

Томский государственный университет
Российский фонд фундаментальных исследований

СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ
СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ
В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ
СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ
И ФИЛОСОФИИ

Сборник научных статей
по материалам Всероссийской научной конференции,
проведенной философским факультетом
Томского государственной университета
25-26 мая 1999 г.

Издательство «ВОДОЛЕЙ»
ТОМСК — 1999

16. Ситникова Д.Л. Динамика культурных образцов в науке в изображении И.Г. Фихте и В.И. Вернадского // Самоорганизация природных, техногенных и социальных систем. междисциплинарный синтез фундаментальных и прикладных исследований. Матер. 2-й Международной конференции (1-4 сент. 1998 г., г. Алма-Ата). Алматы: Гылым, 1998. С. 181-183.

17. Пойзнер Б.Н., Магазинников А.Л. О разработке синергетических критериев качества жизни, или Как возможна культурометрия? // Качество во имя лучшей жизни: Матер. II обл. научно-практ. конференции. Томск: Изд-во НТЛ, 1997. С. 59-61.

В. Н. СЫРОВ

Концепт сообщества и современные философские стратегии

Нетрудно заметить, что обеспечение эффективного функционирования социума будет зависеть не только от определения направлений в развитии технологий, использования тех или иных экономических стратегий и политических решений. Вопрос состоит еще и в том, какое отношение к себе подобным должно гарантировать эффективность функционирования. Речь идет о выборе стратегий коммуникации. Несомненно, что определение любой подобной перспективы может исходить только из того или иного понимания существа общественности. Это понимание заключается не только и не столько в сборе социологических фактов, должных засвидетельствовать тенденции социальных процессов. Достаточно банальная фраза о том, что факты всегда интерпретируются, предполагает анализ и возможное переописание концептов общественности, которые воплощают определенную традицию и потому влиятельны.

Отношение к другому всегда стояло в фокусе философского интереса, и это связано не только с актуальностью собственно социальной проблематики. Эпистемологическая стратегия классического философствования неумолимо вела к перемещению социальной темы в центр обсуждения вопросов о возможности достоверного знания. Достаточно вспомнить тезис Гоббса о том, что поскольку философию природы нельзя сделать наукой в силу принципиальной фрагментарности ее в человеческом опыте, то «метод доказательства a priori можно применять в политике и этике... ибо мы сами создаем принципы, служащие нам масштабом для познания сущности того и другого, или, иначе говоря, причины справедливости, т.е. законы и соглашения» [1. 237].

Но именно метафизика, исходившая из идеи мира как представления и соответственно из перспективы присутствия или отсутствия мирового целого, определила приоритеты в истолковании концепта общественности. Общество представляло или следствием действия индивидуальных интересов, для которых всякий социальный институт приобретал целесообразность только при условии гарантии

обеспечения этих интересов, или воплощением мирового целого, аннигилирующим индивидуальный интерес как сферу случайного. И та и другая программы, несмотря на кажущуюся противоположность, питались из единого источника, а именно полагания универсальной человеческой природы. Тем самым либо социальность представляла чем-то внешним по отношению к ней, либо индивидуальное становилось столь же избыточным для нее. Отсюда вырастала стратегия культивирования одной и подавления другой стороны, воплощающаяся в различных идеологиях и мифологиях.

Решение состоит не в том, чтобы строить новый концепт человеческой природы, соединяющий обе стороны, или искать цели, которые вбирали бы в себя общественное и индивидуальное. Истолкование статуса социальности требует такого преодоления метафизики, с которым пропадает сама антиномия. Но пропадает она лишь в смысле приписывания той или иной черты человеческой сущности, поскольку исчезает требование поиска такой сущности.

Очевидно, что вопрос этот решается за пределами собственно социальной тематики, но следствия решения могут выступить условием переписывания словаря, которым оперируют в данной области знания. С этой точки зрения, тезис о первичности традиции как начального пункта философского действия должен стать решающим. Концепт традиции в данном случае не предполагает ничего иного, как совокупности смысловых различий, составляющих багаж нашей культуры. Однако дискредитация идеи универсальной человеческой природы предполагает, что традиция не выступает чем-то внешним по отношению к нам или ширмой, скрывающей некоторую подлинность. Традиция есть то, что конституирует и нас, т.е. как саму способность сказать «Я», так и способность дистанцироваться от традиции. В последнем случае следует заметить, что такая дистанция всегда возможна лишь по отношению к фрагменту предания, что предполагает наличие непроблематизируемых краев. Они сохраняются не потому, что мы искусственно ограничиваем себя некоторой сферой запретного, а потому, что утрата их будет тождественна утрате нашей идентичности.

В этом смысле следует признать революционным знаменитый тезис Гегеля о разумности действительности, поскольку он заставил понять, что только в системе культурных различий человек собственно и является человеческим существом. Как справедливо отметил немецкий философ, «право, нравственность, государство и только они являются положительной действительностью и обеспечением свободы. Та свобода, которая ограничивается, есть произвол, относящийся к частностям потребностей» [2. 89]. Эту мысль можно продолжить утверждением Ж.Л.Нанси о том, что сообщество и связь конститутивны по отношению к индивидуальности, более чем противоположность, и индивидуальность можно рассматривать в окончательном анализе как границу сообщества [3. 159]. Тезис о границе не означает полагания индивидуальности как отрицания сообщества. Признание автономности индивидуального является столь же следствием работы традиции, сколь и признание общественного. Как «приватное», так и «публичное»

равноправны именно в этом смысле. Они не вытекают друг из друга, не находятся в отношении иерархии. В каком-то смысле они вообще никак не находятся рядом, подобно тому как не имеют никакого отношения друг к другу тело человека с медицинской и с эстетической точек зрения.

Это позволяет нам понять утверждения Нанси о том, что сообщество не является ни суммой индивидов, ни сущностью человека, которая, так сказать, дана прежде его существования. Оно не составляет ни внешней, ни внутренней стороны человека. Это не абстракция, не духовное, не материальное отношение. Это столь же не обретение подлинной сущности, не утрата ее. Применение данного словаря возвращало бы противопоставление и взаимоисключение частного и публичного. Если же мы говорим о том, что они являются следствием работы традиции, а именно традиции индустриальных обществ, то речь идет даже не о сосуществовании.

Если говорить о том, что такое быть в сообществе, то это значит, как отмечает Нанси, быть вместе и говорить «мы» [3. 159–161]. Такая совместность обычно предполагает соучастие в общем деле. И здесь наиболее важно определение сути общности этого дела. Обычно говорится о том, что мы соучаствуем, когда затрагиваются наши интересы. Предполагается, что жизнь социальных институтов, в которых выражается общность интересов, протекает сама по себе до тех пор, пока не заденет нас. Эта задетость ассоциируется с некоторыми потребностями, которые представляются обособленными от общественной стороны. Но что из себя тогда представляет страдание исследователя по поводу научных теорий, переживание обычного человека по поводу трудностей, испытываемых другими людьми, страдание из-за страданий близких? А то, что в этом случае другой, инаковое выступает столь же неотъемлемой стороной «Я», как то, что нами обычно связывается с «моим».

Этот аспект часто игнорируется в описании сути состояния быть вместе, поскольку признание другого по-прежнему связывается с процедурой обмена и способностью его удовлетворить мой интерес. Поэтому когда мы говорим о сообществе, то соучастие будет состоять не только в осуществлении тех дел, которые могут быть измерены концептом «выгоды», «обмена», но и в том, что ранее описано было бы в терминах «бескорыстия», «самопожертвования». Мы бы заимствовали термин «праздность» у М.Бланшо для описания характера такого соучастия [4. 19–20]. Праздность означает участие в сообществе не ради дела, которое потом принесет дивиденды, и не в таком деле. Праздность есть участие именно потому и там, что связь с другим видится ценной сама по себе. Здесь трудно говорить даже о самопожертвовании. Ведь если мы считаем такое соучастие естественным для нас, то ощущаем не потери, а приобретения. Такая праздность предполагала бы праздничность как наслаждение от особого участия, а именно участия в процессе ради процесса.

Это позволяет нам выделить еще один момент, подчеркиваемый Нанси. Такое сообщество случается [3. 161]. Оно случается не в смысле, что мы открываем

ценность публичного в критических ситуациях, где не можем справиться одни. Такое публичное или сообщество присутствует всегда. Оно случается даже не в случае, когда человек вдруг открывает способность пожертвовать собой ради других. Публичное и в этом аспекте также существует всегда, и это проясняет еще одну сторону тезиса Гегеля о разумности действительности. Действительность разумна тем, что способность быть публичным и даже быть в праздном сообществе не является всего лишь идеалом. Это достояние традиции и условие нашего конституирования. Невозможно было бы призвать к тому, что так или иначе не присутствует и формирует нашу идентичность. Поэтому, кстати, концепт сообщества и нуждается в прояснении, поскольку заслоняется представлениями о сообществе как способе урегулирования эгоистических интересов. Это значит, что такое сообщество случается, когда повреждается бытие вместе. Оно случается в том смысле, что мы открываем необходимость преодолеть препятствие, которое тормозит осуществление совместного бытия или показывает ограниченность той формы, в которой оно реализовалось до этого.

Последняя мысль заключается в следующем. Если бытие приватным или публичным не относится к природе человека, то акцент на одной из сторон есть дело культурной стратегии или факт политического решения, основанного на анализе состояния здесь и теперь. Современная культурная стратегия, видимо, складывается в акценте на роли типа сообщества, что было обозначено как «праздное». Это не означает подавления приватности, поскольку она находится совершенно в иной плоскости. А если способность быть публичным есть часть нашей идентичности, то речь может идти не о выращивании этой способности, а о расширении круга тех, кто могут стать членами «праздного» сообщества за пределами семьи, друзей и т.д. Поэтому следует задаться вопросом о том, что часто конфликт заключается не между приватным и публичным, а между различными истолкованиями содержания публичности. Тогда и задача будет стоять лишь в разработке механизмов расширения сообщества или в переописании его содержания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гоббс Т. Основы философии // Гоббс Т. Сочинения: В двух томах. Т 1. М.: Мысль, 1989. С 66–573
2. Гегель Г. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 480 с
3. Nancy J.-L. *Finite History // The states of «theory»*. History, art and critical discourse. Edited and with an introduction by D Carroll. Columbia University Press. New York, 1990. P. 149–172.
4. Бланшо М. Неопишемое сообщество. М., Московский философский фонд, 1998. 79 с