

- Основные тенденции осмысления бытия в современной западноевропейской философии
- Социально-философские и социологические идеи Аристотеля
- Субъектомерная парадигма Гегеля
- Концепция виртуальной реальности в творчестве Ж. Бодрийяра

УДК 111:091

Основные тенденции осмысления бытия в современной западноевропейской философии

Е. М. Бабосов, академик

В статье анализируются новые подходы к осмыслению проблем бытия в новейших направлениях западноевропейской философской мысли, начиная от М. Хайдеггера до М. Фуко и Ж. Бодрийяра. Предлагаются варианты осмысления этих идей и возможностей их применения в философских исследованиях и преподавании в высших учебных заведениях.

Main tendencies of the comprehension of being in modern Western philosophy

E. M. Babosov, academic

The new approaches to the comprehension of Being in modern Western philosophy (from Heidegger to Foucault and Baudrillard) are analyzed. The variants of comprehension of this ideas and usage of them in research and teaching are explicated.

В современной философии, как и во времена античной Греции, самой фундаментальной проблемой философствования, составляющей его стержень, является проблема бытия. Занимаясь выяснением сущности и смысла бытия, философия определяет свою специфику по отношению к науке, религии, искусству, экономическим и политическим теориям. Основная направленность генезиса философского понимания и истолкования бытия проявляется в движении осмысления данного феномена. Этот генезис разворачивается от гипостазированного толкования бытия как всего сущего, наличного в мире (философские системы Парменида, Платона, Аристотеля), через конкретизацию таких представлений в трудах Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля, Маркса и вплоть до возникшего в рамках постнеклассической парадигмы осмысления бытия Дильтеем, Шпенглером, Гартманом, Хайдеггером, Сартром, Бурдье и постмодернистами (Батай, Бодрийяр, Деррида и др.).

И если в вузовских учебниках советского времени при изложении философских концепций бытия ограничивались кратким их пересказом, завершающим апофеозом которого было Марксово

учение о бытии, в современных российских и белорусских учебниках иногда упоминаются высказывания по этой проблеме Шеллера, Гартмана и Хайдеггера, то последующие тенденции в философском осмыслении бытия пока еще остаются в большинстве случаев вне поля зрения университетских профессоров. Поэтому в предлагаемой статье автор представляет в кратком изложении основные тенденции в интерпретации сущности и смысла бытия, появившиеся в западноевропейской философии, начиная с выдающегося, можно сказать, эпохального труда *Мартина Хайдеггера «Бытие и время»* (1927, русский перевод 1997).

Важнейшая заслуга Хайдеггера заключается в том, что он проблеме бытия, которая после Гегеля и Маркса постепенно была вытеснена на задворки философских исследований, неразрывно связал с существованием человека и вернул в центр философских размышлений. В хайдеггеровской интерпретации главенствующая категория «бытие — в мире» уже в своем облике показывает, что в ней «подразумевается единый феномен „первичная данность“, которая «должна быть увидена в целом» [1, с. 29]. Самая характерная особен-

ность структурной многосложности данного бытия заключается в том, что важнейшим ее компонентом является «присутствие». Разъясняя смысл этого термина, Хайдеггер подчеркивает: «присутствие... есть сущее, которое всегда я сам» [1, с. 28]. Иными словами, этим термином обозначается человек, который, в отличие от всех других вещей, не просто наличествует в мире, но *присутствует* в нем, т. е. находится *при сути* этого мира. Такая, свойственная исключительно человеку, особенность присутствия в мире бытия обозначается Хайдеггером категорией *Da-sein*, которую можно перевести на русский язык несколькими способами: *здесь-бытие, вот-бытие, человеческая реальность, бытие человека в мире*.

Da-sein, по Хайдеггеру, это не родовое понятие, оно — «всегда мое», т. е. неотрывное от существования конкретного человека. *Da-sein* — не пространственное присутствие, но такое присутствие, которое означает открытость человека миру, способность «*вопрошания*». В самом вопрошании открывается возможность услышать «зов бытия», раскрыть смысл бытия, позволяющий человеку преодолеть бессмысленность окружающего мира, почувствовать себя необходимой и незаменимой частью бытия, само-бытием, проникнуть в сущность и смысл человечности человека. *Da-sein* — реальное присутствие человека в мире — предстает как «онтологически верно понятый „субъект“», который соприсутствует вместе с другими. «Присутствие, — говорит Хайдеггер, — есть по сути событие». Более того, «присутствие» экзистенциально определено событием», даже в таком случае, «когда другой фактически не наличен и не воспринят» [1, с. 26].

Бытийное устройство бытия присутствия как события находит воплощение в «широком объеме бытия — друг с другом». В качестве примеров возможных способов такого воплощения Хайдеггер называет такие: быть друг за-против — без друга, проходить мимо друг друга, не иметь дела друг до друга [1, с. 27]. В отличие от вещи, которая замкнута в самой себе и безразлична ко всему остальному, *Da-sein* является в своей сущности бытием в связи, бытием, оказывающимся со-бытием с другими сущими. Его бытие является «бытием к сущему». Но оно находится в связи не только с другими сущими, но и в связи с самим собой. Только в органической взаимосвязи с другими формируется и раскрывается такая фундаментальная характеристика *Da-sein*, которой является «самость». Она реализуется в «*заботе*», прежде всего в озабоченности человека самим собой, но также — и другими людьми, огромным количеством вещей, касающихся бытия-в-мире. «Бытие с другими, —

утверждает Хайдеггер, — ближайшим образом и нередко исключительно основано на том, чем в таком бытии озаботились сообща» [1, с. 27].

В «заботе», считает Хайдеггер, раскрывается для человека непрочный характер его бытия, его существенная конечность, его незавершенность. Специфика *Da-sein* состоит в том, что оно никогда не является «тем, что есть» (как вещи), но всегда является тем, чего еще нет, т. е. своими собственными возможностями, которые оно набрасывает перед самим собой, в которых вечно преодолевает самое себя и тем самым опережает себя, выходит за свои пределы, экзистенцирует. Человеческое бытие постоянно ускользает вперед, проектирует себя в нечто иное, чем оно не является в данный момент. Иными словами, оно деятельно, динамично развивается и реализуется как *свобода*.

Акцентируя внимание на субъектных, человеческих аспектах бытия, Хайдеггер (особенно в работах позднего периода) уделяет большое внимание выяснению роли генезиса в социальном бытии человека. Эта роль проявляется не только в «вопрошании» о сущности бытия, свойственном человеку, но и в том, что «сущность человека покоится в языке» [2, с. 259], вследствие чего язык конструирует бытие. Поэтому, в хайдеггеровском истолковании, язык — это не только лингвистический, но и онтологический феномен, он включен в бытие, поскольку существует «изначальная принадлежность слова бытию». Более того, «язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек» [2, с. 192].

Неразрывно связанное с языком человеческое бытие, *Da-sein* — это особая, уникальная человеческая реальность в бытии мира, обладает, в понимании Хайдеггера, сложной внутренней структурой. В ней вычленяются три основных существенных момента. 1. *Расположенность* проявляется в том, что человек всегда находится в определенном «расположении духа», в определенном настроении по отношению к миру, другим людям и к самому себе. Именно расположенность выявляет «брошенность» человека в мир. 2. *Понимание* воплощается в том, что *Da-sein* понимает себя и, кроме того, понимает бытие. «Понимание... затрагивает всегда целое бытия-в-мире» [1, с. 82]. 3. *Речь* реализуется как «говорение», которое включает в себя и молчание как один из его способов и с необходимостью выражается, и распространяется вовне в процессе «бытия — с другими». Оно конституирует безличность (*das Man*) и делает бытие-в-мире «публичным». Люди, часто сами того не осознавая, озабочены публичным мироокружением, «поэтому они держатся фактически в усредненности того, что подобает, что считается значимым и что нет, за

чем признают успех, чему в нем отказывают. Поэтому публичность как уравнивание «правит всем толкованием мира и присутствия ... она нечувствительна ко всем различиям уровня и подлинности. Публичность замутняет все и выдает скрытое за известное и каждому доступное». В итоге «каждый оказывается другой и никто не он сам, — люди существуют способом несамостояния и несобственности» [1, с. 69], а самость человека утрачивается. Конкретного человека замещает безличная фикция усредненного человека, приводящая к превращению субъекта в нечто безлимитное среднего рода (Man), в отчужденного человека усредняющей повседневности.

Вот здесь-то и возникает проблема подлинности и неподлинности существования человека. Бытие человека в повседневности, в мире усредненности и анонимности, где господствует пустословие, праздная болтовня, различные толки, любопытство, двусмысленность, а за маской вежливости и взаимного участия скрываются взаимное недоброжелательство, взаимное подслушивание и подсматривание, повергающие индивида в пучину неподлинного существования, обуславливающего возможность быть «не самим собой». Хайдеггер с горечью констатирует: «Это бытие-с-другими полностью растворяет свое присутствие всякий раз в способе бытия „других“. Мы наслаждаемся и веселимся, как *люди* веселятся, мы считаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как *люди* смотрят и судят, но мы и отшатываемся от „толпы“, как *люди* отшатываются; мы находим „возмутительным“, что *люди* находят возмутительным... Эта срединность, намечая то, что можно и должно иметь, следит за всяким выбивающимся исключением. Всякое превосходство без шума подавляется. Все оригинальное тут же сглаживается как издавна известное. Забота срединности обнажает... „уравнение всех бытийных возможностей“. В этом мире все строится на стремлении стать „как все“, поэтому оказывается, „что никто не тот, кто должен за что-то постоять“» [1, с. 68–69].

В неподлинном способе существования Da-sein оказывается жертвой видимости, воплощенной в повседневности, ему необходимо найти себя, проявить способность быть самостью, вырваться из банальной повседневности. Таким способом, убежден Хайдеггер, является голос совести. По его словам, «совесть вызывает самость присутствия из потерянности в людях». Она подталкивает человека к стремлению реализовать себя путем осуществления открытых Da-sein возможностей и оказывается тем самым в пространстве подлинного бытия. В такой ситуации фундаментальное значение приобретает проблема открытости человека по от-

ношению к бытию, а бытия — по отношению к человеку. В этих двух сопряженных видах открытость Da-sein предстает в роли раскрывающего сущность бытия. Именно «во встрече рас-крытия (свойственного Da-sein) и раскрытого бытия» осуществляется подлинное существование. Будучи рас-крытым, прозрачным для самого себя, человеческое существование обретает возможность продемонстрировать свое рас-крывающее бытие по отношению к вещам окружающего мира. Но в процессе раскрытия сущности бытия, Da-sein раскрывает и свою существенную временность, которая выступает в качестве горизонта всякого понимания бытия. Da-sein в своей сущности, утверждает Хайдеггер, темпорализуется, вследствие чего «становится необходимым выяснить потаенную сущностную связь бытия и времени» [2, с. 157], а эта связь воплощается в том, что «бытие и время взаимно определяют друг друга» [2, с. 392]. Стало быть, Da-sein существует и действует как опостранственное время и вместе с тем как осовремененное бытие. Поэтому Хайдеггер предпочитает употреблять двойное понятие: «время — пространство» и «пространство — время» [2, с. 203, 399, 404].

Временность как сущностную характеристику бытия Хайдеггер анализирует в трех модусах: будущее, настоящее, прошлое. Поскольку Da-sein всегда выходит за свои собственные пределы и спроецировано в будущее, наиболее значимым экстазом подлинного бытия человека оказывается будущее. Но, проецируя свои действия в будущее, человек должен создавать предпосылки для них в настоящем: «пока мы не вникнем мыслью в то, что есть, — утверждает Хайдеггер, — мы никогда не сможем принадлежать тому, что будет» [2, с. 258].

Открытость человеческого бытия к будущему означает вместе с тем его открытость к смерти, которая проявляется «в экзистентном *бытии к смерти*» [1, с. 125]. Осознание неизбежности такой направленности бытия каждого человека приводит к осознанию историчности экзистенции и подлинности бытия, поскольку в бытии-к-смерти открывается сама человеческая самость и смысл человеческого существования как выход за пределы сущего. Оно позволяет человеку стать свободным перед лицом собственной смерти и распознать среди суетных дел повседневности такие возможности, которые, будучи правильно выбранными, окажутся недостижимыми для смерти. Среди них первостепенное значение имеет возможность преодолеть банальную повседневность, сорвать с сущего и стоящего за ним бытия покрывало заблуждения и придти к истине — к истине науки, веры, искусства или политического решения — которое предполагает свободу человека,

стремящегося к истине, и утверждает в качестве высшей ценности подлинное человеческое существование.

В существенно ином, нежели Хайдеггер, социальном ракурсе интерпретирует сущность бытия другой выдающийся немецкий экзистенциалист *Карл Ясперс*. Он осуществляет дихотомическое членение бытия. Первый вид данного феномена — это бытие в себе, само по себе, которое нас объемлет и которое существует и без того, чтобы мы были. Это бытие двойственно. С одной стороны, оно есть весь окружающий нас мир, мельчайшая часть которого составляет предметно-телесную часть и нашего, человеческого существования. Но вместе с тем, с другой стороны, всеобъемлющее бытие есть не-мы-бытие, выходящее за пределы нашего существования и понимания. Этот второй вид бытия есть трансценденция, т. е. такое бытие, которое по отношению к нам составляет нечто совершенно другое, в которое мы не входим, но на котором основано наше бытие и к которому мы трепетно относимся. Это трансцендентное бытие (Бог) указывает на пределы мира в целом, а в бытии мира как целого содержатся возможные указания на трансценденцию [3, с. 426].

Второй вид бытия — это мы сами как наличное бытие, пронизанное человеческими взаимодействиями. Оно реализуется в четырех формах, или способах, посредством которых человек осознает свое собственное бытие. Эти способы таковы: 1) существование — предметное, или наличное бытие, *Da-sein*, воплощающееся в человеческой телесности, в наследственности его форм, в психологических переживаниях и стремлениях; 2) сознание, в котором представлено не только все то, что существует и может быть познано в формах предметности, но и то, чего уже нет, что когда-то было и исчезло (ничто); 3) дух, включающий в себя формирование и жизнь идей; 4) экзистенция, т. е. ноуменальный мир свободной воли, человеческая самость, коренным образом отличающаяся от предметного окружающего мира.

Из четырех компонентов наличного бытия, в рамках которого разворачивается человеческое существование, Ясперс выдвигает на приоритетное место экзистенцию. Экзистенция, в его толковании, есть сущность человека, его наличного бытия и проявляется: 1) в неудовлетворенности, которую ощущает человек, потому что в нем постоянно присутствует ощущение некоего несоответствия своему наличному бытию, своему знанию и духовному миру; 2) в безусловном, идущем от трансценденции, которому как своему подлинному самобытию, существенно значимому для

него, подчиняется его наличное бытие; 3) в беспристрастном стремлении к единому, воплощенном в единении с трансцендентным, обещающим бытие в вечности; 4) в сознании бессмертия не как продолжения жизни в другом мире, а как уничтожающей время укрытости в вечности, которая представляется как путь непрерывного действия во времени [3, с. 426–427]. Глубочайшая сущность человека реализуется именно в его экзистенции, составляющей уникальное ядро его личности и реализующейся в его свободе. Поэтому Ясперс подчеркивает: «Свободное бытие человека мы называем также экзистенцией» [4, с. 46].

Вслед за Ф. Ницше Ясперс подчеркивает, что человек «есть путь, не только существование, установленное как пребывание, но и имеющаяся в нас возможность, даруемая свободой» [5, с. 378]. Он прорывается через пассивность, через самого себя, выступает как незавершенность, как нечто большее, чем он сегодняшний, как возможность активного и дальнейшего развития, не позволяющего существованию соскользнуть в болото, где исчезает всякая возможность человеческого бытия. Чтобы избежать этой опасности, человек должен «полностью отдаться своей экзистенции», посредством которой в мир приходит свобода. Памятуя, что экзистенция — это самобытие, специфическое для каждого «бытие — посредством — меня», подаренное ему трансценденцией в его свободе, человек, по утверждению Ясперса, должен решать непростую задачу: найти перед лицом ничто, на свой страх и риск, исходя из своих истоков, путь, на котором жизнь, невзирая на его рассеянность в беспокойных мечтаниях, станет целостностью. Как во времена мифических героев, все теперь как бы зависит от отдельного человека [5, с. 404].

Но успешно решить эту задачу можно только в том случае, считает Ясперс, когда человек реализует свою свободу и свое предназначение в коммуникации, в совместной деятельности с другими. «Судьбу человек обретает только *посредством* связей, не принудительных, охватывающих его в его бессилии как чуждые, а в принятых им, которые становятся для него собственными. Они держат его существование в единстве, чтобы оно не распадалось тем или иным образом, а стало бы действительностью его возможной экзистенции» [5, с. 403]. Само же превращение возможной экзистенции в реальную действительность происходит тогда, когда «осознавая свою свободу, человек хочет стать тем, чем он может и должен быть. Он рисует *идеал* своей сущности... Его свобода фиксирует абсолютный идеал своего развития» [3, с. 452].

Чтобы приблизиться к этому идеалу, считает Ясперс, человек должен обеспечить два условия:

во-первых, преодолеть влияние внешних обстоятельств, подчиняющих его себе; во-вторых, преодолеть собственный произвол. Поэтому «свобода требует двоякого: глубины человеческой коммуникации между сущими в самой самости единичными людьми и сознательной деятельности во имя свободы осуществленных условий посредством совмещенного понимания и формирования воли» [6, с. 168]. В ориентированной на достижение свободы коммуникации, являющейся сущностью человеческого бытия и неперменным условием его осуществления, считает Ясперс, возникает возможность «обрести смысл жизни поверх всех целей в мире — явить смысл, охватывающий эти цели, — осуществить, как бы пересекая жизнь, этот смысл в настоящем — служить посредством настоящего одновременно и будущему — никогда не низводить какого-либо человека или человека вообще до средства» [3, с. 500]. Именно в этом он усматривал смысл и назначение как самой истории человечества, так и ее философского истолкования.

В отличие от Хайдеггера и Ясперса, которые исследовали бытие в его соотношении с человеческим существованием и временем, выдающийся французский экзистенциалист *Жан Поль Сартр* сконструировал теоретическую систему бытия в его соотношении с *ничто*, являющимся продуктом активной деятельности человеческого сознания, его инобытием. Он вычленяет и анализирует два радикально различных типа бытия: бытие-в-себе и бытие-для-себя, или сознание. Онтологический смысл бытия-в-себе составляют: абсолютная позитивность, не нуждающаяся для своего существования в сознании, самотождественность, наполненность, непрозрачность для самого себя. Оно просто есть, оно косно, непрозрачно, непроницаемо, бесконечно плотно, в нем отсутствуют какие бы то ни было качественные и количественные характеристики. Это внешний по отношению к человеку предметный мир, всегда тождественный самому себе и недифференцированный, несотворенный, бессмысленный. Три основных признака бытия-в-себе, согласно Сартру, таковы: «Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть» [7, с. 39]. Это — очень абстрактная и практически бессодержательная характеристика бытия внешних по отношению к человеку феноменов.

В совершенно ином свете предстает в онтологии Сартра второй тип бытийствования сущего — бытие-для-себя. Специфические особенности этого региона бытия, в его интерпретации, заключаются в том, что оно есть человеческая реальность, несамотождественно самому себе, несет

в себе выбор, проектирование себя к своим возможностям и действиям, к своему будущему, свободно, т. е. не детерминировано никакими внешними обстоятельствами, и в своей реальной действительности «есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является» [7, с. 617]. Это означает, что человек всегда проектирует свое будущее, которым он еще не стал, но хочет стать. Он там, где его еще нет, и такой, каким он еще не стал, но должен быть. Такое неизбежное движение между прошлым и будущим через настоящее образует основной социальный механизм бытия-в-себе. Следовательно, стремление человека быть другим, чем бытие, значит быть сознанием себя (о себе) в единстве темпорализующих экстазов [7, с. 618].

Именно в процессе развертывания таких темпорализующих экстазов, т. е. овременивающих бытие, наполняющих его элементами временности, подвижности, динамичности, как раз создается и реализуется проект — прорыв косного и неподвижного бытия — «дыра в бытии», возникает ничто, основная функция которого — отрицание «ничтожения» (неологизм от франц. «neant» — ничто, небытие). Сартр подчеркивает, что «для-себя имеет только одну реальность — быть ничтожением бытия. Его единственная качественная определенность проистекает из того, что оно есть ничтожение особенного и индивидуального в себе, а не бытия вообще... Оно конституируется в устремление *этого бытия — здесь*» [7, с. 617]. А из этого следует еще более важный вывод: «ничто, которое *было* через в-себе, не является простой пустотой, лишенной значения» [7, с. 619]. Его первостепенная значимость состоит именно в том, что оно прорывает неподвижный горизонт неизменного бытия-в-себе и открывает пространство для изменения окружающего мира в соответствии с человеческим проектом. В процессе реализации своего проекта «человек... делает себя таким, что *ожидается* всеми задачами, находящимися на его пути» [7, с. 625]. Здесь раскрывается многогранная панорама развертывания «круговорота самости», реализующегося в «отношении между для-себя и возможностью, которой оно является, и «миром», целостностью бытия, поскольку она осуществляется посредством круговорота самости» [7, с. 134].

Развертывание «круговорота самости» характеризуется как онтологический акт свободы. Осуществляя в своих действиях осознанный свободный выбор, человек, по утверждению Сартра, выбирает свой собственный способ быть человеком в мире. Человек осужден быть свободным: он или свободен, или его нет. Причем свобода — феномен многогранный. «Если отрицание — одна сторона свободы, — пишет Сартр, — то созидание — ее дру-

гая сторона» [8, с. 186]. В этом контексте он интерпретирует важную созидательно-творческую роль художественной литературы. «В той мере, в которой литература есть отрицание, она будет протестовать против отчуждения труда; в той мере, в которой она есть созидание и опережение, она будет изображать человека как творческий акт, будет помогать ему преодолеть свое сегодняшнее отчуждение и продвинуться к лучшему будущему» [8, с. 187]. В таком случае она сумеет дать убедительный ответ на вопрос: как можно сделаться человеком внутри истории, через и для нее» [8, с. 180].

Если рассматривать и оценивать роль активно-го и созидющего человеческого сознания в такой именно панораме, то, по словам Сартра, «появление для — себя есть, собственно говоря, вторжение истории в мир». Сознание как свобода помогает человеку совершить выбор и подняться над ситуацией. В таком случае свобода оказывается неразрывно связанной с ответственностью. На этом тернистом пути человеку «приходится не выбирать свою эпоху, а выбирать себя в ней» [8, с. 141]. Именно человеческая реальность, озаренная сознанием, способным осуществить выбор и сконструировать на основе синтеза свободы и ответственности разумный проект действий, оказывается в философии Сартра источником социального активизма.

В отличие от экзистенциалистов, в своих экспликациях обращавших основное внимание на анализ темпоральных характеристик бытия, французский социолог *Пьер Бурдьё*, испытавший серьезное влияние экзистенциализма, акцентировал внимание на теоретическом осмыслении социального бытия, на его пространственных характеристиках. В сконструированной им концепции *социальной топологии* социальное бытие, в которое включен человек, предстает в виде многомерного пространства, построенного по принципу дифференциации и распределения средств и свойств, способных придавать их владельцу силу и власть в соответствующем секторе (сфере) социального пространства.

Социальное пространство, в понимании П. Бурдьё, обладает сложной структурой и состоит из нескольких полей. Каждое социальное поле, в свою очередь, представляет собой специфическую систему объективных связей между различными позициями социальных агентов, находящихся в альянсе или конфликте, в координации или конкуренции, определяемыми социальными условиями их взаимодействия и находящихся в их распоряжении силами. Бурдьё предпочитает понятие «агент» широко употребляемому Т. Парсонсом и другими социологами термину «актор» и «субъект действия», потому что, как он уверен, субъект

(актор) в определенных условиях превращается в марионетку, которой управляет структура, лишая его собственной активности. Агенты же, по его утверждению, осуществляют сознательно выбранные стратегии — своеобразные системы практик, движимые стремлением к достижению определенных целей.

При таком подходе *социальное поле* есть не что иное, как структурированное пространство позиций, занимаемых социальными агентами, наделенными своеобразными свойствами, социальными качествами и различными стилями жизни. В каждом поле — экономическом, политическом, культурном и т. п. — агенты и институты борются в соответствии с находящимися в их распоряжении силами и правилами, сформулированными в этом пространстве игры. Доминирующие в этом поле индивидуальные и коллективные агенты, используя наличествующие у них силы, находятся в позиции, когда они могут заставить его функционировать в свою пользу, но должны всегда иметь в виду возможность сопротивления встречных требований тех, кто находится в подчиненной позиции. Поэтому социальное поле, как и социальное пространство в целом, частью которого оно является, есть взаимодействие и противоборство социальных сил в их соотношениях. А это означает, что социальное поле как автономная часть социального пространства конституируется специфической именно для данного поля силой (или силами). Соотношения сил проявляются всякий раз как распределение соответствующего каждой из них капитала или активных свойств, т. е. свойств, придающих их обладателю специфическую власть и влияние. А непосредственное проявление изменяющейся архитектуры силы конституирует своеобразие данного поля.

Изучение сущности различных благ, которые индивиды и их группы ставят на карту в борьбе за завоевание определенной позиции в поле, привело Бурдьё к заключению, что за всем многообразием богатств и власти скрываются различные виды капиталов. В отличие от К. Маркса и его последователей, Бурдьё считал, что существует не один капитал, а множество различных капиталов. Именно от обладания капиталом зависит возможность агента господствовать в определенном социальном пространстве и в любом из составляющих его полей. Бурдьё анализирует различные виды капитала: экономический, политический, социальный, культурный, научный, символический.

Экономический капитал, представляющий собой системообразующий фактор соответствующего поля, — это обладание материальными благами, деньгами и прибылью, помогающими индивиду-

альным и коллективным агентам занять доминирующее место в экономическом поле, а также любой товар в широком понимании этого слова. «Экономическое поле, — подчеркивает Бурдьё, — навязывает каждому (в разной степени и в зависимости от их экономических способностей) свои цели (индивидуальное обогащение) и „разумные“ средства их достижения» [9, с. 137]. Вследствие острой конкурентной борьбы в условиях рыночной экономической системы, отмечает он, «поле экономики отличается от других полей тем, что в нем санкции особенно грубы, а действия могут публично демонстрировать стремление к максимизации индивидуальной материальной выгоды» [9, с. 136]. Это поле создается действиями функционирующих в нем агентов, создающих своими действиями определенную структуру данного поля. «Конкретнее, — пишет он, — именно агенты (предприятия), определенные по объему и структуре имеющегося у них специфического капитала, детерминируют структуру поля и тем самым состояние сил, воздействующих на совокупность предприятий (обычно называемых сектором или отраслью), включенных в производство сходных благ... Они контролируют тем большую часть поля, чем внушительнее их капитал. Сила отдельного агента зависит от разных дифференцирующих факторов успеха (или провала), которые могут ему обеспечить преимущество в конкуренции, „а точнее, объема и структуры капитала, имеющегося в наличии у агента, в различных его формах: финансовый, актуальный или потенциальный; культурный капитал (не путать с „человеческим“); технологический капитал; юридический капитал; организационный капитал (включающий информационный и капитал знания поля); торговый капитал; символический капитал“» [9, с. 138]. Охарактеризовав все эти подвиды экономического капитала, Бурдьё обращает внимание на тот факт, что символический капитал в экономическом поле «состоит в обладании символическими ресурсами, основанными на знании и признании имиджа марки. Этот вид власти работает как кредит, он предполагает доверие или веру тех, на кого он воздействует» [9, с. 139].

Каждый вид капитала (например, политический) представляет собой власть над соответствующим полем, а позиция каждого индивида или группы определяется распределением власти в этом поле. Совокупность существующих в политическом поле позиций представляет собой процесс и результат альянсов и конфликтов в борьбе за доминирование в сфере политики, за установление господства в системе властных отношений, за сохранение или трансформацию существующих

властных структур и систем государственной власти. При анализе политического поля (сферы), считает Бурдьё, необходимо учитывать соотношение политического спроса и предложения в каждый данный момент времени и определяемую в зависимости от этого соотношения политическую позицию индивида или группы, чем и обусловливается логика поведения и борьбы в политическом поле (сфере). В этом взаимодействии индивидов и групп, занимающих различные политические позиции, политические выступления подпадают под своеобразную структурную двойственность. С внешней стороны они непосредственно относятся к мандатам (депутатов, членов партии и т. п.), а в действительности направлены против конкурентов в политическом поле, борьба в котором принимает особенно ожесточенный характер в вопросе о государственной власти.

Социальный капитал характеризуется Бурдьё как совокупность ресурсов, связанных с принадлежностью к социальной группе. В нем определяющую роль выполняет сеть мобилизующих связей, которыми невозможно воспользоваться иначе, как посредством группы, обладающей властью и способностью оказывать «услугу за услугу» (семья, друзья, ассоциация, спортивный клуб, церковь и т. п.). Социальный капитал, утверждает Бурдьё, это — наиболее всеобщая форма принадлежности себе; он обеспечивает возможность делать самого себя, быть собой; выступает как условие осуществления любых современных практик; наши действия пронизаны логикой капитализации: капиталы накапливают (или растрачивают) нас, даже если мы и не стремимся их накапливать (или тратить), и определяют тем самым контуры человеческой идентичности.

Серьезное внимание уделял Бурдьё социологическому исследованию науки как своеобразного специфического социально—интеллектуального поля творческой деятельности. В его понимании «поле науки как система объективных отношений между достигнутыми (в предшествующей борьбе) позициями является местом (т. е. игровым пространством) конкурентной борьбы, специфической ставкой в которой является монополия на научный авторитет, определяемый как техническая способность и — одновременно — как социальная власть, или, если угодно, монополия на научную компетенцию, понимаемую как социально признанная за определенным индивидом способность легитимно (т. е. полномочно и авторитетно) говорить и действовать от имени науки» [9, с. 474].

Самой существенной особенностью этого поля является «борьба за научный авторитет, этот особый род социального капитала, который обеспе-

чивает власть над действующими в поле механизмами и который может быть преобразован в другие виды капитала» [9, с. 479].

В этом контексте Бурдьё характеризует различные стратегии деятельности ученых, прежде всего в плане сопоставления революционных и эволюционных форм развития науки, сопоставляя друг с другом революционные диспозиции молодого А. Эйнштейна и реформаторские диспозиции, которые продемонстрировал А. Пуанкаре в период становления теории относительности. Он подчеркивает, что в научном поле важную стимулирующую роль выполняет профессиональное признание, воплощенное в ученом звании, т. е. в своеобразном символическом капитале, гарантированном как право выступать и действовать от имени науки.

В построенной топологической модели социального пространства наряду с охарактеризованными социальными полями Бурдьё в свойственном ему методологическом ключе структуралистского социологического анализа интерпретирует особенности генезиса и структуры поля религии, юридического поля, поля литературы и других видов художественного творчества.

Одним из базовых концептов социологической концепции Бурдьё является понятие *габитуса*, которое, по его мнению, позволяет преодолеть ограниченность излишней акцентации реальных социальных структур, свойственных структурализму, и одновременно излишнего психологизма феноменологии. В понимании Бурдьё габитус представляет собой продукт характерологических структур определенного класса условий существования, т. е. экономической и социальной необходимости. В этом смысле он объективен, находится вне действующего индивида. Но вместе с тем он инкорпорируется в сознание и поступки индивида — агента социального действия — и воплощается в совокупности его характерных черт, вытекающих из его социального статуса, типа потребления, системы запретов, забот, моральных уроков, вкусов. Соединяя в себе объективные характеристики и субъективные особенности индивида (его диспозиции, стиль жизни), габитус позволяет сделать осмысленными как практическую деятельность людей, составляющую источник и движущую силу развития социального бытия, так и суждения о человеческом бытии.

Выдающийся английский социолог *Энтони Гидденс* полагает, что в обществе «постмодерна» существенно возрастает значимость активной человеческой деятельности в конституировании и структурировании социального бытия. Предлагаемая им «теория структуриации» основывается

на трех взаимосвязанных утверждениях: 1) социальная теория должна включать понимание человеческого поведения как действия; 2) такое понимание должно быть совместимо со сфокусированностью на структурных компонентах социальных институтов или общества как формах воплощения социального бытия; 3) понятия власти или господства должны быть связаны с понятиями действия и структуры.

В чем состоит социальная значимость воспроизводства социального бытия, осуществляемого в процессе активных действий людей? Отвечая на этот вопрос, Э. Гидденс отмечает, что «в своей деятельности и посредством этой деятельности агенты воспроизводят условия, которые делают ее возможной» [10, с. 41]. Однако совершаемые индивидами и социальными группами интенциональные (т. е. направленные на достижение определенной цели) действия могут иметь не только преднамеренные, но и непреднамеренные последствия. Что касается последних, то «непредвиденные последствия связаны механизмом обратной связи с неосознанными условиями последующего действия» [10, с. 45]. В итоге система социального воспроизводства может быть рассмотрена на основе причинных петель, в которых непредвиденные последствия действия через механизм обратной связи пересматривают первоначальные условия.

Вот здесь-то и раскрываются возможности перерастания социального воспроизводства в процесс социальных трансформаций. Если воспроизводство является следствием непрерывности действий, которые люди совершают изо дня в день, и характеризует процесс известной повторяемости как самих действий, так и их результатов, то социальная трансформация представляет собой совокупность перемен, зачастую являющихся результатом непредвидимых последствий действий. Такие трансформационные изменения, подчеркивает Э. Гидденс, «происходят отчасти в соответствии с намерениями людей, совершающих их, а отчасти, как показывает пример революции 1917 г., в результате последствий, которых никто не желал и не предвидел» [10, с. 33].

Второй базисный пункт теории структуриации исходит из того, что «социальное окружение, в котором мы существуем, состоит не просто из какого-то беспорядочного набора событий и действий. В поведении людей, во взаимоотношениях, в которые они вступают, наблюдаются некие глубинные регулярности. С этими регулярностями и связана идея социальной структуры... Социальные структуры являются человеческими действиями и отношениями, устойчивость структур, их законченность обуславливаются их *повторяемостью* во

времени и пространстве. Таким образом, в рамках социологического подхода идеи социального воспроизводства и социальной структуры чрезвычайно тесно связаны». Все наши действия, отмечает Э. Гидденс подвержены влиянию структурных характеристик обществ, в которых мы выросли и живем, и в то же время своими действиями мы сами создаем (а также до некоторой степени изменяем) эти структурные характеристики [10, с. 32–34].

Третий исходный пункт теории структуризации базируется на общепризнанном утверждении, согласно которому «власть — всепроникающее явление социальной жизни» [10, с. 195], органично связанное с социальным неравенством. Эта связь обусловлена тем, что обладание властью дает возможность аккумулировать имеющие ценность ресурсы, такие как собственность и богатство, противостоящие бедности, а обладание собственностью и богатством, в свою очередь, является средством приобретения власти. Поэтому структуры и системы власти, с точки зрения Э. Гидденса, необходимо рассматривать в тесной взаимосвязи с процессами социальной стратификации и классовой структуры, т. е. с основными способами, с помощью которых в обществах поддерживаются различные виды неравенства. Под этим углом зрения, считает он, необходимо анализировать место в социальной структуре и особенности действий различных социальных групп и организаций. Особое внимание при этом должно уделяться изучению структурных своеобразий и способов действий больших организаций — правительственных учреждений, промышленных фирм, больниц и колледжей, играющих значительную роль в современном обществе, а также деятельности социальных институтов, таких, например, как государство, вооруженные силы, религия, культура, семья, оказывающих сильное влияние на социальные структуры [10, с. 195].

Такое понимание исходных принципов теории структуризации приводит Э. Гидденса к утверждению о необходимости переориентации социологической теории на онтологизацию продуктов человеческого действия. С его точки зрения, следует более четко, чем это было сделано ранее, проводить фундаментальное различие между обществом и природой. Это различие заключается в том, что природа не создана человеком. Конечно, люди изменяют природу, и это является как условием общественного существования, так и движущей силой культурного развития. Но если природа не производится человеком, то общество производится именно им. «Не сотворенное никем в отдельности общество, — утверждает Э. Гидденс, —

производится и воспроизводится чуть ли не с нуля участниками социального события. Производство общества — суть умелое конструирование, обеспечиваемое и реализуемое человеческими существами». Поэтому предметом социологии является не просто общество, а общество, созданное активной деятельностью субъектов — акторов. Таким образом, социальный субъект не признается жестко зависимым от безличных факторов социального развития — экономических, политических, социокультурных, религиозных и т. п., а предстает в качестве активно действующего агента социальных изменений, тесно взаимодействующих со всеми названными факторами, а также с другими социальными субъектами. А это означает, что социальный субъект своей активностью не только приспособливает общественные структуры к своим интересам, но и в известной мере преобразовывает, конституирует их, осуществляет *структуриацию* социального бытия.

Гидденс был одним из первых всемирно известных социологов, обративших внимание на то, сколь противоречивое воздействие на развитие социального бытия человечества оказывает процесс глобализации современного мира. В своем лекционном курсе «Ускользающий мир» он отмечает, что глобализация вносит коренные трансформации не только в развитие экономики, финансов, политики, культуры, но «и перестраивает наш образ жизни, и весьма основательно» [11, с. 19]. Во все эти сферы социального бытия она привносит как очевидные блага, так и нарастающие риски, угрозы и опасности. На этом основании он считает вполне обоснованным называть современную эпоху «ускользающим миром», за стремительными переменами которого трудно уследить, а еще труднее к ним приспособиться. Социологическое изучение этих перемен в повседневном бытии наших современников, утверждает Гидденс, приводит к выводу, согласно которому «миру нужно больше, а не меньше управляемости — а обеспечить ее могут только демократические институты» [11, с. 95].

Свойственное современным западноевропейской философии и социологии усиление акцентов на субъектной человеческой сущности социального бытия получило наиболее рельефные очертания в постмодернистских доктринах. Один из ведущих представителей постмодернизма *Жорж Баттай* сформулировал концепцию «открытости существования» в противоположность взглядам о «замкнутом существовании», предполагающем идентичность существования с бытием. «Само человечество, — утверждает он — состоит не из отдельных индивидов, а из их общения между собой,

даже если мы предоставлены только самим себе, мы представлены через систему общения с другими, иными словами, мы погружены в общение» [12, с. 337]. Он считает, что «понятийный язык, основанный на идентичностях понятий и выражаемых им вещей, задает идентичность существования с бытием и тем самым деформирует последнюю. Само же по себе бытие представляет собой «убегающее всякого существования», раскрыть сущность которого можно только по ту сторону идентифицирующих понятий в явлениях: слез, выкриков, жестокого спазма, сумасшедшего смеха. Обычный язык для улавливания существования «становится бессильным» [12, с. 338], и тогда вступает в действие «ускользание от определения». Для обозначения этого процесса Ж. Батай вводит термин «симулякр», который упраздняет возможность самой мысли о какой бы то ни было идентичности. Основным свойством симулякра признается принципиальная несоотнесенность и несоотносимость объекта с реальностью. По утверждению Батай, симулякр образует знак мгновенного состояния, несоотносимый с существованием как неидентифицируемым бытием и высвобождая его тем самым к подлинному бытию.

В существенно иной философско-социологической транскрипции осуществляется интерпретация бытия и существования в постмодернистской концепции, сконструированной Жаном Бодрийяром. В центре его внимания находится критический анализ современного западного общества потребления. В этом обществе, утверждает он, все подверглось «радикальному извращению»: надо всем доминирует «ненасытная судорожная потребность в вещах у частных лиц» [13, с. 71], обозначающаяся «диктатурой вещей», а это побуждает социологию «рассматривать поведение потребителя как социальный феномен» [13, с. 97]. Субъект (в терминологии Бодрийяра — «социальный актант»), чтобы остаться таковым, вынужден конструировать себя в качестве объекта всепоглощающей потребительской машины и, стремясь найти в «частной» сфере область свободы и личной инициативы, попадает «во власть безмерности и индивидуальной случайности потребностей» [13, с. 111]. В итоге происходит утрата «символической человечности в отношениях», «личность как момент детерминации исчезла в пользу персонализации». «В распространенном процессе потребления — пишет Бодрийяр, — нет больше души, тени, двойника, образа в зеркальном смысле... Есть только излучение и получение знаков, и индивидуальное бытие уничтожается в этой комбинаторике и подсчете знаков...» Все это воплощается в том, что происходит «игровая редукция лично-

сти к статусу носителя знаков и предметов, нюансов и различий, которая составляет основу процесса потребления и знаково определяет индивида... этот новый процесс не поддается анализу в терминах личности... и иного личности» [13, с. 205, 216, 240, 241–242].

В итоге оказывается, что личность, ее свобода, ее любовь угнетаются господством над ними «избыточности различных систем, относящихся к потреблению», а «отдельные предметы коннотируют (т. е. определяют смысл) социальную принадлежность, действительный статус» [13, с. 24–25, 39–40]. Следовательно, «предметы играют роль показателей социального статуса» [14, с. 45].

Замена личности индивида персонализацией его потребления, резко усиленная действиями рекламы и средств массовой информации, приводит к формированию омассовленного скопления обезличенных индивидов — безмолвного большинства. Этому способствует главная характеристика средств массовой информации: ведь «вся современная архитектура-медиа основывается на следующем определении: *они суть то, что всегда запрещает ответ*», поэтому «в настоящий момент мы живем в безответности, в безответственности» [14, с. 238–239]. В современном обществе потребления, утверждает Бодрийяр, «все хаотическое скопление вращается вокруг масс», которые выступают в качестве все деформирующей «гигантской черной дыры». В обществе аккумуляционного потребления все — культура, нравственность, смысл и даже сама социальность — проваливается в эту черную дыру «молчаливого большинства», составляющего основную массу современного социального бытия.

Весьма своеобразную, даже парадоксальную панораму разветвления социального бытия «развязывает» в своей доктрине «деконструкции» выдающийся французский постмодернист Жак Деррида. В этом многозначном термине в причудливом калейдоскопе, который непристойно изменяет свои конфигурации, переплетаются разборка и сборка, деструкция и реконструкция лингвистических структур и философских понятий. Каждое событие деконструкции единично и своеобразно как подпись под художественным полотном. Стержневым моментом в ней выступает не содержание и не смысл рассматриваемых понятий и даже не их переливы друг в друга, а их смещение, более того — смещение смещения, сдвиг сдвига, след следа. Она предполагает спонтанное «развязывание» некоего сюжета, истории, рассказа и т. п. Приводя примеры такого процесса, Деррида говорит о развязывании, «которое разжимает зубы машины, дает слово лицу, притворяется, что пред-

ставляет это лицо спереди, лицом к лицу, тогда как на деле оно одновременно вовлекает его в перечисление, *связывая* его с древом чисел и переплетенных корней» [15, с. 357]. В итоге деконструкция предстает как «опыт возможности невозможного», как метонимия, способная переходить «от вопроса о родах бытия к вопросу о родах рассуждения» [16, с. 84, 140].

Только путем такого перенесения, в котором взаимоперекрещиваются развязывание и связывание, теперешнее и предшествующее с предшествующим предшествующего, можно, утверждает Деррида, уловить пульсирование голоса и смысла бытия. А определить истоки смыслопорождения позволяет «диссеминация» — бесконечный процесс разворачивания рассказа, сюжета, который движется от настоящего к прошедшему и будущему, а также к предшествующему будущему и к «будущему предшествующему, в которое вы в настоящее время, все время рискуя провалиться, беспрестанно уплотняетесь». На перекрестке таких сдвигов настоящего и предшествующего, настоящего и будущего и раскрывается смысл, а «смысл всегда является *смыслом бытия*» [15, с. 442]. Бытие предстает в таком случае как мир присутствия, мир теперешнего или прошедшего, но и «как нечто предстоящее, которое удерживается в себе и лишь впоследствии иногда доходит до человека» [15, с. 445]. Здесь следует иметь в виду, что в повседневном бытии человека может существовать лишь то, что означено в языке. Тогда-то и возникает вопрос о горизонте и смысле бытия, «вопрос на перекрестке дорог, вопрос разветвления или разветвления в квадрате, вопрос перекрестка, на котором каждый путь, отмеченный камнем, становится двойным, тройным, четверным» [15, с. 453]. Такая ситуация приводит к многозначности в трактовке смысла, полисемии, а все моменты полисемии являются, как указывает сам этот термин, моментами смысла» [15, с. 440]. Но поскольку в полисемии воплощается наличие различных смыслов одного и того же термина и их различных интерпретаций, Деррида создает впечатляющую и многомерную панораму взаимопроникновения различных выражений понятия «бытие», круговых взаимосвязей и отношений между смыслом, значением и формой своего пресловутого различия — *différance*, в котором, в конечном счете, предстает сквозная тема взаимодействия *бытия*, являющегося «источником и эпохальным разворачиванием бытия или онтологического различия» [17, с. 198], и сознанием, сущность которого, согласно Деррида, есть «сознания, бытие к себе сознания». Только при наличии второго компонента этой дихотомической оппозиции возникает «мысль *смысла*

или *истины* бытия, определение различия в онто-онтологическом различии, различие, мыслимое в горизонте вопроса о *бытии*» [17, с. 196].

В многоярусном процессе такого различия появляется и передается от поколения к поколению, от эпохи к эпохе *след*, «который не принадлежит более горизонту бытия, но игра которого несет и окаймляет бытийный смысл» [16, с. 197]. Этот след различия неумолимо движется от различий в трактовках бытия Парменидом и Гераклитом, через динамику подобных различий в доктринах последующих философов, включая Спинозу и Гегеля, Маркса и Ницше, Фрейда и Хайдеггера, и проходя через множество различий, забвений, стираний и возрождений, трактовок и интерпретаций, через неспособность следа самого себя презентовать, оказывается в учении о бытии — онтологии — не присутствием, а симулякром (подобием, видимостью, иллюзией) присутствия. Ссылаясь на хайдеггеровскую интерпретацию следа как знака бытия и различия бытия от сущего, Деррида завершает свой труд «Различение» словами: «Бытие (говорит) повсюду и всегда (через) всякий язык» [17, с. 204]. Однако *след* в концепции Деррида не только средство воплощения бытия в языке, но и связь между прошлым, настоящим и будущим. Его сущность проявляется в том, что «он сам, сохраняя в себе печать элемента прошлого и уже уступая опустошающему влиянию печати своего отношения к элементу будущему, — ибо след соотносится с тем, что называют будущим, не меньше, чем с тем, что называют прошлым, — конституирует то, что называют присутствующим» [17, с. 183–184]. В процессе своего «истирания» и возрождения следы наслаиваются друг на друга не только во временном ряду — от прошедшего к настоящему и будущему, но и в пространственном изменении. В динамике их различий и столкновений бытие оказывается становлением пространством времени и единовременно становлением временем пространства.

В центре дискурсивных размышлений о социальном бытии, воплощенном в трудах *Мишеля Фуко*, находится проблема человека, занимаемого им места в природе, истории, труде, жизни и культуре. В плотно насыщенном пространстве бытия, истории и культуры, согласно Фуко, центральное, даже «королевское место» занимает человек. В этой точке, «где представление встречается с бытием, где пересекается природа вообще и человеческая природа ... познаваемый объект и познающий субъект... конечное бытие человека является — и весьма решительно — в позитивном значении» [18, с. 401–404]. Но вместе с тем, «каждая позитивная форма, через посредство которой

человек способен постигнуть, что он конечен, дается ему лишь на основе конечности его собственного бытия» [18, с. 405] при условии, однако, что тело и через его посредство вся природа даются в опыте некоей предельной пространственности, а культура — носительница истории — переживается в непосредственности всех напластованных значений» [18, с. 413].

Опираясь на грозное пророчество Ф. Ницше о том, что провозглашенная им смерть Бога синонимична исчезновению человека, и грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминуемость смерти человека, Фуко усиливает этот сюжет до уровня грядущей катастрофы — приближения человека к своему исчезновению. Основным фактором такого поворота событий является существование «неизгладимого разрыва» между бытием языка и бытием человека. Поскольку «в западной культуре бытие человека и бытие языка не могли сосуществовать», а «их несовместимость была одной из основных черт нашей мысли» [18, с. 434], постольку «внутри языка ... выявляется, что человек „конечен“, что, достигая вершины всякой возможной речи, человек прибывает вовсе не в глубь себя, но, напротив, к краю того, что его ограничивает, в ту область, где рыщет смерть, где угасает мысль, где бесконечно ускользает обетованное первоначало» [18, с. 483]. Такая ситуация детерминирована тем, что происходит «смещение языка в сторону объективности», вследствие чего язык, по утверждению Фуко, «говорит как бы сам собой — без говорящего субъекта и без собеседника», озабоченного больше всего конечностью своего бытия.

А выпадение субъекта из потока языка и его бытия заставляют и философию, и лингвистику, и литературу ставить вопрос о судьбах человека и судьбах языка. Но тот факт, что в столь обширных масштабах «возникает вопрос о языке, несомненно, доказывает, что человек находится на пути к исчезновению», и «что сам человек тем ближе к собственной гибели, чем ярче светится на нашем горизонте бытие языка» [18, с. 486].

Вызвавший широкий резонанс в философском мире и за его пределами метафорический пассаж о том, что «человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [18, с. 487], не следует трактовать буквально. Если иметь в виду не отделение высказывания Фуко, а генеалогию его размышлений о бытии и субъекте, то становится ясно, что в его концепции подразумевается не натуралистическая смерть человека, но исчезновение современного философского горизонта понимания сущности человека, свойственного ушедшей классической эпохе. А детерминирован-

ная объективацией языка и безудержным развитием техники десубъективизация субъекта вопрошания и говорения выводит на авансцену философского дискурса «сумасшедшую тайну человека — что конечная точка его падения есть для него утренняя заря, что вечер его завершается в младенчески юном свете, что конец всегда означает для него новое начало» [19, с. 505]. Этот мотив в творчестве Фуко неуклонно усиливается и получает наиболее отчетливое и мощное звучание в самых поздних его произведениях.

В курсах лекций, прочитанных Фуко в 1981–1982 гг. в Коллеж де Франс и во время осеннего семестра в 1983г. в Калифорнийском университете в Беркли (США) в центре внимания оказывается «специфическое отношение между истиной и реальностью», причем истина выступает средством, благодаря которому человек оказывается способным конструировать себя и давать себе отчет о том, как это происходит. В развиваемой в последних работах концепции проблематизации и субъективизации субъекта основная ставка делается в гораздо большей степени на свободу субъекта, чем на сковывающую его смиренную рубашку истины. Пока внимание Фуко было сосредоточено на постижении смысла философствования в XVII–XIX вв., все склоняло его к тому, чтобы истолковать субъект как вполне определенное объективное произведение (объективация) систем языка, знания и власти, как их отчуждений и уходящий в небытие их коррелят. Когда же на излете своего творческого пути он занялся изучением социальных техник и технологий формирования человека, введенных в обиход греческой и римской античностью, и поисками возможностей их обновляющего возрождения в современную эпоху, все отчетливее начал вырисовываться новый облик субъекта социального бытия, не столько учреждаемого внешними влияниями, сколько учреждающего себя в новых антропологических практиках. Таким образом, в процессе развертывания творчества Фуко в его многочисленных трудах выявляется своеобразная герменевтическая спираль, начинающаяся от знаменитого сократовского «познай самого себя» до практик самодиагностики, самопроверки и самосозидания субъекта. Истина здесь выступает уже не как выраженное в языке далекое правдивое эхо событий, а как смысл человеческого бытия, как логос (закон) подлинного человеческого существования, который сообщает ему импульс к собственному совершенствованию.

Этот противоречивый оригинальный философ, который раньше отрекся от субъекта, пророчил его скорую смерть, подчеркивает, что «не-

обходимость иметь доступ к истине уже не ставит под вопрос бытие субъекта» [20, с. 20]. Он отмечает, что современное человечество вступило в новую эпоху истории отношений между субъективностью и истиной. В эту эпоху предстоит не только новое понимание субъекта, но и само это понимание должно привести к конструированию «нового субъекта».

Чтобы сформировался этот новый субъект, необходимо использовать «целый арсенал техник, нацеленных на то, чтобы связать друг с другом субъекта и истину» [20, с. 544]. Предполагаемый им «способ конституирования субъекта истинного знания в качестве субъекта правильного действия» [20, с. 526] своим стержнем имеет становление такой формы культуры — прежде всего, «культуры себя», — реализация которой «превращает говорение истины в способ человеческого бытия». [20, с. 354]. В рамках такой культуры осевой структурой, ядром становится «эмансипация заботы о себе», в процессе осуществления которой «человек сам трудится над собой, вырабатывает себя из себя, постепенно преобразует себя в себя в долгой работе над собой» [20, с. 28]. Причем «забота о себе» интерпретируется в широком диапазоне: и как культура тела (через постоянные упражнения), и как упрочение духа, и как забота о благополучии других людей, и как служение истине, и как забота о благополучии своей страны. Именно осуществление заботы о себе, понимаемое в таком широком содержании, позволяет, по утверждению Фуко, осуществить «преобразование субъекта, не индивида, но именно самого субъекта в его бытии субъектом» [20, с. 29].

Фуко был убежден, что «необходимость заботы о себе связана с осуществлением власти» [20, с. 51]. При этом подчеркивается, что эпицентром философского и социологического анализа является не власть, а сложные властные отношения во всем их многообразии. «Это такие отношения, — говорит он, — которые государственные аппараты осуществляют над индивидами, но в равной степени отец семейства осуществляет их над женой и детьми, это власть, осуществляемая врачом, власть, осуществляемая знатным лицом, власть, осуществляемая хозяином завода над его рабочими». [21, с. 21]. Речь, таким образом, идет об отношениях власти как о «различных режимах субъективации человека... которые преобразуют людей в субъекты» [21, с. 161]. Следовательно, все формы власти, содержащие в себе социальные рычаги не только побуждения, но и сдерживания, призваны формировать в субъекте «этику заботы о себе как практику свободы» [21, с. 241]. А это означает, что отношения власти подвижны и обратимы, они

«могут существовать лишь в той мере, в какой субъекты являются свободными» [21, с. 257].

Краткий экскурс в динамику размышлений о сущности и смысле бытия, осуществляемых западноевропейской философией и социологией, начиная с 1920-х гг. и до нынешних дней, убедительно свидетельствует о неуклонном перемещении акцентов на возрастающей значимости активных созидательных действий человека как источника и движущей силы развития социального бытия. Думается, что и нашим философам и социологам следует принимать во внимание эту динамику в процессе анализа и осмысления тех коренных трансформаций, которые происходят в современном белорусском обществе.

Список цитированных источников

1. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — М., 1997.
2. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер. — М., 1993.
3. Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. — М., 1994.
4. Ясперс, К. Введение в философию / К. Ясперс. — Минск, 2000.
5. Ясперс, К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. — М., 1994.
6. Ясперс, К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. — М., 1994.
7. Сартр, Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. — М., 2000.
8. Сартр, Ж. П. Последний шанс / Ж. П. Сартр. — СПб., 2000.
9. Бурдьё, П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдьё. — СПб., 2005.
10. Гидденс, Э. Устроение общества. Очерк теории структуризации / Э. Гидденс. — М., 2005.
11. Гидденс, Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. — М., 2004.
12. Батай, Ж. Теория религии. Литература и зло / Ж. Батай. — Минск, 2000.
13. Бодрийар, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийар. — М., 2006.
14. Бодрийар, Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийар. — М., 2007.
15. Деррида, Ж. Диссеминация / Ж. Деррида. — Екатеринбург, 2007.
16. Деррида, Ж. Эссе об имени / Ж. Деррида. — М., 1998.
17. Деррида, Ж. Голос и феномен / Ж. Деррида. — М., 1999.
18. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. — М., 1977.
19. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. — СПб., 1997.
20. Фуко, М. Герменевтика субъекта / М. Фуко. — М., 2007.
21. Фуко, М. Интеллектуалы и власть / М. Фуко. — М., 2006.

Дата поступления статьи в редакцию: 27.09.2010 г.