

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ГЕРМЕНЕВТИКА СООБЩЕСТВА

*Материалы конференции,
посвященной 30-летию кафедры
философии гуманитарных факультетов*

Самара
Издательство «Самарский университет»
2011

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
-------------	---

Раздел 1. Теоретико-методологические проблемы сообщества

<i>Кемеров В.Е.</i> Тема сообщества в динамике современной философии	8
<i>Конев В.А.</i> «Живая вода» социальности	17
<i>Керимов Т.Х.</i> Сообщества: методологические условия описания	26
<i>Богатов М.А.</i> Онтология сообщества как стратегия «эффективизации» общества	33
<i>Косыхин В.Г.</i> Общность и основание: Dasein, отсутствие, симфема	40
<i>Обвинцева О.С.</i> Понятие и история понимания сообщества	48
<i>Лехциер В.Л.</i> Сообщество и наррация: новый тренд философии медицины	57
<i>Голенков С.И.</i> Феномен взгляда в событии события	74
<i>Богатырева Е.Д.</i> Философия сквозь призму сообщества	83

Раздел 2. Конкретные проблемы сообщества

<i>Соловьева С.В.</i> Мы делили апельсин, Или как возможно справедливое сообщество	92
<i>Разинов Ю.А.</i> Сообщество лжи	101
<i>Сериков А.Е.</i> Сообщество подражания	
<i>Болотникова Е.Н.</i> Научное сообщество в этической перспективе	124
<i>Пахолова И.В.</i> Принцип <i>безответного дара</i> и границы сообщества	134
<i>Белобородов Д.В.</i> Аксиология финансовых сообществ	143
<i>Андреева О.</i> Поступок как способ бытия-с-другим (Х. Арендт и М. Бахтин)	148

выписывается как фигура, определяющаяся через два отрицания — не-зверь, не-бог. Этот апофатический модус рассмотрения *sproydaios* представляет нам генеалогию добродетелей-aretē. При этом *sproydaios* непредметен, и есть то, что только и имеет место как самое близкое к человеку иное: незверь-небог. Аналогичным образом тема сообщества раскрывается, с одной стороны, апофатически как *необщество* и, с другой стороны, генеалогически позволяет усмотреть в качестве эффектов то, что воспринимается в качестве единственно существующих и подлинных сущностей-вещей-предметов общества, то, что на деле только и умеет, что лгать. Тема сообщества показывает, что оно даже и лгать не умеет.

*В.Г. Косыхин**

ОБЩНОСТЬ И ОСНОВАНИЕ: DASEIN, ОТСУТСТВИЕ, СИФЕМА

Обособленный индивид никогда не имеет возможности создать мир: совпадение желаний не менее необходимо для рождения человеческих миров, чем совпадение случайных сочетаний фигур.

Ж. Батай. Ученик колдуна

Не является ли философское сообщество разновидностью общества магического, узами своего рода симпатической магии связанным с познанием истины и созданием вращающихся вокруг нее смысловых миров? Ответ на этот вопрос, по всей видимости, должен быть отрицательным: магия нацелена на единичное, философия — на общее.

Уже в самом понятии сообщества содержится представление о некоей общности, лежащей в его основании. В случае с философским сообществом предполагается, что это общность идей и интересов, так или иначе связанных с философией. Мышление в круге

* © Косыхин В.Г., 2011

очевидностей подсказывает вариации, касающиеся общности направлений (феноменология, герменевтика и т. п.) или общности исключительностей (например, Ж. Батай — Ф. Ницше).

Само философское мышление изначально исходит из колебаний между двумя невозможностями: невозможности мыслить безлично, только в рамках сообщества, и невозможности мыслить в одиночестве, как если бы никакого сообщества любителей мудрости не существовало. Открытие своего «неодиночества» в мире характеризует уже философское мышление античности. Гераклит говорит о логосе, который присущ всему. Сократ рассуждает об истине исключительно в компании, находясь в постоянном поиске не только истины, но и собеседников, Аристотель изобретает «предшественников», много сделавших для дела истины: «Никто не в состоянии достичь ее [истину] надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина» [1, с. 94]. Фактически этими словами Аристотель закладывает основу для всякого метафизического сообщества, которое хотя и ищет истину по видимости, поодиночке, нуждается в итоговом соединении своих усилий.

Не является ли поиск общности неотъемлемым свойством дискурса философии? Как кажется, в других науках он менее значим в свете невозможности их выхода за пределы аксиоматики очевидных данностей.

Общность — это не акт понимания, разделяемого с кем-то, она — то, что обосновывает понимание, лежит в его основе и превышает его. В этом смысле сознание общности относится даже не к сфере герменевтического предпонимания, отсылая в первую очередь к этапам понимания, реконструируемым задним числом. Акт мысли — это восстановление общности, он возвращает нас к ней.

В этой связи представляется интересным вопрос о различных разновидностях философской общности, которые могли бы собирать разбредаящиеся логосы философии на основе какого-то единого основания. Мне представляется, причем отнюдь не в гегелевском триадическом смысле, что основаниями общности мышления внутри единого пространства философии в современной ситуации могли бы послужить концепты *Dasein*, отсутствия и симфемы.

Начнем с *Dasein*, этого изначально обособленного хайдеггеровского «бытия-с-другим». Онто-герменевтический проект фундаментальной онтологии, с точки зрения Хайдеггера, является не просто еще одной философской системой, которая, в отличие от прочих, «ориентирована на понимание», но, в силу самой своей укорененности в глубинной структуре понимания, является универсальной основой для всех возможных онтологий и философий. Эта универсальность подчеркивается через выведение на первый план исследования экзистенциальной аналитики присутствия (*Dasein*).

Как отмечает Хайдеггер, онтическое отличие присутствия состоит в том, что оно уже существует онтологично, т. е. в особой приближенности к бытию. Это присутствие даже доонтологично, поскольку являет собой предпосылку для любой возможной онтологии. Фактически это сущее существует в качестве способа понимания бытия. Об этой доонтологичности присутствия Хайдеггер говорит следующее: «Онтологии, имеющие темой сущее неприсутствие размерного характера бытия, сами поэтому фундированы и мотивированы в онтической структуре присутствия, которая вбирает в себя определенность доонтологического понимания бытия. Поэтому *фундаментальную онтологию*, из которой могут возникать все другие, надо искать в *экзистенциальной аналитике присутствия*» [2, с. 13]. Через *Dasein* само бытие впервые оказывается мыслимым. И наоборот, именно в свете так изначально понятого бытия как присутствия, и надлежит, согласно Хайдеггеру, продумывать, переосмысливать заново существо любого мышления как необходимо сопричастного этому бытию. *Dasein* – это универсальная герменевтическая отмычка, соединяющая здесь и не-здесь, она приближает нас к общности с сообществом мыслящих, находящимся всегда уже здесь. Таким образом, мы вступаем в метафизическое сообщество.

Связанной с *Dasein* проблемной области, традиционно обозначаемой как *Dasein*-анализ или *Dasein*-аналитика, были посвящены цолликонеровские семинары 1965 г., разъясняющие взгляды позднего Хайдеггера на этот счет. Вот что говорит о *Dasein* сам Хайдеггер по прошествии почти 40 лет после «Бытия и времени»: «В “Бытии и времени” сказано, что вопрос о *Dasein* есть вопрос о самом способе его существования. Одновременно само это *Dasein* определяется как изначально бытие-с-другим. Поэтому *Dasein* всегда задается вопросом о другом» [3, с. 84]. Что же это «другое» для

Dasein? Это то, что может быть помыслено в свете близости Dasein к бытию.

Сама привилегированная позиция, занимаемая Dasein в круге сущего, обеспечивает не только уникальность доступа к истине бытия, но также и «изначальное» предрасположение к бытию-в-мире, что неизбежно выступает, я бы даже сказал, проступает сквозь маски деривативных от Dasein экзистенциалов как существование в круге совместного бытия с другими. Это позволяет, с одной стороны, добиться полного охвата доступного для понимания (посредством Dasein) сущего, а с другой стороны, исключает возможность солипсистского или субъективистского толкования Dasein.

Главным парадоксом, но одновременно наиболее логически последовательно обосновывающим тезисом аналитики Dasein является вывод, делаемый на основе изменения понимания самого понятия «бытие»: человеческое существо, понимаемое как Dasein в рамках «нового» понимания бытия, принципиально деперсоналистично, так как личность становится просто местом, где происходит мышление бытия, уникальное, но соединенное с традицией метафизического сообщества.

Метафизика, понимаемая как своего рода дискурс тотального, более или менее игнорирующего особенности, обобщения, исходит из предпосылки, «будто присутствие можно произвольно заменить другим, так что остающееся неиспытанным в своем присутствии окажется доступно в другом» [3, с. 87].

Метафизический субъект обладает свойством всеобщности, или, говоря словами Хайдеггера, заместимости. На место некоего «икс» всегда можно подставить то или иное конкретно-индивидуальное сущее. С одной стороны, в этом метафизика определено права, поскольку знание должно быть независимым от конкретно-ситуационных вариаций его понимания, но, с другой стороны, подобная позиция игнорирует уникальность, «всегда-единичность» Dasein, что проявляется хотя бы в доступности для Dasein опыта собственной конечности (в понятийном смысле).

Субъективное поле метафизического опыта можно в принципе всегда представить как сумму всех наличествующих «я» (будь то в прошлом, настоящем, будущем или вообще в некоем надвременном пространстве метафизического осмысления), однако совершенно бессмысленно представлять себе подобным образом объективное поле онто-герменевтики, которое никогда, ни при каких обстоятельствах не может являться простой суммой Dasein, кото-

рое, в отличие от традиционного «я» метафизического субъекта, всегда уникально и неподвластно заместимости: конечность и временность Dasein всегда в первую (а, может и единственную) очередь – это конечность именно этого Dasein, и вопрос относительно общности еще должен быть поставлен в контексте исхода и возвращения Dasein.

Таким образом, можно сделать вывод, что в присутствии постоянная его незавершенность, «нецелость» является неустранимой. Более того, сама эта неустранимость незавершенности – характерная черта Dasein. «Соответственно, присутствие тоже *есть*, пока оно есть, *всегда уже свое еще-не*. То, что составляет “нецелость” присутствия, постоянное вперед-себя, не есть ни недостача суммарной собранности, ни тем более ее пока-еще-недоступность, но такое еще-не, каким присутствие как сущее тем, что оно есть, имеет быть» [2, с. 244].

Присутствие (Dasein) никогда не статично, оно постоянно удаляется от себя и возвращается к себе. Смысл бытия присутствия, напряженность этого смысла конституируется в ходе этого постоянного удаления-возвращения. В случае герменевтики – это комментарий, который одновременно приближается и удаляется от своего источника, вступая с ним в игру согласий и разночтений.

Может ли отсутствие стать основанием для общности сообщества? Не станем торопиться с очевидно отрицательным ответом. Вместо этого, вслед за Аристотелем, подробно разобравшим этот вопрос в «Метафизике» [1, с. 121], уточним, что было бы ошибкой понимать это отсутствие как простое отсутствие чего-либо, как некую форму небытия или ничто, равно безликого и равно неопределимого. Жак Деррида (а именно в контексте его мышления мы будем освещать проблему отсутствия) говорит, что отсутствие в современной онтологии подразумевает парадоксальным образом не бедность речи, но умножение голосов, означая изначальный и бесконечный конец монологизма [См.: 4, с. 74]. В принципе, любая попытка мышления о чем-либо, а тем более об отсутствии, если она совершается вместе с Деррида, означает умножение голосов, поскольку сам Деррида также постоянно мыслит с кем-либо.

Понятие «отсутствия», по Деррида, является специфическим концептом классической метафизики, которое, будучи вполне ею признанным, все же как бы не имеет места в парадигме мира, понимаемого как присутствие. Деконструкция *начинает приближение*

к понятию отсутствия с точки зрения критики традиционной концепции знака. Классическая концепция знака, согласно Деррида, состоит в том, что знак ставится на место вещи, причем вещи присутствующей, ибо «вещь» используется здесь в значении референта: «Знаки репрезентируют присутствующее в его отсутствии... Знак, следовательно, выступает как бы отсроченным присутствием» [5, с. 178]. Деррида выявляет, что уже в классической концепции знака обнаруживается отсутствие в знаке в данный момент, в момент его использования, того присутствия, взамен которого знак и создается. Деррида в своей работе «Подпись, событие, контекст» отмечает: «Отсутствие Референта [в знаке] достаточно легко признается сегодня. Эта возможность вытекает не только из эмпирического наблюдения. Она конструируется знаком» [6, р. 318]. Значение в знаке ирреально-не-бытийственно; будучи таковым, оно неизбежно выпадает из бытия/присутствия, увлекая при этом за пределы бытия/присутствия и сам знак. Это достигается через бесконечное движение означивания, через бесконечные отсылки от знака к знаку, через игру следов, уже больше не принадлежащих к горизонту бытия.

В своем тексте «Как избежать разговора: денегации» Деррида формулирует три вопроса, которые стоят перед современной онтологией и лишь обозначают ряд дальнейшего онтологического вопрошания в поле онтологии отсутствия: «1. Как не говорить о бытии (то есть как избежать разговора о бытии). 2. Как говорить о бытии по-другому. 3. Как говорить об ином (нежели это) бытии? И так далее» [7, с. 257].

Эти вопросы, на наш взгляд, вполне можно применить и к герменевтике сообщества. Тогда они будут направлены на поиск основания и общности отсутствующего сообщества, которое нельзя мыслить как негативную кальку с сообщества, фактически присутствующего. Они говорят вовсе не об отсутствии или присутствии сообщества, но о возможности встречи присутствия и отсутствия в некоем парадоксальном месте, бытийствующем, только отсутствуя, месте встречи невыразимого сообщества мыслящих, когда *отсутствующий я* встречается с *отсутствующим другим*. Собственно, с этой встречи в традиции платонизма, если мы, конечно, согласимся с основной мыслью платоновского «Алкивиада», и начинается путь к подлинной общности сообщества ищущих истину.

Понятие «симфема», предлагаемое в качестве еще одного возможного основания общности сообщества мыслящих, восходит к поздней неоплатонической традиции Ямвлиха и Прокла, где оно играет весьма существенную роль в контексте понимания философского мышления вообще. Обращение к неоплатонизму вовсе не является (вспомним А.Ф. Лосева) чем-то случайным, особенно теперь, когда становится все более очевидным кризис перспектив онто-исторической герменевтики и философских инноваций пост-модерна. Та «герменевтика возвращения», которая характеризует неоплатонизм в целом, создает новые перспективы и для понимания основы философской общности.

Симфема — это некая способность ума к постижению смысла, находящегося во всем существующем, видимом и мыслимом. Все вещи обладают некой силой смысла, придающей им траекторию движения, заставляющей их возвращаться к собственным причинам. Этот круг возвращения происходит на разных уровнях: симфема, «сила возвращения смысла», проявляется как реализация бытийной возможности или «способность» (*epideiotes*), как жизненная энергия и как сила ума. Сущность механизма действия симфемы выражается понятием симпатии: тела, события, идеи возвращаются к тому, к чему испытывают близость и с чем имеют внутреннее, «симфемное» родство. Наличие симфем в мире объясняется неоплатониками действием природы, которая разумна и изначально вливает симфемы в вещи. Эти же симфемы, но находящиеся в душе и уме человека, обеспечивают возможности нашего обобщающего (целостного) восприятия мира и синтетического, опять-таки обобщающего, понимания. Единение с истиной и благом осуществляется в платонизме через соприсутствие созерцающей мысли.

Приводящий к единению механизм действия симфем превосходит наше понимание, поскольку лежит в его основе. Сама деятельность разума становится проявлением возвращающей к смысловому единству энергии симфем. Однако кое-что определенное о том, что лежит в истоке нашей познавательной способности, сказать все же можно: это связь симфем с сущностью всего (можно даже сказать, что они, собственно, и составляют эту сущность). Знаки и символы, которыми обменивается между собой сообщество, и сами языки, на которых оно говорит, служат формами проявления этой сущности. Но эта сущность пребывает так, что одновременно возвращает все к себе: пребывание, исхождение и воз-

вращение — это этапы движения неоплатонической диалектики и одновременно стадии нашего понимания. Оно связано с симфемами, поскольку понимание в платонизме есть возвращение к более высокой и более первичной общности. Симфемная общность как некое потенциальное поле совместно постигаемого смысла вполне может быть понята в качестве основания как философской герменевтики (обеспечивая взаимопроникновение родственных умов и смыслов), так и герменевтики философского сообщества, понятие которого в этом случае, безусловно, уточняется, подразумевая сообщество ищущих истину, но вовсе не сообщество ее знатоков или тем более практиков.

В заключение, если уж мы постоянно говорим о возвращении, вернемся к мысли Батая. В его классификации сообщества в целом делятся на две категории: традиционные, или фактические, связанные с общественной практикой, и сообщества элитарные, т. е. по сути дела занятые тем или иным видом интеллектуальных поисков. Последние, как отличающиеся от фактических, нефактичны, они создают мыслимые миры. И если герменевтика сообщества подразумевает проникновение в его необособленно мыслимый мир, то в таком случае повторим вслед за Ж. Батаем: «Открытые сегодня дебаты должны иметь целью познание, а не практику» [8, с. 45]. Потому что, по сути дела, практика в философии и есть не что иное, как познание, а сообщество как раз и является всем тем, что составляет условия этого познания, без которых оно невозможно.

Но что же, в конце концов, сближает эти три, по видимости, разнородные формы раскрытия общности: Dasein, отсутствие и симфему? Все они, на наш взгляд, являются формами герменевтики возвращения, формами, в которых мы возвращаем себе философское сообщество, а вернее, возвращаем этому сообществу себя.

Библиграфический список

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1 / ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976.
2. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Бибихин. М.: Ad Marginem, 1997.
3. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. 1992. № 3.
4. Деррида Ж. Эссе об имени / пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.

5. Деррида Ж. Голос и феномен / пер. с фр. С.Г. Калинина, Н.В. Сушлов. СПб.: Алетейя, 1999.
6. Derrida J. Margins of philosophy. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1982.
7. Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum); Как избежать разговора: денегации / пер. с фр. Е. Гурко. Минск: Экономпресс, 2001.
8. Коллеж социологии. 1937–1939. СПб.: Наука, 2004.

*О.С. Обвинцева**

ПОНЯТИЕ И ИСТОРИЯ ПОНИМАНИЯ СООБЩЕСТВА

Как возможно дать какое-либо претендующее на исчерпывающее определение феномену сообщества, как возможно его о-пределить? Как вообще возможно достигнуть какой-либо глубины, сути сообщества, ведь мы понимаем, что мы сами постоянно находимся в сообществе, сообществах, мы фактически сами есть сообщество?

Логически очевидный путь определения сообщества – исследовать границы понятия (отвечая на вопрос «Что не есть сообщество?») и изучить понимание сообщества ретроспективно, с точки зрения классической социальной теории и с позиций понимания сообщества в дискурсе современной дискуссии либерализма и коммунитаризма.

1. Понятие сообщества

Итак, что же не есть сообщество? Поставив вопрос таким образом, мы можем понять, с какими понятиями социальной философии сообщество смыкается и взаимодействует. В первую очередь, на наш взгляд, необходимо отличить сообщество от общества. В каких отношениях эти два понятия находятся? Подчинено ли сообщество обществу? Действительно ли общество определяет сообщество, является его конечной субстанцией? Возможно ли вообще определять сообщество через общество?

* © Обвинцева О.С., 2011