

## **Расколотость социального и человеческого бытия**

Речь пойдет о границах и пределах, рассекающих человеческое бытие. Эти границы своеобразны: они не только ограничивают человека, но и предлагают ему пересечь себя. В этом состоит двусмысленность ситуации, которая делает человеческое бытие самоироничным. При этом не только человек иронизирует над жизнью, но и жизнь над человеком.

Ирония, в данном случае, рассматривается не как способ выражения мысли (когда форма выражения явно подразумевает прямо обратное тому, что утверждается: говорится «да», но так, что тот, кому адресовано ироничное высказывание, понимает — говорится «нет»), но как фигура бытия<sup>1</sup>. Главная черта этой фигуры — онтологическая двусмысленность.

Нельзя сказать, что человек — единственное сущее, условием бытия которого является многослойность или двусмысленность. Всякая вещь, которая проходит в процессе своего становления несколько последовательных формообразований, в этом отношении есть намек на возможность самоиронии. (Не иронична ли метаморфоза превращения куколки в бабочку?) Но, пожалуй, только человеческое бытие становится действительностью этой возможности. Человек — это единственное сущее, метаморфозы которого не стирают предшествующие формообразования (как это происходит в органическом мире), но сохраняют их в своей исторической специфике. Иными словами, ирония есть только «свое иное» историчности человеческого бытия.

Речь также пойдет о траектории человеческой жизни, которая начинается (и именно как человеческая) в материнском лоне и затем в непосредственном телесном контакте (это антропологический уро-

вень формообразования), затем погружается в интересубъективное смысловое пространство (форма культуры) и переходит в институциональное пространство совместного бытия (социальная форма). Такое движение жизни не просто эмпирически достоверно. Самое важное состоит в том, что каждая из этих форм имеет свой собственный принцип. В их последовательности они могут быть обозначены как принципы *жертвы, дара и обмена*. До тех пор, пока эти принципы не смешаны — формы не превращены. «В норме» — человек понимает, что его переживание (любви) не тождественно форме выражения (признания в любви). А социальный союз (брак), оформляющий признанное чувство, — и сама любовь совсем не одно и то же. Он также понимает, что каждая из этих форм его бытия высвечивает другую, позволяет развернуть сокрытое в них. Но столь же знакомо каждому, как эти формы способны подменять и искажать друг друга. Так, признание («ради красного словца») может подменять переживание, а социальный союз скреплять отсутствие взаимного признания и чувства.

В основе анализа генезиса превращенной формы лежит идея многомерности человеческого бытия и невозможности метафизической и теоретической редукции этого бытия к какому-то одному принципу. Прямую поддержку колдовским фигурам жизни оказывает тот теоретик (идеолог), который в своих моделях не различает антропологическое, культурное и социальное (предлагает, например, такие «обманки»: «человек есть существо социальное», «культура есть часть социума»). Обманчивость этих моделей в том, что они выражают реальные зависимости, но одновременно рассматривают эти особые зависимости *вместо* проблемы многомерности человеческого бытия. Поскольку и спонтанная позиция индивида тоже, как правило, носит «редукционистский» характер, то судьба большей части форм человеческого бытия — быть превращенными, а индивида — стать объектом онтологической иронии. Спасение от «насмешек жизни» есть, и оно состоит в том, чтобы бабочка постоянно имела в виду, что она была и есть куколка.

## I

Форма двусмысленна, и в этой двусмысленности корень неразрешимости судьбы всего сущего. Форма — как ее определил Аристотель — это и внешний вид, и «суть бытия» всякой вещи. Идет ли формообразование от внешней формы к внутренней (структуре) — подобно металлу, который застывает в «форме» или глине, которую

формирует гончар, или же — от внутренней формы к внешней — как атом (который Демокрит понимал именно как элементарную форму) который формирует вид вещи, или как семя («гомеомерия» Анаксагора), которое формирует растение — в каждом из этих вариантов получается нечто другое, чем полагалось «первичной» формой.

Гегель же полагает, что отношение формы и содержания разрешимо посредством перехода и высвечивания одного в другом и с последующим диалектическим снятием различия. Но играя формулами: «форма есть переход содержания в форму» а «содержание — переход формы в содержание» (содержание есть рефлектированная в себя форма)<sup>2</sup> — он скорее отводит внимание от той метафизической неразрешимости, которую отношение материи и формы получило в учении Аристотеля. Аристотель исходил из того, что всякая налично данная материя (субстрат) уже оформлена и вместе с тем продолжал мыслить генезис вещи в полярных координатах этих категорий. Только этот модус осмысления генезиса позволит вразумительно поставить проблему: что происходит, когда одна форма накладывается на другую. Замена «материи» «содержанием» предполагает слепление последовательности форм и ликвидацию сути проблемы. Содержание становится просто слепленными в комок формами.

Категориальный сдвиг мысли от материи к содержанию — исторически обусловлен. Он является одним из выражений новоевропейского расщепления Истины и Блага, когда на место Истины (идеи Всеединства) и Благодати (Блага) становятся, с одной стороны, научное познание, имеющая свой критерий в эффективности, а с дурной — ценность — соразмерность сущего индивидуальной воле человека. «Сцепление в комок» всей лестницы форм (т.е. мышление о сущем как неком наличном содержании) — необходимое условие эффективного действия (научно-теоретического или технического). Здесь нет большого произвола мысли — в рамках данного исторического мира вещи действительно становятся логическими субъектами своих предикатов (носителями своих свойств). А содержание это и есть совокупность присущих вещи свойств, безразличная к их генезису.

Проблема превращенной формы касается преимущественно тех вещей, бытие которых исторично, т.е. тех, которые способны многократно подвергаться формообразованию. Таков человек в исторических формах своего бытия. В исторической последовательности формообразований не происходит ликвидации старых форм, но возникает сложное отношение между субстанциональной формой и новообразованием. На границах такого исторического мира и появляются превращенные формы. Легко допустить, что «комок форм»,

которым представляется вещь, — может расщепиться на свою последовательность. Достаточным условием этого будет многомерность ее включений в сложный исторический мир. Когда мы видим и говорим: «с одной стороны это то, а с другой — другое», когда содержание чего-либо уже не может быть помыслено как целое — это и значит, что в содержании просвечивает генезис форм. Но поскольку этот генезис не мыслится как таковой — вещь становится носителем превращенной формы. Форма становится превращенной, когда она «иронично» скрывает предшествующие формообразования. Форма превращена, когда она имеет разрывы, обнажающее «еще и другое».

Идея превращенной формы понадобилась К. Марксу, чтобы описать различие, которое возникает в вещи, когда она вступает в новую систему связей (общественных отношений): на этом пути стоимость «превращается» в цену, капитал «превращается» в деньги, продуктивная деятельность — в абстракцию труда<sup>3</sup>. М.К. Мамардашвили вполне оправдано трактует такое описание как «неклассичное»<sup>4</sup>. В классической новоевропейской философии нет категории, которая бы позволила схватить эту странную определенность вещи: «быть существенно внешним». Так, например, цена (в логике Маркса) это и не явление стоимости, и тем более не ее кажимость. Нельзя сказать, что она «существует во мнении», но это не есть и «бытие по истине».

Современный мир наполнен такого рода «странными вещами» — в своей главной особенности это и есть мир превращенных форм. Апология или оправдание этого мира нашло свое выражение в его аксиологической концептуализации, т.е. понимании как мира ценностей. Критика — в феноменологической редукции сознания «назад к самим предметам», в программе десимволизации и «переоценки всех ценностей» — как она представлена в «философии жизни» (А. Бергсон, Ф. Ницше), в экзистенциалистской идее соотношения аутентичного и неаутентичного в человеческом бытии, в проблематике отчужденного бытия в неомарксизме Франкфуртской школы, в образе конфликта реального и символического в структурном психоанализе (Ж. Лакан).

В рамках этой тенденции едва ли академическим стал специальный термин «симулякр»<sup>5</sup>, который по смыслу совпадает с идеей превращенной формы.

Апология человеческого мира как мира ценностей приводит к тому, что и «все остальное» (другие миры, образы жизни и мысли) трактуется по его часто условным и историческим меркам, порождает тот релятивизм, в свете которого «все сойдет» («always goes»<sup>6</sup>). Что касается критической позиции — то всю ее питает иллюзия сугубой

внешности и чуждости симулякров, вера в то, что их в принципе (в ином общественном обустройстве, при другой идеологии) можно снять. Представляется, что логическим основанием такой точки зрения (логика, которая восходит прямо к Гегелю и к которой в данном случае присоединяется и Маркс) является, условно говоря, «диалектический монизм». Этот монизм можно трактовать как такое видение развития (или становления), когда оно рассматривается как идущее из одной точки.

Наибольшую остроту неразрешимость превращенной формы имеет в тех ситуациях, когда у современного человека возникает возможность иметь не менее двух перспектив видения вещи: изнутри и снаружи. В былые времена такая возможность не являлась правилом: на такие социальные формы, как религия, закон, культурная норма, формы обмена и производства человек смотрел преимущественно изнутри, он не имел «ролевой» возможности временного выхода в иное социальное пространство — откуда те же социальные формы видятся иначе. Таким образом, онтологическое обстоятельство современности состоит в том, что вещи (социальные формы) утрачивают самоидентичность, в различных ситуациях они обретают разный вид. Отсюда современник вынужден признавать законность иного видения мира (иной культуры, иного голоса, другой возможности для себя самого).

Превращенная форма — не значит «дурная». Мамардашвили замечает: «Превращенные формы обеспечивают стабильность системы и противодействуют ее изменению». Что касается субстанциальных связей, то они «дают о себе знать в моменты кризиса системы и в процессах развития»<sup>7</sup>. Эта форма вполне позитивна как неизбежное генетическое превращение предшествующей формы. Но она содержит большой риск стать «дурной» в том случае, когда человек, живущий в этой форме, не различает самого превращения. Тогда он не видит, что:

- закон есть превращенная форма права (отождествляет закон и право, полагает их элементами одного содержания);

- не понимает, что церковь есть превращенная социальная форма религии, а религия превращенная культурная форма веры (отождествляет свою религиозную организацию с религией вообще, а религию с верой);

- продолжает мыслить господствующие формы экономического обмена как тождественные исторически предшествующим;

- не различает экзистенциальный, культурный и социальный уровни творчества;

- не может разобраться в последовательности формообразований своего Я ... и т.д.

Позволю себе категорическое суждение: вся система современных кризисов (экологических, технологических, экономических, политических, культурных и экзистенциальных) свое «методологическое оправдание» имеет в пренебрежении генетической логикой превращения форм, в игнорировании главной проблемы, именно это происходит, когда одна форма накладывается на другую. Каждая форма имеет свою собственную логику, но эта логика никогда не имеет возможности проявить себя в чистом виде — этому мешает наличное содержание, на которое накладывается форма. Деньги ЕСТЬ, но они есть как превращенная форма наличного содержания обмена. Именно поэтому финансовой системе, в которую «одета» субстанциальная форма обмена, никогда не удастся проявить себя в чистом виде или, иными словами, полностью прикрыть проявления глубинных отношений производства.

Речь здесь идет только о «методологическом пренебрежении» — на уровне отдельных научных дисциплин и соответствующих им онтологических регионов проблема возникает по необходимости. Например, в области экологической проблематики, в том случае, если антропогенное воздействие рассматривается не как тотально негативное, но именно как попытка согласовать «естественную» и «социальную» формы бытия Земной природы<sup>8</sup>. При этом методологический смысл данного подхода может иметь другие основания.

Данный вопрос: что происходит, когда одна форма накладывается на другую? (вариант: что происходит в процессе последовательных формообразований?) — имеет множество частных экспликаций. Поскольку вещь всегда заранее уже сформирована, то правомерен вопрос: в какой мере последующая форма способна «войти внутрь», стать «новой сутью бытия вещи»? Сколько необходимо стадий формообразования, чтобы новая форма стала полностью внешней? Каковы условия сращивания последовательных форм и превращения их в «содержание»? Может ли вещь вообще не поддаваться последующим формообразованиям?

## II

Те вещи, которые подвержены последовательности исторических формообразований (смысловое содержание которых исторично), с необходимостью сохраняют в себе эти последовательности в виде уровней своего смыслового содержания. Эти уровни никогда полностью не смешиваются, хотя и вступают в сложные симбиозы. Поэтому в любом развитом человеческом состоянии и, стало быть, в выражающем его понятии всегда можно обнаружить смысловые уровни или их следы.

Общая последовательность человеческих формообразований и, соответственно, уровней смысла наличных состояний (понятий) такова: онтологическое — экзистенциальное (или антропологическое) — культурное — социальное. Для пояснения используем знакомую каждому последовательность рождения и становления мысли. Она рождается как некоторое неопределенное (неотчетливое и еще невыразимое) состояние, как непосредственная экзистенциальная манифестация бытия, тождественная бытию в своей «неопределенной непосредственности»<sup>9</sup>; это состояние может получить культурную (языковую или в общем случае — знаковую) форму своего выражения, ориентированную на понимание моей мысли Другими.

Очевидно, что культурная форма выражения не вполне тождественна тому, что несла в себе мысль в своем бытийном истоке (вплоть до того, что «мысль изреченная есть ложь»).

Затем эта культурная форма может обрести отчужденное от своего автора — социальное (институциональное) — существование в виде тиражированного издания. Главная особенность социальной формы — ее институциональная безличность. Далее по кругу: безличные формы провоцируют мысль, мысль ищет понимания у Другого и затем опять обезличивается в своей анонимности. В этом круговом движении довольно часто способ выражения мысли и чувства становится их превращенной [культурной] формой (когда строй этих мыслей и чувствований задан культурными образцами), а социальная нормативность становится превращенной формой культурных образцов.

Наглядней всего генезис форм представлен идее техники. Кто сегодня видит в автомобиле явление человеческой изобретательности? Представляя в этом качестве «функцию человеческого синтеза», он (автомобиль) «очень скоро оказался отягощен паразитарными функциями престижа, комфорта, бессознательных проекций и т.д.»<sup>10</sup>, которые почти полностью подавили его назначение как транспортного средства (средства преодоления пространства). Как и многое другое — «потребление автомобиля» входит в превращенную систему «технологического блефа»<sup>11</sup>. Отвлекаясь от этих паразитарных функций, можно видеть, что современный автомобиль в основном представляет собой средство сообщения, социально институализированное в системе производства, обслуживания и, главное, в нормативной системе организации дорожного движения. Какое отношение эта система имеет к идее автомобиля, которая ранее существовала в форме культурного проекта? Как проект автомобиль представляет собой синтез условий возможности передвижения посредством превращения тепловой энергии в механическое движение свободного

колеса. Как соотносится между собой форма внятного для других (и для осуществления) технического проекта и мечты (идеи) человека об автомобиле? Как связана эта мечта с возможностью подобного транспортного средства, которая имеет место в Бытии?

Или пусть в этом круге формообразований окажется подлинное человеческое чувство — любовь. Вот оно! — это чувство в подлинности моего собственного присутствия, вот — оно же в его понятности (культурной обращенности к любимому), и вот — в своей социальной нормативности (в браке по любви).

Итак, есть человек в культурных и социальных формах своего бытия. Поскольку эти формы сохраняются как человеческие состояния (поскольку они разворачивают возможности этого феномена бытия) — они субстанциальны. Субстанциальной для человека является сама его сознательная жизнедеятельность в той мере, в которой эта жизнедеятельность образует непрерывный континуум бытия и сознания, некую абсолютную неразложимость материи и ее идеальной формы. Поскольку формы перестают быть (или имеют тенденцию перестать быть) состояниями человека, обретают независимое и отчужденное от него существование — они становятся превращенными формами. Все в человеческом мире: язык, мораль, труд, вера, наука, общение — может существовать в субстанциальной форме, но может и в превращенной. Превращение форм неизбежно. Оно неизбежно по той же причине, по которой человек не может жить не опредмечивая и не отчуждая свои сущностные силы. Человек продолжает жить в сфере опредмеченных продуктов его живой деятельности — «утопая» в них. По своему онтологическому статусу формы человеческого бытия суть структуры отношений между продуктами произведений в их бытийной самостоятельности, в их способности опосредовать и замещать непосредственное живое человеческое отношение. Так, язык есть субстанциальная форма мысли, но знаки языка обладают такой самостоятельностью, что образуют собственную лингвистическую реальность, которую субъект мышления просто вынужден принять «так как она есть». Превращения неизбежны, но важно избежать их излишеств, и возможность этого дана в самих условиях бытия форм — в способности человека их распрепредмечивания и присвоения. При этом если не единственным, то необходимым условием меры превращения является отношение человека к ним как превращенным. «Там, где опасность, — говорит Хайдеггер, — там и спасительное». Спасительное в том, чтобы усмотреть различие там, где «догматический образ мышления видит только повторение»<sup>12</sup>. Важно отказаться от отношения к превращенным формам как к чему-



то только негативному. Негативное превращенной формы сегодня воплощено в широко распространенной идее «симулякра» или гиперреального мира знаков присутствия<sup>13</sup>. Это точно — некоторые формы бытия только симулируют человеческое присутствие, но симулируют только потому, что не мыслятся как таковые. Симулякр есть превращенная форма, не помысленная в качестве таковой. А когда философ объявляет этот свой приговор: «симуляция!» — он тоже не мыслит эту форму в ее необходимости (необходимой превращенности).

### III

Как рождается превращенная форма? В общем случае бесспорно, что «подобная форма существования есть продукт превращения внутренних отношений сложной системы»... который «самостоятельно бытийствует в ней в виде отдельного, качественно цельного явления, “предмета” наряду с другими»<sup>14</sup>. Превращенная форма возникает тогда, когда результаты некоторого процесса отстраняются (отчуждаются) от этого процесса как своего содержания и вступают в самостоятельные отношения — тем самым образуют новый процесс. Но почему возможно такое отстранение? Не является ли оно необходимым моментом становления? С учетом гегелевских корней самой идеи превращенной формы — так оно и должно быть.

Следует напомнить, что универсальная фигура развития [Абсолютного Духа] для Гегеля состоит в самоотчуждении и опредмечивании. Дух пытается, но никогда не узнает себя целиком в своих «произведениях», что и определяет его имманентное беспокойство. В рамках своего становления всякий результат — превращен относительно «замысла» и процесса.

Но есть еще одно обстоятельство, без которого превращенная форма не могла бы быть. Для того, чтобы продукты или результаты процесса (деятельности) могли вступить в самостоятельные отношения и образовать особые предметности (знаки, деньги, ценности, мифы, идеологии) необходимо пространство, в котором разместятся и образуют свои «самостоятельные отношения» эти продукты. И это пространство должно существовать заранее. Для того, чтобы возникли деньги как превращенная форма стоимости, необходимо, чтобы заранее существовало политическое пространство (пространство властных отношений). В том монистическом образе развития, которое рисует Гегель и на которое в общем и целом опирается социальная философия Маркса, пространство новых отношений возникает по необходимости из логики самого процесса-содержания. Именно так

с этой точки зрения по экономической необходимости возникает государство и, соответственно, политическое пространство, в котором легитимизируются деньги. Если же мы примем, что бытие (и человеческое бытие) изначально многомерно, то генез превращенной формы примет иной образ.

#### IV

Человеческое бытие изначально многомерно. Человек есть арена, на которой, по словам М.Хайдеггера, «ведут свой спор земля и небо», «конечное (смертное) и бесконечное (бессмертное)». Поднимается ли рожденный «в земле» к «небу» или застывает в своих возможностях — он остается в рамках формы акцентированной четверицы<sup>15</sup>: *человек всегда остается конечным и земным существом бесконечно открытым миру и небу*. Эту многомерность довольно сложно передать теоретико-дискурсивным языком. (Именно с этой трудностью связана мифопоэтическая стилистика позднего Хайдеггера.) И все же попробуем.

Основная трудность заключается в том, что мы (теоретики) никогда не можем застать человека «в его начале», в его чистой онтологической форме. Всякая форма нагружена. Можно ли, к примеру, сказать, что форма человеческого тела естественна? Нет, поскольку оно является продуктом длительной культурной эволюции и постоянной институциональной поддержки. Но мы можем спросить: на что указывает (на что намекает) логика культурного формообразования человеческой анатомии<sup>16</sup>. Тогда выстроится следующая последовательность.

*Онтологическая форма.* Человек есть феномен бытия, т.е. в-себя-показывающее или такое сущее, которое открывает условия бытия всякого другого сущего. Современная теория систем как раз дает феноменологически ориентированное понимание того, что такое система (любая вещь, которая существует как нечто отдельное): система это то, что удерживает свое различие от окружающей среды<sup>17</sup>.

«Система это не определенного рода объект, а определенное различие: различие системы и окружающей среды». Как таковая она имеет две стороны: внутреннюю сторону формы и внешнюю сторону формы<sup>18</sup>. Это вполне наглядно применимо к живым организмам, которые являются живыми именно до тех пор, пока удерживают свое различие от окружающей среды, но справедливо и для неорганических объектов. Камень существует как таковой, пока сила кристаллических связей удерживает его от растворения в окружающей среде.

Чем более сложным является сущее, тем явственней проступает то, что оно существует как *граница* между внутренней и внешней средой, а граница — только как предложение, чтобы ее пересечь: извне — наружу или снаружи внутрь. Таким образом, исходной онтологической формой человеческого бытия является *простое различие внутреннего и внешнего*. Или, другими словами, онтологическим основанием (формой) человеческого бытия является его бытие как границы между неопределенно внутренним и таким же неопределенным внешним.

Предлагаемый здесь подход является «собирающим» относительно всей традиции выявления фундаментальных трансцендентальных структур человеческого бытия (сознания). Он имеет в виду и «трансцендентальный схематизм» Канта, и «интенциональные структуры сознания» Гуссерля, и способ представления жизни сознания в постструктурализме через образы «смысловой поверхности» и «чистого различия», но в наибольшей степени этот подход опирается на «аналитику Dasein» Хайдеггера: ибо помыслить место человеческого присутствия «на границе» между внешним и внутренним — это и значит подчеркнуть единство конечности (временности) и открытости, этих предельных полюсов всей этой аналитики.

Антропологическая форма. Что в человеческой антропологии (анатомии) особенного, указывающего на онтологическую форму? Это нервная ткань, удельный вес которой в человеческом организме (до всяких культурных формообразований) принципиально более значительный, чем у иных живых созданий. Нервная ткань есть реальная граница между внешней и внутренней средой, которая именно служит проводником между этими средами. Как граница — нервная ткань формирует внутренний мир (внутреннюю сторону формы), мир чувств и переживаний. Переживания внутреннего самостояния еще прозрачны для онтологического смысла. Эта прозрачность и стала заботой экзистенциализма, который попытался прояснить онтологический смысл страха, тоски, любви, вины, воли, желания и пр. — как «чистых форм» переживания жизни, еще не наполненных той или иной культурной предметностью.

Пограничность человеческого тела создает (или выражает) его «настроенность» на пред-понимание. Еще на доречевой стадии своего развития (в ситуации допредикативного опыта) ребенок в гораздо большей степени способен улавливать «выражения», чем воспринимать какие-либо предметы (выражение лица — в большей степени, чем само лицо, реагировать на интонацию в большей мере, чем на звук и пр.)<sup>19</sup>.

Эту ситуацию легко объяснить. Для такого чувствительного «прибора» которым, допустим, является человеческое ухо (рожденное со способностью различать тончайшие симфонии звуковых интонаций) предметность слишком груба и находится за порогом слышания. Иными словами порог чувствительности нервной ткани такой, что «все что слишком» для нее — «одно и то же».

Таким образом, антропологическая форма в своей непосредственной (субстанциальной) связи с онтологической является экзистенциальной. Но она же связана с органическими потребностями живого создания, с тем, что имеет место не на границе, а в глубине живого. *Животные — это те, кто отказался идти к границе, но остался в глубине своего темного Желания.* И когда на границе приходит Желание, оно так изгибает (складывает) форму (превращает ее в складку)<sup>20</sup>, что образуется весьма двусмысленная ситуация: антропологическая форма, оставаясь быть границей (продолжая говорить «Да!» внешнему миру), уходит в-себя (говорит этому миру «Нет!»).

Что имеет в виду Этот — который обнимает Другого? Говорит ли он о том, что у него есть желание, или о своей открытости Другому как Желанному? Потому что желание и желанное неразрывны, но сам желающий себе это мало представляет. Поэтому непосредственное «общение» всегда двусмысленно и самоиронично.

Человек (ребенок) рождается в человеке (матери). «Другой» стоит у истоков каждого и у его колыбели. Таковы чисто антропологические обстоятельства начала человеческой жизни, и эти обстоятельства суть телесное *выразительное* общение. Базовым антропологическим принципом этой формы человеческого бытия является жертва: жертва своей абстрактной универсальностью (самоограничение) ради Другого и обретение тем самым конечной формы. «Перед лицом другого как не спросить себя: по какому пути пошел он, умирая в себе желание быть всем?»<sup>21</sup>. Общение с Другим является той формой, которая удерживает энергию жизни (желания) в определенных границах. И видно это на самых ранних ступенях онтогенеза<sup>22</sup>.

Младенец существо активно общительное, готовое *жертвовать* ради общения с Другим иными «радостями жизни». Стремление к общению составляет специфический комплекс [«оживления»], разительно отличающий ребенка от детеныша животного<sup>23</sup>.

Хорошей аналогией становления человека является процесс застывания горячего расплавленного металла в определенной форме. Формируясь прижизненно, человек может принять любую [историческую] форму, и любая из них есть утрата всех остальных возможно-

стей. Путь человека — это путь утраченных возможностей. (А.Бергсон выразил эту ситуацию, сказав: «человека всегда можно представить обломками того, кем он мог бы стать, но не стал»).

*Культурная форма.* Бытие культурной формы есть бытие, развернутое как смысл. Если в онтологической форме бытие тяготеет к ничто (чистое различие), если в антропологической форме оно обретает себя как «чистая возможность» или способность [обретения смысла], то культурная форма наполняет бытие заботой о смысле, а человек, достигший культурного формообразования, становится существом, способным к пониманию [этого смысла].

«Сушим, бытие которого состоит в понимании» — как это положение фиксирует фундаментальная онтология Хайдеггера.

Культура есть, таким образом, эйдетическая форма понимающего бытия человека. Операционально к культурному относится все то, что предназначено к пониманию: действия и поступки (жесты и речи), бытие которых требует, чтобы их понимали, т.е. вещи (книги, картины и машины), созданные как (и для) носители смысла<sup>24</sup>. Культурная форма прозрачна для экзистенциального (антропологического) самостояния, она служит тому, чтобы один человек мог высказать себя (как носителя смысла) другому [носителю]. Как становящаяся на основе антропологической формы, а потому субстанциальная — культурная — существует в форме диалога. Диалог — живая ткань культуры, принципом которого является *дар*.

Диалог это не просто «разговор двоих», а таковой разговор, который совершается «через слово». *Dia* в греч. — «через». *Logos* — прежде всего «слово».

В отличие от антропологического принципа жертвы, акт которой тождественен временному периоду жизни (жертва времени жизни ради...) и не отчуждаем от него, дарение находится за его границей. Диалог заинтересованных собеседников представляет собой взаимное отдаривание высказываниями. Твое слово выступает как совершенно добровольный дар, которое, конечно, предполагает, что будет ответный дар (слово собеседника), но оно ни в коей мере не предполагает «размер» этого дара.

Принцип дара имеет большее значение в синкретических формах жизни архаических обществ, но гораздо более отчетливо выражен в культурно выработанных принципах диалогического общения цивилизованного общества.

В «Очерке о даре» М.Мосс отмечает, что в архаических обществах к «обмену» предъявляются «прежде всего знаки внимания, пиры, обряды, военные услуги, женщины, дети, танцы» и т.д. ...где рынок

(обмен реальными богатствами) составляет только один из элементов<sup>25</sup>. Обмен дарами в этих обществах носит синкретичный характер, т.е. сочетает в себе культурный и социально-экономический момент, но отличие принципа дара от принципа экономического обмена является здесь вполне отчетливым. «Дар порождает долг, который не может быть ликвидирован, в отличие от товарообмена, при котором покупатель, заплативший нужную сумму, считается свободным от долга. Дар может быть уравновешен, «сбалансирован» эквивалентным ответным даром. Он никогда не может быть списан и уничтожен. Когда один род отдает женщину другому роду и получает женщину взамен, то оба эти рода не считаются в расчете друг с другом. Каждый из них считает себя по-прежнему обязанным другому, поскольку лишь благодаря женщине из другого рода он продолжает существовать в детях»<sup>26</sup>.

В той мере, в которой культурное отходит от формы диалога (прислушивания к смыслу говорения) и становится проводником воли к власти или вырастающего из глубины желания, оно обретает превращенную форму. По факту культура всегда двусмысленна. С одной стороны, она есть та форма предметности, в которой только и могут быть развернуты возможности человеческой природы, но с другой — культура есть просто предметное (и в недалекой потенции) отчужденное тело человеческих произведений, некое «накопленное богатство» средств деятельности, книг, картин, памятников и пр. Книга есть вещь, предназначенная для понимания (чтения), но это и просто вещь, имеющая вес и размеры. Как таковая, она требует себе места для размещения. Это место предполагается еще до ее написания и наличествует как возможность социальной формы. К «чистой» форме культура может себя относить только до тех пор, пока она бытийствует как форма живого человеческого действия, поступка или жеста. Превращения этой формы происходят на путях отчуждения культурной формы предметности от носителя этой формы — человека.

*Социальная форма.* Культурная форма акцентирована в интерсубъективное смысловое пространство межчеловеческих отношений. Это есть такое пространство, в котором могут быть размещены человеческие произведения. Строгий смысл социальной формы, который вполне осознан в современной теоретической социологии и обозначается в виде «совокупности социальных отношений» (Маркс), «институциональных форм» (Сорокин), «различия системы действия и социальной структуры» (Парсонс), «социального пространства» (Бурдьё), «коммуникативной системы» (Луман) и т.д. — состоит именно в том, что это место (топос), в котором размещаются (экспониру-

ются) человеческие произведения — в том числе и сами человеческие тела и их действия. Хотя и метафорично, но, на мой взгляд, совершенно точно, общество может быть определено как *общий дом, в котором живут люди*. (Все те характеристики, которые нам необходимы, чтобы описать то, как люди размещаются по комнатам, этажам, подвалам и пр., вполне аналогичны задачам социологического описания).

Социальная форма субстанциальна культурной, когда размещает предметное тело культуры в том же порядке (субординации и иерархии), который мыслился создателем (или исполнителем) культурных произведений. Общий смысл социальной формы в том, чтобы оказать институциональную (структурно-топологическую) поддержку культурным предприятиям человека.

Общим примером может служить такой субстанциальный культурный процесс, как обучение. Его идеальная форма — непосредственный диалоговый режим учителя и ученика. Однако вполне понятно, что этот режим не может быть устойчив без согласования в пространстве и времени жизненных траекторий этих людей (которые, допустим, должны договориться, что уроки будут проходить в школе, по четвергам). Таким образом институт школьного образования оказывает структурную поддержку процессу учения, но вовсе не совпадает с ним, и более того, фактически всегда его превращает (заставляет проводить урок, когда один не хочет, а другой не может провести урок должным образом).

На деле у социальной формы есть собственная логика, которая всегда способна превратить любое культурное предприятие в нечто иное. Это логика институализации (топологического структурирования), которая предполагает отчуждение результата деятельности от процесса. Социальное пространство (более строго — речь идет об особом пространственно-временном континууме) является устойчивым потому, что оно конституировано отношением самих вещей друг к другу, а не их создателей. Общим принципом социального отношения (элементарной единицы социальной формы) является *обмен*. В отличие от культурной и тем более антропологической формы, здесь человек не может вступить в отношение с Другим сам по себе, если у него нет того, что он может предъявить к обмену (равно как человек не может вступить в культурный контакт, если он не является носителем общего языка). Товарная форма обмена наиболее чистый тип социальной связи, где наглядно виден сам принцип: это есть отношение вещей, а не людей.

Важно заметить, что обмен как элементарная форма социального не создается предшествующей (культурной) формой. Обмен есть «готовая» онтологическая форма отношений, которая в человеческом мире принимает вид *социальной коммуникации* (взаимный обмен товарами и услугами).

В частности, о «всеобщности» формы обмена свидетельствует физика, которая описывает взаимодействие субатомных частиц как взаимообмен особыми «частицами»: бозонами и фермионами.

## V

Если превращения неизбежны, то означает ли это, что ироничность — необходимый спутник человеческого бытия? Нельзя ли увидеть выход в том, чтобы самому занять ироничную позицию относительно жизни, т.е. перевернуть ситуацию? Попытки последнего предпринимались неоднократно, начиная с эпохи романтизма (модерна), и состоят они в том, чтобы признать условность (или историческую ограниченность) всякого человеческого предприятия. Полагаю, что есть иной выход. Он заключается в рефлексивном *расслаивании* любой реальной жизненной ситуации. Если я вижу, что мое бытие многослоино, то я могу сознательно акцентировать себя в ту или иную форму. Иными словами, рефлексивное расслаивание своего бытия означает свободу выбора позиции и свободу перехода через границы форм. Могу ли я свободно переходить от «телесного касания» к «речевому признанию» и далее к социальным дистанциям? Можем ли мы заключить в скобки коммуникативное отношение «начальник — подчиненный» и совместно погрузиться в интерсубъективное смысловое пространство диалога? В конечном итоге усмотрение этих пределов и переход через них составляют истинное удовольствие человеческой жизни. Подлинное единство бытия как конкретное единство многообразного, является результатом, а вовсе не исходным пунктом, как это мнится сознанию в его чувственной достоверности. И это вполне серьезно — без всякой иронии.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. С. 50.
- <sup>2</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 298.
- <sup>3</sup> Исследование превращений форм стоимости и обмена (не всегда с использованием самого термина *verwandelte Form*) составляет одну из ведущих тем всего «Капитала» Маркса.
- <sup>4</sup> *Мамардашвили М.К.* Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1990. С. 315–328.



- 5 См.: Современный философский словарь. М., 1998. С. 780–782.
- 6 Ставшая манифестационной формула П.Фейерабенда из его работы «Против методологического принуждения» // *Фейерабэнд П.* Избр. труды по методологии науки. М., 1986.
- 7 *Мамардашвили М.К.* Цит. соч. С. 325.
- 8 Такова, например, идея «коэволюции» общества и природы. См.: *Моисеев Н.Н.* Человек и ноосфера. М., 1990.
- 9 «Но как “бытие” вообще может опуститься до того, чтобы представить себя в виде мысли? Не иначе чем так, что бытие преоформлено как основание, мышление же — поскольку оно составляет с бытием единое целое — собирается в направлении к бытию в модусе постижения и обоснования. Бытие манифестирует себя как мысль». См.: *Хайдеггер М.* Тождество и различие. М., 1997. С. 43. («Онто-теологическое строение метафизики»).
- 10 *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М., 1995. С. 106.
- 11 *Эллюль Ж.* Технологический блеф // Это человек: Антология. М., 1995.
- 12 Это мысль Ж.Делеза. (См.: «Различие и повторение». СПб., 1998). И она продолжает хайдеггеровскую: «Для нас дело мышления, согласно предварительному именованию, есть различие *как* различие» *Хайдеггер М.* Тождество и различие. С. 34.
- 13 *Бодрийяр Ж.* О совращении // *Ad marginem*’ 93. М., 1994. Согласно автору, принцип симуляции состоит в том, чтобы «дать слишком», и «давая нам немного слишком, у нас отнимают все» (С. 335).
- 14 *Мамардашвили М.К.* Цит. соч. С. 316.
- 15 О «четверице» как структуре представления человеческого бытия у Хайдеггера, см.: *Подорога В.* Метафизика ландшафта. М., 1992.
- 16 Это одна из центральных тем современной философской антропологии, начиная с М.Шелера, подход которого развивают далее А.Гелен, Х.Плесснер, Г.Буркхард, Г.Хенгстенберг и др.
- 17 *Луман Н.* Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994.
- 18 Там же. С. 29. При определении понятия системы Луман ссылается на: *Spencer Brown G.* *Love of Form.* N. Y., 1969.
- 19 На это обстоятельство обратил внимание Э.Кассирер в «Философии символических форм».
- 20 См.: *Подорога В.* Феноменология тела. М., 1995.
- 21 *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 10.
- 22 См.: *Лисина М.И.* Проблема онтогенеза общения. М., 1986.
- 23 *Филиппова Г.Г.* Сравнительно-психологическое исследование комплекса оживления // *Вопр. психологии.* 1998. № 6.
- 24 См.: *Ячин С.Е.* Философские основания современного научного познания. Владивосток, 1998. Гл. 4.
- 25 *Мосс М.* Общества, обмен, личность. М., 1996. С. 89.
- 26 *Годелье М.* Деньги и богатства в различных типах общества и их встреча на периферии капитализма // Психоанализ и науки о человеке. М., 1996. С. 76–77.