

кации? Или личность уже в довольно массовом масштабе добирается до сердцевины идентичности самосознания — «человека без свойств»? Это вопрос не только новой антропологии и персонологии, но и конкретной социально-культурной практики — вплоть до морали и права.

Он пугает записных моралистов, видящих в этом не вызов, а угрозу устойчивому миру социально нормируемых сущностей. Но отвечать на этот вызов приходится на всех уровнях проявления социальной жизни: от личного и семейного опыта — до экономики и политики. Не хочется упрощать вопрос до «либо-либо» — это чревато. С одной стороны, — неконструктивным алармизмом, и, как следствие, призывом то ли полицейского, то ли врача к тем, кто «скачет по мирам». А с другой — не менее неоднозначным формулировкам типа «если Бога и черта нет, то все позволено» и «тварь ли я дрожащая, или право имею». До сих пор философия с трудом, но искала и находила ответы на вызовы все усложняющегося мира. Пессимизм И.П. Смирнова аргументирован, но не убеждает.

ЧЕЛОВЕК КАК ПРАКТИКУЮЩИЙ МЕТАФИЗИК

И.П. СМЕРНОВ

Нельзя не согласиться с тем, что в наши дни возрастает нужда в философской антропологии. Но вряд ли наша попытка понять себя откроет нам новые перспективы, т.е. повторит усилия, предпринимавшиеся в 1930 — 1940-х гг., когда Арнольд Гелен изобразил человека способным отказаться от ближайших целей ради долгосрочного планирования, а Хельмут Плеснер (вместе с рядом других мыслителей) увидел его незавершенным, вечно ищущим свою роль, ориентированным футурологически. Скорее, новая антропология займется подведением итогов той деятельности, которой человек посвятил себя. Имя ей — социокultura.

Надстроенная над естественной средой, социокultura представляет собой Другое бытия, его удвоение и отрыв от него. Она метафизична в точном значении слова, инобытийна практически — без домислов о некоей сверхчувственной реальности. Точнее сказать, фантазии такого рода суть проекции социокультуры вовне, следствие ее посягательства на вселенскую власть.

В своей метафизичности социокultura служит достаточным основанием для различения бытия — базисом мышления о сущем как о том, что оно есть в-себе и для-нас. В каких бы терминах ни концептуализовалось бытие, оно открывается лишь тем, кто находится за его краем. Человек не заброшен в бытие неведь откуда, как полагали экзистенциалисты, не ничтожен, как аттестовал его Паскаль, а само-

бытен, занимая собственное место по ту сторону всего, что налично без его участия.

В «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике» (1783) Кант отрицал возможность видеть мир с позиции, расположенной за его пределом, считая, что в этом случае субъект прочерчивает недопустимую аналогию между сугубо мыслимым и известным из опыта. Антиметафизическая линия Канта была продолжена и позитивизмом, инициированным Огюстом Контом, и онтологизмом Хайдеггера, провозгласившего убийственный примат бытия над бытующим, и французским постмодернизмом, сосредоточившимся на критике симуляций, которыми чреват «символический порядок». Во всех подобных выступлениях против метафизики философия, претендующая на то, чтобы стать вершиной знания, вневременной мудростью, отказывается признавать себя продуктом социокультуры, дискурсом в ряду прочих речесмысловых систем. Философии хотелось бы быть истиной, впрямую, без каких либо опосредований соответствующей вещам. Будучи одним из событий в творении социокультуры, философия антиметафизической складки подрывает собственные устои в опровержении нашего права на креативность, на превосходство пресуществующей нам действительности.

Дублирование бытия с одновременным отпадением от него выражается не только в том, что социокультура навязывает ему свои умообразительные схемы (скажем, анимистические), но и прежде всего — в том, что она превращает внешний обмен с природным окружением во внутренний. Общество не просто отграничивает себя от среды, как оно весьма формально дефинируется в социологии Никласа Лумана, — оно делается эквивалентом мира, с которым взаимодействует, интериоризуя приобретения и отдачи, связывающие человека с природой (эксплуатацию среды и возвращение ей приплода, полученного биологическим размножением). Неважно, идет ли речь об архаическом или о современном обществе, внутренний обмен формирует в нем рыночные отношения. Какой бы вид они не принимали, бескорыстно-ритуального круговорота дарений либо торговых сделок, они устанавливают баланс между нехваткой и избытком собственности, иначе говоря, между желанием и производством излишков. Снимая вождество посредством созидания, человек принципиально не исчерпывается удовлетворением только своих простейших (физиологических) потребностей. По этой причине хозяйственная практика никогда не бывает в человеческом обиходе самостоятельной — она включена в социокультуру. Выходя за рамки биорепродукции, человек поставляет на рынок предметы роскоши и инструменты комфорта (в том числе облегчающие труд и усиливающие его эффективность), а с другой стороны, утоляет свои желания в фетишистском обладании

престижными изделиями и в самоцельном консьюмеризме — в охоте за удобствами ради самих удобств.

Непросто решить, где в социокультуре кончается символический обмен и начинается полезный. Обе формы транзакций переплетаются в неразрывном единстве. Было бы наивно думать вместе с Марксом, что в человеческом развитии существовала некая стадия неотчужденного от трудящегося труда. При таком, руссоистском по происхождению, подходе социокультура выступает вторичным и ложным явлением, извращающим *status naturalis*. Она перестает быть самоценной — подлежит демистификации и десакрализации в зависимости от того, какую «экономическую формацию» она отражает. Мнение, противоположное идеям Маркса, отстаивал Жорж Батай. В его освещении не хозяйство, обирающее производителя, составляет фундамент социокультуры, но, в обратном порядке, духовная деятельность порождает собственную особую экономику траты, расточения материальных благ (будь то жертвоприношения, войны, потлач и т.п.). Человек сакрализует, по Батаю, именно расходование своего достоинства и — шире — все, что «гетерогенно» воспроизводству. Если Маркс отбирает у нас право на суверенную культуротворческую активность, то Батай видит ее энтропийной, лишает ее конструктивности. Несмотря на разноречия, оба мыслителя сходятся в одинаковом недоверии к креативным способностям человека, выстраивающего свой мир.

Человек — сущностное животное, ноуменальный организм, практический метафизик.