

УДК 138.2**В.М. Золотухин, А. А. Овчаров, В.В. Корнев****ИНДИВИДУАЛЬНОЕ И ОБЩЕЕ В ПРАКТИКЕ**

Социальная система осуществляет свое бытие в пространственном и временном плане. Это означает, что общество, во-первых, расширяется "по горизонтали", происходит рост численности человечества, количественное увеличение материальной основы общества (рост технологии и производства), усложняются социальные взаимоотношения и социальные институты, как и их оформление. Во-вторых, существование общества протяжено во времени. Иными словами бытие общества не только актуально, но и *исторично*. Историчность системы социальной деятельности есть ее *становление в контексте времени*. Естественно предположить, что временное развитие общественности не является неупорядоченным количественным воспроизведением социальных явлений и событий. Допустимы наличия определенных закономерностей исторического развития, обусловленных требованиями социальной онтологии.

Практика располагает смысловой направленностью или *телеологией* собственного развития. Ее существование состоит в реализации социальных смыслов на основе стремлений субъектов к полному замещению идеальным реального бытия, то есть приведения субстрата изменений к себеотождественности идеальному бытию. Иначе говоря, в своих интенциях социальное бытие стремится к *перфекционистскому пределу*, т.е. к созданию такого должного качества наличного бытия, которое обеспечило бы снятие противоречий, вызывающих социальную и экзистенциальную неустроенность всех или большей части субъектов, образующих систему социальной деятельности. Проще говоря, люди стремятся к тому, чтобы им жилось счастливо. Это выражение означает следующие возможности: всеобщей безопасности, всеобщей самореализации, гарантировании материальной гомеостатики (отсутствие неудовлетворенности материальными ценностями) и т. п.

В обществе присутствует стремление *уравновесить* формальную свободу сознания и материальную причинность реального бытия и позволить свободе превалировать над необходимостью. Это свидетельствует о том, что в социальной телесистеме имманентно заложен *принцип утопичности*, постоянного стремления к идеалу. Достижимость последнего в контексте абсолютного тождества идеального и реального представляется нам онтологически невозможной, ибо равенства идеального и материального быть не может, так как идеальное бытие является сверхвременным и сверхпространственным, в то время как материальное есть состояние текучести и изменчивости.

Отсюда следуют два важных соображения.

Во-первых, перфекционистское бытие общества либо невозможно вообще, либо возможно в историческом плане как временное состояние экзистенциальной удовлетворенности элементами системы наличным бытием последней. *Во-вторых*, решение проблемы социального перфекционизма есть решение проблемы человеческого отношения к миру.

Ориентация человека на включение его в общественную рефлексию (открытое сопоставление взглядов, позиций, программ, совместного поиска согласия и стабильности), способствует проявлению активного отношения человека к своему существованию и сосуществованию с другими. Это позволяет найти ему наиболее существенные механизмы распространения человеческих отношений в обществе и, в соответствии с этим – механизмы эффективной адаптации. Человек и его окружение (пространство бытия человека) не изолируется от социума, а включается в него, привнося туда свой интерес и свое видение проблем. Следствием этого является вопрос культурной среды, в которой функционируют процессы уравновешивания социальных притязаний людей друг к другу, в том числе и толерантность. Социальная обусловленность последней определяет степень социальной напряженности в обществе, реально открывает возможность для существования действительно свободного, компетентного выбора человека.

При отстаивании человеком своего права быть тем, что он есть, проявляется свобода, состоящая в выборе между "если" и отказом от него. Свобода лишена смысла до тех пор, пока не известна связь, соединяющая "если" и "тогда". Выявление законов, предполагающих добровольность при совершении действия (т.е. неосознанное принятие условий, при которых реализуются предвосхищаемые последствия), расширяет область свободы. Непознанный закон воспринимается как природа (например, связь между унаследованным культурным капиталом и успехами в системе образования); познанный закон выступает как возможность свободы. В этом случае стоит обратить внимание на осмысление разделения общества по потребительским ранжираторам. Если на Западе оно воспринимается состоявшимся фактом, то в современную Россию как выражение эволюционных столкновений старых и новых русских.

Например, Дж. Твичел, автор бестселлера "Введи нас в искушение" (книги о торговле и супермаркете, как о новой религии) рассказывает, что испытал чудовищные муки, когда попытался приобрести красный кабриолет. Проблема состоя-

ла в том, что Твичел - профессор гуманитарных наук, а человеку его статуса предписано владеть "Volvo" или, хотя бы, "Saab". Однако Твичел испытывает сугубо эстетическое отвращение к "Saab", да и "Volvo" не жалует, но (из боязни выломаться из своего круга и попасть, например, под определение "яппи"), он все же приобретает этот последний, о чём далее бесконечно сетует [1, 12].

Отсюда Бодрийяр в "Системе вещей" справедливо замечает, что обладание автомобилем – это своеобразное "свидетельство о гражданстве; водительские права служат дворянской грамотой для новейшей моторизованной знати, на гербе которой начертаны компрессия газов и предельная скорость. А изъятие водительских прав - это ведь сегодня своего рода отлучение, социальная кастрация (Иногда оно применяется как мера против сутенеров)" [2, 76]. Сама машина при этом – насыщенный семиотический текст, манифестирующий личность и амбиции ее владельца, что доходчиво подчеркивается такой, скажем, рекламой (модели "Audi A4"): "Пусть другие кричат о себе. О Вас расскажет Ваш автомобиль".

В чем, однако, состоят онтологические причины превращения автомобиля в одну из самых фундаментальных ценностей современного бургерства? Первое, и самое очевидное, наблюдение состоит в том, что машина – это предмет именно мужской гордости. Женщина за рулём всегда является объектом сексистских шуточек, неустанно пополняющих фонды мещанского фольклора. Мужчина же находит в автомобиле и гараже свой необходимый противовес бытовому матриархату. По Бодрийяру, автомобиль равен всем остальным элементам быта вместе взятым. Но это не "второй дом", а, скорее, "анти-дом" - это транспонированная, вертикальная альтернатива горизонтальному сектору домашнего быта: "Мир семейного быта - это мир пищевых продуктов и многофункциональной техники. Мужчина же царит во внешней сфере, наиболее действенным знаком, которой является автомобиль".

Сведенный в своей домашней ипостаси к объективной функции добытчика денег, формального главы семейства или наладчика бытовой техники, мужчина воспринимает автомобиль в качестве средства прорыва, выхода из семейного окружения. Вот типичная исповедь представителя среднего американского класса, жителя Вашингтона, который благодарен даже раздражающим, казалось бы, автомобильным пробкам: "Я очень рад тому, что могу, добираясь на работу, каждый день тратить по три-четыре часа, - говорит Кис Броун, служащий одного из министерств. – Если бы я жил в пяти минутах от работы, то, наверное, просто сошел бы с ума от скуки. Когда я сижу по часу в автомобильной пробке, то получаю невероятную свободу от всего – от семьи, с которой столько хлопот, от сынишки, которого надо с утра отвезти в школу и который доканывает меня, когда я воз-

вращаюсь домой, и от сослуживцев, которых вижу с утра до вечера... Никто мне в машине не говорит – помой посуду, скорее поехали, а то опоздаем, не слышно ни телевизора, ни плача ребенка... Я как бы отрешаюсь от всего мира и наслаждаюсь своей свободой, которую мне дает мое проживание на приличном от службы расстоянии" [3, 28].

Именно в примирении интересов субъектов с наличным бытием заключается *тайна* социальных противоречий. Человек не удовлетворяется наличным бытием, потому что воспринимает себя как единичное по отношению к миру как целому. Далее, как правило, сознавая себя и окружающий мир, он фиксирует недостаточность усилий своего сознания масштабу социальной действительности. Это вызывает стремление к преодолению данного онтологического "разрыва", к утверждению тождества конкретного социального бытия содержанию идеалов собственного сознания, выраженного в удовлетворении интересов - ценностей - как духовных, так и материальных. Иными словами, субъекты социальной системы стремятся к предельно полной материализации своих идей, а также к редукции, к снятию/уничтожению тех ценностей наличного бытия, которые препятствуют прямо или косвенно предыдущему.

В основе этого явления лежит способность субъектов практики к творчеству как трансцендированию смыслов в реальное бытие осуществляющую в интерсубъективном взаимодействии. Выход же социального процесса овеществлений/развеществлений за рамки актуального означает историчность социального бытия. Она состоит в осуществлении формальной свободы субъектов в контексте материальной причинности; иными словами, *исторический процесс есть временной аспект динамической причинности в социальной системе*.

На первичной стадии становления человеческой психики (т.е. стадии воображаемой идентификации или "стадии зеркала" по Ж. Лакану) субъект пытается компенсировать природную слабость и негативность своего физического существования гештальтом целостного тела (кинофантазмы неуязвимого терминатора, робокопа, киборга и т.п.). На стадии вторичной символической идентификации, он пытается собрать воедино элементы своего семиотического сознания. Попразному воспринимаемый и воспринимающий в отдельных социальных регистрах, ощащающий ежечасно некий символический распад своего мира, субъект воспринимает вещь, в частности автомобиль в качестве модели завершенного и защищенного микрокосма, где можно достичь желаемой гиперкомпенсации. Усаживаясь за руль, отгородившись от реальности престижным статусом, высокими амбициями и тонированными стеклами, автовладелец достигает некоего максимума, субстанциального идеала. Но предельное совершенство, максимум означает для человека физиче-

скую или символическую смерть. В ситуации с психологией автовладельца это особенно заметно.

Начать с того, что "настоящие" автомобилисты подчеркнуто пренебрегают средствами безопасности. По крайней мере, старой отечественной традицией является обычай не пристегиваться ремнем безопасности, а только набрасывать его сверху. Лихачество на дорогах, культ скорости, небрежение многими официальными и неписаными дорожными правилами – это тоже критерий, помогающий определить «истинного» автолюбителя (или даже грань между мужским и женским поведением за рулем). В духе учения раннего Фрейда Эрос трансформируется в Танатос, и хотя бы просто по статистике несчастных случаев автомобиль можно вполне считать узаконенным способом самоубийства. В этом закономерно выражается все отчаяние мужской трансгрессии, бегства из тотальной среды матриархального быта. Возможно, современная Россия, где деградация мужского населения идет ускоренными темпами является самым показательным примером – ко всем названным фактором у нас еще нужно добавить фантастически плохое состояние дорог и практически полное отсутствие на них средств страховки от несчастных случаев.

Если с точки зрения функционального подхода эволюция и место автомобиля в онтологии современного быта не выглядят чем-то исключительным, то с позиций анализа структур внутренних потребностей автовладельца, интенций его бессознательного и символических амбиций, автомобиль действительно можно признать "привилегированным означающим". Как и всякий симулякр, автомобиль выражает запросы не физической, но психической реальности – реальности нацеленного на себя, закомплексованного либидо, реальность мотива мужской мести в адрес прогрессирующего феминизма, реальность социального статуса довольного собой мещанина.

Самое важное в символическом употреблении автомобиля – не иероглифическое отражение социального порядка, а фиксация мотива отчаянной трансгрессии: попытки судорожного выхода за границу социальной данности. В духе стандартного идеологического нарратива, автомобильная реклама играет на риторике выбора, оказывающегося на деле выбором только из предложенных вариантов. Рисуя перспективу побега в экзотический рай, интригую мотивом уходящей в неизвестное дороги – что становится для обывателя обещанием решительной смены его социального статуса – реклама, как и мода, лишь узаконивает, уплотняет интегрированность субъекта в общественный порядок. Отсюда пошлой американской мечте о поездке в лимузине (или обладании им) как высшей точке этого символического прогресса можно противопоставить только предельную трансгрессию автомобильного самоубийства. Если этот последний вариант не реализуется, так ска-

зать, в натуральном виде, то он сублимируется в качестве почитания опасных для жизни автогонок ("Формула-1", "Нескар" и т.п.) или кинофантазий (укажем для примера на скандальный фильм Д. Кроненберга "Автокатастрофа/Crash").

Эта реальная или фантазматическая смерть вообще является для человека часто единственным способом добиться желаемого признания "Другого". Ребенок, начинающий адаптироваться в окружающем мире представляет свое самоубийство радикальным способом доказательства собственной ценности. Взрослый самоубийца также оставляет после себя некое метафизическое послание – символический укор людям, не принявшим значимость его жизни. В гегелевской "Феноменологии духа" риск и смерть вообще полагаются конститутивными интенциями человеческой натуры: "Человек должен поставить на карту свою жизнь, чтобы *принудить* "Другого" к сознанию. Он должен развязать борьбу за признание. Рискуя, таким образом, своей жизнью, он доказывает другому, что он – не животное; ища смерти другого, он показывает ему, что признал в нем противника" [4, 61].

В таком случае, резонно заключить, что в этом месте мы наблюдаемый некий транзит Реального (как первичного экзистенциально-психического, не растворенного в рациональных структурах содергания) в символические структуры, обнажение экзистенциальной травмы человеческого сознания. Тщательно выстроенный социумом символический экран все же оказывается неспособным совершенно ретушировать Реальное. Борьба человека с собственным желанием – внутренний нерв потребления – ставит субъекта на грань собственной психофизической целостности. Смерть оказывается или просто подразумевается самым закономерным выходом из тупика отчуждающей идентификации.

Суть проблемы "Другого" выражена в словах: "Как понять "Другого", не пожертвовав его нашей логике, а ее ему". Поиск собственной определенности на "территории" Другого может вовсе лишить индивида такого рода "собственности" (М. Мерло-Понти). Как сохранить "Другого", уберечь его от "поглощения", не конфликтую с ним, не отрицая, его "авторитетной ценностной позиции вне меня?" (М. Бахтин). Существует "общая территория", возникающая в пространстве коммуникации, территории, в которой есть "места соединения", но "нет централизации". "Собственное" и "Другое" – равноценны и равноправны, вернее, они не имеют "никаких прав" по отношению друг к другу. Присутствие "всеобщего" в соотношении "Я-Другой" является неизбежным. Но "всеобщее" не есть обязательно "вносящий единство" и нивелирующий различия "логос". Соотношение "Я-Другой" есть всего лишь наиболее доступная для рассмотрения модель реального общения. "Бытие-с-другим" только вероятно и необходимо для мышления, но

не фактично. Оно априорно, т. е. покрывает собой все частные случаи.

В реальной жизни общение с неизбежностью осуществляется на социальном фоне и детерминируется им. В нем индивиды выступают как носители социального, то есть определенных ценностей, норм, правил, запретов и т.п. Поэтому то, что с необходимостью возникает в пространстве коммуникации в качестве надындивидуального общего, можно определить как некий "отблеск" конкретной всеобщности, в которой коммуникация укоренена и которая есть *реальность человеческой культуры*. Стремление же общающихся к суверенитету своих внутренних миров с неизбежностью должно реализовываться в присутствии самого "всеобщего". Связь же коммуникации с духовной деятельностью человечества и всеобщим миром культуры обнаруживается на "общей" мне и "Другому" территории, в реальной сфере "между" (М. Бубер), порождаемой нашими субъективными мирами, и приобретающей надындивидуальный характер. Именно "присутствие-и-доступность-мира-для-каждого" является принципиальной особенностью смысла сферы "между".

Так, например, можно предложить *интенционально-телеологическую схему исторического процесса*. Ее основные черты состоят в том, что:

а) всякое возникающее социальное явление или событие обусловлены не только предшествующими фактами (и воспоминаниями о них сознания), но также детерминируются воображением или смыслотворчеством сознания, устанавливающим "бренды" данного бытия, т.е. цели, ради которых осуществляется социальное изменение;

б) социальные изменения происходят целестремительно и законособразно; они представляют идеально спрограммированное (в ценностной парадигме) единство социальных событий, сообразное тому единству событий будущего или составу практики возможного мира стремление к которой определяет характер наличной или актуальной деятельности. Взаимные полагания субъектов обладают порядком и направленностью;

в) теория социального бытия, развивается под воздействием, преимущественно обстоятельств самой социальной системы. Внесистемное "давление" той не природной среды (особенности ландшафта, природные катаклизмы, климатические условия и т.п.) может выступать средой торможения социальной активности. Либо, напротив, оно в состоянии стимулировать рост общества. Примером чего служит, например, эксплуатация энергоресурсов в странах ОПЕК. Данные факторы являются "вызовами" (термин А. Тойнби) стимулирующими "ответы" интенциональности социального сознания; следовательно, внешние системы явления служат лишь поводами для конкретной деятельности в самой системе;

г) образующаяся на основе теории системы событий есть социальное всеединство или со-

вокупный субъект-объект общества, персонификация исторического человечества;

д) как таковая, телеологическая направленность социальной деятельности соответствует экзистенциальным интересам субъектов и преследует своей целью обретение социальной системой максимально большого или предельного перфекционистского качества. Иными словами, социальное бытие движется так или иначе во времени на стремлении к конечной цели социального процесса, определяемой в качестве блага, как для всей системы, так и для всех или большей части элементов указанной системы.

Итак, суть исторического телесогизма заключается в поступательном развитии человечества в направлении к перфекционистскому бытию или к томуциальному состоянию в социальном бытии, когда осуществляется совершенная и себетождественная симметрия между идеальным и реальным бытием, а бытие конкретно-идеальных сущностей также будет полностью соответствовать абсолютной симметрии абстрактного и конкретного, то есть социального знания и социальной действительности. В то же время, противоречивость социального процесса допускает неоднозначность истории. Она может представлять не только воплощение принципа прогресса. Действительно, история человечества свидетельствует не только о прорыве в усложнении структуры бытия общества, в умножении их качественного и количественного потенциала (выраженного, скажем, в материальном богатстве и большой численности населения), но и в гибели целых обществ (вспомним судьбу Римской империи в V веке и Византии в XV веке и т. п.). История, следовательно, знает не только прогресс, но и регресс, не только поступательное стремление к перфекционизму, но и предельный откат от маломальски возможного его подобия (катастрофы античного мира в III-VII вв., мировых войн и масштабных социальных экспериментов XX в.).

Онтологически необходимо помимо теории допустить структурно-функциональную деструктивность в социальной системе и, соответственно, в историческом процессе. Эта структурно-функциональная деструктивность связана с тем, что помимо симметрии между идеальным и реальным бытием в социальной системе имеет место также асимметрия абстрактного и конкретного и, особенно, внутренняя асимметричность конкретного. Это суть неравенство между субъектами, вещами социального бытия в количественных и качественных аспектах материального.

Нарастание асимметрии, отражает накопление потенциала отчуждения субъектов от продуктов их деятельности, а также друг от друга. Социальная асимметрия, таким образом, означает диалектику отрицания отрицания и снятие наличного бытия, с последующим переходом общества в новое состояние. При этом может меняться базисная

практика (экономика), могут утрачиваться из актуального сознания определенные ценности и появляться новые, специфицированные конкретизацией социальных смыслов в составе практики.

При смене циклов происходят существенные изменения, как в жизни конкретных субъектов, так и интерсубъективностей и их структур: гибнут и рождаются люди, уходят и возникают новые народы, религии, искусства и т. п. Социальная деятельность во временном плане, таким образом, осуществляется в телеологически-исторической и диалектически-циклической или "реверсионной" формах, где историчность означает продвижение кциальному, перфекционистскому бытию, а цикличность и реверсионность, выражаются в "снятии" генетических связей в социальном бытии, в откате и повторе, выражающих разрешение противоречий в социальной системе. Человечество осознает свое бытие как несовершенное и стремится обрести бытие абсолютное. Последнее, выражается в образах "благодати", в том числе и в нуминозной мифологии, признании Божественного начала в бытии. Стремление к абсолютному

бытию в этом контексте есть теофания, обожение человека, преодолевающее в конкретном развитии соблазны человекобожия, "сатанинской гордыни".

В данных мифологемах заложена мистическая интуиция социального бытия, выделяющая в бытии социальной системы интенцию к выходу за пределы своей актуальности. Это делает невозможным статическое существование человечества. Люди действуют под воздействием сознания, рефлексии а не рефлексов, укоренных в материальных структурах психофизиологии. Это отличает человеческое социальное поведение от поведения, например, таких общественных животных как пчелы, муравьи и термиты. Существование общества разумных существ, иными словами, заключается не в простом воспроизведстве или повторении. Оно есть диалектика противоречивого становления, осознания абстрактного и стремления к его трансцендированию или конкретизации в структурах материи как субстрата изменений. Следовательно, социальный процесс есть творческая эволюция, данная в цикличности симметрии и асимметрии абстрактного и конкретного.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Клименко Н. Записки из торгового дома // Эксперт-Вещь. 2004 № 4. С. 10–12.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995. – 92 с.
3. Иметь или не иметь Америку (дайджест американской жизни). М., 2000. – 160 с.
4. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. – 792 с.

□ Авторы статьи:

Золотухин
Владимир Михайлович
- докт. филос. наук, доц.
каф.социологии политических от-
ношений и права
КузГТУ

Овчаров
Александр Андреевич
- докт. филос. наук, проф. каф. фи-
лософии КемГУ

Корнев
Вячеслав Вячеславович
- канд. филос. наук, доц. каф. соци-
альной философии, онтологии и
теории познания факультета психо-
логии и философии Алтайского го-
сударственного университета

УДК 101.1:316

О.А. Коновалова

УЧЕНИЕ О ПОТРЕБНОСТЯХ В «ГОСУДАРСТВЕ» ПЛАТОНА

В государственном образовательном стандарте в ряде гуманитарных направлений и специальностей подготовки присутствует предмет «Человек и его потребности». Специфика предмета и курса, читаемого на основе стандарта, в рефлексии насущных потребностей человеческого бытия. Впервые явно эта рефлексия эксплицируется у Платона.

Учение Платона о потребностях – одно из первых в истории философской мысли. И хотя оно не было оформлено в стройную теоретическую систему, не занимало в философии Платона столь же значительного места, как, например, теория

идей, тем не менее, можно говорить о том, что учение о потребностях своеобразным лейтмотивом проходит через все «Государство» - центральное произведение Платона.

У Платона нет четко выраженной категории потребности. Как синонимические он использует понятия «потребность», «нужда», «вожделение», «желание», что в принципе характерно для начального этапа философского осмысления проблем, связанных с потребностями человека. Нет у Платона и завершенной классификации человеческих потребностей. Вместе с тем, в «Государстве» намечены не только основные проблемы теории