

ПРОСТРАНСТВО КАК ПРОБЛЕМА ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Юлия Бедаш*

Abstract

One of the distinguishing features of postmetaphysical thinking is an attention to the spatial aspect of human being which obtained the status of «spatial turn» in the past decade. Now a matter of considerable interest is not just the question *What is space?* but triadic relation – «society-action-space». This shifting – from space as a research object (space as such) to the social significance of spatial dimension – is first of all bound up with performativistic concepts that consider space as a pragmatic and dynamic scheme materializing in the everyday «repertoire» of human actions. The paper is dedicated to the analysis of connection between social dynamic and transformations of space interpretations as well as to the explication of heuristic potential of performativistic concepts of space for the contemporary social philosophy.

Keywords: metaphysics, postmetaphysics, spatial turn, performativistic theory of space, everydayness, creative action.

«Understanding how history is made has been the primary source of emancipatory insight and practical political consciousness, the great variable container for a critical interpretation of social life and practice. Today, however, it may be space more than time that hides consequences from us, the ‘making of geography’ more than the ‘making of history’ that provides the most revealing tactical and theoretical world».

*E. Soja*¹

Можно ли считать случайным, что одним из самых заметных исследовательских трендов последних десятилетий в гуманитарных и социальных науках стала проблема пространства? Чем вызван интерес к такой теме, считавшейся до последнего времени периферийной (в том числе и в институциональном плане)? Каковы причины «пространственного поворота», о котором сегодня всё чаще идёт речь?² И, наконец, почему анализ пространственных отношений играет важную роль в исследованиях социального?

* Юлия Бедаш – магистр философии, преподаватель департамента философии Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); biedash@gmail.com.

«Пространственный поворот» и постметафизическое мышление

Как правило, за любым «поворотом» в науке и философии необходимо искать кризис. Если попытаться найти самую общую формулировку для описания кризиса, с которым связана пролиферация «поворотов»³ в современных социальных и гуманитарных исследованиях, то таковой, пожалуй, окажется «кризис индивидуальной и коллективной идентичности»⁴, маркирующий собой новый этап в развитии общества, который М. Бубер назвал бы «эпохой бездомности»:

«В истории человеческого духа я различаю эпохи **обустроенности** (Behaustheit) и **бездомности** (Hauslosigkeit). В эпоху обустроенности человек живёт во Вселенной как дома, в эпоху бездомности – как в диком поле, где и колышка для палатки не найти».⁵

Этот кризис связан с вторжением в наш повседневный опыт совершенно новых (прежде казавшихся чуждыми) форм организации жизни, поставивших под вопрос те «всеобщие» принципы и нормы, которые до этого определяли нашу повседневную и профессиональную практику. Результатами этой дисгармонии оказываются отчуждение, социальная непредсказуемость, фрагментация и девальвация тех политических/интеллектуальных проектов (идеологий), которые исполняли роль интерпретативной матрицы и стабилизатора социальных отношений.

Таким образом, любой «поворот» в социальных и гуманитарных исследованиях на поверку оказывается осознанной учёными (практической) необходимостью, продиктованной динамикой современного общества и связанными с нею изменениями (кризисами, коллизиями и противоречиями) практической жизни. Эта необходимость требует пересмотра предпосылок прежде производимого знания и построения новых исследовательских парадигм, которые позволили бы адекватно описывать, диагностировать переживаемые изменения и просчитывать связанные с ними риски.

В случае с «пространственным поворотом» речь идёт не о каком-то академическом бунтарстве, нацеленном на реабилитацию темы, которая долгое время подвергалась дискриминации в тех или иных экспертных сообществах, а об осознании того, что лишённый корректно выстроенной «пространственной перспективы» взгляд на человека, человеческие отношения и те формы, в которые они отливаются, не просто страдает односторонностью, но формирует искажённое (порой иллюзорное) представление о действительности, что может иметь негативные социально-политические последствия. И первым шагом на пути к изменению такого положения дел должен стать критический пересмотр тех представлений о пространстве, которые лежат не только в основании тех или иных исследовательских позиций, но и целых социально-политических программ.

Тезис о необходимости учёта пространственного аспекта человеческого существования следует понимать с учётом трех моментов. Во-первых, речь идёт не об «открытии» пространства в социальных и гуманитарных науках (сама эта тема является далеко не новой, особенно для философии⁶), а о критическом пересмотре того, *как* пространство мыслилось прежде (с опорой на какие концепции и представления). Во-вторых, акцент смещается с пространства как предмета исследования (пространства самого по себе) на пространство как *проблему*, требующую новой исследовательской парадигмы. И, в-третьих, проблема эта оказывается *социально релевантной*: поскольку существует тесная связь между интерпретациями пространства и описаниями общества (в качестве контейнера, конвенции, сети, потока и т. д.), постольку центральное значение приобретает методологическое прояснение проблемы пространства.⁷

В контексте эпистемологического кризиса, который явился условием возможности и необходимости постметафизической философии, обнаруживается, кроме прочего, дисбаланс между устоявшимися (в научном и повседневном дискурсах) интерпретациями пространства и существующими пространственными практиками. Эта ситуация интенсифицировала переживаемый нами сегодня процесс «смены парадигм», который может быть описан как переход от теоретической установки «*я знаю*» к практической установке «*я могу*». Для прояснения сути этой трансформации мы попытаемся вкратце прояснить различие между метафизикой, для которой характерна первая из упомянутых установок, и постметафизикой, имеющей практико-центрированную ориентацию.

При определении метафизики и соответствующей ей установки познания необходимо указать как минимум на два момента: присущие ей *логоцентризм* и *реизм*. С одной стороны, под «метафизикой» мы понимаем, вслед за Х.У. Гумбрехтом, такую позицию, при которой значение, приписываемое какому-либо феномену, наделяется большей ценностью, нежели само его присутствие⁸; с другой стороны, для метафизической установки характерна тенденция к реификации: как правило, само надделение значением (интерпретация) осуществлялось в перспективе овещствления рассматриваемых феноменов, то есть люди, окружающий мир и отношения между ними рассматривались как вещи.

Так, стремление быть по ту сторону всего пространственного, телесного и материального и одновременно рассматривать всё многообразие феноменов человеческой жизни по образцу вечно мира привело в конечном итоге метафизические концепции к антропологическому дефициту и утрате мира, к производству идеализированных и формализованных продуктов, которые оказались отчуждёнными от своих истоков в жизненном мире. В этом смысле современная постметафизическая философия – это философия, которая пытается вернуться к этим истокам, рассматривая те или иные феномены как то, что существует в повседневных практиках жизненного мира.

Попытаемся выделить некоторые – важные для нашего рассмотрения – характеристики постметафизического мышления. Прежде всего, это, конечно, стремление преодолеть характерный для метафизики дуализм «социального и материального», «сознания и мира», «времени и пространства», «души и тела».

1. Это преодоление выражается в разработке альтернативного этим бинарным оппозициям «*третьего пути*», который позволил бы рассмотреть индивидуальные или коллективные идентичности и жизненный мир в целом по ту сторону детерминизма/конструктивизма или холизма/индивидуализма.

2. Разработка новых способов подхода связана с необходимостью постичь и закрепить нашу пространственно-временную включенность в мир: «*Logos, который забывает свой oikos, забывает о своём происхождении из жизненного мира*»⁹. Этим вызван интерес к телесно-пространственному аспекту человеческого существования, который характерен для постметафизических концепций нашего времени.

3. При этом мир рассматривается не как (внешний) объект, а как ансамбль гетерогенных отношений, отражающих его сложную смысловую структуру.

4. Такой взгляд на мир сопровождается реабилитацией *повседневности* как сферы, в которой он испытывается как допроблематическое единство, а мысль инкарнирована, укоренена в действии/практике.

5. И, наконец, ещё одной типологической чертой постметафизического мышления является сфокусированность на *процессах социальной дифференциации*¹⁰ и практиках проведения границ, а также на сопровождающей этот исследовательский интерес *критике тоталитарных форм мышления* и репрессивных дискурсов.

В дальнейшем мы попытаемся показать, как «пространственный поворот» связан с имеющим вышеперечисленные характеристики стилем мышления и почему те трансформации, которые обуславливают его становление, невозможны без критического пересмотра прежних теорий пространства, а также без актуализации вопроса о связи социального и пространственного.

Домодерные и современные концепции пространства и общества

Какие же концепции пространства должны быть подвергнуты ревизии? Речь идёт о «модерных» и «домодерных» концепциях. Мы, вслед за Бенно Верленом, отдаём предпочтение именно этой, имеющей широкое распространение в современных социальных и гуманитарных исследованиях, типологизации, поскольку она позволяет указать не только на особенности интерпретации пространства, характерные для теорий определённого периода, но и на исходную связь между социальной динамикой и трансформацией

наших представлений о пространстве («пространственных воображаемых»), играющих ведущую роль в формировании того «общего понимания» (*common understanding*), которое лежит в основании всех повседневных практик.

При этом следует различать *представления о пространстве* и *теории пространства*. В отличие от теоретических концепций, представления о пространстве являются не чистыми интеллектуальными схемами, имеющими значение для достаточно узкого круга учёных, а «практическими схемами»¹¹, организующими принципами действий многочисленных по своему составу социальных групп, если не общества в целом. Представления о пространстве являются неотъемлемой составляющей того, что Чарльз Тэйлор называет «социальным воображаемым», то есть некоего усредненного понимания, которое выражается, как правило, не в теоретических понятиях, а в образах, историях и легендах, и делает возможными социальные практики и коллективный смысл законности.¹² Это, конечно, вовсе не означает, что теории пространства возникают *ex nihilo* и никак не связаны с представлениями о пространстве. Напротив, некоторые из этих представлений могут впоследствии принять форму теории, что для нашего рассмотрения представляет особый интерес.

Мы попытаемся совершить обратное движение: представить в самом общем виде домодерные и современные концепции пространства с целью обнаружения тех представлений о пространстве, которые характерны для традиционной и современной форм организации общества. Другими словами, мы попытаемся обнаружить социально-исторический каркас этих теорий, их связь с характерными для соответствующего периода формами жизни и «социальными воображаемыми». Речь при этом идёт скорее о «чистых» формах, идеальных типах, нежели о конкретных социально-исторических порядках во всей их комплексности. Несмотря на свою ограниченность, этот способ рассмотрения позволяет продемонстрировать, как трансформация представлений о пространстве связана с социальной динамикой, что, собственно, и послужило основанием для его использования.

Домодерные концепции пространства представлены двумя основными позициями: субстанциалистско-абсолютистской (Аристотель, Декарт, Ньютон) и реляционистской (Лейбниц). Хотя главным источником для развития *субстанциалистско-абсолютистской* концепции пространства называют *Физику* Аристотеля¹³, своё окончательное оформление она получает лишь в XVII в., прежде всего у Р. Декарта (*Начала философии*, 1644) и И. Ньютона (*Математические начала натуральной философии*, 1687). Несмотря на то что эти теории возникли в период¹⁴, который некоторые исследователи склонны рассматривать как начало эпохи Модерна, в них всё-таки обнаруживают себя представления о пространстве, характерные именно для традиционных (домодерных) обществ¹⁵. Поясним, что имеется в виду.

Для субстанциалистско-абсолютистских концепций характерно следующее: здесь пространство рассматривается как объект «в себе», как некая форма, существующая независимо от её содержания. Эту форму Эйнштейн в своё время назвал «контейнером», сосудом, содержащим все телесные объекты. Ещё одной характерной чертой этой концепции пространства является религиозно-метафизическое содержание, что оставляет за пространством шлейф таинственности и непрозрачности.

В своей теории абсолютного пространства Ньютон¹⁶ говорит, что пространство существует независимо от внешних вещей и остаётся всегда неизменным и недвижимым. При этом он проводит строгое различие между относительным (кажущимся, обыденным) и абсолютным (истинным, математическим) пространством. С точки зрения Ньютона, посредством относительного пространства невозможно понять и описать такие феномены, как покой и движение, поскольку оно само является движимым. По этой причине, следуя этой логике, Ньютон обращается к абсолютному пространству, которое в конечном итоге он определяет как *сенсориум Бога*. Утверждение абсолютного пространства приводит его к утверждению о существовании абсолютного Бога.

Зачем Ньютону нужно было искать теологическое обоснование своей концепции пространства? Вот что на этот счёт пишет Бенно Верлен:

«Очевидно, что Ньютон был в этом заинтересован по космологическим, а возможно, и по социальным, соотв., политическим причинам. У него речь шла, прежде всего, о включении физики в идеал совершенства Божьего творения. Его интересовали абсолютные ценности. Абсолютное он рассматривал в качестве истинного, относительные концепты – лишь в качестве кажущихся. Поскольку относительный концепт предполагает *социальную конвенцию*, можно также сказать, что Ньютон не доверял конвенциям, а искал абсолютное, незыблемое основание».¹⁷

Найдя это основание в области теологии и метафизики, Ньютон, как и Декарт, допускает тем самым дуализм пространства и материи¹⁸: пространство у него оказывается независимой и превышающей по объёму совокупный телесный мир реальностью (субстанцией), воздействующей на этот мир каузальным способом. Другими словами, пространство становится средством организации и преобразования природного мира, причём само это средство является атрибутом внеприродной, метаматериальной реальности. Опираясь на представление о некоем самостоятельном и целостном пространстве, абсолютистско-субстанциалистские концепции обнаруживают тем самым свой *метафизически-спекулятивный характер*, что делает невозможным их рациональное и тем более эмпирическое обоснование.

Такой подход к пространству имеет важные для нашего рассмотрения социально-философские следствия. Описываемые таким

образом пространство и пространственные отношения обнаруживают содержательную параллель с *холистическим представлением об обществе*.¹⁹ Под последним понимается взгляд на общество как на некое Целое, которое всегда больше своих частей. Не действия индивидов, а Целое определяет характер отношений и положений в социально-природном мире, а также задаёт траекторию его развития (прогресса). Это позволяет сделать вывод, что положение (социальное и физическое) человека в мире и весь комплекс отношений, который оно предполагает, оказываются результатом загадочной «игры» этого Целого, под которым всегда понимается некая метареальность.

Несмотря на популярность и влияние, абсолютистская картина мира и соответствующие ей концепции пространства и общества подвергались время от времени критике. И главным критиком субстанциалистско-абсолютистской концепции стал современник Ньютона Г.В. Лейбниц, который выступил с альтернативной – *релятивистской* – теорией пространства.²⁰

У Лейбница пространство не обладает субстанциальной реальностью, как у Ньютона. Его пространство – это *система отношений*, порядок сосуществования, «*бытия-друг-подле-друга*». Речь идёт об «идеальной форме упорядочивания явлений». Так в исследовании пространства происходит серьёзный сдвиг, который можно описать как переход от пространства как субстанции, объекта «в себе», к пространству как системе отношений. Существенным здесь оказывается то, что положение одного тела начинает определяться на основании отношений с другими телами, то есть всегда по «отношению к» и никогда абсолютно.²¹

По Лейбницу, нет и не может быть никаких отношений между (объектом-)пространством и индивидуумом, существуют только отношения между индивидуумами (индивидуальными телами), и именно эти отношения называются пространством. Хорошую аналогию в этой связи приводит Л. Скэр:

«Мыслить пространство в качестве объекта – это всё равно что мыслить отношения братства, которые устанавливаются между индивидуумами, в качестве того, что должно существовать не только в мире людей и их отношений, но и в качестве какой-то непостижимой реальности – братства».²²

Критикуя гипостазирующее представление о пространстве, Лейбниц тем самым утверждает, что пространство обнаруживается только в опыте отношений между одновременно существующими «друг-подле-друга» индивидуальностями – и никак иначе.

Индивидуальность, таким образом, рассматривается Лейбницем не как противоположность, а как структурный компонент универсума. В переосмыслении соотношения индивидуальности (локальности) и универсальности важным оказывается тезис Лейбница о *множественности перспектив*²³, в котором можно выделить два существенных для нашего анализа момента: (1) каждое наблю-

дение является *аспектным*, т. е. осуществляется под определённым углом зрения, и (2) *случайным*. Это позволяет сделать вывод, что пространственные отношения не являются статичными, раз и навсегда заданными, а могут изменяться благодаря открытию новых перспектив. Поскольку пространство и время являются исходной системой отношений, конституирующей всё остальное многообразие отношений в мире (социальных, политических, экономических, экзистенциальных и т. д.), то любые формы отношений необходимо рассматривать, принимая во внимание их *динамическую структуру*.

Эти идеи Лейбница сыграли немаловажную роль для последующей трансформации концепций пространства, однако, несмотря на прогрессивность и актуальность для современных исследований, они остаются идеями «своего времени», обнаруживая связь с домодерной установкой в отношении мира. Речь идёт, прежде всего, о религиозно-метафизических импликациях этой концепции. Вводя «принцип достаточного основания», в силу которого ничто в мире не может существовать без причины, Лейбниц приходит к выводу, что:

«...последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как в источнике... Эта высшая субстанция, которая едина, всеобща и необходима, так как нет ничего вне её, что было бы независимо от неё, и так как она есть простое следствие возможного бытия, должна быть непричастна пределам и содержать в себе столько реальности, сколько возможно».²⁴

Эту субстанцию, как известно, Лейбниц называет Богом, или «монадой монад». Таким образом, несмотря на совершённый «поворот» в сторону индивидуальности/субъективности, теория Лейбница, как и все домодерные концепции, остается *теоцентристской*. Нетрудно заметить, что в своих рассуждениях он занимает одновременно две позиции – внутримировую (выступая в роли человеческого субъекта, «монады») и надмировую (выступая в роли «монады монад», Бога, для которого мир оказывается объектом), что ведёт к неизбежной *реификации* мира. Если в абсолютистско-субстанциалистских концепциях происходит реификация самого пространства (понимаемого в качестве субстанции, «контейнера»), то в лейбницевской концепции реифицирующим потенциалом обладает позиция самого исследователя, который, трактуя пространство реляционно-динамически, занимает, тем не менее, позицию вне его.

Именно наличием «внешней Причины» можно объяснить высокую стабильность домодерных социально-пространственных отношений, в формировании которых главную роль играет традиция и заложенные в ней представления об организации мира, а не дискурсивные практики индивидов. Б. Верлен²⁵, вслед за Э. Гидденсом, называет эту общественную констелляцию «закреплённой» в про-

странстве и времени, имея в виду тот факт, что ориентиры повседневных действий и формирование различного рода представлений (о пространстве, времени, социальном, политическом и т. д.) задаются и легитимируются локальной традицией: все позиции, места, настоящее, прошлое и будущее встраиваются в единый иерархичный порядок, который индивидуальному действию практически не оставляет места. Социально-пространственные отношения больше зависят от происхождения, возраста и пола, нежели от индивидуальных достижений. Этим, собственно, объясняется низкая вертикальная мобильность, характерная для традиционных обществ. Локальный характер повседневных практик, ригидность социально-пространственных отношений также связаны с уровнем развития средств передвижения и коммуникации: преобладание коммуникации лицом к лицу, невысокая мобильность и незначительная роль письма способствовали стабилизации воспроизводимой в традиции иерархичной структуры, задающей такие стандарты организации общества, при которых *место власти* всегда занято «помазанником Божиим».

Критика традиционных способов организации/легитимации социального и политического, развернувшаяся ближе к XVIII веку, не могла не коснуться соответствующих представлений о времени, пространстве, человеке и обществе. *Модерные концепции пространства* отличает не только критический пересмотр традиционных трактовок, но и попытка преодоления тех противоречий, которые возникли между субстанциалистско-абсолютистской и реляционистской позициями. Именно такой является теория пространства И. Канта.

В *Критике чистого разума* (1781) Кант удостоверяет лейбницевскую идею панперспективизма в рамках теоретико-познавательной постановки вопроса: мир не может быть предметом познания в силу очевидных антропологических ограничений. По Канту, любое познание базируется на чувственном опыте, являющемся по определению конечным. Однако трансцендентальная постановка вопроса, подразумевающая слияние онтологии и гносеологии, ведёт не к скептическим следствиям, а, напротив, к переосмыслению понятия мира. Мир для Канта не предмет, а принцип – структурный компонент самого когнитивного опыта, принцип его полноты.

Всё это заставляет Канта подвергнуть критике прежние – «догматические» – концепции пространства, поскольку, с его точки зрения, невозможно понять пространство, исходя из каких-то заранее принятых предпосылок и суждений: для этого необходимо исследовать познавательную способность человека и выявить её границы. Именно в *Критике чистого разума* происходит – не только в развитии общей теории пространства, но и в эволюции мысли самого Канта – важный теоретико-познавательный «поворот»:

«Вопрос теперь уже не в том, что такое “пространство” или какая концепция пространства может соответствовать естественным на-

укам, а в том, какое значение “пространство” и “время” играют в процессе познания». ²⁶

Кант, в отличие от Лейбница и Ньютона, рассматривает пространство и время не как то, что требует доказательства, но, прежде всего, как то, что необходимо подвергнуть критике. Он задаётся вопросом об условиях возможности пространства и времени. ²⁷ По Канту, пространство – это не абстракция, возникающая из опыта созерцания единичного (малого) пространства. Как раз наоборот: эти малые пространства нашего «внешнего опыта» даны нам благодаря единой всеобщей пространственности, не имеющей эмпирического основания. Любое явление оказывается возможным благодаря пространству как «необходимому априорному представлению». При этом «априорность» означает, что пространство образует «имманентную законосообразность, свойственную самому существу интуитивной деятельности, закономерность, которая не создаётся при помощи единичных опытов, но, напротив, со своей стороны принадлежит к принципам, образующим каждое отдельное восприятие» ²⁸.

Итак, пространство у Канта, будучи условием возможности опыта, является не «эмпирическим понятием», а «необходимым наглядным представлением», которое лежит (априори) в основании каждого эмпирического восприятия. Пространство – это форма, в которую отливаются все явления. При этом Кант отказывает пространству в собственной реальности, в существовании независимо от соразмерной сознанию конституирующей деятельности: во внешнем мире не существует такого объекта, который можно назвать пространством. Кроме того, пространство, по Канту:

«вовсе не представляет собой свойства каких-либо вещей в себе, а также оно не представляет их в их отношении друг к другу, иными словами, оно не есть определение, которое принадлежало бы самим предметам и оставалось даже в том случае, если отвлечься от всех субъективных условий наглядного представления». ²⁹

Представленную вкратце концепцию пространства Канта можно, таким образом, рассматривать как попытку преодоления крайностей субстанциализма и реляционизма, то есть как попытку избежать редукционистского взгляда на пространство, свойственного каждой из этих двух концепций: в пикку субстанциалистам он отказывается рассматривать пространство в качестве предмета восприятия, но в то же время он не разделяет и характерный для реляционистов взгляд на пространство как систему отношений между сосуществующими предметами. По Канту, пространство «есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности, под которым единственно возможны для нас внешние наглядные представления» ³⁰.

С одной стороны, утверждая, что пространство является формой восприятия предметов, а не предметом, Кант уходит от субстанциалистско-абсолютистской трактовки пространства Ньютона, с другой стороны, нельзя сказать, что он её окончательно преодолевает, поскольку в той же *Критике чистого разума* говорится, что пространство не зависит от наполняющих его единичных пространственных явлений, а также, что когда мы говорим о различных пространствах, речь идёт о частях единого пространства:

«В самом деле, можно представить себе только единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними подразумевают лишь части одного и того же единого пространства».³¹

Однако, несмотря на имеющийся в концепции пространства Канта «рецидив» субстанциализма, о котором писал ещё Г. Зиммель³², его существенной заслугой является то, что пространство рассматривается уже как *антропологический феномен*: пространство предстаёт не в качестве чего-то наличного (вещи в себе), но как то, что обнаруживает себя в человеческом опыте:

«Следовательно, только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяжённых сущностях и т. п. Если отвлечься от субъективного условия, под которым единственно мы можем получить внешнее наглядное представление, именно поскольку мы способны подвергаться воздействию предметов, то представление о пространстве не означает ровно ничего. Этот предикат приложим к вещам лишь постольку, поскольку они нам являются, т. е. суть предметы чувственности».³³

Теория пространства И. Канта (и её имплицитный субстанциализм) позволяет, на наш взгляд, понять, в чём выражается свойственный современному обществу *субъектцентристский* и в то же время *холистский* характер представлений о мире, пространстве и социальном. Субъект становится центральной познающей, смыслоконституирующей инстанцией, и мир понимается не просто как имеющий значение, но, прежде всего, как имеющий значение для субъекта. То есть значения вещей и событий рассматриваются не как их качества (или сущность), но как результаты *социальных конвенций*. Перспективизм, рассматриваемый в качестве неотъемлемой характеристики человеческого опыта, даёт о себе знать в научных, моральных и политических нормах современного общества: эти нормы перестают восприниматься как обусловленные «самим ходом вещей», существующие «с незапамятных времён» и начинают толковаться как рождающиеся в результате критического анализа, переговоров, то есть как имеющие дискурсивную (динамическую) «природу». В отличие от домодерного жизнеустройства, в современном нормативном порядке ключевую роль играет не иерархичная структура (созданная не человеком, а Богом), а индивиды

и их отношения друг к другу. Другими словами, в основании современного нормативного порядка лежит представление о человеке как рациональном, общественном агенте, способном к сотрудничеству с другими агентами ради общей пользы.³⁴ Так, политика начинает рассматриваться как процесс принятия демократических решений, успех которого во многом зависит от способностей индивидов вести переговоры и принимать общественно значимые решения. Всё это Б. Верлен называет «важным аспектом модернизации и одновременно составной частью всеохватывающего процесса *рационализации*»³⁵.

В этом многомерном процессе «расколдовывания» мира происходят существенные для нашего рассмотрения трансформации: социально-пространственные отношения начинают определяться уже не религиозно-мифологически, а *прагматически*. Капитализм, а также связанные с ним процессы бюрократизации, секуляризации и урбанизации привели к снижению зависимости человека от природы и учреждению новых принципов организации и легитимации социально-пространственных отношений: фундаментальной моделью организации нового порядка становится *национальное государство*, главными целями которого (солидаризирующими общество) выступают безопасность и экономическое процветание. Эти цели достигались путём рациональной (бюрократической) контейнеризации социальной жизни, или, другими словами, путём *территоризации* национальных государств. Определяющим в формировании социально-пространственных отношений теперь становится *экономика* как система действий по производству, обмену и потреблению, представляющая собой структуру со своими собственными законами и динамикой и определяющая тот способ, каким индивиды связаны друг с другом.³⁶

Рациональная территория модерного общества носит, как замечает Б. Верлен, несколько противоречивый характер: с одной стороны, в результате процессов капитализации и индустриализации (а также связанных с ними демократизации, секуляризации и урбанизации) происходит высвобождение социально-пространственных отношений из рамок локальных традиций, благодаря чему они утрачивают характерную для домодерных обществ ригидность, пространственно-временную «фиксированность»; с другой стороны, в результате этих же процессов возникают новые бюрократические институты (национальная система образования, национальная экономика, национальная система безопасности и т. д.), которые призваны сдерживать упомянутые выше процессы высвобождения, устанавливая национально-государственные границы. Таким образом, описанная динамика социально-пространственных отношений, характерная для модерного общества, в итоге оборачивается новой (рациональной/бюрократической) формой контейнеризации этих отношений, воплощённой в модели национального государства.³⁷

Однако начавшиеся благодаря развитию техники и средств массовой коммуникации процессы «высвобождения» приобрели во второй половине XX в. поистине глобальный характер, тем самым поставив под вопрос современные практики контейнеризации (локализации)³⁸ социально-пространственных отношений и соответствующие формы легитимации этих практик.

Глобальные трансформации: на пути к перформативистской теории пространства

Вместе с изменением контуров и видов человеческой деятельности, диверсификацией социально-пространственных отношений и разрушением прежнего изоморфизма между обществом, пространством и политикой, образовавшегося в результате территоризации национальных государств, обострился «вопрос о пространстве». При этом главный интерес уже представляет не вопрос о том, что такое пространство (ответами на который являются метафизические – домодерные и современные – концепции пространства), а связка «общество – действие – пространство». Произошло, таким образом, смещение интереса от пространства как предмета исследования (пространства самого по себе) к значению пространственного измерения для социальной жизни.

Неслучайно, что в период радикальных (глобальных) структурных трансформаций в обществе, названного Бубером «эпохой бездомности», пространство из стандартной «темы» вдруг превратилось в проблему, являющуюся вызовом для многих – прежде всего гуманитарных и социальных – наук. Новый опыт социально-пространственных отношений, связанный с появлением новой – трансграничной – локальности, и дефицит интерпретативных средств для его анализа ведут не только к критическому пересмотру прежних концепций, но и, прежде всего, к поиску той исследовательской парадигмы, которая позволила бы, избегая пафоса и патетики реакционного консерватизма, максимально корректно диагностировать то *Новое*, что пришло вместе с этими трансформациями. Когда подчёркивается необходимость разработки новых концепций пространства, речь, как правило, идёт не о прогрессистской попытке заменить старые (неправильные) концепции новыми (правильными), а о стремлении обрести такую оптику для анализа пространства, которая позволила бы увидеть особенности не только прежних, но и новых образцов социально-пространственных отношений.

Как обрисовать профиль тех социально-пространственных изменений, которые позволяют говорить о новой архитектонике социального мира? Если базовой моделью организации современного общества было национальное государство, то сегодня – в условиях глобализирующегося общества – в этой роли, на наш взгляд, выступает модель *мегаполиса*, структурными характеристиками которой являются *гетерогенность, гибридность, децентрализованность и контингентность*.

Опыт экспликации новых форм социально-пространственных отношений в различных исследовательских областях (будь то исследования гендерных отношений, города, нации, империи и т. д.) показывает, что прояснение связи пространства и общества становится узловым пунктом в формировании современных концепций социального. Неслучайно, что одновременно в нескольких исследовательских дискурсах возникает необходимость в редефиниции пространства с целью объяснить, почему изменение контекста опыта, вызванное процессами глобализации, связано с формированием новой, как говорит Мануэль Кастельс, «пространственной логики»³⁹.

Какие концепции пространства позволяют увидеть пространственность в её социальности? На наш взгляд, это позволяют сделать подходы, в которых отправным пунктом в исследовании пространства становится человеческое *действие* и главный интерес представляет не пространство (как таковое), а «момент пересечения субъективности, общества и пространства»⁴⁰ (среди них анализ пространственного измерения человеческой жизни у М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, Б. Вальденфельса, Х. Плеснера, А. Гелена, А. Лефевра, М. Фуко, Э. Соуджея, Э. Гидденса, Б. Верлена и т. д.). Мы предпочитаем называть эти концепции *перформативистскими*, поскольку в них пространство рассматривается как динамическая структура (перформанс), которая обнаруживается в процессе формирования (воплощения) повседневного «репертуара» социальных практик. Конечно, речь идёт скорее о некоей общей тенденции (интуиции) в исследовании пространства, нежели о единой теории с чёткими контурами и общей методологией. Однако практико-центрированный характер этих концепций – ориентация на действие и повседневность – позволяет, несмотря на имеющиеся между ними расхождения, говорить о комплементарности, а также о возможности построения единой перформативистской теории пространства.

В чём же преимущество центрированной на действии концепции пространства в отличие от уже упомянутых метафизических (субстанциалистского, реляционистского и эпистемологического) подходов? Последние описывают пространство через абстрактные и всеобщие понятия («сенсориум Бога», «монада», «форма чувственности» и т. д.), которые слишком часто приходят в столкновение с опытом, что препятствует их использованию в анализе новых социально-пространственных отношений (среди которых дистантные браки, интернет-сообщества, диаспоры, электронные офисы с разбросанными по всему миру рабочими местами, различные протестные движения, международный терроризм и т. д.). Достоинством парадигмы действия является её пост-метафизический характер, связанный с психофизической нейтральностью действия, а также с тем, что в действии «имеет силу не понятие, не образ, не общее представление о пространстве», а «практическая схема, позволяющая перемещаться с места на место

и воспринимать данное место как одно из множества принципиально возможных»⁴¹.

Как «допроблематическое единство» (единство «внутреннего» и «внешнего», «видимого» и «невидимого») действие позволяет избежать редукционизма в анализе пространства, свойственного метафизическим концепциям, и тем самым преодолевать «двойную иллюзию»⁴², о которой писал А. Лефевр: «*иллюзию прозрачности*» (когда пространство сводится к идеям/представлениям о пространстве и рассматривается в качестве ментальной – дешифрованной – реальности) и «*реалистическую иллюзию*» (когда пространство сводится к материальным объектам и рассматривается как естественно/объективно данное). Парадигма действия есть тот самый *третий путь*, который разрушает редукционистские, исходящие из бинарных оппозиций («или-или»: ментальное/физическое, природное/социальное, субъективное/объективное и т. д.), представления о пространстве и открывает возможность для формирования инклюзивной («не только, но и») точки зрения, которая, в свою очередь, позволит лучше понять «реально-воображаемый» характер новых форм социально-пространственных отношений.

Какая методологическая установка позволит раскрыть пространство в качестве практической схемы, ориентирующей наше действие? Здесь ключевыми оказываются, на наш взгляд, как минимум два момента: (1) анализ должен, как писал М. Хайдеггер⁴³, «оставаться на уровне простых вещей», то есть на дотеоретическом уровне, который составляет наш *повседневный опыт пространства*; (2) организацию этого опыта следует рассматривать, как это предлагал когда-то А. Гелен (в отношении человеческой жизни в целом), не как причинно-следственную взаимосвязь, в которой пространство выступает либо как следствие, либо как причина⁴⁴, а как «*связь условий*»:

«Без *A* нет *B*, без *B* нет *C*, без *C* нет *D*... и т. д. И если этот круг замыкается – без *N* нет *A*, – то это значит, что достигнуто целостное понимание рассматриваемой системы, причем без метафизического допущения даже одной-единственной причины».⁴⁵

Остановимся подробнее на обоих моментах

Когда мы рассматриваем пространство с точки зрения действия, как прагматическую (практическую) схему, речь, прежде всего, идёт о специфической (плюральной) рациональности, воплощающейся в регулярно повторяющихся практиках повседневной жизни. Повседневность – это процесс «оповседневнивания» (*Veralltäglichung*)⁴⁶, протекающий в многообразных формах упорядочивания пространства и времени, которые маркируют собой различные типы рациональности, стили и нормы жизни. Для каждого общества характерны свои механизмы «оповседневнивания», рутинизации пространственно-временных отношений. Но если прежде наблюдалось, как правило, доминирование какой-то одной формы

организации этих отношений (для западных современных обществ, например, в этой роли выступала бюрократия), то сегодня мы имеем дело с плюрализацией этих форм в рамках одного и того же социального порядка. Мы полагаем, это связано не с изменением пространственно-временной структуры жизненного мира, а с возникновением условий (в том числе и технических), в которых нам открылись прежде неизвестные (структурные) возможности пространства и времени. Другими словами, корректнее говорить не об изменении структуры жизненного мира (пространство и время не утратили своей значимости), а об изменении картины этого мира, спровоцированном новыми практиками демаркации.

В повседневности раскрывается то, что Хайдеггер назвал «понятностью фактической пространственности»⁴⁷: когда в обыденном «бытии-занятым-чем-то» человека обнаруживают себя *ориентир*ы (нормы), в соответствии с которыми он действует. Чем же эти ориентиры задаются? Представлением о какой-то трансцендентной силе? Окружающими вещами? Нашим телом? Скорее, интересующей структурой самого жизненного мира, которую Хайдеггер в своё время назвал *взаимосвязью значимости*.⁴⁸ Последняя раскрывается как связь отсылок «в качестве чего» и «для чего», конституирующих внутренний смысл мира, благодаря чему в нём обретают своё (значимое) место наделённый телом субъект и окружающие его вещи. Так, не бывает просто комнаты, она всегда является комнатой для кого-то и для чего-то. Её смысл конституируется целой сетью отношений, которая не является случайной: комната открывается нам *в качестве* швейной мастерской, поскольку в ней принимают заказы, раскраивают и шьют одежду, проводят примерки – любая вещь, действие, с которыми мы здесь сталкиваемся, участвуют в конституировании этого смысла. Речь идёт о смысле, который раскрывается как одна из возможностей этой комнаты. Есть и другие: эта комната может быть учебным классом, офисом, парикмахерской и даже мини-пекарней, но никогда не сможет стать парком или аэропортом (во всяком случае в том смысле, который мы вкладываем в эти понятия сегодня). Все эти возможности и, соответственно, невозможности не являются случайными. Именно поэтому новые формы социально-пространственных идентификаций и солидарностей, первоначально воспринимаемые как случайные, чуждые, не укладываемые в привычный и упорядоченный «репертуар» повседневных практик, постепенно обретают свой смысл и значимость.⁴⁹ Так, само случайное, непредсказуемое (в форме «иначе, чем думали») является, как правило, непреднамеренно открытой благодаря человеческому действию возможностью повседневного мира, в частности возможностью той динамичной прагматической схемы, которую мы называем пространством. Это позволяет Б. Вальденфельсу назвать повседневность «ферментом», «закваской», благодаря которой рождается что-то новое⁵⁰, в том числе новые формы пространственных идентичностей и соответствующие представления о пространстве.

Говоря о неслучайном характере новых форм социально-пространственных отношений, мы имеем в виду закономерность их возникновения, заложенную в самой структуре жизненного мира. Это замечание, однако, не служит опровержением тезиса Х. Йоаса о «возрастающей случайности», характерной для современных форм социально-пространственных отношений.⁵¹ Случайность в данном контексте служит обозначением *стиля жизни*, характерного для глобализирующегося общества, и включает два аспекта: с одной стороны, речь идёт о непредсказуемости появляющихся локальных солидарностей и практик демаркации, с другой – об увеличении опций для действия. «Возрастающая случайность», таким образом, ведёт к увеличению (а) *рискованности* человеческой жизни, связанной не в последнюю очередь с тем, что социально-пространственные отношения окончательно утрачивают прежнюю стабильность («закреплённость»), и (б) одновременно к её *освобождению*, связанному с диверсификацией социально-пространственных отношений и возможностью выбора «места» идентификации. Чтобы избежать «конструктивистского головокружения», ещё раз отметим: сам этот выбор не является произволом, а определяется возможностями ситуации, в которой он осуществляется. Процесс освобождения, о котором говорилось выше, не в последнюю очередь связан с усилением роли дискурсивных практик (интенсифицированным, прежде всего, благодаря современным масс-медиа) в формировании локальных солидарностей, пространственных идентичностей и новых социально-пространственных членений.

Сегодня отношения, которые выражаются в понятиях «родина», «дом», «рабочее место», «нация», «сообщество» и т. д., постепенно утрачивают характер контейнеризированных образований, содержание которых задаётся контурами национальных государств, и всё чаще обнаруживают свой *перформативный* и *креативный* характер. Это объясняется, прежде всего, тем, что «глобальное постепенно входит в нашу жизнь и потенциально становится конститутивным фактором каждой области, сферы и институции»⁵². Так, сегодня контекстом для действия может служить событие, происходящее за тысячи километров от актора.

Изменение масштабов и форм человеческой деятельности, вызванное необходимостью пересмотра наших представлений о пространстве, требует такой концепции действия, в которой последнее предстало бы как та самая «связь условий», сделавшая возможными, в том числе, и новые формы социально-пространственных отношений. На наш взгляд, этим требованиям соответствует концепция *креативного действия* Х. Йоаса⁵³, в которой обнаруживается – важная для описания опыта пространства – взаимосвязь смыслового и телесного измерений. Анализируя «интенциональный характер человеческого действия», «специфическую телесность» и «изначальную социальность человеческой способности к действию», Йоас выстраивает нетелеологическую модель дей-

ствия, в которой не только подчеркивается значение интерсубъективного, межтелесного, как сказал бы М. Мерло-Понти, измерения и преодолевается психофизический дуализм, свойственный моделям рационального действия, но и устраняется возможность активистского (конструктивистского) толкования действия. Человеческое действие всегда структурировано той ситуацией и теми отношениями, в которую вовлечён тот, кто его совершает. Ситуация, по Йоасу, является вызовом, на который человеку приходится (креативно) отвечать, воплощая некоторые из заложенных в ней смыслов и возможностей. Так, телесность оказывается условием возможности креативности, которая, в свою очередь, выражается в конкретизации тех или иных возможностей пространства.

Таким образом, если пространство является прагматической схемой, обнаруживающейся в самой структуре жизненного мира как «взаимосвязи значимости», то социально-пространственные отношения – это формы креативного воплощения возможностей этой практической схемы в человеческом действии.

Примечания

- ¹ Soja E. *Postmodern Geographies: the Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London, New York: Verso, 2003.
- ² См.: Döring J., Thielmann T. (Hg.). *Spatial Turn: Raumparadigma in den Kultur und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript Verlag, 2008.
- ³ См.: Bachmann-Medick D. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2006.
- ⁴ См.: Хёсле В. *Кризис индивидуальной и коллективной идентичности* // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123; (электронный ресурс) <http://www.philosophy.ru/library/vopros/65.html>.
- ⁵ Бубер М. *Проблема человека* // Бубер М. *Два образа веры*. М.: Республика 1995.
- ⁶ См.: Gosztonyi A. *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften*. 2 Bd. Freiburg, München: Alber, 1976.
- ⁷ См.: Филиппов А.Ф. *Социология пространства*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 17–18.
- ⁸ «Словом “присутствие” [presence] обозначается (по крайней мере, по большей части) не временное, а пространственное отношение к миру и его предметам. Предполагается, что до чего-то “присутствующего” можно дотронуться рукой, откуда вытекает, что оно, в свою очередь, может оказывать непосредственное воздействие на человеческое тело» (Гумбрехт Х.У. *Производство присутствия: чего не может передать значение*. М.: НЛО 2006. С. 11).
- ⁹ Waldenfels B. *Auf der Schwelle zwischen Drinnen und Draussen. Phänomenologische Grenzbetrachtungen* / Waldenfels B. *Der Stachen des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. S. 28.
- ¹⁰ При анализе процессов дифференциации зачастую подчеркивается то, что Энтони Стейнбок назвал «аксиологической асимметрией своего и иного», то есть этико-политическая и социально-антропологическая значимость измерения иного, в качестве которого может выступать иная нация, культура, пол, класс, квартал, район, город и т. д.
- ¹¹ Вот как понятие «практической схемы» определяет А.Ф. Филиппов: это «смысловой комплекс знаний и умений, позволяющих ориентироваться в пределах определенного региона. Практическая схема име-

ет преимущественно дорефлексивный характер и укоренена в опыте тела, его диспозициях и привычках. Рефлексия практической схемы может происходить на уровне осмысления правил локала»; см.: Филиппов А.Ф. *Социология пространства*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 262.

¹² См.: Taylor C. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

¹³ См.: Löw M. *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001; Schroer M. *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006; Werlen B. *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*. Bd. I: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum. Stuttgart: Steiner, 1995.

¹⁴ «Исаак Ньютон жил с 1643 по 1723, то есть во время больших социальных перемен. В 1648 г. закончилась Тридцатилетняя война. Люди голодали. Постепенно возникает преиндустриальный капитализм, а вместе с ним – множество технологических изменений. Начинает формироваться буржуазия. Хирургия становится наукой и активно участвует в открытии строения пространственного тела; мифические образы тела постепенно отесняются на задний план» (Löw M. *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001. S. 24).

¹⁵ Другими словами, когда мы используем слова «домодерный» и «модерный», речь в первую очередь идёт об установке, об определённом способе понимания и действия, а не об историческом периоде.

¹⁶ Ньютон И. *Математические начала натуральной философии* / Перев. А.Н. Крылова. М.: Наука, 1989.

¹⁷ Werlen, op. cit., S. 177.

¹⁸ Löw, op. cit., S. 27.

¹⁹ Werlen, op. cit., S. 25–27.

²⁰ См.: *Переписка Г. Лейбница и А. Кларка* // Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1982.

²¹ См.: Schroer, op. cit., S. 40; Löw, op. cit., S. 28.

²² Sklar L. *Space, Time and Space-Time*. Berkely, 1974. Цит. по: Werlen, op. cit., S. 179.

²³ См.: Лейбниц Г.В. *Монадология* // Лейбниц, указ. соч.; (электронный ресурс) <http://rodon.org/lgv/m.htm>.

²⁴ Там же, §§ 38–40.

²⁵ Werlen B. *Körper, Raum und mediale Repräsentationen* // Döring, Thielmann, op. cit., S. 373–375.

²⁶ Werlen B. *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen...* S. 211

²⁷ Кант И. *Критика чистого разума*. СПб.: ИКА «ТАЙМ-АУТ», 1993. С. 49–56.

²⁸ Виндельбанд В. *От Канта до Ницше*. М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. С. 67.

²⁹ Кант, указ. соч., с. 54.

³⁰ Там же, с. 54.

³¹ Там же, с. 51.

³² См.: Simmel G. *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* // Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. S. 1–226.

³³ Кант, указ. соч., с. 54.

³⁴ См.: Taylor, op. cit.

³⁵ Werlen B. *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen...* S. 204.

³⁶ См.: Taylor Ch. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

³⁷ См.: Werlen B. *Körper, Raum und mediale Repräsentationen...* S. 376.

- ³⁸ Любую попытку контейнеризации социально-пространственных отношений следует рассматривать как дисциплинарную практику, связанную с утверждением монополии на насилие (в домодерных обществах ею обладает монарх, в современных – народ/нация). Дисциплина, собственно, и есть, как показал М. Фуко, определённым образом организованные пространство и время. Об этом подробнее см.: Фуко М. *Надзирать и наказывать. Рождение клиники*. М.: Ad Marginem, 1999.
- ³⁹ Кастельс М. *Информационная эпоха: экономика, общество и культура*. М.: ГУ ВШЭ, 2000 (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/06.php).
- ⁴⁰ Верлен Б. *Общество, действие и пространство. Альтернативная социальная география* // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1, № 2. С. 25 (<http://www.sociologica.net/Journal/02tra1.pdf>).
- ⁴¹ Филиппов, указ. соч., с. 193.
- ⁴² Lefebvre H. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991. P. 27–30; см. также: Soja E. *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Oxford: Blackwell, 2000. P. 63–64.
- ⁴³ Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe, Bd. 63. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1989.
- ⁴⁴ Нетрудно заметить, что именно этот подход к пространству отличает все метафизические концепции: когда из единой Причины разворачивается вся система.
- ⁴⁵ Гелен А. *О систематике антропологии* // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 165; (электронный ресурс) http://anthropology.ru/ru/texts/gelen/system_1.html.
- ⁴⁶ Вальденфельс Б. *Повседневность как плавильный тигель рациональности* // СоциоЛогос. Вып. 1: Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 17–23.
- ⁴⁷ Heidegger, op. cit., S. 85.
- ⁴⁸ См.: Хайдеггер М. *Бытие и время*. М.: Ad Marginem, 1997. С. 84 и далее; Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени*. Томск: Водолей, 1998. С. 213 и далее; Heidegger, op. cit., S. 93–97.
- ⁴⁹ В этой связи М. Мерло-Понти писал следующее: «Если рассматривать событие вблизи, в тот момент, когда оно переживается, кажется, что всё происходит случайно, что всё решилось благодаря каким-то амбициям, удачной встрече, благоприятному стечению обстоятельств. Но одна случайность уравнивается другой, и вот уже собирается множество фактов, вырисовывается определённый способ выбирать позицию в отношении человеческой ситуации, событие, контуры которого определились и о котором можно говорить» (Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. СПб.: Ювента, Наука, 1999. С. 19).
- ⁵⁰ Вальденфельс, указ. соч., с. 17–23.
- ⁵¹ См.: Joas H. *Wertevermittlung in einer fragmentierten Gesellschaft* // Vortrag von Prof. Dr. Hans Joas anlässlich des vierten Werkstattgespräches der Initiative McKinsey bildet. im Schloss Tegel, Berlin, am 3.12.2001; (электронный ресурс) http://www.mckinsey-bildet.de/downloads/02_idee/w4_vortrag_joas.pdf.
- ⁵² Albrow M. *Das Globale Zeitalter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007. S. 177.
- ⁵³ Йоас Х. *Креативность действия*. СПб.: Алетейя, 2005.