз является необязательным — именно потому, что как Апель, так и Хабермас стремятся укоренить свою концепцию «поближе», а именно — в опыте научной рациональности XX века.

Действительно, совершенно очевидно, что «этика дискурса» своим реальным прообразом имеет этическую практику научного сообщества, которое после «краха идеологий» в целом еще сохраняет значение образца сообщества, которое существенным образом подчиняет себя и свою практику требованиям и целям теоретической рефлексии. Таким образом, проект «этики дискурса» Хабермаса-Апеля вписан вовнутрь более обширного проекта, стремящегося обобщить опыт научной рациональности как прообраза рациональности вообще.

Здесь имеется в виду именно *процедурная* рациональность, то есть не только одна методология науки как таковая, а тот способ организации сотрудничества ученых, в который входит и методология познания, и научная этика, и который ими самими признается *желательным*. В принципе, это должна быть такая организация, которая способствует максимальной открытости дискуссий, поскольку именно такая организация соответствует максимальному пониманию участниками способов аргументации и точек зрения друг друга.

В такой ситуации, очевидно, для того, чтобы достаточно определенно указать на условия идеального понимания в интересующем Апеля и Хабермаса (и меня) смысле, достаточно

---

<sup>105</sup> Апель, К.-О. Указ. соч. С. 327.

указать на саму возможность рефлексивного применения языка, во-первых, и на возможность последовательно демократически организованной дискуссии, во-вторых. Первая уходит корнями в свойства языка как такового, в его константы, определяющие язык в качестве языка. Вторая укоренена в историческом опыте общества, основательность которого Хабермас анализирует и описывает в целом ряде работ (их содержание здесь нет возможности обозреть).

Прежде чем подвести окончательные итоги этому обзору парадигмы «коммуникативной рациональности» и всего, что с ней связано, мне хотелось бы добавить некоторые дискуссионные моменты, касающиеся самой идеи идеального понимания. Они связаны не с наследием континентальной герменевтики, а с аналитической и постаналитической философией, которая заинтересована как раз тем полем современной научной рациональности, что служит основой для построений Апеля и Хабермаса. У. Куайн представляет радикальную критику самой идеи понимания, а Д. Дэвидсон — контркритику, но такую, что она побуждает задуматься и, возможно, корректировать сам замысел «этики дискурса».

Радикальный тезис Куайна известен как «теорема о непереводемости». Сильно упрощая аргументацию, его можно представить так: если мы имеем уникальный «оригинал» на языке А, которым мы не владеем, и «перевод» на языке Б, то вообще не существует строгих процедур, которые могли бы доказать нам, что перевод верен. При обобщении это значит: если концептуальные или естественные языки различны, то они несоизмеримы, а если они несоизмеримы, то между ними вообще нет ничего общего, и не существует вообще языка и ничего такого, что можно было бы называть «пониманием».

Д. Дэвидсон убедительно критикует Куайна и восстанавливает в правах понятие языка, как и понятие понимания. Но делает он это так, что по ходу дела сами эти понятия приходится пересмотреть. Согласно Дэвидсону, мы не развиваем следствия из парадигм-постулатов (концептуальных схем «личного языка»), но занимаемся главным образом тем, что «вносим смысл в высказывания собеседника», которые, если исходить только из нашей предшествующей языковой компетенции и сложившихся у нас практик словоупотребления, всякий раз должны казаться нам переполненными бессмыслицей.

Тем самым мы принимаем постоянную изменчивость языкового ландшафта вокруг нас. Этот процесс постоянно поддерживает непрерывность между способами употребления слов разными людьми. Очевидно, он оправдывает себя как адаптивная стратегия. Способность человека придавать смысл чужим словам, как бы постоянно заполнять лакуны смысла, очевидно, есть простой и эффективный способ избежать ступорных состояний. Чтобы было понятнее, о чем идет речь, я приведу пример из книги Д. Дернера «Логика ошибок» — он искусственный, но передает суть дела.

Допустим, я, встречая телемастера, с порога говорю ему, что у меня в телевизоре «неполадки с макроконтрактором». Наделенный фантазией мастер, пожалуй, свяжет это слово с чем-нибудь вроде лучевой трубки и, во всяком случае, откроет ваш телевизор, а там что-нибудь да обнаружится. Телемастер совсем без фантазии в такой ситуации вообще не сможет приступить к работе. Таким образом, фантазия здесь — способ, которым человек прилаживает друг к другу язык, которым он пользуется, и внеязыковые условия своего существования; и фантазия тут, кажется, и есть в некотором роде «понимание». Трудно, однако, свести воедино понимание в этом смысле — и идеальное понимание процедурной рациональности.

Правда, возможен и такой мастер, который начнет переспрашивать, то есть рефлексировать над странностями языка, и он будет в результате работать по меньшей мере не хуже, чем «фантазер». Однако как в процесс изменения языка, так и во внеязыковой социальный контекст оба вписаны одинаковым образом, и, таким образом, отрефлексированное понимание и «фантазирующее» понимание (псевдопонимание? — сейчас нет никакой нужды уточнять это) приравнены друг к другу.

Это одно из проявлений интересного феномена, на котором заостряют внимание Бергер и Лукман: сами по себе привычки не скоординированы друг с другом, но институты, в рамках которых они практикуются, скоординированы и имеют тенденцию «быть неразрывными». А это, в свою очередь, приводит к «по крайней мере минимальной согласованности» действий, для которых нельзя априорно предполагать функциональную или логическую интеграцию<sup>106</sup>. В некотором роде,

---

<sup>106</sup> Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. С. 106.

в частности, для окружающих совершенно безразлично, исходя из каких побуждений индивид совершает или не совершает то или иное действие.

Такая недоопределенность может присутствовать и в субъективном переживании мотивации самим индивидом. Даже более того, очевидно, любой индивид, если он перероев всю свою биографию как совокупность моментов «здесь и сейчас», непременно обнаружит такие моменты недоопределенности, когда действие совершалось без того, чтобы его было можно обосновать способом, устраивающим «логическую совесть» самого индивида. И лишь постфактум «по ходу размышлений о сменяющихся друг друга моментах своего опыта индивид пытается поместить присущие им значения в непротиворечивую биографическую систему отсчета»<sup>107</sup>.

Явления подобного рода не могут быть сведены к одной «нечистой совести», но, очевидно, возможность «нечистой совести» с характерной чехардой самообвинений и самооправданий глубоко и прочно укоренена в самом фундаменте человеческого сознания и поведения. «Коммуникативное сообщество» Апеля не случайным, но необходимым образом имеет своей обратной стороной «дискурсивное сообщество» Фуко<sup>108</sup>.

Применительно к концепции коммуникативной рациональности и «этики дискурса» это означает существенную скептическую прививку: заведомое псевдопонимание не только с успехом замещает понимание в конструировании социальной реальности, но его корни сплелись с корнями рефлексированного понимания настолько глубоко, что разделить их не представляется возможным. Социальное функционирование индивида, очевидно, невозможно без того, чтобы он хотя бы отчасти не опирался на результаты, достигнутые им с помощью подмен и имитаций понимания. Их прагматическая ценность определяется не в рамках сколько-нибудь последовательно проведенной коммуникативной рациональности, а в рамках некоторого распределения власти и реальных возможностей действия.

---

<sup>107</sup> Там же. С. 106.

<sup>108</sup> Фуко, М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. М.: Касталь, 1996. С. 72.

Это распределение можно считать предопределенным свыше, можно – контингентным; в первом случае, очевидно, такая вторичная рационализация неотличима от сакрализации, подрывающей сам замысел коммуникативной рациональности. Во втором случае приходится констатировать, во всяком случае, ограниченность возможностей коммуникативной рациональности и этики дискурса, поскольку они продолжают опираться исключительно на характеристики вербального мира выражения<sup>109</sup>.

Я, однако, не хочу отказываться от самого замысла «этики демократического дискурса», но лишь указываю на трудности ее последовательного обоснования. Следует признать, что в рамках самой этой концепции нельзя указать основания, по которым индивид мог бы предпочитать понимание – манипуляции с имитацией понимания, манипуляцией, осуществляемой или им самим или, может быть, осуществлено над ним, как над «рабом» в строгом аристотелевском смысле, то есть над таким существом, которое не принимает на себя ответственности за результаты действий<sup>110</sup>.

Иначе говоря, я хотел бы подчеркнуть, что идеей, сходной с идеей демократического дискурса, я хотел бы воспользоваться безо всяких обязательств по отношению к парадигме «продолжающегося Просвещения» в целом, так же как и к парадигме постмодерна. Я старался показать, что невозможно пользоваться идеей «коммуникативной рациональности» без одновременного ограничения ее притязаний. Демократический дискурс потому и оказывается демократическим, что компенсирует последствия иррациональных различий в совокупности естественных и социальных диспозиций, предопределяющих прагматический контекст коммуникации. Сами по себе различия неизгладимы.

---

<sup>109</sup> Ср. также многочисленные образцы критики проекта Хабермаса – Апеля с разных позиций, как в: *Рокмор, Т. К критике этики дискурса // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 121: «Хабермасовская теория этики дискурса предполагает когнитивизм в этической среде, что, в свою очередь, влечет абстрактную концепцию субъекта. Философы, подобные... Хабермасу, озабочены внеисторической теорией знания, не способной учесть исторической природы человека, для которого она якобы необходима».*

<sup>110</sup> Замечу, что в очень близкой Хабермасу и Апелю по духу концепции справедливости Роулза одним из условий мыслимости общественного договора оказывается *рациональность индивидов*, то есть, говоря иным языком, отсутствие у них *нерефлексируемых невротических склонностей*.

Но и тот фундамент «коммуникативной иррациональности», о котором мне пришлось говорить так долго, на мой взгляд, не должен рассматриваться, взятый сам по себе, в качестве «истинной основы социальности», то есть в качестве того же классического субъекта. С другой стороны, и то, что условно названо выше «псевдопонимание», не должно, учитывая его глубокие корни и его участие в создании возможности рефлексивного понимания, противопоставляться этому последнему.

Чего мне действительно хотелось бы – так это уйти от самого противопоставления глубины и поверхности, истинного субъекта и его эпифеномена. Мы имеем дело с чем-то, двойственным во всей своей толще. И анализировать эту двойственность представляется возможным, только отталкиваясь от двойственности языковой составляющей этого агрегата, с очевидностью претендующего на то место, которое в классическом мышлении было отведено субъекту социальной жизни, морально подотчетной практики и аргументации.

## **2.2. Язык и общество как две возможности сознания**

Теперь, когда упомянуты и рассмотрены не только две версии классической концепции нормирования и нормы вместе с их парадигматическим контекстом, но и доклассическая концепция, являющаяся в этом существенном парадигматическом смысле *альтернативой* классике, а также подходы к концепции, призванной быть постклассической альтернативой, мне следует вписать свое собственное исследование в обозначившийся образ ряд.

Мое исследование начинается как с данности с «поворота к языку», понимаемого в широком смысле – то есть как инициированного не только Хайдеггером, но всей логикой развития философии последних веков после Гумбольдта – достаточно напомнить об исследованиях Витгенштейна и Райла. Не может вызывать сомнений то, что мир языкового выражения (язык, речь, речевая деятельность, историческая последовательность речевых актов) играет уникальную роль в жизни сознания и психики человека. Так широко понятый язык занимает ведущее место в среде «выполнений сознания», по выражению Мамардашвили.

Я подчеркну, что в данном случае не так уж важно даже, как именно определяется соотношение сознания вообще и человеческой душевной жизни. Даже если конструировать понятие сознания (*mind*), отталкиваясь от характеристик универсального информационного процесса, как это делал Бейтсон<sup>111</sup>, — все равно специфически человеческий способ вхождения в этот процесс не может быть описан без обращения к существенным чертам вербального языка как уникального достояния человека. Тем более прямым путем характеристики языка входят в характеристики сознания, если считать последнее частью или особым качеством индивидуальной или родовой человеческой психической жизни.

Итак, в данном случае различия, существующие между разными направлениями философии сознания, не принципиальны. Так обстоит дело, во всяком случае, если не переходить грань, за которой начинаются чисто теологические предположения о сознании до и вне выполнений и артикуляций. В последнем случае, впрочем, эксперт вправе был бы усомниться в том, что сам термин «сознание» употребляется осмысленно<sup>112</sup>.

Сознание человека я понимаю как эмерджентную реальность, которая делается самопрозрачной в самоописании и по ходу самоописания, которое равнозначно онтогенетическому возникновению, совершающемуся в этом процессе всякий раз впервые. Эта реальность «начинает быть» при совмещении двух разнородных и по-разному структурированных реальностей — с одной стороны, морфофизиологии человека, взятой во всей ее конкретности (не только в качестве непосредственной базы ар-

---

<sup>111</sup> При этом вполне осознавая и даже подчеркивая близость такого подхода к традиционным определениям «разумности» в смысле Аристотеля или Фомы Аквинского. См.: Бейтсон. Экология разума. М.: Смысл, 2000.

<sup>112</sup> В одной из моих статей рассматривается вопрос о соотношении парадигм философии *ипостаси* — неоплатонической и альтернативной, которую можно обнаружить в интенциях как патристики, так и средневековой мысли (у Фомы Аквинского и Экхарта). Там рассматривается, в частности, вопрос об «августиновском cogito», констатируется его неоплатоническое происхождение и подчеркивается, что именно в силу неоплатонического (и вообще традиционного античного) характера философии сознания — метафизика другого, противостоящая философии сознания в рамках единого августиновского дискурса, никак не может быть ни неоплатонической, ни «когитальной» (хотя какие-то прецеденты в античности у нее есть). За пределами его cogito постулируется не «еще одно самопрозрачное Я», а абсолютно иное. См.: Карпеев, А. М. Персона-ипостась и хора. К истории конципирования другого // Философия в поисках онтологии: сб. ст. Самара: Самар. гуманит. акад., 2003. С. 50–82.

тикуляций, но и в качестве носителя разнообразных и вполне конкретных ауторитимических, селекционных и триггерных схем); с другой стороны — реальности языка в широком смысле слова (то есть, как уже указывалось, одновременно в качестве и собственно языка как системы, и в качестве речи с существенным для нее темпоральным измерением).

Я предлагаю, в частности, относиться к невербальным мыслительным процессам, которые вкупе с вербальными составляют все поле, на котором диагностируется сознательность человека, как к специфическим преобразованиям бессознательных в своем генезисе практик, изменяющихся в контексте уже имеющей место «вербальной рамки», обозначающей светлое поле сознания. Такой подход, на мой взгляд, позволяет придать достаточно строгий смысл вопросу о возникновении сознания и, с другой стороны, человека как существа в специальном смысле сознающего, то есть самосознающего.

В связи с этим полезно было бы вспомнить метафору «сознания-архипелага» Делеза, которую я развиваю в одной из своих работ так: если, скажем, миф есть в каком-то существенном смысле изначальная форма сознания, то понимать это нужно так, что изначален именно плюрализм его основ. Поэтому невозможно отследить — ни изнутри сознания, ни извне — момент возникновения первой матрицы, но в лучшем случае лишь момент первого взаимодействия двух и более матриц. Строго говоря, и это-то сделать нельзя; но генезис отдельных матриц уже заведомо относится к тому, что до начала сознания, до начала мифа и никак не может быть осознано. Миф изначален, то есть ему — а тем самым человеческому сознанию, которое он оформляет, — имманентно неконтролируемое, невоспроизводимое, немислимое начало.

Когда это начало уже осталось в прошлом и опознается в этом качестве уже прошедшего, всегда налицо смысловая тотальность, где несколько основных моделей или матриц — таких, как «тело-дом-космос» и «мать-отец-ребенок», — существуют в порядке непрерывной взаимной адаптации, взаимного истолкования, взаимопереноса и т. д. Искать среди них главную («Код кодов»<sup>113</sup>) незачем, потому что методологи-

---

<sup>113</sup> Выражение У. Эко, которое уже у самого Эко возникает в контексте принципиальной полемики с «метафизическим структурализмом», выступающим с позиций классического методологического монизма субъекта.

ческий монизм изобретен уже не в мифе. Это не тотальность эманации, а скорее тотальность синергии.

Не требует пояснений, насколько тесно рассматривавшиеся здесь проблемы связаны с проблемой нормы и нормирования человеческого сознания и поведения, в частности, с проблемой релевантности классической парадигмы «самоорганизующего субъекта». В моей модели ключевым делается вопрос о начале самоописания субъекта (человека и/или общества), точнее, именно вербального самоописания, конституирующего здесь самого этого субъекта (или, возможно, иллюзию такового) в его самопрозрачном качестве.

Я напоминаю, что, с моей точки зрения, не вызывает сомнений констатация *"cogito ergo sum"*. Речь идет лишь о ее тривиальности — в том смысле, что ее совершенно недостаточно для того, чтобы основать на ней здание рефлексии. Подлинная «субъектность», то есть, по прямому смыслу этого слова, «основательность», должна быть приписана *условиям возможности cogito-ergo-sum*, где, впрочем, нет оснований ждать какого-то очерченного, компактного, удобного для реификации образа.

Условием возможности *cogito* является, например, язык в широком смысле слова, обладающий в таком случае некоей «распыленной субъектностью»<sup>114</sup>. Таким образом, вопрос о начале рефлексии подвешивается, наконец, на вопрос о начале подлинной языковой практики. Что бы ни делало человекообразное существо, не описывающее вербальным способом (ни синхронно, ни постфактум) своих и чужих действий, оно

---

<sup>114</sup> Другим условием является, очевидно, жизнь как информационный процесс, включающий в себя, в частности, морфофизиологическую определенность человека. Здесь «распыленная субъектность» является еще более очевидной, притом, что так понятая «жизнь» имеет в сравнении с языком характер предварительного, а не решающего основания рефлектирующего сознания. Я думаю, попытки говорить о «неклассическом субъекте» — и те, конечно, которые я сам предпринимал, — принадлежат классическому языку, поскольку сохраняют в центре само слово «субъект» с классической коннотацией «основания познания». Тут классический язык применяется в качестве метаязыка по отношению к языку неклассически понимаемой рефлексии. Все спрашивания о «неклассическом» или даже «постнеклассическом» субъекте заведомо имеют характер вспомогательных методических приемов на подступах к действительно адекватному переописанию рефлексии на неклассическом языке, вообще не использующем понятия субъекта в классическом смысле.

не опознает человеческой деятельности специфически человеческим способом и потому само не есть человек, во всяком случае в актуальном смысле.

Отмечу, что такая модель хорошо согласуется с современным взглядом на филогенез человека и человеческого сознания, а точнее — на соотношение морфофизиологической эволюции и этологической эволюции (включая в последнюю и «развитие культуры», то есть изготовление артефактов и становление первичных «социальных» запретов). Этот взгляд делает бессмысленными и представления об «обезьяне с зарождающимся сознанием», и их мнимую альтернативу — представления о возникновении человека разумного «вдруг», с альтернативой животных качеств. Из зарубежных ученых здесь можно сослаться на К. Гирца, констатациям которого в отечественной науке соответствует хорошо разработанная теория «трегарного отбора».

Следуя этой теории, в принципе можно представить отнесенительно непрерывным формирование не только тела человека (не хуже, чем для любого другого вида), но и стереотипов, составляющих ткань повседневного сознания, — и только этих стереотипов. Можно представить совершенно в духе синтетической теории эволюции, как отбраковываются стереотипы, мешающие сплоченности коллектива (избыток агрессивного поведения и т. п.) и в конечном счете понижающие жизнестойкость даже самых сильных членов; как закрепляются стереотипы, которые дают выжить слабым членам стаи и тем самым не дают генофонду свестись к единообразию.

Между тем, каков бы ни был субъективный пафос создателей этой теории, она именно в качестве несомненной удачи доказывает прежде всего невозможность пользоваться классическими представлениями о человеке и/или социуме как субъекте. Модель «теории трегарного отбора» весьма близка к подлинным представлениям Маркса об общественном сознании, которое в первоначальном смысле могло пониматься только как некое адаптивное и стабилизирующее социальное устройство, то есть как ложное сознание по определению. Здесь нет не только никакого *cogito ergo sum* в классическом смысле основания познания, но и совершенно никакой почвы, из которой оно могло бы вырасти.

Легко понять, что стереотипное психическое или социально-психическое устройство, соответствующее тотальной социобиологической взаимозависимости людей, должно быть устройством какого-то тотального «хабитуса», комплекса привычек без проблесков рефлексии – то есть даже и не мифа, но лишь того, из чего мог бы появиться миф при проблеске удивления и поэтической рефлексии. Чего не удастся, на мой взгляд, объяснить в рамках собственно теории прегарного отбора – это как раз того, как в сплошном хабитусе могла явиться рефлексия. Или, иначе говоря, загадку с точки зрения данной теории представляет появление не общественного сознания, а сознания индивида в качестве человеческого сознания в окончательном смысле.

Я и узакониваю эту загадку, определяя человеческое сознание как существенно эмерджентную реальность. Понять здесь что-либо невозможно, если не обратиться ко второму, помимо прегарной эволюции, корню сознания, уходящему в формальные структуры языка. Кстати же, только благодаря эмерджентному явлению рефлексии сознания индивида то, что *могло бы* стать общественным сознанием, действительно им оказывается, опять-таки эмерджентным образом. У обезьян нет не только рефлексии, но и стереотипов сознания в качестве стереотипов сознания, нуждающихся, скажем, в сакрально-мифологическом закреплении. Возникает, между прочим, впечатление, что это тот же скачок, что воспроизводится всякий раз не только с онтогенетическим появлением сознания индивида, но и с появлением философского сознания.

Добавлю кстати, что, когда человек разумный в полном смысле слова появился, он начал развиваться нелинейным образом, в ритме, до сих пор соответствующем принципам положительной обратной связи. Что радикально и отличает его от неандертальского человека (фенотипически почти тождественного сапиенсу): численность популяций неандертальцев, видимо, сотни тысяч лет подчинялась нормальной биологической динамике синусоиды (отрицательная обратная связь). Рост численности современного человечества по экспоненте точно соответствует специфике рефлексии сознания.

Сознание в смысле рефлексии, когда оно есть, – это возможность всегда еще большего сознания, иначе его явление и не диагностируешь. От этого способа жизни радикально

отличается не только способ жизни пчелиного роя, который миллионы лет строит одни и те же совершенные соты, но и образ жизни обезьяньей стаи, в которой немало умений передается через нерелексированное подражание, и, очевидно, образ жизни неандертальских коллективов, где были не только, скажем, умения обрабатывать камень, но и «полезные привычки» пра-морального характера, вроде привычки искать полового партнера вне круга знакомых с детства особей или привычки делиться пищей.

И вот мы пришли к весьма важному замечанию: если называть это культурными и моральными нормами, то придется определять культуру и мораль как дорефлексивное, в самом строгом смысле слова недочеловеческое. Потому что специфика человека все-таки не в том, чтобы действовать как автомат, даже как морально приемлемый и общественно полезный автомат.

Можно было бы, конечно, сказать, что культура, и мораль, и религия (как культурный институт) – это то, что эмерджентным образом обнаружилось, когда у человека хватило рефлексии, чтобы осознать данность собственных привычек. Но это не избавляет от вывода: все, что клишировано в культуре, есть по определению предчеловеческое, а не собственно человеческое. Все то, что служит сохранению и стабильности общества – обряды, общественная мораль, язык команд и предписаний, но также и язык именованных и ярлыков, – существует как лишь весьма косвенное последствие явления самосознающего человека. Язык в функции клише, очевидно, вообще можно описать как «псевдоморфоз», как застывание человеческого в предчеловеческих, то есть общественно необходимых формах.

Здесь вспоминается любопытное и лишь по видимости поверхностное наблюдение Бергсона (в «Двух источниках морали и религии»). Представьте себе, говорит Бергсон, муравья, которого на миг посетил проблеск сознания. Разумный муравей обнаруживает себя в ситуации, в которой он уже чем-то занят – тащит в муравейник гусеницу или травинку. Естественно, он спрашивает: «А почему я это делаю?» После этого сознание начинает слабеть, а инстинкт продолжает действовать. И, очевидно, последнее, что может в этой ситуации сформулировать сознание, так сказать на прощание, это опоз-

нать эту волну инстинктивной потребности и произнести, как ответ на вопрос: «Потому что надо». Должен, потому что должен. «Абсолютный категорический императив является по своей природе инстинктивным или сомнамбулическим... представляемый как таковой, если рефлексия пробуждена на время, достаточно долгое для того, чтобы он мог быть сформулирован, и недостаточно долгое, чтобы он мог найти для себя разумные доводы»<sup>115</sup>.

Бергсоновская притча о феноменологии долга представляет для меня особый интерес, потому что Бергсон имеет в виду не только собственно инстинктивные (имеющие ауторитетическое происхождение) действия и стратегии поведения. Он специально занимается также вопросом об инстинктоподобном осадке социальных практик, «социальных привычках, имитирующих инстинкт»<sup>116</sup>. Это именно то, что я имел в виду, когда говорил только что о языковом псевдоморфозе.

Язык, таким образом, предстает перед нами в двух несовместимых ипостасях, которые, впрочем, равно имеют отношение как к социальности человека вообще, так и конкретно к проблеме норм и нормирования человеческого поведения. Язык, чем бы он ни был, есть то устройство, которое позволяет по крайней мере тормозить действие бессознательно приобретенных тенденций поведения. И он же есть медиум, посредством которого принудительная сила инстинкта распространяется на самые разные и весьма далекие от первоначальной поведенческой базы действия – ритуальный каннибализм или ритуальное вегетарианство, все равно.

Я уже писал о языке как об основании для эмерджентного появления сознания: язык как таковой, как некое особое и ни на что не похожее устройство несет в себе возможность рефлексии. Язык несет в самом себе указание на зазор между языком и реальностью. Оно, это указание, непосредственно воплощено, на мой взгляд, в *глагольной функции*, но укорененность рефлексии в языке имеет более общий характер: я связываю ее с формализмом языка как таковым, с наличием конститутивных для языка как парадигмы чисто формальных элементов, различения между которыми образуют собственно языковую структуру.

<sup>115</sup> Бергсон, А. Указ. соч. С. 24.

<sup>116</sup> Там же. С. 26.

Специфика рефлексии как таковой, очевидно, соотносится с тем переломным моментом в становлении языковой компетенции, начиная с которого имеет место то, что Соссюр называл «бессознательным анализом языка». Ниже я еще буду, во всяком случае, касаться вопроса о том, как возможен такого рода анализ, поскольку без него окажется невозможным адекватно представить гетерогенность и полиморфизм нормативного сознания.

Конечно, языка как структуры исторически нет до речи, до того, как кто-то, способный к говорению, не начнет говорить и не проговорит некоторое время. Человек не загружает в память словарь с грамматикой, то есть парадигму, а входит в языковой мир синтагма за синтагмой, в реальном времени своей жизни<sup>117</sup>. Тем не менее всегда и в любой момент времени речь, опознанная как таковая, требует языка как своего *логического antecedenta*.

Эта проблема «курицы или яйца» в отношении языка может быть поставлена, конечно, в филогенетическом плане, в плане плоттогенеза (замечу кстати, что Леви-Стросс считал возможным, пусть в метафорическом и поэтическом смысле, сказать однажды, что «вдруг явился язык»). Но сейчас фундаментальные филогенетические проблемы меня специально не интересуют, и я, совершив необходимый методологический экскурс, не буду к ним более возвращаться.

Меня, конечно, интересует та ситуация, в которой пробуждающееся сознание пробуждается в контексте и посредством заведомо уже существующего языка (языка в смысле – вполне установившейся языковой деятельности, несущей с собой язык-структуру). Более того, меня интересует как раз та реальная ситуация, в которой индивид с пробуждающимся сознанием нормирует или думает, что нормирует себя самого сообразно *языковой норме*.

Языковая норма, по выражению Э. Косериу, «соответствует не только тому, что “можно сказать”, но и тому, что уже сказано и что по традиции “говорится” в рассматриваем-

<sup>117</sup> Собственно, именно с этим связана, на мой взгляд, особая роль глагольной функции и ее речевого выполнения как пересечения разных темпоральных рядов – как темпоральности самой речи в качестве линейного процесса, так и темпорального (и не только темпорального) зазора между событием говорения и событием, к которому отнесена интенция этого говорения.

мом обществе»<sup>118</sup>. Ниже я буду, конечно, обращаться к дополнительной рефлексии о природе языковой нормы и, между прочим, о радикальной двусмысленности, которая заключена не только в понятии о ней, но и непременно в том ряде феноменов, по поводу которых возникает данное понятие. Представление об этой двусмысленности специфицирует и развивает высказанное ранее положение о двусмысленной роли языка: норма делает говорение одновременно и свободным (сознательным, поддающимся хоть какому-то рефлексивному обоснованию), и несвободным (в качестве «социальной имитации инстинкта», предполагающей конкретному акту речи – нерелексированные избегания и предпочтения, весьма определенным образом подчиняющие индивида «рассеянной власти»<sup>119</sup>).

Власть, как «множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются»<sup>120</sup>, между прочим, совпадает с той властью, которую изучает «политическая антропология»<sup>121</sup>. Замечу, что эту «рассеянную власть» нельзя прямо и без особых оговорок сблизать с той «рассеянной субъектностью», которая упоминалась мной выше. Самое большее, что можно сказать с ходу, – это то, что они делают одно поле.

Вся эта рефлексия о языке, захватывающая смежные области, была бы просто не нужна для решения нашей главной задачи, если бы не ведущая гипотеза, которую теперь пришло время сформулировать и обосновать: языковая норма (чем бы она ни была) есть прообраз социальных норм вообще<sup>122</sup>, и действительность, и внутренняя конфликтность в области последних не может быть понята помимо анализа способов, какими языковая норма становится действенной, и внутренней конфликтности того, как я уже сказал, ряда феноменов, который дает повод говорить о языковой норме.

---

<sup>118</sup> Косерлу, Э. Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. Выпуск 3. М., 1963. С. 175.

<sup>119</sup> Выражение Фуко, подробно раскрытое в «Воле к знанию» (Фуко, М. Воля к знанию // Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. М.: Касталь, 1996. С. 192–193).

<sup>120</sup> Фуко, М. Там же.

<sup>121</sup> Баландые, Ж. Политическая антропология. М.: Научный мир, 2001. С. 23.

<sup>122</sup> Сопоставление языка как нормы с иными типами норм см.: Ору, С. История, эпистемология, язык. М.: Прогресс, 2000. С. 51 и далее.

Предельным обоснованием этой гипотезы является высказанное ранее положение об уникальной конституирующей роли, которую играет язык и языковая деятельность в сферах сознания и социальности вообще. «Общие объективации повседневной жизни поддерживаются главным образом с помощью лингвистических значений. Кроме того, повседневная жизнь – это жизнь, которую я разделяю с другими посредством языка»<sup>123</sup>.

Здесь я считаю возможным не раскрывать полностью тезис о языке как среде предпонимания (отчасти упоминавшийся и характеризовавшийся выше), ни равносильный ему тезис о лингвистической относительности, считая последний столь же общеизвестным и тривиальным. «Вообще говоря, речевой аппарат поддерживает реальность, “проговаривая” различные элементы опыта и помещая их в определенные места в реальном мире. Этот порождающий реальность потенциал общения уже задан фактом лингвистической объективации... О языке начинают говорить, когда возможно отделение словесных выражений от непосредственно здесь-и-сейчас субъективных структур»<sup>124</sup>. Но словесные выражения могут быть отделены и вообще опознаны как таковые постольку, поскольку есть правила их распознавания, которые, таким образом, логически предшествуют всяким иным правилам.

Здесь я хотел бы особо подчеркнуть одно обстоятельство. Различение «правильно/неправильно», как и вообще все различения, возникает в собственно человеческом и сознательном качестве постольку, поскольку формируется контекст языковой практики. Но само это различение в указанном качестве, во-первых, приложимо прежде всего к самой речевой деятельности. Во-вторых, оно и само формулируется только как языковое выражение. Я позволяю себе допустить здесь без особого исследования, что такого рода языковое противопоставление представляет собой универсальную, подлинно трансцендентальную фигуру языковой игры (в форме ли готовой антонимической пары или в каких-то иных формах, несущественно).

---

<sup>123</sup> Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. С. 67.

<sup>124</sup> Там же. С. 249.

Для того, чтобы использовать это противопоставление, говорящему индивиду достаточно иметь дело с говорящим индивидом (ты выражаешься правильно или неправильно) или хотя бы с самим собой (я выражаюсь правильно). Для того, чтобы практиковать такие различия, не являются необходимыми условиями никакие другие различаемые с помощью этой фигуры действия, кроме самого говорения<sup>125</sup>. Напротив, различие каких-то других действий в качестве правильных и неправильных возможно только после некоторой языковой практики. Именно в этом смысле я говорю о языковой норме, чем бы она ни была, как о прообразе всяких возможных социальных норм и порядков или, если угодно, о привилегированной, иницирующей точке в серии или семействе (в витгенштейновском смысле) возможных норм и нормативов.

Это утверждение о примате языка и предоставляемых языком возможностей не должно быть понято как привязывание к «конструктивизму» в методологическом смысле: напротив, я подчеркиваю, что меня в особенности интересуют как раз различия между тем, о чем говорят (и создают в процессе говорения), и тем, о чем не говорят, принимая в качестве безмолвного условия речи<sup>126</sup>. «Реалистический» тезис о различии между обществом и культурой принимается и делается его важной составной частью собственной конструкции, при этом он реинтерпретируется таким образом, чтобы он мог работать безотносительно к различию между реалистической и конструктивистской методологией.

Подробно я ввожу необходимые для такой реинтерпретации уточнения ниже, там, где будет анализироваться механизм принуждения посредством языка. Сейчас достаточно принять гипотетическое предположение, что язык в качестве средства конструирования реальности, как социальной и осознаваемой

---

<sup>125</sup> Естественно, прав Маркс, когда говорит, что человеку нужно обеспечивать себя пропитанием и безопасностью прежде какого бы то ни было «нормативного самоопределения». Но я подчеркиваю, что какие бы то ни было собственные действия могут быть различены, во всяком случае в указанном «нормативном» смысле, лишь «вослед» говорению.

<sup>126</sup> Бергер в «Приглашении в социологию» констатирует, что признание насилия эмпирическим основанием всякого социального порядка является одним из общих мест здравого смысла. Впрочем, «здравый смысл» сам Бергер опознает и описывает со стороны. (Приглашение в социологию. М. : Аспект Пресс, 1996. С. 69).

реальности, одновременно, хотя и, возможно, в разных смыслах, конституирует, по крайней мере, основы для обоих различающихся и в некотором роде взаимоисключающих порядков, которые, между прочим, оба суть, если использовать классическое выражение, несомненно нормативные порядки.

Это предположение не будет дополнительной гипотезой ad hoc, если обратить внимание на то, что оно само может быть представлено как одно из высказанного мною ранее тезиса о двусмысленной роли языка вообще и языковой нормы в частности в обеспечении условий возможности и невозможности рефлексии. Этот тезис вкупе с данным и подобными следствиями составляет гипотезу, которой я приступаю к анализу того, что в классическом языке называется социальной нормой.

### **2.3. Лингвистика структуры и лингвистика нормы. Языковые и внеязыковые условия «нормативного эффекта»**

Современная лингвистика в некотором роде начинается с введенного Ф. де Соссюром различия языка и речи. Это различие вводится Соссюром в связи с потребностью точно определить предмет лингвистической науки. Стоит заметить, что в том месте «Курса», где совершается это разделение, употребляется и слово «норма», когда Соссюр говорит о необходимости «считать его [язык] основанием (*notre*) для всех проявлений речевой деятельности»<sup>127</sup>. Конечно, здесь можно было бы и усомниться в строгости словоупотребления "*notre*" у Соссюра, которого, в конце концов, интересовали не вопросы теоретического осмысления нормы. Поэтому чрезмерно настаивать на внимании к этому месту «Курса» я не буду.

Тем не менее интерес не могут не привлечь дальнейшие формулировки, согласно которым язык (не речь) определяется как «социальный продукт как и совокупность необходимых условностей, принятых коллективом, чтобы обеспечить реализацию, функционирование способности к речевой деятельности... Язык существует только в силу своего рода договора, заключенного членами коллектива»<sup>128</sup>. Итак, язык при-

---

<sup>127</sup> Соссюр, Ф. де. Курс общей лингвистики. Екатеринбург : Изд-во Уральского гос. ун-та, 1999. С. 22.

<sup>128</sup> Там же.

ходится мыслить как некоторое законодательство в духе теоретической модели общественного договора, причем существование этого неписаного законодательства дает возможность речевой деятельности состояться в качестве таковой.

Но это фактически и значит, что язык есть правило или система правил, в соответствии с которыми опознается и практикуется речь как социальное действие, то есть все-таки норма и ничто иное. То есть, в некотором роде, язык приходится признавать, таким образом, нормой (то есть, как сочли возможным перевести Соссюра русские переводчики, основанием) рефлексии, теоретической и практической (моральной). А равно и вообще сфер сознания и социальной жизни, конституируемых этой рефлексией.

Стоит заметить, что здесь вообще практически исчезает разница между «нормой» и «субъектом» в том метафизическом значении, которое придает последнему слову Новое Время, то есть в значении «основания». Это, пожалуй, лишний раз доказывает не только теснейшую связь этих двух понятий, но и то, что Соссюр (что вполне естественно) формулирует свое учение о языке способами, характерными для Нового Времени, — в чем, конечно, нет ничего удивительного и что связано со стремлением Соссюра создать именно классическую лингвистику (в указанном выше смысле), то есть науку «на собственных основаниях».

Это стремление вызвало в свое время упреки со стороны Бахтина, который нашел у Соссюра (прочитанного в значительной мере через Ш. Балли) желание создать «лингвистику лингвистов» и «лингвистику мертвого письменного языка». Эти упреки (которые в определенном смысле воспроизводятся в постструктуралистской критике структурализма<sup>129</sup>) нельзя считать справедливыми. Классическое стремление к замкнутости науки, действительно присутствующее у Соссюра, в значительной степени уравновешено у него противоположным стремлением, о котором свидетельствуют и оговорки относительно непрерывности изменений в языке, и упомянутые выше замечания о «бессознательном анализе», осуществляемом в ходе самого речевого процесса.

Это обстоятельство делает в целом неприемлемым и, во всяком случае, не соответствующим духу соссюрского уче-

<sup>129</sup> См.: Деррида, Ж. Указ. соч. С. 263 и далее.

ния представление о монопольном господстве «языка-субъекта», встречающееся у позднейших структуралистов. Язык как структура не есть субъект в классическом смысле, поскольку Соссюр откровенно признает его седиментацией речевой деятельности, осуществляемой в сложном социальном контексте (или контекстах) и никогда не находящейся в состоянии покоя, если не считать нормативных описаний в академических грамматиках и словарях. Что касается самой речевой деятельности, то ее неопределимый массив с неизвестно где проходящими границами также никак не есть субъект. Правильнее всего было бы отойти как можно дальше от самого классического словоупотребления и сказать, что языку присуща рассеянная субъектность и нормативность, хотя и это, как выше уже говорилось, не значит, что она присуща только ему и более ничему<sup>130</sup>.

С этими поправками и оговорками будет более адекватным и восприятие дальнейших положений Соссюра, которые воспринимаются структурализмом вообще. Язык в строгом смысле слова, то есть язык в отличие от речи и речевой деятельности в целом, описывается как система различий: в языке вообще «нет ничего, кроме различий». Абстрактная система противопоставлений, составляющая язык в этом смысле, может рассматриваться как матрица, реализацией возможностей которой является каждый, взятый по отдельности, речевой акт. Отсюда специфическая стратегия любого структуралистского исследования, которая заключается в том, что высказывание (на самом деле, правда, речь всегда идет о группе высказываний) представляется в качестве одного из вариантов реализации парадигмы, которая описывается тут же, по ходу самого исследования.

Иногда, несколько упрощая суть дела и спутывая термины, о структуре языка говорят как о чистой грамматике, которая еще не пущена в ход и не приложена к лексике<sup>131</sup>. На самом деле в терминах структурных различий можно описывать не только грамматику и фонематику, но весь язык, в частности, те

<sup>130</sup> Ср. интересную дискуссию о Соссюре и структурализме, состоявшуюся по ходу беседы П. Рикера с российскими философами: Рикер, П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М. : КAMI : Academia, 1995. С. 99–100.

<sup>131</sup> В этом смысле нужно понимать, видимо, такие параллельные и nasledующие структурализму метафоры, как «грамматика кино» и т. д.

аспекты, которые касаются распределения семантических полей. Иногда для краткости мы тоже будем говорить о «грамматической норме», имея в виду язык вообще в качестве матрицы, то есть в качестве совокупности правил порождения речи.

Примером такой нормы может являться, например, падежная система, то есть матрица словоизменения существительного в русском языке. Здесь я оставляю в стороне вопрос о том, что данную матрицу, возможно, правильнее было бы представлять не как какое-то самостоятельное идеальное единство, а как фрагмент объемлющей матрицы в смысле трансформационно-генеративной грамматики, которая имеет дело не со словами, а с фразовыми или даже надфразовыми единицами. Ничего не изменится от того, что я обращусь к обычному и вполне приемлемому для моих целей способу описания — к «таблице склонения».

Таблица подразумевает неограниченную экстраполяцию и экспансию правила, во всяком случае, в направлении некоторого неограниченного ряда слов, которые легко типизируются. Сама суть языковой компетенции заключается прежде всего в принятии данных способов типизации на уровне автоматического умения. Это есть то, что называют связной речью и, в сущности, также и членораздельной речью: это речь, которая автоматически (или, во всяком случае, в значительной мере автоматически) производится и/или различается согласно правилу, «попадает в правило». Есть проблема исключений, но я обращусь к ней чуть позже.

Следует заметить, что здесь действует принцип Бейтсона: сознательное, то есть сопровождаемое непрерывной рефлексией использование грамматических правил, строго говоря, невозможно. Компетентное пользование языком возможно настолько, насколько анализ, сопровождающий грамматические трансформации, является бессознательным. Выше я говорил об этом и сейчас подчеркиваю, что это частный случай той селекции информационных процессов, которая делает возможной жизнь как таковую, а не только жизнь человека разумного.

Поскольку непрерывно рефлексивное пользование языком невозможно, постольку реальный говорящий/слушающий человек в значительной мере принимает ту методологическую установку, которую можно назвать установкой языкового бытия вне истории или установкой чистой языковой синхро-

нии. Язык в качестве правила порождения речи должен приниматься как не подлежащий обсуждению факт, или мы не имеем никакой речи, а тем самым — и никакой рефлексии.

Именно так, то есть, безусловно, в связи с действительным положением говорящего/слушающего должно пониматься и само видение или даже видение языка как системы. Это, так сказать, феноменологически очевидная необходимость, которая сосуществует, конечно, с такой же феноменологически очевидной вторичностью и неопределенностью языкового «осадка» речевой деятельности.

Система языка в качестве феноменологически очевидной необходимости есть система правил порождения речи, а не исключений из этих правил, даже если эти правила могут быть осознаны только как непостижимые разумом аксиомы (так оно и должно быть с позиции говорящего, с необходимостью находящегося в языковом «здесь и сейчас»). Как раз в этом смысле Соссюр и говорит об основании (*norme*) всех проявлений речевой деятельности. Следует заметить, кстати, что для так понятой, то есть на уровне грамматических правил, нормы релевантен вопрос об источнике, даже в смысле различения «автономия и гетерономия». Подробнее я рассмотрю этот вопрос ниже, а сейчас просто замечу, что практическое пользование матрицей языка скорее могло бы напомнить об аристотелевских рассуждениях относительно «истинных и первых» и следствий из них, нежели о самоопределении субъекта в специфическом смысле Нового Времени.

В то же время пользование языком подразумевает вхождение в такую область, где в некотором роде царствуют исключения и где вопрос об автономии и гетерономии модели речевой деятельности становится вполне релевантным. Это область *нормы* в более привычном применительно к языку смысле слова.

Отечественная наука о языке располагает весьма развитой теорией нормы, отчасти вписанной, наряду с общетеоретической лингвистикой, в такую специфическую дисциплину, как теория культуры речи<sup>132</sup>. Наиболее известный из за-

---

<sup>132</sup> См., например, классические работы: Гвоздев, А. Н. Современный русский литературный язык : Фонетика и морфология (Теоретический курс). Выпуски 1-3. Самара : Самарский ун-т, 1996-1997; Будагов, Р. А. Что такое развитие и совершенствование языка. М., 1977; Скворцов, Л. И. Теоретические основы культуры речи. М. : Наука, 1980.

рубежных лингвистов, в прошлом веке занимавшихся проблемой нормы (Э. Косериу), уже упоминался выше. Кроме того, поднимаемые лингвистами проблемы весьма близко соприкасаются с типичной проблематикой зрелого Фуко, так что рассуждения о языковой норме<sup>133</sup> в этом специальном смысле можно основать на хорошей методологической базе.

Языковая норма определяется, с некоторыми вариациями, как некая специфическая система ограничений, наложенных на множество возможных реализаций языка. Иногда место нормы в этом специфическом смысле указывается «между языком и речью». Во всяком случае, речь всегда идет о некотором дополнительном фильтре, или фильтре второго порядка, который осуществляет дополнительную, по отношению к языковой системе, селекцию речевой деятельности.

Очень важно отметить, что норма есть явление, во-первых, универсальное, во-вторых, полиморфное, в-третьих, в своей универсальности и полиморфности существенным образом социальное и историческое. Ниже я хотел бы прокомментировать все три эти положения в одной связке.

Полиморфность нормы означает, что в ее состав вписывается, грубо говоря, все, что в языке не является прозрачным для индивида (бывшего субъекта Нового Времени), в этом смысле явно не поддается рациональному обоснованию и тем не менее должно быть принято как традиционная конвенция. Очень разные, почти несопоставимые вещи являют собой, например, а) спряжение неправильных глаголов, не прошедших обывной унификации, и б) стилистические различия близких по основному значению слов, таких, как «идти» и «топать» и т. п. Общего между этими феноменами именно и только то, что они могут быть обоснованы только ссылкой на конвенцию. Конвенция же именно в таком случае перетолковывается как традиция и становится одним из способов, каким идентифицирует себя человек с коллективом говорящих.

Здесь как раз уместно вторично процитировать Фуко: «Могу ли я сказать, что я емь тот язык, на котором я говорю и в котором мысль моя плавно проникает в систему присутствующих ему возможностей, но который существует, однако, лишь

---

<sup>133</sup> В некоторых случаях различаются «языковая норма» и «речевая норма», но для моих целей это уточнение не очень важно.

в таких тяжелых напластованиях, полностью контролировать которые мысль не в состоянии?». Норма, собственно, охраняет именно «тяжелые напластования», логику которых отчасти способны понять специалисты по истории языка, а отчасти, говоря откровенно, никто.

Следует заметить, что существование нормы равнозначно существованию авторитетов в области языка, опознаваемых как таковые, и языковой экспертизы, более или менее институционализованной. Вопрос «Правильно ли говорить.....?» сам по себе конституирует некую структуру власти и подчинения или, во всяком случае, такую структуру отношений, которая в любой момент может оказаться структурой власти и подчинения. Это связано с неким глубоким парадоксом, который скрывается самой формой вопроса, — в нем остается неререфлексируемым и в то же время приобретает невероятный вес слово «правильно», которое должно иметь весьма специфический смысл в связи с конвенциональной природой языка.

Можно, конечно, просто сказать, что налицо жестко-нормативное и нерассуждающее языковое мышление, которое выдает в феномене нормы *факт* за *правило*. Действительная проблема состоит, однако, в том, что только такой способ мышления языковой нормы, очевидно, и может быть социально значимым. Трудно оценить вклад, который вносит это самое обстоятельство в то, что называют *невозможностью мышления*.

Я буду обращаться к этой теме вновь и вновь, но мне уже сейчас не хотелось бы, чтобы последнее замечание было воспринято как эмоциональная реплика. Поэтому я хочу сразу подчеркнуть, что, на мой взгляд, именно универсальная нормативность языка, столь же универсальным образом включенная в порядок коллективных идентификаций, «имитирующих инстинкт», по выражению Бергсона, является фактором, определяющим саму структуру и возможности нормативного сознания. Поэтому переоценить важность феноменологии языка и языковой нормы, на мой взгляд, невозможно — можно ее лишь недооценить.

Универсальность нормы означает, что нет такой языковой традиции, в которой не осуществлялась бы так или иначе эта дополнительная селекция речевых актов. Естественно, встает вопрос о том, следует ли считать это положение об универ-

сальности нормы эмпирическим (индуктивным выводом) или принадлежащим к трансцендентально-априорным определениям языка как такового. Ответить на него не так просто. Если рассмотрение языка (в широком смысле слова) ограничивать семантическим и синтаксическим аспектами, то мы можем, очевидно, опознавать наличие нормы лишь как факт, исключительно внешний по отношению как к системе языка, так и ко всему множеству предоставляемых им возможностей.

Однако для языка весьма существенно то, что он вообще не существует иначе, как в связи с прагматическим использованием его возможностей, то есть в социальном и историческом контексте (то, что обозначено у меня пунктом третьим). Разнообразие ситуаций общения, в соответствии с которыми приобретает определенность языковая прагматика, описывается в экстралингвистике, и если в этом разнообразии есть какая-то система и эта система как-то артикулирована в самом мире языкового выражения, то этой артикуляцией как раз и является нормативный дискурс или, по крайней мере, часть этого дискурса. В этом смысле присутствие норм «правильной речи», всегда отчасти противоречащих логике самого языка, есть неизбежное, константное свойство языка, связанное с его социальным предназначением.

Норма, таким образом, есть способ, каким в языке высказывает себя отчасти собственно социум в качестве структурного образования, отчасти культура опять-таки в качестве структурного образования. Я напомним, что, согласно Мертону (на которого определяющее влияние оказал П. Сорокин, последовательно изгонявший монизм из методологии социальной мысли), собственно социальная структура диагностируется через реальные возможности и «невозможности» продвижения и контакта, просматривающиеся с позиции индивида, и в целом может быть описана с опорой на сеть этих перспектив. Культура в таком случае будет иной структурой, связанной, конечно, с этой социальностью в собственном смысле слова, но объединяющей человеческие взаимодействия в другом аспекте, в аспекте идеализированных представлений об этих взаимодействиях. Структура культуры в этом смысле отчасти легитимирует, отчасти компенсирует, отчасти просто маскирует структуру социума, придавая ей, в частности, характер стабильности и квазизамкнутости.

Мне понадобилось это обращение к Сорокину и Мерто-ну, чтобы с его помощью указать на весьма *противоречивый* характер нормы как способа обнаружения непосредственно в языке этих объемлющих социальных структур. Эта противоречивость, говоря в очень общем виде, соответствует двусмысленности нормы. А именно: норма несет в своем составе, наряду с разными странными различиями, и те различия, которые порождены когда-то имевшими место (может быть, и сейчас имеющими место) социальными различиями, сопряженными с властью и историческим насилием. В то же время характерное качество культурного образца дает ей возможность легитимировать или скрывать это свое в некотором роде сомнительное происхождение. В иных отношениях более пригодны методологические ориентации Лумана с его идеей общества как самореферентной системы и Фуко с его идеей «диспозитива».

Действительно, легко понять, что так понятая культура и так понятый социум, хотя в некотором роде и «раздваивают» субъектность общества как внеязыковой реальности, ту субъектность, которая успешно накладывает отпечаток на все проявления собственной субъектности языка, в конечном счете все же всегда могут быть представлены как моменты какого-то единого процесса общественного самоописания или самореференции<sup>134</sup>. Способом, которым это самописание фиксируется в мире языка, является, как я сказал, норма в обычном смысле, то есть в смысле, отличном от «la langue comme la parole» Соссюра. Скорее можно усмотреть близость нормы, как о ней говорит тот же Косериу, к «дискурсивным компонентам диспозитива» у Фуко.

Фуко разъясняет понятие диспозитива так. В-первых, имеется в виду радикально гетерогенный ансамбль, в который входят дискурсы наряду с инструкциями, а эти последние — наряду с архитектурными планировками и т. д. Собственно диспозитив — это сеть, которая может быть установлена между этими элементами. Во-вторых, разные элементы здесь поддерживают друг друга в порядке, который неустойчив и меняется во времени. Диспозитив отстаивает себя, так сказать,

---

<sup>134</sup> Ср.: Луман, Н. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. СПб. : Изд-во СПб ун-та, 1994. С. 25–42.

нелогично, «по кругу», любой ценой, определяя себя как ответ не некую «неотложность»<sup>135</sup>. Эта тема с самого начала появляется в контексте, связанном с темой власти, именно как «рассеянной власти», которая не делается, впрочем, менее реальной или менее могущественной в силу своей «рассеянности». Диспозитив и есть выражение власти и вместе с тем способ, каким рефлексия эту власть может опознать.

И ведь сама по себе власть у Фуко – это следует подчеркнуть особо – не есть в собственном смысле слова «власть языка», хотя ее легко понять именно в этом смысле. Это уточнение – еще один способ напомнить о том, как важно ассимилировать реалистическое, «антиконструктивистское» по происхождению требование различения социального и культурного порядков и не поддаваться «голосам сирен» (М. Арчер), которые, в конечном счете, делают невозможным мышление конфликта.

Действительно, диспозитив Фуко – это, конечно, также и языковая норма, но это и нечто большее, поскольку он с самого начала включает в себя и отношения между выговариваемым и показываемым, и способы координации того и другого, и ограничения, и, главное, распределение позиций в связи с показыванием, разглядыванием, сокрытием.

Это распределение позиций, даже если оно существенным для его собственного конституирования образом включено в контекст вербального выражения (как вообще все супрабиологические феномены в жизни человека и человечества оказываются таковыми именно в результате включения в «вербальную рамку»), само в другом отношении выступает контекстом или рамкой, внутри которой размещено и вербальное выражение вообще, и нормативное языковое выражение. Здесь перед нами та самая ситуация двойного контекста, двойного основания и определения, ради анализа которой я с самого начала настаивал на принятии методологического дуализма.

Именно в качестве нормирующей установки диспозитив с самого начала имеет отношение к власти, которая, даже в качестве «рассеянной власти», продолжает сохранять те каче-

---

<sup>135</sup> Сформулированные в дискуссии с лаканистами определения приводятся по: Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М. : Касталь, 1996. С. 368.

ства, которые имел в виду такой выдающийся феноменолог власти, как Э. Канетти: власть означает прежде всего то, что существует неравенство в видении. С позиции, определяемой как позиция власти, можно видеть (прежде всего физически) все, что относится к действиям подчиненного, тогда как с позиции подчинения всевидящий взгляд невозможен<sup>136</sup>.

У Фуко подобная феноменология власти появляется в знаменитом примере с «Паноптикумом», то есть с подчеркиванием именно оптической невербальной делинквентности<sup>137</sup>. Канетти подробно описывает, напротив, такие сугубо «словесные» ситуации, как ситуация допроса. Тем не менее и для этого автора совершенно ясно, что отношения господства и подчинения, реализуемые самим процессом «чтения в сердцах», восходят к биологическому субстратному слою в устройении человеческой реальности. Властитель есть индивид, качественно превосходящий других индивидов в степени свободы. Если совокупность индивидов и есть та среда, в которой осуществляется ориентация, то идеальный властитель – это, например, последний выживший, который волен распоряжаться мертвецами.

Последний пример имеет, конечно, экстремальный характер, и он должен лишь подчеркнуть с максимальной определенностью тот факт, что власть в обществе может быть описана как информационный феномен в бейтсоновском смысле, то есть в определенном смысле безотносительно к специфически человеческому участию в реализации власти и даже к тому вербальному компоненту, который определяет специфику этого участия. И только с использованием этой натуралистической квазиредукции можно помыслить тот способ, каким языковая норма (языковой «фасад» диспозитива, иначе говоря) оказывается возможной в качестве *действенного* нормативного образования.

На уровне примера это означает приблизительно следующее (ниже производится некоторое упрощение и спрямление ситуации). Современный мальчик, живущий, скажем, в

---

<sup>136</sup> Ср. замечания об «игре кошки с мышкой» и о «допросной ситуации» в «Массе и власти» Э. Канетти. Соотношение «всевидящести» и «укрыватьности» конституирует если не саму власть, то необходимую для осуществления власти фигуру ее осознания.

<sup>137</sup> Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М. : Ad Marginem, 1999.

Твери, или девочка, живущая в Новгороде, учатся говорить на московский манер. Можно представить себе некоторые конфликтные ситуации, связанные с неполной их «нормализованностью», например, в орфоэпическом отношении, в сфере образования или еще где-либо. Эти ситуации не могли бы иметь места, если бы сама норма «правильного произношения» задавалась иначе, с опорой не на московское, а на тверское или новгородское произношение.

Таким образом, в рациональное объяснение факта неприема на работу (скажем, на радио) должен быть включен какой-то исторический факт, относящийся к ряду событий, известных как «собрание земель Москвой». Иначе говоря, сколько-то веков назад Тверь была «поражена мечом» Москвы, и поэтому супраструктурная норма языка такова, что Катя Тверитинова или Слава Новгородцев в их актуальном состоянии опознаются как люди, не пригодные к тому, чтобы занять место диктора на радио. Здесь ясно видно, как в ряд рационального обоснования, опирающийся на характеристики собственно вербальной сферы, вторгается аргумент или квазиаргумент, не имеющий к этой сфере прямого отношения.

Ниже я еще вернусь к этому примеру и обращусь к специфической моральной коллизии, которая в нем содержится или, во всяком случае, может быть обнаружена в любой момент. Сейчас я обращаю внимание лишь, во-первых, на то, что при попытке рационально (то есть, в данном случае, правильными языковыми средствами) обосновать социальную норму речи мы очень быстро сталкиваемся с некоторыми иррациональными, с этой внутриязыковой точки зрения, обстоятельствами. Во-вторых, на то, что рационализация или попытка рационализации этого перехода от лингвистического к экстралингвистическому обстоянию с неизбежностью должна быть какой-то отдельной операцией.

Характер этой операции как *неизбежной* – то есть является ли она по сути своей принятием идеологии, сакрализацией, мифологизацией или что-то еще – я подробно обсужу еще, но сейчас уже важно отметить кое-что. Во-первых, она имеет весьма специфический характер, явно связанный с пограничьем языка, с таким указанием на начало речи (и рефлексии), которое (указание) осуществляется как бы извне той актуальной ситуации, в которой нормы говорения уже

определены. В ней, очевидно, должно содержаться указание на наличную данность как на бытийные условия говорения этого индивида, «которого могло бы и не быть».

Иначе говоря, она, эта операция перехода к конечному обоснованию «правильности речи», призвана указать индивиду его место в бытии в качестве места единственно возможного и predeterminedного. Вряд ли можно ошибиться, если указать на существенное родство этой операции со сферой религиозного в классическом определении, например, Малиновского. В конечном счете суть этой операции состоит в придании смысла, и даже жизненно важного смысла в рамках какого-то «большого нарратива» тому, что по видимости кажется бессмысленным.

Тут еще уместнее, чем рассуждения Рорти о всеобщем господстве контингентности, вспомнить намного опередившую их сентенцию Бергера и Лукмана: «Так...происходит то, что (в ретроспективе, конечно) может считаться самой большой шуткой, сыгранной обществом с индивидом, – когда создается впечатление необходимости от того, что на самом деле – лишь цепь случайностей, и вместе с тем становится осмысленным сам факт его рождения»<sup>138</sup>.

Итак, внутри сферы неофеноменологического рассмотрения нормы так же начинает обнаруживаться теологическое измерение, как и внутри сфер ее классического определения в духе «индивид-субъекта» и «коллектив-субъекта». Другое дело, что здесь позиция наблюдателя, избавленного от презумпции «подлинного субъекта», гораздо более свободна, ибо предполагает, в согласии с «принципом фон Ферстера-Лумана», заведомое несоответствие перспектив – перспективы агента нормативного дискурса («воспитуемого» или «воспитателя», все равно), перспективы теоретизирующего наблюдателя и моей собственной перспективы аналитика как «второго наблюдателя»<sup>139</sup>.

Если известно, что свести разные перспективы вместе не стоит и пытаться, так как никакой наблюдатель не может

<sup>138</sup> Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. С. 220.

<sup>139</sup> См.: Луман, Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // СОЦИО-ЛОГОС. Переводы с англ., нем., франц. Вып. 1 / сост., общ. ред. и предисл. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 213.

знать, чего именно он не знает, и видеть, чего именно он не видит, ни актуально, ни потенциально, — тогда введение теологического измерения не в состоянии избавить от возможного и даже неизбежного конфликта в самом этом измерении. Примирение в данной сфере имеет характер с необходимостью мнимого и временного примирения.

Более подробный анализ этой обнаружившейся в ходе анализа теологической составляющей, как я сказал, понадобится несколько ниже. Я напоминаю, что все эти рассуждения непосредственно затрагивают способ бытия человека в виду языка-структуры и языковой нормы, которые предложено рассматривать как прообраз всех остальных феноменов, привычно классифицируемых как социальные нормы. Я обращаю внимание на то, что, если даже предварительный анализ сразу обнаруживает включенность в повседневное языковое бытие индивида сложнейших сплетений собственно языковых, социальных, исторических, биологических процессов, включенность настолько основательную и неслучайную, что достаточно скоро обнаруживается присутствие религиозной и теологической темы, — очевидно, это само по себе может служить хотя бы временным подкреплением данной гипотезы.

В Приложении 1 проводится достаточно подробный анализ путей, которыми человек приобщается к нормативному миру вербальной речи, одновременно включаясь в до- и невербальные отношения, конфигурация которых образует, кроме прочего, поле рассеянной власти. У меня, к сожалению, нет возможности включить их в основной текст работы.

Приведенные выше соображения относительно фундаментальной двойственности языковой практики как социального искусства<sup>140</sup>, регулируемого необходимым образом сразу на двух уровнях, достаточны для того, чтобы принять гипотезу о необходимости самопротиворечивом и конфликтном характере оснований любого самоописания и любой практической рефлексии. Агрегат, составляющий эти основания, становится на место субъекта всех подобных операций.

---

<sup>140</sup> Выражение У. Куайна (*Куайн, У. Онтологическая относительность // Современная философия науки. М. : Логос, 1996. С. 40*).

## ГЛАВА 3

### ПЕРСПЕКТИВЫ ПРАКТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ ПОСЛЕ МОРАЛИ И ПОСЛЕ ОБЩЕСТВА

#### *3.1. Парадоксальный фундамент практической рефлексии. Неспецифическое cogito как фигура вычленяющего нарратива*

Аристотель, определяя этическое как часть политического, и философская классика (в лице Канта ли, Гегеля), обращаясь к характерной теме свободного самоопределения, устанавливали тем самым непрерывность двоякого рода. Во-первых, непрерывность между практической рефлексией и ее теоретическим осмыслением. Во-вторых, непрерывность между тем, как человек мыслит отдельные ситуации выбора способности действия, рассматриваемые в горизонте его *человечности* (и как бы памяти о сродстве с другими людьми в смысле *sensus communis*), и тем, как он мыслит институты, обычаи и отношения, которые, как ему известно, соединяют людей. Как выяснилось, концепция нормы и есть один из способов установления такой двойной непрерывности, именно тот, что описывается на концепцию субъекта. Другой способ связан с концепцией блага.

Если проблема состоит в том, чтобы идентифицировать новые способы рефлексии, пришедшие на смену моральному и социальному (этическому и политическому) и не основанные на связке «субъект–норма», то она во многом связана именно с тем, чтобы уловить новый способ установления непрерывности подобного рода в новой комбинации новых рефлексивных практик. К таким поискам я перехожу. Но, прежде чем приступить к этому переходу, я хотел бы подвести некоторые итоги.

Мне удалось прийти к ряду выводов о том, как в неклассической оптике выглядит альтернатива классическому концепту субъекта. Это агрегат, состоящий из заведомо гетерогенных частей: именно ввиду гетерогенности его нельзя счи-