

■ Худенко Андрей Владимирович,

■ кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии Института социальных наук  
■ Одесского национального университета им. И. И. Мечникова

### ■ ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЛИТЕЛЬНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО

■ *Феномен історії обмежує соціологію в полі трьох теоретичних фігур: аналітиці кінцевості людського буття, емпірико-трансцендентном розходженні і руху повернення. У статті кожна з цих фігур розвертається в грі розрізень, що підкреслює динамічність соціальних процесів. У цьому трикутнику визволяє свою енергію комунікація. Автор виходить з того, що саме комунікація дозволяє спостерігати не протилежність «об'єкт-суб'єкт», признаючи його уявність, але розрізнення саме по собі і вбачати за ним можливість інших розрізень.*

■ *The phenomenon of history confines the sociology in the field of three theoretical figures: the analytic of human finiteness, the distinction of empiric and transcendence and the way of returning. These figures were displayed in the game of difference to emphasize the social duration. The world of difference that was marked by the side of triangle delivers the energy of communication. The author stresses that communication permits to show not the distinction "object and subject" but the difference itself and proposes the opportunity of other differences.*

Социальность в своей длительности не может быть вмещена в жесткие рамки «всеобщей таксономии». Сопротивляясь порядку тождественности, континуум социального определяется, скорее, своим началом и концом - Историей. Именно История определяет и место рождения, и место смерти, и, следовательно, конфигурацию видимого - вмещает в себя и разворачивает социальные процессы, не ограничивая их установленной хронологией последовательностей.

Феномен Истории о-граничивает социологию в поле трех теоретических фигур: аналитике конечности человеческого бытия, эмпирико-трансцендентном различии и движении возвращения. Каждая из этих фигур развернута нами в игре оппозиций, дабы подчеркнуть динамичность социальных процессов. Этой же цели служит и выстраивание фигур. Первая выражает факт фундаментального противоречия настоящей ситуации. Человек пребывает в дилемме, маркирующей границы современности: либо быть действующим, либо пропасть. Быть действующим, т.е. сохранить жизнь, трудиться, чтобы даже ценой отсрочки наслаждения и удовольствия, удержаться в ней; либо пропасть в «подземном царстве», которое является противовесом материальных богатств: иметь возможность жертвовать. Вторая фигура обращает внимание на процесс выхода за пределы человеческого существования, исхождение в сферу большей дробности. И, наконец, третья - процесс возвращения к изначальной целостности, в ходе которого достижение исходной полноты не отменяет различий процесса исхождения, а впервые обнаруживает смысл в структуре целого.

**Конечность человеческого бытия**, не-обходимость смерти, очевидна. Человек - это живущая смерть. В то же время не-обходимость смерти позитивно определяет жизнь, и определяет ее именно как самодостаточный феномен - замкнутой на самой себе. Как отмечал Аристотель, самодостаточность - суть то, «что одно только делает жизнь достойной избрания и не в чем не нуждающейся, а таковую мы и считаем счастьем» [1]. А счастье, по определению того же Аристотеля, «это, очевидно, нечто, совершенное, полное, конечное и самодостаточное». Человек достоин (обладает достоинством) и достоин жизни (счастливой), принимая свою конечность.

Именно конечность открывает человеку возможность уходить в неопределенном направлении (быть в пути; путешествовать, пускаться в авантюры и рисковать) из того места, которое он ранее занимал, в действии и борьбе создавая иную «природу», отличную от своей прежней. Так Господин, в определении Гегеля, - это тот, кто идет до конца в своей борьбе и рискует (отказаться от риска - остаться в пределах животности), чтобы добиться признания или умереть; Раб же руководствуется страхом смерти и добровольно входит в подчинение Господину, не добившись его признания. Поэтому конечность человеческого бытия предопределяет свободу человека. Путь к свободе - **одиссея** - отличается от простой биологической, физической эволюции. Ибо сохранять себя в качестве отрицаемого - это помнить себя таким, каким ты был, становясь при этом радикально другим. История Одиссея - его судьба и события путешествия - это воспоминания и путь возвращения домой. Именно посредством исторической памяти самодостаточность человека поддерживается в Истории: человек вбирает прошлое, делая его доподлинно своим, сохраняя его в себе и встраивая его в свое нынешнее существование, которое, в свою очередь, является отрицанием сохраненного прошлого. Конечность человеческого бытия «заставляет» помнить - заниматься историей. В памяти есть История и определен путь к свободе. Per contra не помня, не зная истории, мы остаемся

Рабами.

Конечность человеческого бытия заявляет о себе в форме позитивности. Но эта позитивность открывается лишь в бесконечности. «Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек - по природе существо общественное. Но здесь надо принять известное ограничение: в самом деле, если расширить понятие общество до предков и потомков и до друзей наших друзей, то придется уйти в бесконечность» [1]. Конечно, для Аристотеля уход в бесконечность неприемлем, т.к. это закрывает возможность позитивного явления совершенного и полного блага - жизни. Это оправданный шаг, если мы уже живем. Если же мы непрерывно соотносим с самим собой факт конечности своего бытия (быть или не быть, вот в чем вопрос), то жизнь открывается во множестве отсылок, которые на-значают быть в мире, в целом. Таким образом, соотношенное целое - бесконечное множество отсылок - определяет значимость, в границах которой открыта возможность вещи. В этом плане идея бесконечного - это социальная связь: необходимо быть существом общественным (не физическим, биологическим), чтобы быть. Напротив, преодоление бесконечного сопряжено с редукцией социального к физическому, психическому - разрушением целостности и, следовательно, значимости существования, лишением его смысла.

Множество отсылок локализованы в пространстве и развернуты во времени. При этом время - среда куда более необходимая. Время - это не только движение последовательностей, но и «единство всего полного временения времени» (М. Хайдеггер). Точка-Теперь есть событие, которое определяет как пространство наличного настоящего, так и его судьбу. Речь идет о становлении пространства временем. «Обратное» движение - дисциплинация времени: интериозованное в пространстве время, определяет характер и содержание забывания и возобновления, конфигурацию актуального и наступающего.

Конечность человеческого бытия, открываемая в бесконечности, заявляет о целостности и значимости всего, с чем человек имеет дело. Однако существует соблазн и явный повод к институализации мира на локальных участках. Такой подход консервирует жизнь. Время останавливается. Конец истории.

Время «запускается» в жертвоприношении - наблюдении умирания. Жертвоприношение - своеобразная увертка, чтобы человек открыл себя самому себе. Жертва умирает по своей воле, видя собственное умирание. Нонсенс! Но этот нонсенс возвещает о необходимости зрелища, представления, без разыгрывания которого мы рискуем остаться невеждами по отношению к смерти и **посторонними**. «Не хлебом единым живет человек, он живет также комедиями, которыми по своей воле обманывает себя» - подчеркивает Ж. Батай [2, с.259]. Человек хочет принять и участвует в культе и зрелище, чтобы не стать **посторонним**. Зрелище всхлестывает нашу чувствительность, переводя ее в бытие культурной памяти. Только благодаря этому и живут человеческие чувства или то, что есть в человеке человеческого. Ибо человек как существо природное не живет, но рождается через культурно изобретенные устройства. В этом плане зрелища, мифы, магия и т.д. - не есть представления о мире, не являются теорией мира, но способы конструирования человека из природного, биологического материал. Конечно, и это наблюдаемо - человек состоит из праха. Но этот прах - наши нервы, способность что-то помнить или не помнить, возбуждаться или не возбуждаться, др. силовые проявления, пребывая в хаосе, умирают. Человеческое же на этом не держится. Оно помнит свой дом и желает вернуться. Это держание дома внеположенного (трансцендентного) здесь и сейчас есть способ внесения порядка в мир. Одновременно это и способ конструирования и воспроизводства человеческого существа как такового.

Аналитика конечного человеческого бытия предполагает **различие эмпирического и трансцендентного**. С одной стороны, значимость происходящего разыскивается, добывается субъектом в пространстве наличных объектов, которые его окружают, и присваиваются как желанные. С другой стороны, значимость уже явлена в социальных структурах, воспроизводится в своей стабильности и поддерживается издали. Это «далеко» - трансцендентное - становится объектом созерцания, всматривания.

Это различие является негативным только в рамках статичной «картины мира». Здесь эмпирическое и трансцендентное либо существуют вполне самостоятельно, либо сращиваются в тождественной себе «середине». Однако, рассматривая оппозицию эмпирического и трансцендентного в Истории, мы подчеркиваем позитивность этого различия. В этой связи общество необходимо рассматривать как систему в бесконечности обновления и трансформации. Речь идет не только о постоянной смене форм, но о синхронном, а чаще асинхронном существовании множества форм. Общество есть то, что оно не есть: только через то, чем общество не является, оно может открыться таким, каким оно есть.

Парадоксальное определение общества, разрушая саму мысль о тождественности, приводит к вопросу о различии эмпирического и трансцендентного. Такое вопрошание представляет собой

сохранение альтернативности (*alternabilis* - лат., изменчивость, различенность). Альтернативность сохраняется в признании, во-первых, двойственности структур и практик; во-вторых - временного лага, который разносит производство и воспроизводство структур и практик. Так, М. Арчер, представляя теоремы современного «реализма» отмечает: «(i) Структура с необходимостью предшествует по времени действию(ям), трансформирующему(им) ее; (ii) разработка структуры с необходимостью оказывается по времени более поздней, чем действия, трансформирующие ее» [3, с.189]. Такая развернутая во времени «двойственность» препятствует любым формам сращения структур и практик - поиску тождественного. В связи с этим, сохраненная альтернативность заставляет подвергнуть историзации и структуры (категории и предпосылки мышления, а, следовательно, и институции), продуктом которых мы уже являемся, и практику разрешения «бытовых» проблем, с которыми мы сталкиваемся каждодневно. Фактически «двойная историзация» рождает способность видеть не объекты, обнаруживаемые в своей тождественности, а различия.

Стратегии, которые ориентированы на сохранение альтернативности, не приближают к истине, «классический» вид которой выражен в формуле *adaequatio intellectus et rei*. Предвидя неадекватность стратегий «двойной историзации», Бурдье отмечает, что такая радикальность, конечно, не сделает нас «богами, обладающими идеей о своих идеях», но непременно приведет к практическим операциям, «к тому, чтобы делать лучше и вернее неизбежные операции научной практики» [4, с.27]. Помещая истину в поле практики, необходимо признать ее как возможность. Так Тимей, признавая требования Сократа рассуждать «в полной точности и непротиворечивости», заметил: «Мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, все лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться правдоподобным мифом, не требуя большего» [5, 26d]. Чтобы сохранить альтернативность и оставить возможность явления истины, необходимо признать ценность правдоподобных сказаний - симулякров. Конечно, Сократ, требующий «полноты» и «совершенства», мог бы завершить словами Тимея встречу. Но как радатель истины, греческий любомудр согласился на правдоподобные мифы. Оставляя открытой возможность явления истины, Сократ обращается к Тимею с просьбой продолжить разговор. Причины, как видится, три. (1) Правдоподобие в дальнейшем можно обменять на более правдоподобное: разговор продолжен, и остается открытой возможность истины. (2) Не признавать за правдоподобным мифом правоты - измена человеческому роду. Именно человеческому, т.к. произведение правдо-подобий - общее дело; деяние в той среде, суть которой составляет общительность и искреннее удовольствие от совместности существования. (3) Совместность существования не может процветать там, где нет стабильности и совершенства, но этот мир остался бы скучным, безрадостным, если бы ему не доставало комедий и смеха. Симулякр и есть фигура смеха, призванная повеселить. Соглашаясь, Сократ режиссирует очередную комическую сценку и иронизирует над теми, кто является лишь претендентом на истину. Сократ выбирает слова, слова, слова, прекрасно понимая, что истина в молчании.

Правдоподобные сказания не являются лишь мнением. Они есть результат сопротивления претензий тех, кто принял участие в публичной борьбе. Говоря о борьбе необходимо обратить внимание на три момента. Во-первых, речь идет о борьбе «любящих»: тех, кто объединен дружбой и желанием жить вместе. Во-вторых, публичная борьба - суть политическая борьба, состязание за право быть избранным. Родство глагола *relein* (они-борются) и существительного *roliz* (полис) представляется очевидным. В-третьих, борьба, состязательность сторон препятствует победе **любопытствующих**, которые лишь по воле случая оказались втянутыми в схватку и жаждут только увидеть - быстрее сделать актуальным. **Любопытствующий** не сохраняет возможности, но в своей жажде жаждет их скорее осуществить. Такое невоздержанное любопытство есть первый признак отсутствия достоинства: истеричности или цинизма, как заменителя истерики. Публичная борьба, состязательность, есть, следовательно, форма, которая позволяет избежать падения в бесчинство.

В то же время, претензии судятся, избираются. И судят обоснованность притязаний. Основанием притязаний выступает не только публичное искусство давать и принимать **отчет** - рациональность претензий. Высшим проявлением мастерства выступает умение скоординировать и согласовать претензии претендентов. Судят, таким образом, справедливость претензий. Ведь справедливость - это не выбор в пользу чего-то (выбор «что»), а процесс уравнивания разных и неравных сторон (выбор «как») [См. 1, 1133а,15]. В этой связи, справедливость лишь другое имя истины. Оба совершенных блага выплавлены в горниле встречи Дружества и Мысли. Справедливость, как получившая свое начало в обращении к другому, является не только качеством претендента - тем, чем сражаются, но и самим основанием, высшей добродетелью общего дела - тем, за что сражаются. Избирается, следовательно, лишь то, что способно скоординировать и согласовать претензии претендентов, т.к. именно в этот состоит благо совместности жизни.

Правдоподобные мифы (как симулякр истины) есть, таким образом, избирательное сродство - единство, рождающееся в выборе. Рациональность как путь единства выбора ни в коей мере не

есть оправдание, но, прежде всего, критика. При этом критика - это не оскорбление или выражение недоверия, но публично высказанное уважение, которое одно разумное существо оказывает другому разумному существу и, признавая его мастерство и искусство, предоставляет возможность иначе определить ситуацию. В этой открытой возможности-иначе через предоставление места другому - в коммуникации - рождаются правдоподобные сказания, и есть возможность явления истины.

Таким образом, в основании сохранения альтернативности лежит коммуникация - как опосредованное языком взаимодействие, в котором выражен его политический характер. Именно коммуникации выступает «местом» (где имеется возможность) понимания и объявления необходимости иного и, тем самым, энергией, в которой освобождаются возможности для сил производства, ведущих изменения. В связи с этим можно заключить, что различие эмпирического и трансцендентного предоставляет «место» тому внешнему посреднику - взаимодействию, опосредованному языком, - в котором человеческое является как нечто вобранный в складку рассеянного времени и конечное.

Выделение решающей роли коммуникации в разрушении статичной «картины мира» является важнейшим выбором современной мысли. Фактически коммуникация открывает возможность наблюдать не противоположность «объект-субъект», признавая его мнимость, но различие само по себе и усматривать за ним возможность других различий. Конечность такого наблюдения состоит в том, чтобы понять то, что нельзя понять того, чего не понимаешь. Это не определение границы мысли. Это формула признания того, что мысль только и возможна по граничному пути: в безымянном просторе.

Суть коммуникации, состоит не столько в обращении к другому. Само обращение избирается в возможности возвращении этого обращения. Возможность указывает на то, что возвращение длится, и может длиться вечно, не найдя своего завершения: сама завершенность, полнота и, следовательно, факт очевидности представляются проблематичными в **движении возвращения**.

Отложенное во времени возвращение производит множество форм, которые в своей рассеянности невозможно свести к какой-либо последовательной цепи и отдать предпочтение какому-либо звену этой цепи. Это сэкономленное возвращение чисто интенсивно - подчинено стратегии развертывания различий. Длительное - вечное возвращение есть, таким образом, не возвращение одинакового, подобного и равного, но различного. «Все возвращается, потому что ничто не равно, все плавает в собственном различии, несходстве и неравенстве, даже с самим собой. Или скорее, все не возвращается. Не возвращается то, что отрицает вечное возвращение, не выдерживает испытания» [6, с.296]. Следовательно, не выдерживает испытание тот, кто лишь из вежливости отвечает другому, кто стремится законсервировать уже сложившиеся формы. В этой связи возвращение есть движение изменения и становления, определяет единство многого и необходимость риска.

Движение возвращения отсылает к тому, что Деррида называет **differance** - «движением (активным или пассивным), которое заключается в оттяжке, через отсрочку, переадресование, пролонгацию, отставку, обход, промедление, откладывание в запас» [7, с.17]. Это «движение игры, которая производит, не являясь просто деятельностью, различия или следствия различия. Отсюда не вытекает, будто различие, производящее различия, существует прежде них, в простом и в себе не модифицированном, без-различном присутствующем. **Различение** выступает не-полным, не-простым, но структурированным и различающим «началом» различий. Имя «начало» ему, стало быть, больше не подходит» [8, с.181-182]. **Differance**, вообще ставит под сомнение наличие центра во всех его проявлениях - идея, истина, субстанция, субъект - названном и обнаруженном как таковом. Сопротивляясь быть увиденным, а также радикально критичная расположенность в отношении того, что Есть подчеркивает, что **differance** следует интерпретировать как качество активного, находящегося в движении, диссонанса различных сил и различий между силами; как высвобождаемую в самой себе и из себя энергию, которая выступает структурированным и различающим источником различий.

Отложенное возвращение ведет к тому, что мы неузнаваемы и нет возможности развития без потерь самих себя. Эта принципиальная не идентичность определяет факт конечности человеческого существования и экономит смерть и страдание в пути поиска жизни и смысла. Действительно, отрицательный ответ на вопрос «кто я?» свидетельствует не столько о никчемности, сколько об обнаженности самого вопроса. Именно в этом корениться очистительная сила феноменологического эпохе - сначала, вероятно, в перспективе мысли, а потом в перспективе экзистенциальной: наиболее драматичные превращения личности должны пройти через испытания «ничто», чтобы в результате предстать как очевидное. Действительно, никто не свободен от отчаяния и не найдем мы того, в ком не пребывал бы беспокойство, тревога, страх перед чем-то внешним или пред самим собой. Но все же отчаяние следует рассматривать как расположение, дающее возможность быть, восстав в своей собственной решимости. В решимости актуальное настоящее не только возвращено из рассеяния, но сдержано в своей бившести и настоящем. Очевидно теперь, что отчаяние вовсе не погружает в сумерки, а в заступающей решимости проясняется и освещается то, что скрывается

или скрывают. Эта решимость и есть «как» свободы - путь обретения самости через испытание «ничто».

Но свобода желает не только свободы самости, изолируя себя до свободно парящего Я, но и свободы других. В противном случае «шигалевщина» неизбежна. Только «в бытие-друг-с-другом в одном и том же мире и в решимости для определенных возможностей судьбы уже заранее ведомы. В сообщении и борьбе власть исторического пути впервые становится свободной» [9, с.384]. В связи с этим, решительная поступь, ведомая историческим путем, неотделима от ответственности.

Направленность к другому не является моментом ущемления. В этом движении сэкономлена смерть. Именно не-обходимость смерти инициирует выход за пределы себя к иному, а экономия себя в другом и через другого является не только смыслом, но и ответственностью. Только в контексте экономии и можно говорить об ответственной практике смысла. Ведь недостаточно только назвать смысл, который я надеюсь сделать понятным, и оставить в его собственной неопределенности, как если бы это было магическое слово. И тем не менее, это должно быть слово, которому я доверяю, которое должно пригодиться как нечто не подверженное износу и обесцениванию. Таким образом, «смысл» - это не наличная реальность, но деяние как осуществление «чистой интенции». Смысл - это то, что оставляет нас друг с другом. Отнюдь не ответ позволяет быть друг с другом и, тем более, не «решение» или «вердикт», но со-общение. В со-общении, которое является нашей ответственностью, нужен не тот, кто препятствует коммуникации, а, напротив, тот, кто ее устанавливает и дает новый импульс. Нужны голоса. Нужны такие голоса, которые подлинно существуют в со-общении, в сотворчестве смысла. Ответственность как таковая и есть ответственность подобного творчества. В таком случае сэкономленное возвращение является не вежливостью по вердикту, но высказыванием уважения *et graxis* и исключительно ответственной формой бдительного осуществления ответственности. Эта ответственность *in pragmatica* ради согласия и доверия является формой выживания.

Покидая время, глаголя о конце истории, чтобы обрести покой в идентичности, мы соотносим себя, скорее, не с социальным гарантом, а с физической силой. Мы освобождаем себя от «желания жить вместе», что оборачивается бегством от осмысления и понимания.

Понимающее же поведение - это поведение, в котором сохраняются альтернативы. Именно в альтернативности состоит начало пути обретения утраченного времени и истории. Ведомый в историческом пути, «человек с улицы», признает благопристойность прошлого и ценит инвестиции и инновации, позволяющие ему заботливо завершить данное. Пребывая в пути реализации своих творческих замыслов, он более предпочитает со-общение нежели вердикт Государя, корысть или обычай. Он скорее ориентирован на то, чтобы подняться выше простых требований и даже временного равновесия, достигнутого в результате переговоров, чтобы осознать себя и утвердиться как истинный претендент в борьбе за уравнивание неравного. В борьбе, в которой посредником является слово, пределом выступает сам процесс - пределом, который не устанавливает власть какого-либо закона, но, напротив, указывает, что именно здесь, на этой границе вещь раскрывается и раскрывает всю свою силу. Участие в такой борьбе формирует чувство собственного достоинства и позволяет выбрать в качестве главной ценности опыт самого себя и видеть в других сходство с собой в силу их способности быть другими.

**ЛИТЕРАТУРА:**1. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. -М.: Мысль, 1983. -Т.4. 2. Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография Эроса: Ж. Батай и французская мысль середины XX века: Пер. с франц. -С.-Пб.: Мифрил, 1994. 3. Арчер М. Реализм и морфогенез // Теория общества: фундаментальные проблемы. Сборник: Пер. с нем., англ. -М.: Канон-Пресс-Ц, 1999. 4. Бурдьё П. За рационалистический историзм // Социо-логос постмодернизма. -М.: «Институт экспериментальной социологии», 1996. 5. Платон. Тимей // Платон. Сочинения в 3-х т. - М.: Мысль, 1968. -Т.3(1). 6. Делез Ж. Различение и повторение. -С.-Пб.: Петрополис, 1998. 7. Деррида Ж. Позиции: Пер. с франц. -К.: «Д.Л.», 1996. 8. Деррида Ж. Различение. // Деррида Ж. «Голос и феномен» и др. работы: Пер. с франц. -С.-Пб.: Алетейя, 1999. 9. Хайдеггер М. Бытие и время: Пер. с нем. -М.: Ad marginem, 1997.