

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 искусства¹⁴⁰, 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.

¹⁴⁰ 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 вычленивающего 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-

тать трансформацией субъекта, который по сути своей унитарен. Названный агрегат устроен так, что обеспечивает возможность двойного самоописания, в ходе которого конституируются некие квазисистемные образования. Существенная черта последних – возможность внутреннего конфликта между разными аспектами самих этих образований, соответствующих версиям самоописания. Способ, каким устанавливается необходимая связь между противоречивым языковым самописанием, с одной стороны, и внеязыковой частью несубъектного основания, с другой, может быть представлен с опорой на концепцию «миметического желания» Жирара, совмещающую с мидовским интеракционизмом.

«Самореферентные системы», или причастные самописанию коллективы и индивиды в классическом понимании, должны быть поставлены в соответствие этим квазисистемным образованиям. И проблематику «нормоустанавливающего субъекта» нужно бы переписать в терминах новой, «бессубъектной» парадигмы. Это не означает придания упомянутому агрегату субъектного статуса. Я хочу отказаться от самой концепции, включающей понятие «субъекта» в фундаментальном классическом смысле (не термина «субъект» – в логике, скажем, он сохраняет свое исконное значение). И речь совсем уж не может идти о том, что должно «передоверить» каким-то безличным структурам принятие решений и осуществление выбора. Призывы такого или противоположного рода и не принадлежат жанру философской рефлексии. Просто можно описать условия, при которых человек принимает решения и осуществляет выбор. Фундаментальное и интегральное условие состоит в том, что человек не может и не обязан считать самого себя «источником собственных предикатов»¹⁴¹, равно как и приписывать подобное основополагающее свойство коллективу.

В первом приближении это значит, что различие гипотетического и категорического императива не имеет фундаментального значения. Так разрушаются универсальные претензии философии морали кантовского типа. И это не есть автоматический переход к безудержному релятивизму. Схема аристотелевской этической рефлексии не включала представления о «категорическом императиве», но использовалась

¹⁴¹ Выражение В. С. Библера.

во времена, вовсе не потакавшие вседозволенности. Правда, «прагматические» операции так понятой этической рефлексии были связаны с социальным контекстом, в котором рефлексия и мотивируемые ею поступки осуществлялись. Полное представление об исторической этике можно получить, лишь имея в виду весь контекст представлений о распределении социальных ролей и об общем благе, разделявшихся всеми возможными участниками этических дискуссий. Этики в таком смысле слова нет и больше не будет.

Освященное традицией сцепление социальных ролей и амплуа гарантировало рефлексии аристотелевского типа интерсубъективное значение. Это не исключает того, что она, эта рефлексия, не была лишь рационализацией предустановленного порядка. Для нее естественным был вопрос – «Как воздать должное человеку?» – человеку, а не одной его социальной роли, не царю или торговцу. Этика возможна настолько, насколько возможна демократия. И по воспроизведению фигур этической рефлексии в интерсубъективно значимом дискурсе, построенном в целом на иных основаниях, можно судить о том, имеет ли место наследование демократической традиции. Неизвестно, достаточно ли обоснованы попытки такого интерсубъективного телеологического дискурса.

И точно так было бы возможно воспроизведение фигур моральной рефлексии, если бы возможен был тот интерсубъективно значимый дискурс¹⁴², в который они помещались бы. Тот вопрос, на невостребованность которого сетовал К.-О. Апель, должен бы звучать следующим образом. Какая практическая рефлексия еще может иметь интерсубъективную значимость, когда не существует более ни институциональных контекстов, делавших возможными и действительными представления об общем благе, ни цивилизационного контекста Просвещения, в котором имела смысл нормативная идея субъекта как трансцендентального основания рефлексии?

Этот вопрос принадлежит области философской теории морали (в неспецифическом смысле), но он конвертируется и в область социальной философии. Повседневная практическая рефлексия, если она действительно имеет интерсубъек-

¹⁴² «Интерсубъективный» в смысле захватывания множества не субъектов, а перспектив, характеризующихся субъективностью.

тивное значение, и делает общество мыслимым, и мыслимым не в качестве фетиша, но в качестве приспособления, служащего людям, способным согласовать свои цели. Такие связи между сферами (в широком смысле слова) этики и политики прочерчивались во времена Аристотеля под знаком представления о «хорошей жизни», как о *telos'*е человека, во времена Канта и Гегеля – под знаком представления о свободе и пользовании свободой.

Вопрос, который я пытался по возможности четко сформулировать для ситуации «конца морали», переформулируется и для ситуации «конца общества», то есть в поле интересов социальной философии. Одну из возможных формулировок я наметил и теперь прописываю с некоторыми сокращениями: как может быть мыслимо общество, когда не осталось возможности мыслить общую цель либо однородное поле рациональности, исходя из субстанциалистских или из трансцендентально-субъектных представлений – представлений как о коллективе, так и об индивидуе?

Сложность ситуации в том, что такие возможности потеряны объективно, а не вследствие чьей-то злой воли и нежелания читать Аристотеля. Совокупности социальных структур, в которые вписан каждый из нас, уже не могут быть представлены как субординированное множество наподобие Левиафана, но лишь как координированное. Разные аспекты этого видения присутствуют и у Парсонса в концепции «социетального общества», и – с гораздо большей определенностью – у П. Сорокина с его «кумулятивными группами», и, наконец, у позднейших авторов, как, с одной стороны, Н. Луман, с другой – М. Маффесоли¹⁴³. Речь идет, с одной стороны, о дроблении социального пространства на территории отдельных анклавов и «племен»; с другой – о более фундаментальном разъединении тех структур, которые призваны интегрировать эти «нео-трайбь». В результате вообще ускользает общество как целостный предмет мысли.

Экономический (денежный) порядок, порядок административной власти, порядок образовательных институтов – примеры явно разных, несводимых друг к другу способов, какими создается то, что по привычке называют «обществом».

¹⁴³ Маффесоли, М. Околдованность мира или божественное социальное // СОЦИО-ЛОГОС. Переводы с англ., нем., франц. Вып. 1 / сост., общ. ред. и предисл. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. М. : Прогресс, 1991.

А есть экзотические явления, которые неясно, каким языком описывать: скажем, иерархии в психотерапии, психотехнике и «массовом эзотерическом сообществе» (необходимый оксюморон), захватывающие десятки миллионов людей, со своими собственными авторитетами, институциями и путями продвижения. Это как бы «лейт-темы» современной общественной жизни, которые своеобразно преломляются и вступают в разные конstellляции внутри ее «племенных группировок».

Такой «плетеный» строй жизни может быть осознан как путаница, в которой имеет место либо отсутствие всякого сознательного «Я» (X в управляемой толпе), либо «эмотивистское Я», по выражению Макинтайра. «В способности “Я” избегать любой необходимой идентификации с некоторым конкретным контингентным состоянием дел некоторые современные философы, как аналитические, так и экзистенциальные, видят сущность моральной субъектности.. Контраст между этой демократизацией морального субъекта и элитистскими монополиями управленческой и терапевтической экспертизы не мог бы быть острее»¹⁴⁴. Контраст, о котором говорит Макинтайр, соотносится именно с невозможностью переходов от «после-моральной» к «после-социальной» рефлексии и обратно, и в основе невозможности усматривается именно фрагментация «общества».

Но может быть, дело обстоит все-таки не так безнадежно – хотя бы в том, что касается возможности связать разные фрагменты и сегменты социального хотя бы в одном рассуждении. Так ли разнородны «трайбь» и «системы»? Каждый порядок есть прежде всего *порядок признания* – тут приходится использовать слова, которые использовались в традиционных, в том числе классических, способах концептуализации социального, у Гегеля и Парсонса¹⁴⁵. Тут легко свернуть на рельсы готовых схем мышления и попасть под критику с позиций, подобных воспроизведенным выше позициям Мертонса или Миллса (и Фуко). Этого можно избежать, если в «порядке признания» быть готовым видеть нечто двусмыс-

¹⁴⁴ Макинтайр, А. Указ. соч. С. 47.

¹⁴⁵ Сам я использую здесь выражение Ж.-М. Ферро, цитируемое П. Рикером. В отечественной литературе подходы к аналогичной концепции можно найти в книге: Бьенков, В. М. Институты: сверхколлективные социальные образования и безличные формы социальной субъектности. М. : Российская академия социальных наук, 1996.

ленное и, во всяком случае, никак не равнозначное примирению всех противоречий.

Порядок в классическом смысле – своеобразная трансформация доклассического сакрального космоса. Это и означает мышление в русле субстанциалистских или трансцендентально-субъектных представлений. Космос – нечто такое, что *есть само по себе*. Порядок в смысле Нового Времени не столько сам «есть», сколько коррелирует с субъектом, который есть сам по себе, но результаты получаются сопоставимые. Иногда прямо практикуется способ представления порядка в качестве целого, как особого, отдельного предмета мысли, который схватывается прежде, чем его отдельные стороны и признаки. Иногда же опорой является рациональный индивид-субъект, который всегда может произвести порядок в качестве *сущностно необходимой* видимости, как «содержание сознания», столь же конкретное и определенное, как если бы за ним стояла субстанция.

Так обстоит дело в двух версиях классической социальной и моральной мысли Нового Времени, которые можно коротко назвать квази-аристотелевской (отчасти представленной у Гоббса и Гегеля, сполна – у поздних неоконсерваторов) и собственно просвещенческой (от Локка до Роулза). Кажется, противостояние этих двух версий продолжалось в дискуссиях 70-х–80-х годов морали между сторонами, которые Хабермас называет «коммунитарийской» и «контрактарианской»¹⁴⁶ и которые почти с неизбежностью определяются как «правая» и «левая» соответственно.

Социально-этическая мысль просвещенческого или постпросвещенческого типа достигает апофеоза в «Теории справедливости» Роулза с методической разработкой теории общественного договора, который явно есть самопрозрачная конфигурация мысли, для которой указаны постулаты¹⁴⁷. Общий смысл «постулатов справедливости» – именно в полагании абсолютно рационального субъекта в отсутствие предшествующей исторической позитивности, традиции и предрассудка.

¹⁴⁶ Московское интервью. Ю. Хабермас отвечает на вопросы Ю. Сенокосова для журнала «Вопросы философии», апрель 1989 г. // Указ. соч. / Ю. Хабермас. С. 106.

¹⁴⁷ Роулз, Д. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995.

Другая традиция отчасти читает Аристотеля глазами Гегеля и Гоббса, отчасти и вправду укоренена в старинном аристотелизме, благодаря телеологическому или квази-телеологическому пониманию *politikon zoon*. Ее логику удобно представить на примере давнем, но важном для понимания современного неоконсерватизма: в «Основаниях политики» Л. П. Карсавина сформулировано программное представление о коллективном субъекте, логически предшествующем индивиду, субъекте и самодостаточном, и рациональном¹⁴⁸.

Все эти конструкции, следует повторить, наследуют классическому рационализму, поскольку исходят из того, что за эффектом «порядка» стоит какая-то незыблемая атомарная, в исконном смысле слова, неделимая реальность. Демокрит оговаривал, что «атом» может быть велик, как мир, так что общество в целом также можно мыслить как атом. Но, даже если таких атомарных реальностей так же много, как людей, для них всех годится одно фундаментальное определение и одна схватывающая их фигура мысли: они, собственно, и есть эта фигура мысли. Однако положение меняется, если мы отказались от такого монистического видения.

Тогда эффект «порядка» будет представлен сам по себе, и определять его надо без опоры на какой-либо «субъект-субстанцию», то есть чисто операционально. Здесь открывается интересная параллель в размышлениях К. Гирца о методе и предмете этнографии.

Гирц протестует против классической по сути своей методологии, которая вводит в качестве инструмента предположения «универсалии», почерпнутые извне предмета исследования: «вот тут должна быть религия, тут жилище, тут агрессивность». Такая «методология универсалий» должна была бы прежде всего аргументировать, что: а) признаки, по которым выделяются универсалии, существенны; б) что они имеют необходимую связь с фундаментальными биологическими, психологическими или социальными процессами, а не просто ассоциировались с ними; в) что они, без тени сомнения, принадлежат к числу антропологически значимых констант¹⁴⁹.

¹⁴⁸ См.: Карсавин, Л. П. Основы политики // Мир России – Евразия. М.: Высшая школа, 1995. С. 111–112. Последнее обстоятельство – рациональность «симфонической личности» – не столько оговорено самим Карсавиным, сколько, очевидно, не нуждается в таком оговаривании.

¹⁴⁹ Geertz, C. The interpretation of culture. NY, 1977. P. 48–49.

Между тем подобное обоснование никогда не приводится: действительно, «несложно соотнести некие институты с тем, что наука или здравый смысл считает условиями человеческого существования, но куда сложнее доказать то, что это соотношение не случайно». «Методология универсалий» есть вера в возможность чего-то вроде всемирного опроса общественного мнения без рефлексии о том, кто и на каких основаниях конструировал бы опросный лист. Исключительный интерес представляет в связи с этим замечание Гирца: релятивизм рождается как раз из методологии, отправляющейся от «универсалий» (по логике «У нас такая религия, а у них другая, но тоже религия»). Лучше уж было бы открыто и с самого начала признать полиморфности человека и культуры.

Я же хочу сказать, что мы вынуждены полиморфным образом мыслить наше собственное социальное пространство. Например, денежный порядок, порядок административной власти, военный порядок, порядок академической науки и порядок психотерапии не имеют общего источника и не могут быть представлены как пять версий одного и того же явления, опирающиеся на пять логически связанных аспектов одного и того же субъектного основания. Непонятно и то, чему могло бы служить такое представление, если никто не может ни всецело принадлежать какой-то одной из перечисленных сфер, ни расположиться в точке их равнодействия. Никто же и не знает, сколько таких сфер существует и еще может возникнуть.

«Гибнет формализованная, институционализированная социальность, на время совпавшая с натуралистическими – “естественным образом” существующими установками и схемами здравого смысла»¹⁵⁰. То, что остается, – некое пространство, которое можно проходить на протяжении человеческой жизни, не натываясь ни на какую границу. Тот, кто вздумал бы в порядке такого продвижения составить каталог встречающихся форм совместной жизни людей, должен отдавать себе отчет в том, что у него за спиной продолжают возникать новые формы и порядки, а также в том, что само действие, предпринятое им, создало какой-то новый порядок.

Это нечто подобное, а то и тождественное языковым играм в витгенштейновском смысле, если помнить, что указан-

¹⁵⁰ Кемеров, В. Е. Метафизика – динамика (к вопросу об эволюции метафизики) // Вопросы философии. 1998. № 8. С. 60.

ные «игры» с самого начала включают в себя и дискурсивные, и недискурсивные ходы, переплетенные между собой. Представление о «трансцендентальной языковой игре» в духе Апенля может быть использовано, но оно не возмещает потери субъекта и субстанции, то есть не дарит нового монизма. Следует учесть соображения, подобные приведенным выше соображениям Куайна и Дэвидсона: если и создается непрерывное пространство понимания, то оно создается не только за счет правильных формализованных процедур, но во многом за счет приспособления к силе недискурсивного принуждения.

Таким образом, мышление отбрасывается назад, к констатации своих собственных условий: вот язык, а вот естество, вот единое пространство дискуссии и соперничества, а вот ранговое распределение силы. Однако это и значит – идентифицировать порядок без опоры на какой бы то ни было «субъект-субстанцию», чисто операционально. Ибо всякий порядок, в который входит человек, является одновременно в каком-то отношении кругом равных, так сказать, политией¹⁵¹; в каком-то отношении – иерархией. Общее между ними именно то, что действовать в каждом из них приходится одновременно и как в политике, и как на лестнице доминирования.

Аристотель, говоря о политической жизни, имел в виду следующее: общение, вне которого могут существовать лишь «божество либо существо недоразвитое», есть общение в системе отношений именно того типа, что имел место в полисе, как в общине свободных и равных. Этика, как часть политического, есть часть такого общения. Отношения людей в домохозяйстве, взятые вне политического контекста, не составляют поля, на котором могла бы практиковаться этика. И если восточная деспотия есть одно большое домохозяйство, то и она не будет полем этики, хотя может быть полем для «искусства быть рабом»; однако это не этика. Эти сооб-

¹⁵¹ Это аристотелевское слово я ввожу ввиду крайней многозначности слова «демократия». Тут «полития» означает просто «круг равных», ничего более. При этом надо помнить, что единство политийного круга связано и с общепонятным языком (который, может быть, вне политики оказывает социолектом какого-то еще языка), и с биологически обусловленным механизмом уподобляющего соперничества. Такой же двойственный характер имеет и иерархия – это одновременно и фактическое устоявшееся неравенство сил (после каких-то калибрующих процессов), и его доведение до сознания в виде власти «знатоков языка».

ражения можно поправить лишь так: Аристотель недооценивает тот элемент общения на равных, который трудно вполне изгнать из современного ему мира Востока, из семьи и даже из ситуации «господина или раба». (Гегель и теория коммуникативной рациональности, напротив, переоценивают его значимость.) Насколько господин и раб разговаривают и хотят быть понятны друг другу, настолько их отношения тяготеют к политическому типу.

Мыслимо, конечно, воздействие одних людей на других, не включающее в себя вербального взаимодействия как сколько-нибудь значимого элемента, и в антураже античного рабовладения, и в особенности – рабовладения XX века. Люди в некоторых ситуациях могут относиться друг к другу способом, целиком основанным на ранговом распределении силы. Людей можно покупать, держать взаперти, приковывать к веслу, жечь огнем, исходя просто из того, что есть возможность это сделать физически. Но такой тип отношений, даже когда он весьма распространен, заключен в неких «анклавах», узаконенных или потайных. Их объемлет политическая среда, хотя бы в виде отношений, существующих внутри «касты господ».

Итак, чисто операциональное определение порядка признания в смысле Ферро-Рикера, не отсылающее к понятию «общества», очевидно, как раз и заключается в том, что каждый из них есть иерархия и политика, комбинация рангового распределения, с одной стороны, и специфического поля языкового стандарта, с другой, создающая возможность присоединения и продвижения, или успеха. Тем самым вновь воспроизводится характерная двойственность, которая присутствует в политическом сообществе Аристотеля. «Признание», о котором идет речь, таким образом оказывается чем-то предельно близким ко «вторичной социализации» в терминах Бергера и Лукмана. Аналогом здесь может служить рыцарское или воинское посвящение после семьи, которая дает «первичную социализацию».

Точнее было бы сказать, что речь идет о некоторых отличных друг от друга аспектах «вторичной социализации», которые Бергер и Лукман рассматривали недифференцированно. Выше я уже говорил, что фактически единое плетение разных и очень отличных друг от друга порядков признания обеспечивается и подтверждается тем, что люди переходят из

одного в другой, как бы согласно метаинституту «конвертирования успеха». Это действительно что-то подобное «универсальной переводимости» Дэвидсона. Если не получилось в семье, то, может быть, получится в бизнесе: неудача в одном из порядков порождает поиски удачи в другом. Так мы наглядно убеждаемся в том, что некое единое пространство, в котором располагаются все эти порядки (бывшее когда-то «обществом»), все еще существует, хотя его границы находятся непонятно где или вообще нигде.

Такое «конвертирование успеха» исследовалось на разных специфических полях, как на поле молодежных контркультур в рамках парадигмы «конфликта поколений» (антипарсонсианской). Некто добивается признания в круте А, отчаявшись добиться его в круте Б, и таким образом уходит от угрозы фрустрации. Следует заметить, что невозможность добиться признания в круте Б означает, собственно говоря, то, что лидерские позиции там уже заняты кем-то другим, заняты решительно и бесповоротно, так что фрустрация, о которой идет речь, – именно та, о которой пишет Жиран и которая создается в ситуации взаимоисключающих побуждений: «Будь как я. – Не смей быть как я». Такая ситуация (по слову В. Руднева, «шизофреногенная») типична для семьи с квазипатриархальными установками, но аналогичные установки и проблемы возможны и в иных контекстах.

Возвращаясь к широкому рабочему определению «порядка признания», следует заметить, что оно допускает возможность трактовать «порядки» в разном масштабе и с номиналистической дробностью. Так, не «семья вообще», но каждая семья по отдельности есть нечто, что в качестве порядка признания может быть столь же отличным от другого семейного порядка, сколь и от системы многоуровневого маркетинга. Невозможно и не нужно представлять совокупность всех подобных образований в качестве системной целостности с определенными границами. Человеческий индивид, во-первых, на протяжении своей жизни всегда имеет дело лишь с некоторыми из них, различимыми в его собственной перспективе. Остальные остаются в неопределенном горизонте, о котором лишь частично может быть получено опосредованное теоретическое знание. Во-вторых, тот же индивид, кочуя из одного порядка в другой, изменяет их, инициирует создание новых, а иногда

разрушает. Изменение и разрушение возможно и в связи с попыткой познания какого-либо порядка.

Это «негативным» образом подтверждает то, что сохраняется непрерывность переходов между практикой, практической рефлексией и теоретическим обоснованием последней. Этот тип непрерывности, кажется, и имеется в виду у Д. Мак-Кенна, когда он говорит, с одной стороны, о невозможности и ненужности внеконтекстуальной прескрипционистской этики, а с другой — о том, что современная этическая рефлексия призвана не распределять, а создавать смысл. «Формирование такой этики подразумевает изменение того, о чем этика говорит»¹⁵².

Но это значит, что *открытое пространство социального не является тем «обобщенным другим», установку которого человек мог бы переживать в качестве социальной нормы, используя терминологию Мида. Это фундаментальное положение никак не снимается, но, наоборот, подтверждается тем обстоятельством, что каждый из «порядков признания» по отдельности может быть аналогичен античному полису, что в его рамках может существовать и практиковаться какая-то концепция общего блага, как часть выражений, составляющих общий языковой фонд участников, в связи с институциональной стороной данного порядка.*

Мы можем даже предполагать, что в части таких порядков найдем аналоги дискурсу этики добродетелей (в качестве профессиональных этик). Но, как бы мы ни переплетали тысячу таких нитей, мы не получаем из них одного настоящего полиса, который сам по себе был для индивида почти всем, ибо составлял объемлющий контекст самых разных его практик — экономических, культовых, сексуальных и прочих. Так, типичный для традиционного общества переход — из собственности общины в ряды шаманской корпорации (либо структур, которые наследуют ей, как монашество, или сродни, как воинское братство). Шаман — фигура маргинальная и воспринимается соплеменниками в этом качестве. Но маргинальность шамана не только описывается как функциональная в рамках общинного целого: это в конечном счете известно и самому шаману, и окружающим. Человек когда-то мог стать

¹⁵² Мак-Кенн, Д. Этика в постсовременной перспективе // Философские науки. 1996. № 1/4. С. 171.

юридичным Христу ради, зная, что никто не скажет: «Не понимаю, что он там забыл».

Сейчас это совершенно не так. В аналогии между полисами и современным социальным пространством («переплетением полисов») мы рискуем потерять видение реальной конфликтности. Локальные этические практики и опознаются, и не опознаются как таковые; их конвертирование друг в друга (как и «политических благ»¹⁵³, которые они призваны обеспечивать) и мыслимо, и немыслимо в одно и то же время.

Современный человек при *любом* переходе к новой практике, во-первых, может столкнуться с тем, что для кого-либо из людей, окружающих его в тех или иных актуальных порядках, этот переход будет абсолютно немыслим и превратит его самого в немыслимое существо. Во-вторых, это обстоятельство (которое можно предполагать a priori, не на основе опыта, но как следствие из того, что общей концепции блага нет) заранее исключает всякую возможность простой «самопрозрачности» отношения к миру для самого человека. Та очевидность, с которой он сам переживает свое действие — он, скажем, присоединяется к Католической Церкви, или сдает экзамены на режиссерское отделение, или организует семейный союз, — никак не может приобрести интерсубъективный статус.

«Я не доллар, чтобы всем нравиться», — это выражение, может быть, несколько поверхностно и неточно. Но оно выражает уверенность, глубокую и существенную, в том, что *никто* не может нравиться всем и каждому при любых условиях. Лучше даже сказать, хотя это будет и громоздко: можно быть уверенным в том, что никто не в состоянии никогда не вызывать раздражения (своей непрозрачностью) в глазах каждого и всех. Вспоминается еще одна формула, более рафинированная, употребляемая в кругах, связанных с психологией и психотерапией: «Мы здесь не для того, чтобы оправдывать ваши ожидания».

Такая уверенность в неизбежности если не столкновения, то непримиримого и несводимого различия перспектив,

¹⁵³ Употребляя это выражение, я имею в виду операциональное аристотелевское определение благ: благо — это то, к чему стремится (в данном случае) индивид как к благу-для-себя. Под «политическими благами» разумются блага, заключенные в самом общении в кругах, связанных с теми или иными порядками признания.

напоминающая о «трансцендентальном Полемосе» П. Слотер-дайка, исключает возможность простой самопрозрачности отношения к миру для каждого из участников общественной игры. Каждый представляет или в любой момент может представиться загадкой не только для окружающих, но сам для себя. И непонятно, как может существовать какая бы то ни было соизмеримость «этико-подобных путей к успеху», о которых я говорил в связи с множественностью порядков признания: неясно даже, что именно мы соизмеряем.

«Быть загадкой для окружающих и для себя самого», насколько я понимаю, означает следующее. Человек, отыскивающий для себя место в новом порядке признания, уже был вписан в какой-то предшествующий порядок, занимая там место. Изменение его ориентаций не остается без последствий: с точки зрения оставшихся, имеет место что-то вроде саботажа. На психологическом уровне это «измена», но это весьма приблизительное обозначение для явления, имеющего конститутивное значение для непрерывной ресоциализации вообще. Человеку в этом смысле свойственно быть «предателем», если только структуры, среди которых он лавирует, сами не составляют единства – а это условие невыполнимо.

Некая важная истина открывается в словах Христа: враги человеку – домашние его. Наблюдатель мог бы здесь говорить как об ускользании из-под власти, выпадении из иерархии, так и об отказе от коллективной идентификации, выпадении из круга. Так подтверждается универсальная двоякость порядка признания, в котором участник является сразу и «одним из нас», и кем-то, кто занимает строго определенное место и не может быть перепутан с другим без того, чтобы при этом не пострадала иерархия. Имеет место, очевидно, и то, и другое: итак, покушение на основания социальности имеет всякий раз целостный характер.

То, что психологически опознается как, скажем, «предательство», в плане социальной онтологии означает локальную актуализацию до-общественного состояния, где еще не установлены иерархии и каждый может в любой момент оказаться под ударом. Я подчеркнул бы именно этот момент, дополнительный по отношению к «коллективной идентичности» как таковой и плохо различаемый в соответствующих исследованиях. Некто, выходящий из игры, не столько «пре-

дает общий идеал», сколько делает непредсказуемым будущее тех, кто остается.

Тот, кто неожиданно предстал как чужак, предстал тем самым и как «чудовищный двойник». Его присутствие превращает и близких в таких же «двойников», каждый из которых является для другого источником наихудших подозрений. Но это значит, что та же ситуация до-общественности захватывает и самого ее инициатора. Он должен признать, что нет очевидных универсальных оснований для взаимопонимания по вопросам, которые возникают при угрозе обрушения локального порядка.

Таким образом, в общезначимом постморальном дискурсе, если он вообще возможен, все же должны существовать процедуры универсализации неочевидного, сопоставимые с процедурами морально-практической рефлексии в кантовском смысле. Я думаю, что именно этим заняты ученые, теоретически осмысляющие «прикладную этику», которая в любом отношении оказывается шире, чем «профессиональная этика», и представляет из себя, вопреки названию, и теоретическое предприятие, и одновременно социальный институт¹⁵⁴.

Так, современная биоэтика – это не внутренняя корпоративная этика врачебного сообщества. Она имеет дело с требованиями, предъявленными к соответствующему сообществу *извне*, то есть работает в пограничье между разными «порядками признания» – тем, что имеет место в среде врачей, и тем, что возникает при общении врачей с пациентами.

Вот эта пограничность как раз и заслуживает внимания. Биоэтика, по крайней мере, *выглядит* как способ, каким оформляется некий новый порядок в качестве действительного порядка, то есть такого, который включает в качестве существенного политический, а не только иерархический элемент. Именно она знаменует полное оформление отношений между врачами и пациентами как партнерских отношений, конституирование «внутрибольничного» языка как общего языка с еди-

¹⁵⁴ См.: Коновалова, Л. В. Прикладная этика. Выпуск 1. М.: ИФРАН, 1998. С. 21; Юдин, Б. Г. Социальная институционализация биоэтики // Биоэтика: проблемы и перспективы. М., 1992. С. 24. Биоэтика – это не только профессиональная этика врачей уже потому, что она имеет дело с требованиями, предъявленными к соответствующему сообществу *извне* (там же. С. 44 и далее).

ной семантикой и стандартами понятности. Однако на каких основаниях возможна такая или подобная практика, связывающая разные порядки признания? Чтобы понять это, следовало бы еще раз продумать основания рефлексии, актуальные для современного несубъектного мышления.

3.2. *Возможность рефлексии без классического субъекта*

Для того, чтобы ответить на вопрос или вопросы, поставленные только что, следовало бы сначала выяснить, как выглядит в наших условиях практическая рефлексия вообще, хотя бы безотносительно к качеству интерсубъективной значимости или универсализации. А для этого нужно вычленив общие, неспецифические условия и фигуры такой рефлексии.

Рефлексия в общем виде предстает как специфически человеческий способ участия в глобальном информационном процессе. Непосредственным условием такого участия является, естественно, наличие говорящего человеческого индивида или, вернее, индивидов, общение которых предполагает не только их простую множественность, но и естественные различия (и, с другой стороны, сходства), предрасполагающие к систематической коммуникации. Такая коммуникация, осуществляемая с участием языка и взятая вместе с самими естественными характеристиками, конституирует сообщества разного типа – дополитические и политические.

Таких индивидов, хотелось бы подчеркнуть, нельзя без оговорок представлять как «индивидуации» агрегата, о котором говорилось выше, характеристики которого включены в их собственное определение и который составляет условие их существования, как и условие рефлексии. Композиция «естества» и «языка» сама по себе не осуществляет никакой рефлексии, ни в качестве целого, ни по частям. Говорящих индивидов вернее было бы характеризовать как изначально индивидуированные импликации или «произведения» этой композиции. Именно поэтому и нельзя представить рефлексии людей лишь как рефлексы какого-то глубинного «процесса» в ее недрах – те процессы, которые там, в «глубине», действительно идут, не составляют сами по себе самостоятельной целостности.

Я не буду специально аргументировать тезис, что индивид, во всяком случае, иногда бывает заинтересован в том,

чтобы четко отделить то, что он склонен называть «истиной», от того, что он так не называет, и что при этом он не прочь прибегнуть к услугам того, что он может назвать «рефлексией». Миллиарды живых существ, пользуясь выражением Д. Деннета, с полной серьезностью занимаются игрой “hide and seek”, от которой зависит их жизнь, – на этом обстоятельстве никак не сказывается провозглашенный Рорти «конец эпистемологии». И человек, владеющий ситуацией, продолжает отличаться от человека, которым владеет ситуация¹⁵⁵.

Человек, в отличие от других живых существ, именно в связи со своими рефлексивными способностями способен так встраиваться в информационный процесс, чтобы провоцировать обвальные эффекты, не-циклическую динамику. Сама история человека и цивилизации – процесс обвальный. Рефлексия, взятая хотя бы в смысле «уточнения значения слов», используемых в рабочих языковых играх, – это способ оптимизировать отношения индивида (опосредованно и коллектива) с ситуацией как сложной реальностью; трубо говоря, она восполняет приблизительность инстинктов и «имитирующих инстинкт общественных привычек» (Бертсон), хронически отстающих от динамики сложности. Необходимость такой «экологической» рефлексии – просто необходимость время от времени изыскивать пути действия, сознательные в собственном смысле слова¹⁵⁶.

Тут мы уже находимся не так далеко от базовых утверждений «этики дискурса» К.-О. Апеля, именно от постулата первого: чтобы иметь возможность осуществлять хоть какую-нибудь рефлексию и аргументацию, мы должны сохранять

¹⁵⁵ Это часть общего вопроса о возможности и осмысленности эпистемологии. Не все варианты даже прагматического подхода должны упираться в «похороны эпистемологии». Вернее сказать, что приходит эпоха прагматических подходов (во множественном числе). Можно задать достаточно серьезные критерии отбора концепций, позволяющих владеть ситуацией. Например, связать их с поддержанием рефлексивных способностей в будущем (вслед Пирсу) или с выживанием человека как вида (Бейтсон).

¹⁵⁶ Я обращаю внимание на то, что в тупики нас загоняет не инстинкт и не сознание. Настоящий тупик – это там, где, располагая сознанием, люди пользуются им как инстинктом и забираются в области экспоненциального роста, самоподкрепления, самоутверждения и «самоподхлестывания», на какое не способно животное.

реальное коммуникативное сообщество¹⁵⁷. Но эта содержательная близость тем «рефлексии как техники безопасности» и темы эколого-этических приоритетов мало что проясняет в формальном плане. Умный человек не станет пилить сук, на котором сидит. Но это следствие прагматического употребления практического разума, вырабатывающего «технику безопасного образа жизни». «Образ жизни» может рассматриваться при этом в рамках эгоцентрической перспективы, как мир заведомой субъективности. Отсюда не следует ничего, сопоставимого со старинными этическими или моральными оценками, мотивациями и аргументами, ничего хоть в каком-то смысле слова «интерсубъективно значимого».

Ничего «интерсубъективного» никогда и не явится из ничего в рефлексии, если рефлексия изначально не вписана в ту сферу, которую Апель и прочие как раз называют сферой интерсубъективных взаимодействий. Настоящая практическая рефлексия, могущая «иметь интерсубъективное значение», — это та рефлексия, что уже вплетена в ткань человеческих взаимодействий, опосредованных языком и конфигурациями «диспозитива». Иначе говоря: человек входит в сферу морального дискурса или его аналогов тогда, когда востребует способы мыслить и говорить, которые, одновременно с обоснованием его собственных действий, освещают исконный вопрос социального философствования и его производные: «Как я сюда попал и что я делаю среди этих людей? И что меня с ними объединило?»

Не случайно П. Рикер описывает переход от речевой практики как таковой к этической рефлексии (и далее к рефлексивному политическому самоопределению), как становление *su jet capable*, через создание приватных нарративов, опосредованных неявными ссылками на такие общезначимые культурные модели, которые представлены в мифе и сказке. Терминология Рикера для меня, правда, неприемлема, но концепция рефлексии, опирающейся на символические опосредования, востребует практически в полном объеме.

К вопросу о смысле самоописывающего приватного нарратива, такого, как самоотчет или автобиография, я подойду

¹⁵⁷ Ср. также: Мак-Кенн, Д. Этика в постсовременной перспективе. С. 172.

ближе через указание на важную параллель. Самоописания, создающие общество, также проходят через операции нарративного характера. Здесь я имею в виду прежде всего описания священно-исторического (в широком смысле) характера, вырожденными формами которых можно считать нарративы «гражданской мифологии». Священно-исторический нарратив повествует о становлении сакрального космоса, по ходу самого повествования (не говоря о ритуальной инсценировке) вычленив его из моря недоопределенности. Здесь можно наблюдать общественное самописание в действии, выделение аутопоетической системы из среды, которой она подпитывается и которую отстраняет от себя в качестве сверхсистемного условия¹⁵⁸.

Сакральный космос греков ограничен и именно в качестве ограниченного есть сфера действия разумности, как всеобщего Нуса, так и человеческой дианои. Умопостигаемость Космоса каким-то образом соотносится с безмолвным присутствием неумопостигаемого, как бы оно ни мыслилось — как Божество или как чистая неопределенность материи. Смысл «сакральности» не так уж ясен, ибо непонятно, потому ли космос (порядок) сакрален, что он есть порядок, или потому, что он есть производное от сакрального беспорядка (Диониса). Во всяком случае, есть «выгородка», отделяющая внешнее от внутреннего, а как эта конфигурация понимается — другое дело.

Что касается интерпретации сакрального космоса, то тут есть два подхода. Первый из них освещен и смоделирован в известных работах М. Элиаде, принадлежащих к кругу «традиционалистской мысли» в точном смысле слова: Элиаде опирается на мифологический и религиозный дискурс, не только в смысле объекта исследования, но и в смысле источника ценностных и даже методологических инспираций. Тот способ представления сакрального порядка, который демонстрирует Элиаде, является именно то, что С. Хоружий именовал «парадигмой освящения».

Первичным для Элиаде является не различение хаоса и космоса, но различение профанного и сакрального. Именно в связи с манифестацией сакрального появляется различение хаоса и космоса; где одно профанное, там вообще ничего не

¹⁵⁸ Я имею в виду теоретическую модель аутопоезиса Н. Лумана.

различить. И порядок, и хаос *логически* суть прежде всего в сакральном. В смысле же священно-историческом рождение порядка мыслится как соотнесенность разных вещей и времен с некоторой вполне определенной точкой перво-манифестации святого и как поддержание этой соотнесенности в регулярной культовой или иной, но зависимой от культовой социальной практике. Таким образом, хаос есть забвение или отпадение от священного порядка, которое регулярно нарастает и регулярно же устраняется. Порядок всегда может быть представлен как некое излучение священного центра.

Элиаде как философ социального парадигматически не так уж далек от Н. Лумана. Конечно, тут нужны операции по дешифровке или извлечению социально-методологического дискурса из мифолого-герменевтического. Этого я делать сейчас не буду, но ясно, что Элиаде работает понятиями и ходами мысли, напрямую сопоставимыми с тем же понятием аутопойезиса. Вычитываемый из писаний Элиаде способ социальной рефлексии всегда оказывается ультраконсервативным, но это уже связано с конкретной методологической позицией: ученый отвечает на вопросы, которые ставит миф, в духе самого мифа. Действительно, «почему есть порядок и общее дело? — потому что святое уже явилось».

Второй способ представления сакрального порядка ближе подходит к лумановскому деконструкционистскому акценту в понимании общества как аутопойетической квазисистемы и как бы «призрака». Этот способ как раз и представлен «теорией жертвоприношения» Р. Жирара, претендующей на сквозную и окончательную деконструкцию мифологии. Генезис общества, по Жирару, связан с таким «разрешением» напряжения между взаимно исключающими аспектами *double bind*, которое не назовешь рациональным, ибо оно включает в себя и принципиально значимое обращение к случайности, и характерное сокрытие этого обращения. То, что возникает в результате, мыслится по образу пузырька газа в воде, как община или общество в океане «священно-насилия»¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Я хотел бы обратить внимание на то, что методологические схемы Жирара очень близки к схемам не только Лумана, но и Г. Вейтсона, с его концепцией «сознания-карты», методически противопоставляемой концепции «сознания-зеркала», характерной для классической метафизики присутствия, требующей классического субъекта. Карта не «вносит» что-то в Ding

Общество или община, самоописывающаяся посредством описания сакрального космоса, тем самым представляет себя в качестве «зоны разрежения», откуда сакральное удалено в акте основания и куда оно допускается лишь дозированно и в предусмотренной ритуалом форме. Парадоксальный вывод Жирара, противоположный выводам Элиаде, имеет тем больше шансов на основательность, что легко обнаружить параллели между так понятым сакральным космосом (общиной) и самоописаниями индивидуального сознания. В связи с этим я вновь обращаюсь к открывшемуся языковому представлению рефлексии.

Приватные нарративы, о которых пишет Рикер, играют ведущую роль в конституировании представления об эмпирическом «я» как о единстве. Попросту говоря, речь идет о самоотчетах биографического характера большего или меньшего объема. Такая повествовательная операция есть, конечно, не что иное, как речевой аспект операции *cogito ergo sum*, взятой, конечно, в неспецифическом смысле, не связанном с самоконституированием классического трансцендентального субъекта.

Эту фигуру мышления — *cogito ergo sum* — вообще недопустимо смешивать, взятую как таковую, с классическим субъектом. И в качестве философских тем «*cogito*» и субъект не тождественны друг другу, но лишь характерным образом сцепляются в определенный момент. Августин знал фигуру *cogito*, но проблематика и способ его философствования, естественно, далеки от той, которой потребовался субъект в классическом смысле. Но «августиновское *cogito*» могло бы многое сообщить и о природе субъекта Нового Времени, и о том, как выглядит и действует альтернатива классическому субъектно-рационализму. Оно есть ценное свидетельство о коннотациях, которые вносятся темой *cogito* и в тему субъекта, и в тему несубъектного основания современного мышления.

Августиновское *cogito*, самосознающее «я», имеет структуру неоплатонической (не христианской) ипостасной реальности, как радикально реинтерпретированная формула «божественной сущности, развившейся до трех ипостасей» (Плотин и Порфирий): бытия, мышления и желания. Именно то,

an Sich, а, наоборот, упрощает, превращая реальность в информацию, производящую сам организм вместе с используемой им картой: итак, карта, собственно, и есть способ самоописания организма.

что у Августина речь идет не о «божественной», а, наоборот, исключительно человеческой «сущности», определяемой в бесконечном отличии от Божества, представляет особый интерес. Неоплатоническая триада Единое–Ум–Душа, со своими предшественниками в истории греческой мысли, призвана быть умопостигаемой структурой (включая «кайрос» внеумопостигаемого) и мышлением мышления, за пределы которого выбрасывается «иное». Но cogito Августина более архаично, чем платоновская триада и иные близкие фигуры, так как окружающее ее «иное» мыслится не как материя, но именно как Бог, по всем направлениям предвосхищающий и охватывающий человеческое самосознание.

Описание перипетий, связанных с историей конципирования «иного» в античной мысли, включая Августина и неоплатоников, уже давалось. Сейчас я констатирую, что взаимозаменяемость Божества и хаоса весьма знаменательна. И cogito Августина, окруженное Божественной средой, не может быть представлено метафорой пространственной точки («внутри» которой находится только ее собственное время). «Точечная» метафора, характерная, между прочим, для cogito-субъекта Нового Времени, должна быть понята как специфическое обращение более архаичного способа представления, которое как раз можно найти у Августина и согласно которому cogito выглядит, скорее, как пузырек разреженного самопрозрачного света внутри сплошного обстояния слепящей тьмы «иного».

Это отступление историко-философского характера, уточняющее характер неспецифического cogito, нужно для того, чтобы сделать вполне понятным структурное соответствие. Ведь cogito в архаической форме есть, конечно, фигура самоописания, хотя и не «самообоснования субъекта». Именно в этой форме проступает параллелизм между cogito, как неперменной, хотя и по-разному толкуемой фигурой самоописания субъекта, и сакральным космосом, как способом общественного самоописания. Оборачиваемость предиката «божественный», который прилагается то к собственно космосу, то к хаосу, соответствует двойственному представлению о cogito – то в качестве точки разрежения внутри внешней среды, полной силы и динамики, то в качестве твердой точки внутри недоопределенного пространства. Но исходным образом cogito – это то, из чего что-то выгеснено вовне.

В связи с темой «архаического cogito» сразу вспоминается идея Дж. Джейнса о «происхождении сознания из бикамерного ума», имеющая много точек пересечения с рефлексией отечественных авторов – таких, как П. Симонов. У человека без рефлексии (клинического шизофреника) припоминание приказа происходит в форме звуковой галлюцинации, и можно предположить, что «богами» архаический человек называет голоса, разъясняющие ему, что делать. Так, можно представить Троянскую войну как направляемую галлюцинациями: без развитого «языка внутренних состояний» человеку не остается ничего иного, как приписать свои поступки другим¹⁶⁰. Это гипотеза Джейнса; гипотеза упомянутой группы отечественных авторов построена с иной точки зрения и акцентирует не только когнитивные, но и эмоциональные аспекты происходящего (в связи с «информационной теорией эмоций» Симонова).

Однако подобные ссылки не дают полной картины интегральной проблемы, если не учитывать, что архаический человек (да и шизофреник) вовсе не пребывает совсем уж «без рефлексии» во всех смыслах. Он должен быть в состоянии отличить себя от других, чтобы приписывать кому-то свои поступки. В случаях, подобных Троянской войне, налицо как раз экстраординарная ситуация смещения порядка, четко опознаваемая самими героями на нейтральном фоне мира. Боги входят в людей не потому, что люди безумны; наоборот, именно потому люди безумны, что в опасную близость пришли боги. Гектор ласкает ребенка, а Одиссей проверяет сохранность своего добра, не приписывая этих действий другому и не испытывая в этом нужды. Правда, они тут не «рефлектируют» в сколько-нибудь специальном смысле, но в состоянии представить элементарный самоотчет, а большего не надо для того, чтобы наличествовало архаическое cogito.

За пределы так понятого cogito выгеснены, таким образом, не столько те или иные действия, сколько ситуации, состояния мироздания, в которых такие действия возможны. Я знаю, что я не только не ел, но и не буду есть человечины, но я знаю и то, что я совершенно точно не буду ее есть только в том случае, если не начнет происходить что-то самое страшное, что разом сотрет все представления о возможном и не-

¹⁶⁰ См.: Шкуратов, В. А. Историческая психология. М. : Смысл, 1997.

возможном. Из опыта войны, блокадных и колымских будней, «мира по Шаламову» и даже из элементарного опыта выживания в бедности можно было бы многое извлечь, чтобы понять, что означает близость богов.

Только в этом контексте можно понять смысл слов (и действия) героини М. Митчелл, которая говорит: «Клянусь, что мои дети не будут голодными, даже если для этого нужно будет воровать, предавать и убивать». Так греки клялись водами Стикса, переходом последней черты, за которой мир людей радикально смешивается с миром теней, богов и мертвых.

Мир божественного – то состояние, которое существует до космоизации в жираровском смысле. Его конститутивная черта именно в том, что здесь реальна угроза спонтанного разрастания миметического желания. Это именно та ситуация, в которой *каждый* другой *каждым* же может быть опознан в качестве «чудовищного двойника», и именно она описывается как «первый жертвенный кризис», выход из которого лежит в единодушном насилии над случайно избранным «козлом отпущения», то есть *любим*. За внешним сходством с «эдиповой теорией» Фрейда лежит глубочайшее отличие. «Убийство отца», по Фрейду, вполне мотивировано: уничтожают того индивида, который действительно отличался от других вполне определенным образом. «Убийство брата», по Жирану, если мотивировано «в целом», то никак не мотивировано в смысле выбора одной жертвы из сотни. Разница между двумя концепциями такая же, как между механической и стохастической причинностью.

Я остановился на этом моменте, потому что он помогает понять, каким образом между самоописанием неспецифического cogito и общественным самописанием устанавливается непрерывность. Итак, выбор одного из множества возможных вариантов действия – в модели Жирану речь идет о выборе жертвы, которая становится «каналом», по которому из общины утекает насилие, – действительно мог бы быть описан в концептуальном языке пригожинской теории самоупорядочения. Здесь обнаруживается также и то, что контекст социальных интрасубъективных взаимодействий сам по себе способствует осмыслению логики самой этой теории.

Ведь, с точки зрения механической концепции причинности (соотносимой, между прочим, с классической концепцией

субъекта), аттрактивные «мостики» между двумя состояниями самоупорядочивающейся сложной среды в общем виде всегда можно трактовать как последовательности обычных (то есть механического типа) воздействий «пока-еще-неизвестных» причин, предопределяющие затрудненность или, наоборот, легкость реализации того или иного сценария. Именно при описании человеческих и социальных взаимодействий, во всяком случае, делается совершенно очевидно, что псевдоклассическое решение искажает сам способ постановки задач практической рефлексии. Описание реальности, с которой имеет дело рефлексия, подменяется тут заведомо тривиальным.

А если не пользоваться тривиальной стратегией, то сразу делается ясно: в рамках человеческой и социальной ситуации значимую роль играет как раз сама случайность и осознание ее как таковой, без возможности ввести в игру какую-нибудь «почти-что-уже-но-еще-не-вполне-познанную-необходимость». Если произвольный выбор сценария и осуществляется в поле притяжения каких-то аттрактивных факторов, то в самоопределение ситуации входит то обстоятельство, что эти факторы не могут быть различены и отрефлексированы как таковые до того, как выбор сделан. Незнание не есть случайность – это частный случай принципа Бейтсона, согласно которому при получении информации она *никогда* не может быть предоставлена для рефлексии вся целиком, но значительная ее часть *всегда* остается за порогом сознательного различения.

Здесь я обращаю внимание на то, что социально-методологическая рефлексия на глазах делается тождественна рефлексии этико-методологической, то есть рефлексии над основаниями того феномена свободного выбора (*“liber arbitrium”* Средних Веков¹⁶¹), который придает человеческой реальности ее неповторимую определенность. А ведь непосредственная очевидность и неразложимость этого феномена делает возможной и необходимой какую бы то ни было практическую рефлексию. Я подчеркиваю, что в глубине своей это действительно

¹⁶¹ Выражение Бернара Клервосского (в книге *“De liber arbitrio”*). Излишне, может быть, напоминать о том, что самоочевидности этого феномена вовсе не обязательно должна соответствовать какая-нибудь «умопостигаемая свобода». Я говорю сейчас о заведомой поверхностной целостности восприятия человеческой ситуации как «от выбора человека зависящей». Однако эта поверхностная целостность – качество, которое также должно отмечено и конципировано.

одна и та же рефлексия. Так, совершенно ту же проблему, описание которой намечается применительно к социальной реальности с опорой на Бейтсона и Пригожина, с другой стороны описывает, например, Макинтайр, когда обсуждает осмысленность выражения «свободный выбор» и «несвободный выбор».

Он замечает: если я, допустим, даже и знаю «в общем виде», что в шахматной игре я всегда делаю те же ходы, которые делает мой брат, то это не мешает мне *не знать*, каков будет мой следующий ход — конем или слоном, — пока я его не выберу и не сделаю. Это типичная рефлексия над содержанием выражения «свободный выбор», схожая с рефлексией Бозция, например. Между тем «манера игры моего брата» фактически выступает здесь как модель «детерминирующей матрицы поведения» вообще. И вся рефлексия *вместе с выводами* переключается из этической, условно говоря, области в область социально-теоретических приложений синергетики.

Фундаментальный парадокс информационного процесса, создающего общество в жираровской модели, и тот парадокс, который обнаруживается при попытке помыслить свободный выбор, являются одним и тем же парадоксом. Суть его заключается в том, что любая активность, изменяющая исходную ситуацию (в конечном счете создающая порядок из хаоса), должна и в самый момент ее осуществления, и в ретроспективе рассматриваться и как самопроизвольная и случайная, и в то же время как неслучайная и предопределенная. И, как я говорил, человек, пытающийся войти в какой-то новый порядок признания, делается загадкой для самого себя именно в связи с этим обстоятельством. Если ему будет задан (скорее всего, кем-нибудь из близких, ощущающих угрозу разрушения локального порядка) вопрос: «Сам ли ты действуешь, или тобой управляет внешняя сила?», он не в состоянии будет ответить на него.

Этот парадокс соответствует одной из антиномий кантовского теоретического разума, так называемой «антиномии свободы и необходимости»¹⁶². И ведь никакого «диалектического» теоретического решения этой антиномии у Канта нет. На месте такого решения находится, во-первых, «ограничение

¹⁶² Замечу, что такие посткантовские мотивы прослеживаются не только у Жирара, но и в концепциях Бейтсона и Лумана, находящихся в рамках той же, что у Жирара, парадигмы мышления.

притязаний разума и место верь», во-вторых, скачок в область практического морального самоопределения субъекта.

Весьма своеобразная рецепция этих тем происходит и у Жирара. Есть весьма конкретный и специфический ряд проблем: кого убить, кого изолировать, кого изгнать, кого объявить табу? Практически решить эти вопросы — значит инициировать переход к религиозному и тем самым — к социальному порядку. Но суть именно в том, что как вопросы они не могут быть сформулированы и поставлены. «Первый жертвенный кризис» должен разрешиться действием, которое создает порядок, дающий возможность ставить вопросы. Однако это действие не предполагает постулирования «умопостигаемой свободы» действующего, как необходимого условия действительности выбора и, далее, как условия основания морали. Действующему вполне достаточно феноменальной свободы выбора, а ее подлинное основание рассеяно по несубъектным характеристикам ситуации, по закономерностям переработки информации, отчасти — даже по свойствам объекта, на который направляет действие действующий. Основания феноменальной свободы необходимым образом скрыты — и именно поэтому могут выступать в качестве таковых.

И поэтому же, переходя к постулированию оснований для уже осуществленного действия, действующий постулирует с необходимостью не столько умопостигаемый субъект на структурном месте самого себя (без этого как раз можно обойтись), сколько присутствие в ситуации в целом некоего особого измерения. Это измерение *религиозное* в исконном смысле слова, как то, чем «нельзя пренебречь» (*religere* в противоположность *negligere*)¹⁶³. Это не какой-то иной умопостигаемый субъект, но именно *неумопостигаемое и внеумное*. Оно создает и саму ситуацию выбора, и те незаметные для самого действующего «мостики», по которым он выходит из этой ситуации именно этим, а не другим путем¹⁶⁴. Это не структура и не код, который можно

¹⁶³ Этимология и толкование Ф. Хайлера. Цит. по: Винокуров, В. В. Феномен сакрального, или Восстание богов // Социо-Логос. Вып. 1. С. 435. Кажется, излишне и напоминать в тексте, что сам Кант, не удовлетворяясь постулированием умопостигаемого морального субъекта, дополняет его практическим постулированием Бога.

¹⁶⁴ Что не затрагивает ни его феноменальной свободы, ни способности выбирать.

расшифровать, ибо код не определяет ситуацию: то, что было сказано, вовсе не обязательно должно было быть сказано.

Я отмечу, что несубъектное основание рефлексии, о котором я говорил выше, должно именно так относиться ко всем попыткам его схватывания¹⁶⁵. Его природа неорганической композиции из гетерогенных частей делает его неумопостижимым в качестве подверженной вариациям целостности, ибо он не является целостностью. Если бы я должен был обозначить его каким-то одним словом, я склонился бы к употреблению слова «карма», оговорив его неконфессиональный контекст. Однако и в неконфессиональном смысле это слово переводит нас в область философии религии или, может быть, точнее, философии того самого *религиозного*.

С другой стороны, именно немыслимость несубъектного основания, поскольку она выступает в сочетании с работой неспецифического cogito, конститутивной для эмпирического человека как такового, требует постулировать некоторую телеологию или квази-телеологию этого самого эмпирического человека, как *произведения* данного основания. В формальном плане эта телеология человека может быть обоснована ссылкой на тот способ, каким показывал неизбежность телеологического мышления Кант в «Критике способности суждения».

Что касается содержательного плана, то его я здесь считаю возможным характеризовать с опорой на традицию, связанную с именами Адлера, Фромма и Маслоу. Она сама прошла долгий путь, описывать который нет возможности. Говоря коротко, это традиция исследования социализации с точки зрения медицинской психологии и психоанализа. Решающим для нее был поворот, обозначенный такими словами Адлера: «Быть человеком — значит обладать чувством неполноценности; однако смотреть на это нужно не как на неустранимый порок, а скорее как на залог и стимул к развитию, ... возможность и даже требование социализации.. Чувство неполноценности не является психическим расстройством, но, напротив, стимулирует здоровое развитие»¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Не обязательно при этом говорить о «сверхумном» с привлечением фразеологии, опробованной еще неоплатониками. Античность, возможно, больше сказала о неумопостижимом и внеумном, говоря не о Едином, а о материи, как о принципе, противоположном принципу единства и целостности.

¹⁶⁶ Адлер, А. Наука жить. Киев: Port-Royal, 1997. С. 115, 255.

С моей точки зрения, то, что опознавалось Адлером как «чувство неполноценности» в широком, не специально-патологическом смысле слова, вообще не есть индивидуальное свойство, но системный эффект, порождаемый и механизмом «предсудительного подражания», который описывается мной вслед за Мидом и Жираром, и двойственностью образа языка. Это значит, что «неполноценность» или то, что так называют, есть один из конститутивных аспектов социальности как таковой. Таким образом, я думаю, решается серьезный теоретический вопрос.

Выше я отмечал, что люди не суть индивидуации своего несубъектного основания, но скорее индивидуированные произведения или импликации этой странной композиции, которая сама по себе не представляет органического единства. Телеология человека в таком случае и не может быть телеологией языка или общества как распределения силы. И два эти начала, и их сумму вообще незачем представлять телеологически, однако это не относится к человеку, образуемому на их пересечении¹⁶⁷. Являясь самоописывающей системой или квазисистемой, возникающей по поводу и на основе некоторой физической и биологической данности, человек может быть охарактеризован (самим собой, по крайней мере) как некто, стремящийся сделать из себя (в каком ни на есть смысле) органическое целое.

Выполнима ли эта задача — иной вопрос. Может быть, она выполнима только в воображении, но воображение также есть процесс, проходящий в русле самоописания: нельзя исключить, что телеология и имеет в виду именно становление воображаемой целостности — если только различение воображаемого и «действительного» еще имеет смысл¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Это подобно тому, как в ландшафте, который я вижу, множество видимых вещей не составляют органического единства как вещи (они связаны друг с другом не в большей мере, чем с теми вещами, которые загорожены другими или не входят в мое поле зрения). Но как множество видов-ракурсов, различаемых с моей точки зрения, они связаны, и здесь можно, во всяком случае, задаваться вопросом об органическом единстве.

¹⁶⁸ Можно еще было бы постулировать *по ту сторону* несубъектного и, строго говоря, бесчеловечного (и именно потому божественного) агрегатного основания «язык+сила» — Бога или, точнее, Бога богов («Эль Эльон» Библии). Его не надо характеризовать ни как язык, ни как силу, ни как «субъект» в классическом смысле, ни как «бесчеловечное», но просто как Бога. Но это операция, внешняя для светского пост-морального и пост-социального дискурса, о котором я сейчас говорю и который предполагает лишь телеологию воображаемого человека.