

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

УДК 303.01 + 111.1 + 330.101.3

И. А. Оглоблина

ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ СТОИМОСТИ В ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ ДАРА

В статье раскрывается онтологический аспект проблемы стоимости. Стоимость определяется как ценность и проблематизируется как дар. На материале трудов М. Хайдеггера, Э. Левинаса, Ж. Деррида рассматриваются базовые концепты онтологии дара, альтернативные редуccionистскому конструированию экономического поведения. В призме концептов присутствия, следа и Другого осмысливается этический аспект ценности экономических отношений «лицом-к-лицу». Такая исследовательская установка позволяет выявлять гуманистические коммуникационные паттерны хозяйственных взаимодействий, каждый из которых этически отличен от другого и характеризует определенное качество межличностных отношений.

К л ю ч е в ы е с л о в а: экономический редуccionизм, экономические коммуникации гуманистического типа, товарная стоимость, ценность, полезность, дар, присутствие, онтология, метафизика следа, отношение лицом-к-лицу, Другой, этика дара.

В условиях нарастания глобального финансового кризиса все более актуально выяснение методологических особенностей описания экономических ситуаций, нарушающих мировой порядок логики эквивалентности хозяйственного кругооборота и норм поведения массового человека (*homo economicus*). Личностные характеристики последнего моделируются экономической наукой, ориентированной на отбор устойчивых, регулярно воспроизводящихся мотиваций хозяйственной деятельности. Их основа — эгоизм, полагающийся на трезвый расчет выгод и затрат. Иные мотивации (милосердие, альтруизм, любовь, долг) на уровне теоретического анализа не учитываются. Его редуccionистская методология фокусируется лишь на общих представлениях о стоимостных (меновых и трудовых) отношениях между абстрактными индивидами, взаимодействующими «на дальней дистанции» типичным образом, т. е. вне учета конкретно-единичных особенностей персонального поведения каждого. Со времен Маркса принято полагать: обращение к межличностным экономическим отношениям «на близкой дистанции», лицом-к-лицу, ставит под вопрос статус всеобщности отношений

товарной стоимости и в силу этого не является научным. Особо отметим, что специфика методологии экономического редукционизма рассматривалась нами ранее, в ходе осмысления генезиса проблематики стоимости в классическом и неоклассическом направлениях исторической экономической мысли [9, 90–115]. Мы показали, что экономическая рациональность структурирует лишь те отношения в обществе, которые ассоциируются с расчетом средств достижения цели. Но не в этом ли причина потери обществом гуманистических ориентиров развития?

Размышляя над поставленным вопросом, примем допущение: отношения между людьми в процессе обмена стоимостями — это общественные отношения, смысловая структура которых выражает социальный аспект меновой стоимости. Выдвинем гипотезу: ценность («value») товарной стоимости обнаруживает себя в смысловых различиях меновых отношений, устанавливаемых лицом-к-лицу в онтологической перспективе дара. Уточним, что проблематика дара возникла в ходе изучения первобытных экономических отношений социальными антропологами (Б. Малиновский, М. Мосс, К. Поланьи, К. Леви-Стросс и др.). Ее разработка велась также в рамках неклассической философии М. Хайдеггером, Ж. Батаем, Э. Левинасом, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяром, М. Фуко. В поиске новых форм рациональности они сосредоточились на онтологическом осмыслении темы дара как «неэквивалентного».

Думается, что проблематизация стоимости в онтологической перспективе дара позволит исследовать «ненаучные» события межперсонального стоимостного обмена. В поле зрения при этом окажутся конкретные экономические ситуации и поступки, противоречащие интересам присвоения, пользы и выгоды разумного эгоиста. Меновые отношения предстанут в полноте многообразных жизненных смыслов. Их изучение видится осуществимым в процессе социально-философского анализа, при условии, что персонажи меновых отношений подлежат описанию дважды — как массовые субъекты (анонимные участники системы товарных взаимосвязей и эквивалентных обменов) и как персонифицированные индивиды (участники отношений на близкой дистанции, лицом-к-лицу).

Анализируемая в контексте онтологии дара стоимость подлежит проблематизации как понятие, обозначающее трудовой способ бытия человека в мире. Последний был выдвинут в ходе развития классической политэкономии теми ее представителями, которые усматривали в труде фундаментальный способ выживания людей в природе и их сосуществования в обществе путем эквивалентного обмена результатами труда. Классиков интересовал также этический аспект трудовой стоимости (принципы и нормы поведения в эквивалентном товарно-денежном обмене).

В перспективе онтологии дара стоимость раскрывается как понятие, обозначающее неэквивалентный способ бытия человека в мире, практикуя который люди отдают друг другу больше, чем получают взамен. Это обращает онтологическое в этическое, в этику дара, в призме которой значимо умение не присвоить, а отдать. И тогда меновые отношения не классифицируются более как ограниченные свойством эквивалентности (и свойственным ему нормативом эгоистического поведения). В них становится различимым разнообразие смысловых оттенков отношения

человека к человеку (Я — Ты, Я — Другой, Я — Другой я сам, Другой — Другой). Прагматическое и типичное здесь соседствует с нетипичным, нерациональным, неэквивалентным. Неэквивалентные меновые отношения, базирующиеся на принципе дара (дарения), не могут быть описаны посредством схемы экономического редукционизма. Их теоретическое описание возможно лишь на основе методологических положений нередукционистского типа. В поисках последних обратимся к онтологическим концептам метафизики дара (присутствия, следа, протоследа), сформулированным М. Хайдеггером, Э. Левинасом, Ж. Деррида.

Характеризуя версию онтологии дара, предложенную М. Хайдеггером, раскроем содержание выдвинутого им концепта присутствия и выделим методологические положения, выявляющие особенности меновых отношений лицом-к-лицу. Метафизика присутствия Хайдеггера — вызов привычке западноевропейской философии облекать метафизические размышления в понятийную форму, в ментальные конструкции. Метафизика в таком случае — метафизика присутствия в репрезентации. Она размышляет о бытии, исходя из сущего, чья наличность количественно вычисляема и отличается вынужденностью, принудительностью. С ней Хайдеггер связывает эффект «забвения бытия», смещающий смыслы существования человека в мире. Предел метафизике забвения полагает постановка вопроса о бытии как таковом, а также различие бытия и сущего.

Вопрошание о бытии как таковом проводится Хайдеггером посредством онтологизации темы дара. Последняя позволила ему проблематизировать сам способ, которым бытие как таковое дается как данность, откуда вещи рождаются и рожают мир. Бытие как таковое дается способом дара, и это «дается бытие» (дар бытия) понимается как уникальное и сингулярное событие (событие всех событий), которое предшествует действию и причине, будучи происхождением (тем, что случается). Бытие сущее дается этим же способом как событие пространства и времени (неисчерпаемое и никогда полностью не осуществленное). Дар — способ, которым бытие дается как событие, первично обнаруживающее бытие изначальное, вторично — сущее бытие. Более того, «относительно бытия (и сущего) событие выступает не-феноменологизируемым основанием, которое в силу способа данности — дара — объясняет онтико-онтологическое различие» [7, 36].

Переход от бытия к сущему Хайдеггер осуществляет, выявляя в даре активность дарения. Сущее, полагает он, дается дарением бытия как такового. Дарение бытия позволяет присутствовать, точнее — наделяет сущее позволением присутствия. Верно и обратное: бытие сущее есть присутствие, являющее в мире дар бытия как такового (изначального): «бытие, чтобы быть даром бытия, всегда уже бытие сущего: в смысле принадлежности, становления соответствия, собственности изначального бытия» [Там же, 36–37].

Примечательна амбивалентная трактовка Хайдеггером дарения бытия как «возвращения к тому же самому». Во-первых, предполагается, что сущее лишено способности к выходу за пределы самого себя. В этом смысле бытие возвращается к самому себе наличному. Во-вторых, допускается, что сущее способно к возвращению из неподлинного, наличного, к подлинному вот-бытию (*Dasein*), незамкнутому и укорененному в бытии как таковом [13, 132]. Феномен же самозамкнутого

сущего позволяет полагать, что бытие, возвращающееся к своему наличному состоянию, вовлечено в сферу эквивалентной экономики. У Хайдеггера оно предстает феноменальной характеристикой бытия-в, под которой подразумевается «сущностный род бытия сущего», т. е. представленность сущего наличным *commercium* между наличным субъектом и наличным объектом [13, 132].

Решая поставленную задачу (поиск методологии, преодолевающей редукционизм описания стоимостных отношений), выделим три положения рассмотренного нами концепта присутствия М. Хайдеггера: о даре как способе, которым бытие (как таковое и сущее) дается как данность; о дарении бытия; о различении бытия сущего как подлинного, т. е. присутствия, вот-бытия (являющего в мире дар бытия здесь и сейчас) и как неподлинного, т. е. представленного наличным *commercium* между наличным субъектом и наличным объектом.

В свете этих положений способ бытия участников меновых отношений распознается как: а) неподлинный, вписанный в миропорядок эквивалентности, выстраивающий человеческие отношения на основе расчета выгод и затрат; б) подлинный, осуществляющийся как неэквивалентный и проявляющийся в поступках, относящихся к практической этике дара, где здравый смысл понимается как превалирование отдавания над получением. В их числе — уступки, оказываемые другому на безвозмездной основе. Логика неэквивалентности: Бытие изначальное (неовещественное) дается даром, следовательно, даром оно и отдается, проявляя тем самым в овеществленной форме сущего бытия способ данности существования (дарение бытия). Полученное способом дара требует отдачи тем же способом и не требует ничего взамен.

Неэквивалентность структуры меновых отношений раскрывается в контексте хайдеггеровской онтологии дара как ситуация чистого дара, отдающего себя в открытое, как дарение бытия, позволение присутствия или само бытие. Человек, живущий способом дара здесь и сейчас, нерасчетливо относится к своему ближайшему окружению и к незнакомым людям. Жизнь способом дара меняет отношение человека к неподлинному бытию *commercium*, а следовательно — к Другому, миру, себе самому. Меняет настолько, что меновое отношение характеризуется бескорыстностью и отсутствием интереса к личной денежной выгоде. Бытие способом чистого дара открывает «вертикальное» измерение обмена, ставящее под вопрос «горизонтальные» проявления товарности и меновости. «Вертикальное» измерение обмена в той же степени онтологическое, в какой оно является экзистенциальным и этическим, обнаруживающим неэкономический смысл свободы и ответственности. Приведем пример, подтверждающий, что событие чистого дара бытует в социальной повседневности: «Ганди в самом начале своей семейной жизни дал обет не иметь собственности. Отказавшись от обширной адвокатской практики, которая приносила ему более 20 000 долларов в год, Махатма раздал свое имущество беднякам» [10, 547].

Таким образом, в модусе *дара присутствия* стоимость распознается как ценность («value») чистого дара, имманентная вертикальному измерению обмена. Здесь стоимостные отношения утрачивают не только товарность, но и меновость, поскольку воплощают способ, которым бытие дается как событие. Сущее (в нашем

примере — Махатма), ставшее процессом дарения бытия, перемещает товарные блага «по горизонтали» в одностороннем порядке на безвозмездной основе. Событие чистого дара бытия преобразует меновые отношения, возвращает им до-стоимость, свойственное дарению бытия. Практикующий чистый дар со-бытийствует с другими, проявляя свое отношение к ним тем же способом, которым дано бытие и согласно которому человек отдает больше, чем получает взамен, т. е. неэквивалентно.

Обращаясь к версии онтологии дара, предложенной Э. Левинасом, попытаемся понять, какие особенности отношений между людьми по поводу обмена стоимостями открывают нам методологические положения его концепта следа. Напомним: Э. Левинас подверг критике размышления Хайдеггера о дарении бытия как о позволении присутствовать. По Левинасу, возвращение к тому же самому есть самолюбование в тождественном, игнорирующее присутствие Другого. Для индивида бытие значимо не столько присутствием в настоящем, сколько необратимостью выхода за собственные пределы. Необратимость бытия вызывается устремлением к Другому, не оставляющем надежды на возвращение. Возвращение — это особенность экономических обменов. Бытие не переводится на язык феноменологического, ему чуждо возвращение. Оно существует в форме следа, который ускользает.

Метафизика следа обращает теоретический дискурс в практическую плоскость. Но свое построение философии Левинас начинает с пересмотра феноменологии Гуссерля, причем в той ее части, которая касается укорененности дискурса в теоретическом сознании. Теоретическому (интенциональному) сознанию Левинас противопоставляет нетеоретическое (неинтенциональное) сознание, впечатленное хранящимся в памяти (впечатанным в память) опытом некогда произошедшей лицом-к-лицу встречи с Богом, состоявшейся как встреча двух рядоположенных лиц, равных друг другу в своем самостоянии [5, 164]. От этой встречи остался лишь памяти след — свидетельство тому, что впечатленное ею сознание обрело Лицо, имеющее сходство с Лицом Бога.

Сознание стало Другим, мыслящим о Боге по ту сторону бытия. Будучи Другим, сознание является источником смысла, находящимся по ту сторону сущего. Другой — это Лицо как след Бога (контрфеномен) [12, 44]. Разрабатывая концепцию Другого как контрфеномена, Левинас осуществил выход в сферу трансценденции ветхозаветного Бога посредством феноменологического эпохе (заклЮчения в скобки сущего и Бога онтотеологии). Это позволило ему выделить две ипостаси слова (изреченное и воплощающееся в акте изречения), различив их темпорально. Изреченному слову имманентна синхрония времени, а изречаемому — диахроническое время изречения. Синхрония изреченного слова вырастает из диахронического времени изречения, запаздывая на миг. Изреченное слово содержит след изречения. Необходимо обнаружить исток изречения, продвигаясь к нему по следу в силу отречения от сказанного слова. На этом пути между людьми-как-Другими возможна близость как бесконечная ответственность за Другого.

Разрешение вопроса о близости не может состояться на понятийном языке теоретического сознания, поскольку суть такой близости — Иное, чей след ускользает

от навязчивых притязаний логической дискурсивности. В ускользании следа растворяется ясность привычного мира, возвращаться некуда. Бытие же предстает предельно открытым и нестираемым. В его необъятности внутренний мир теряет свою привычную опору — интимно-личностное (то, что только для себя). Другой располагается в сфере подлинного (прежде познания и вовлечения), но принадлежит также и миру феноменов. Выход к Другому (необратимый, без надежды на возвращение) есть дар подлинного бытия, проживание жизни на пути ускользающего следа.

Левинас выделяет две стороны следа — подлинную и неподлинную, однако правом существования он наделяет лишь след подлинный, указывающий на то, чего нет в вещной форме, на то, что произошло мигом ранее: «Когда в сделках, оплачивают по счету, чтобы от платежа остался след, то след вписывается во все тот же строй мира. Подлинный след нарушает строй мира. Он накладывается, напечатывается поверх его. Наследивший, стирая следы, ни сказать, ни сделать своими следами ничего не хотел. Он нарушил порядок непоправимым образом, ибо он абсолютно прошел, в прошлом. Бытие как оставление следа — это уход, прохождение, отстранение» [8, 114]. В призме такой методологической установки возможно полагать, что «value» — это ценность необратимости подлинного бытия, дар безвозвратного выхода к Другому за собственные пределы. В этом случае «value» утверждает особую этику — этику взаимности отношений между Другими. С одной стороны, она располагается по ту сторону существования, с другой — «вписывается во все тот же строй мира».

Продолжая поиск методологии, преодолевающей редукционизм описания стоимостных отношений, выделим следующие положения рассмотренного нами концепта следа Э. Левинаса: о даре как хранимой памятью встрече лицом-к-лицу с Богом, о необратимости бытия, о подлинности/неподлинности следа, о продвижении к акту изречения из проявленности изреченного человеческого слова по следам памяти. Первое положение перенаправляет намеченное Хайдеггером вертикальное измерение обмена к горизонтальным отношениям между Другими при условии, что эти отношения устанавливаются в ходе встречи Лицом-к-Лицу. Эта встреча, произошедшая трансцендентно во внутреннем измерении жизни на миг раньше текущего события обмена, помогает осознать в самом себе Лицо Другого, подобное Лицу Бога. Открывающееся здесь неэквивалентное начало обмена прилагается к концепту Другого как Бога в каждом, побуждающего жить жизнью дара, стать дарением. В экономическом отношении это означает, что индивид в своей устремленности к Другому остается в ожидании ответа на невысказанный им призыв к совместности. Он ожидает не выгоды, но равноразличия. Результатом такого ожидания может стать событие обмена, добровольно осуществляемого на неэквивалентной основе, но при этом как взаимности, исключающей доминирование какой-либо из сторон и скрытого конфликта интересов. В призме такой методологической установки можно различить меновые отношения, обоюдно поддерживаемые на том основании, что значимость ценности придается не взаимосуслугам, а отношениям между людьми в их жизни друг для друга (жизни во взаимности, а не преференциям обмена).

Положение о необратимости бытия восходит к трансцендентному событию следа и проживанию жизни в ускользающем припоминании дара (встречи лицом-к-лицу). В этом случае неизбежен выход за рамки привычного эквивалентного миропорядка, проявляющийся в поступках особого рода, а именно в установлении меновых отношений посредством оказания услуг на безвозмездной и бескорыстной основе, без малейшего признака расчета. Повседневная жизнь складывается из таких ситуаций — от духовных практик до совместных работ на садовом и приусадебном участках, по домохозяйству, обустройству быта, приготовлению домашней еды (с ее последующей продажей), починке утвари, частных услуг по извозу, строительству, устройству на работу и пр. Дар встречи лицом-к-лицу исключает любые проявления насилия (будь то «насилие света» или же насилие избыточного отдаривания) и может быть проявлен по-разному. Например, как безвозмездная помощь в процессе оказания друг другу услуг. Или же как дар невмешательства, непредоставления помощи без просьбы о помощи. То есть как адресованный Другому дар права самостоятельности, само-состоятельности в принятии решений, в действиях по своему усмотрению, в ответственности за свои слова и поступки.

В свете положения о подлинности/неподлинности следа появляется возможность осознать степень вещности события конкретного менового отношения по следующему признаку: если человек обращается в своей памяти к подлинному следу, то в своем отношении к Другому он проявляет свое подлинное Лицо, подобное Лицу Бога. Невещное меновое отношение укоренено в отсутствие даже подспудной надежды на возвращение в той или иной форме того, что отдано Другому (например, в виде отложенной проплаты, платежа). Вместо ожидания эквивалентности «ты — мне, я — тебе» («дашь на дашь») — безвозвратное продвижение по пути, на котором отдают больше, чем получают взамен. Надежда на возврат отданного Другому — модификация экономического понятия «ожидание» — свидетельствует о проживании жизни на пути неподлинного следа, т. е. в рамках эквивалентного миропорядка. Распознавание экономических ожиданий в рамках менового отношения позволяет классифицировать последнее как протяженную во времени форму беспроцентного, и не всегда денежного, кредитования.

Далее рассмотрим вариант онтологии дара, предложенный Ж. Деррида. Выделим методологические положения концептов письма и протоследа, позволяющие различать «неэквивалентные» смыслы отношений между людьми по поводу обмена стоимостями. Подчеркнем: реализуя проект деконструкции, развенчивающий присутствие как наличие, Деррида полемизирует с Хайдеггером, определяя его в ряды адептов западной метафизики, укорененной в идее присутствия. Присутствие, понимаемое как настоящее, не является равным самому себе. Но Хайдеггер прав: смысловая структура логически обусловленного абстрактно-понятийного мышления организует особый текст, дискурсивность которого может быть определена как апофатическая представленность в логико-грамматической форме. Расположенный в ее рамках философский текст — механистический и повторяющийся, содержащий указание на то, чтобы трактовать весь дискурс как становящийся теологическим. Именно теологический смысл генерализирует все

значения любого высказывания философской речи, осуществляя именование по образцу имени Бога в движении референциальной трансценденции [2, 409–432].

Деррида критикует Хайдеггера за размышление о присутствии как о наличии — наиболее общей форме фоноцентричной дискурсивности, охватывающей лишь то, что непосредственно и полно дано через звук. Согласно Деррида полнота такого наличия ограничена у Хайдеггера теологическим модусом человеческого существования «я есмь»: именем Бога, представленным в форме *Dasein*. Имя Бога организует записанную *речь* (сказ истины о себе самой) в философский текст, однако не может быть выражено в нем в полноте своего сущего бытия, поскольку уже Ф. Соссюр признал, что акустические образы дискурсивной речи исключают телесную, «естественную связь» звука со смыслом, «мысле-звук», имманентный чувственной материи письма [3, 153]. Отсутствие «естественной связи» означаемого (понятия или смысла) со звуковым означающим порождает отношение подчинения письма (зримого образа) речи. Закрепляется это грамматически, с помощью механизма замещения фоном речевого высказывания графической записью, реализующей себя посредством букв алфавита. Следовательно, образность письма чужда мыслительным абстракциям логической речи: «чувственно воспринимаемая запись всегда рассматривалась в западной традиции как тело и материя, чуждые духу, дыханию, слову и логосу» [3].

Такая традиция идет от Платона, наметившего путь рассмотрения бытия и вещей посредством понятий, ослабляющих связь души и тела на пути развития метафизического умознания [11, 388]. Философ — человек, при жизни готовящий себя к смерти отвлечением души от телесных удовольствий, препятствующих видению истины бестелесного бытия. Для Деррида данная тематика — предмет вопрошания: «как возможна моя смерть и высказывание о ней?», а также повод поразмыслить о парадоксальности человеческих отношений, о неразрешимости и даре [1, 80].

Истоком метафизики наличия Деррида полагает выделение бессознательного из сознания, раздвоение сознания на дневное и ночное. Именно это обусловило разделение смысловой структуры изреченного слова на *письмо* и *речь*, воплощенную в записи, которая исключает чувственную образность графических, иконографических и пиктографических изображений. В данной связи философский язык не выражает полноту самопорождения живого слова и, вопреки Сократу, не может быть опорой самому себе, будучи логосом, «который считает, что он сам себе отец, и возносится над писаной речью». Более того: ««первичного», “естественного” и прочего языка никогда не существовало... он всегда уже был письмом. <...> Или прото-письмом (*archi-écriture*)» [3, 181]. По Деррида, прото-письмо связано с расхожим (*vulgaire*) понятием письма. В его рамках репрессируются сообщения образов чувственного восприятия, а запись подчиняется механизму «слушания собственной речи», укорененному в желании наличия. Последнее обусловлено желанием-сказать (выявленному Гуссерлем в ходе рассмотрения ноэтико-ноэтического слоя логоса) со свойственным ему двойным эффектом среды, двойным отношением логоса к смыслу, т. е. тем, что, собственно, и предполагает двойную запись письма, достраивающую его до той абсолютной уникальности и полноты

наличия, которые допустимы лишь во сне воображения. *Письмо*, вырастающее из амбивалентного желания-сказать, порождает схемы мышления, обусловленные синтезом сознательного и бессознательного, по-новому разрешающие проблему единения тела и души, чувственного и рационального [6, 190–198].

С метафизикой наличия (присутствия) Деррида расправляется грамматически, используя при этом неклассическую метафизику следа. Отличная от западной традиции проблематизации присутствия, она неразрывна с понятиями прото-следа, прото-письма, различания, оттиска, отпечатка: «...в особой области отпечатка и следа, в области овременения переживания, которое не осуществляется ни в мире, ни в каком-либо “ином мире” и является столь же звуковым, сколь и световым, предстает как во времени, так и в пространстве, — проявляются различия между элементами, или, скорее, различия сами порождают элементы, выявляя их как таковые и слагая из них тексты, цепочки, системы следов» [3, 191]. Предполагается, что в тексте означаемое присутствия улавливается в означаемом лишь как след (как не-присутствие или же отсутствие трансцендентального означаемого). Во вторичной реальности следа означаемое обращено не к абсолютному означаемому (бытию, речи), а к другому означаемому. Означаемое относится к тому, что в данный момент представлено означаемым в его обращенности к другим означаемым. Тем самым означаемое не может быть понято в первичном, истинном смысле, генерализирующем все возможные значения высказывания. Обоснование этой идеи восходит к семиотике Пирса [Там же, 171–172] и опирается на заимствованное у Соссюра понятие психического отпечатка [Там же, 189–191].

Последнее помогает Деррида прояснить знаковый момент связи мысли со звуком и звукоизвлечением — с тем, чтобы придать значимость чувственной смысловой компоненте, нивелируя при этом роль рассудочности. Становится очевидным, что игра подстановок знаков порождает текст, организующий реальность чувственного восприятия особым образом — как след подлинного присутствия, как различание, которое раскрывает акт явления и означения. Воспользовавшись подсказкой Соссюра, Деррида определяет различание как прото-след — психический отпечаток непрозрачной энергии образов чувственно-эмоционального восприятия в свете умопостижения [Там же, 192]. Тем самым вводится различие между чувственным и рациональным, под которым не подразумевается качество логической рассудочности. Суть различания сокрыта в различении смысловых соотношений эмоционального/рационального в их динамике, смещении, сдвиге от своего начального первоисточка — соотношения чувственное/умопостигаемое, далекого от рассудочности логических построений. Траекторией прото-следа порождается прото-письмо, дополняющее дискурсивную речь, грамматически организованную как копия, чей онтологический контекст неразрывен с теологическим.

Резюмируем: *письмо* Деррида являет собой философский текст (*vulgaire*), дополненный с помощью деконструкции прото-письмом, укорененным в прото-следе, из которого вырастает след. *Письмо* устремлено к жизненной полноте и организовано различанием изначальных, подлинных, смысловых соотношений чувственного и умопостигаемого (в цвете, звуке). Подобная качественная определенность присуща иероглифическому типу письма. Исходное здесь — идея

возвращения к первоначальному, общему для органов зрения и слуха месту, к истоку человеческого восприятия. Такова исследовательская установка Левинаса, призывавшего идти к изначальному процессу изречения — с тем, чтобы обнаружить след изречения, который несет в себе изреченное слово [12, 45]. Деррида уточняет: это местоположение находится в нас самих, однако не принадлежит нам, ибо есть место и имя Бога, где творение может играть с Богом, в Его Имени, которое дает творению/человеку его голос [2, 411–412].

Необходимо понимать: выделяя след божественной трансценденции (Лицо Бога), Левинас заключил сущее в скобки. У Деррида же после феноменологического эпохе остается след сущего в форме различия смыслов чувственного/умопостигаемого (в цвете и звуке). Он существует как отпечаток погружения света умопостижения в непрозрачную энергию чувств и эмоций акта изречения. Метафизика следа творит жизнь изречения на пути перемещения изрекаемого слова в проявленность, воплощенность света в изреченном слове. На этом пути творение может играть с Богом, и в этой игре след занимает место референта. Будучи лишь формой присутствия, он упраздняет подлинное присутствие, чье появление отсрочено. Причина отсрочки — существование следа, благодаря которому между означающим и означаемым существует интервал, временной и пространственный. Справедливо и обратное: благодаря такому интервалу мы имеем дело лишь со следами бытия, вследствие чего наше отношение к реальности отсрочено.

Таким образом, в призме неклассической метафизики следа границы философской дискурсивности оказываются расширенными в обе стороны синтеза сознательное — бессознательное, дневное — ночное. Намеченное Платоном «вертикальное» восхождение к истине по ступеням духа готовящего себя к смерти философа замещено «горизонтальным» различением смыслов бессознательного в целях осознания их сущих значений — как земных, так и небесных. Жизнь изречения, становясь осознанной, творит грамматику (*письмо*), чей язык синтезирует внутренний и внешний опыт, «нутрь» и «наружу». *Письмо* — дар, присущий Богу и человеку, именование событий сущего мира в актах различания. Дар проявляет себя как *differance* — неналичный самоистирающийся след умопостижения, бесосновного в самонетождественности смысловых различий чувственно воспринимаемых знаков бытия. Создавая грамматику как вселенную имени и формы, близкую Ицзин, Деррида предлагает свой вариант иероглифического письма — *пиро-письмо*. Последнее отлично от дискурсивного описания (в том числе негативной теологии) не только *differance*, но и двойным отрицанием Бытия, присущим логике денегации (двойного, повторного отрицания, опровергающего самое себя). В этом аспекте угадывается изначальная сторона апофазиса негативной теологии Хайдеггера (манеры говорить о Боге без голоса, беззвучным голосом).

Ж. Деррида затрудняется ясно определить понятие дара, поскольку опасается, что любое придание смысла обрекает дар на включенность в кольцо экономических обменов. Это, однако, невозможно: дар по умолчанию располагается по ту сторону экономики эквивалентностей, по ту сторону отношений дачи-отдачи. Предпринятая Деррида деконструкция онтологии Хайдеггера направлена и на решение проблемы дара, на понимание того, что значит отдавать. Деррида

отказывается мыслить дар и дарение, исходя из смысла самого бытия, он стремится рассматривать дар во взаимосвязи дарения и дарования. Дар — собственная инаковость, отдавание, освоение, безудержная трата, избыточность, не предполагающая эквивалентной отдачи на пути трансгрессии. Движение дара — холокост холокоста [4], огненное жертвоприношение, сжигающее все на своем пути. Огонь дара должен сжечь себя дотла, до золы, сжечь саму свою функцию сжигать — с тем, чтобы начать быть тем, что он есть (чистотой игры различия). Онтологически для Деррида важно еще не актуализированное, но уже готовое к проявлению событие «дар — жертва». Несмотря на то что оно имеет место быть потенциально, т. е. до феноменологически определенного бытия, в чистом виде дара все же не существует (как и чистого согласия, как и присутствия).

В таком смысле «value» — это ценность отдавания, освоения различий дара, полученных на шаг раньше, с отсрочкой. Различия дара опережают сам акт отдавания дара в открытое. Они прежде бытия, понятого как присутствие. Письмо, опирающееся на *differance*, описывает не то, что открывается видящему, а то, что чувственно осознается рассудком вслед только что увиденному. Подразумевается, что, с одной стороны, нечто увиденное существует как оно есть, а с другой — существует как осознанное отношение к увиденному (осознанное с помощью чувств, а потому смещенное, наступившее с отсрочкой, на шаг позднее «только что увиденного»). Получается, что между видимым «как нечто есть на самом деле» и тем, «как это нечто преломляется в субъективном отношении к нему», существует зазор, в рамках которого располагается весь спектр смысловых различий «этического» (от чистого дара до магического отдаривания).

Какие именно методологические сюжеты концепта протоследа Ж. Деррида могут быть использованы при распознавании смыслов неэквивалентных меновых отношений? Наметим в качестве таковых положения о даре как взаимосвязи дарения и дарования, о протоследе, об игре различия смыслов бытия, о холокосте холокоста.

Положение о даре как взаимосвязи дарения и дарования возможно раскрыть через концепты игры различия смыслов бытия и холокост холокоста. В отношениях обмена стоимостями игра различия смыслов бытия проявляет себя в нерассудочности отношения индивидов друг к другу. Нерассудочность эта не тождественна безумству, она вызвана не сумасшествием, а поломкой механизма «слушания собственной речи», укорененного в желании вещного наличия. В поле зрения — проявления траты творческих сил, указывающей на проживание жизни путем интенсивного обмена с окружающими, в удовольствие себе и другим, на фоне спонтанного установления соотношения дачи-отдачи (последнее не просчитывается заранее, так как творится игрой смыслов бытия). В призме «холокоста холокоста» фиксируется особый контекст межличностных меновых отношений: избывание вещиности в процессе бескорыстного отдавания, на пути продвижения по следам протоследа, прочь от миропорядка эквивалентности. Отношения обмена метафизичны в силу события дара как траты творческого горения, как самосожжения (сгорает само желание слушать себя, голос своего эгоистического интереса). В такой оптике подлежат различению смыслы меновых

отношений, порожденные наличием у их участников индивидуальной меры дачи-отдачи, т. е. уникального в каждом конкретном случае соотношения присвоения и отдавания, личной выгоды и уступок, полезности и ценности.

Положение о протоследе позволяет анализировать события меновых отношений, принимая во внимание, что их участники наделены даром различания непрозрачности смысловых оттенков чувств бессознательного. Допущение такого рода высвечивает нюансы переживания удовольствия/неудовольствия по поводу отдаваемых/получаемых услуг. Становится уловим зазор между намерением и поступком, а с ним и весь спектр смысловых различий этики дара как этики спонтанной игры смыслов бытия, выявляющей меру личностного и безличностного, вещного и невещного, ценности и полезности, получения и отдавания, сознательного и бессознательного, духовного и материального. Распознаются смыслы межличностных меновых отношений, разбросанные по всей траектории изречения от его истока до оформления в виде изреченного слова. То есть от намерения выстроить межличностные отношения с Другим (через метаморфозы ожиданий) до проявленного акта персонифицированного обмена.

Положение о протоследе предполагает, что мотивация личной выгоды и обусловленные ею ожидания оказываются под вопросом в силу занятия субъектами рефлексивной позиции выбора: какой системе ценностей следовать (прагматической или непрагматической), поддерживать человеческие отношения на основе взаимности и/или личной выгоды. Каждый решает, как поступать в том или ином конкретном случае, какие услуги и уступки могут быть сделаны на безвозмездной основе, а какие могут быть осуществлены в форме отложенного кредитования, беспроцентного и безденежного. Следовательно, в данном контексте анализа межличностных меновых отношений улавливается полисемантика со-бытия прагматизма и дарения.

Подведем итоги: в перспективе онтологии дара меновые отношения лицом-к-лицу характеризуются этическими различиями индивидуального поведения. Их очевидная неоднозначность препятствует вынесению категоричных оценочных суждений в рамках бинарной оппозиции «плохо-хорошо».

Ценность меновой стоимости («value») при этом распознается как уникальная комбинация смыслов каждого конкретного акта получения-отдачи. Она определяется на основе методологических положений нередукционистского типа, выделяемых в работах Хайдеггера, Левинаса, Деррида. Мы склонны полагать, что рассмотренные в статье модусы «value» — дар присутствия, дар встречи лицом-к-лицу, дар различания — способствуют обнаружению в конкурентной среде паттернов хозяйственных коммуникаций гуманистического типа, каждый из которых этически отличен от другого и характеризует определенное качество межличностных отношений.

1. Автономова Н. С. Деррида и грамματοлогия // Деррида Ж. О грамματοлогии. М., 2000.

2. Гурко Е. Н. Божественная оноματοлогия: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск, 2006.

3. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
4. Деррида Ж. Зола угасшей прах. СПб., 2002.
5. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.
6. Деррида Ж. Поля философии. М., 2012.
7. Керимов Т. Х. Образцы данности сущего и проблема построения онтологии // Социемы. 2015. № 22. С. 36.
8. Левинас Э. Значение и смысл // Тр. ВРФШ. 2 : Онтология. Эстетика. Религиозная философия. СПб., 1993.
9. Оглоблина И. А. Экономический редукционизм и его социально-философское значение: границы и возможности // К 40-летию философского факультета: Социальная философия и опыт современного обществознания. Екатеринбург, 2005.
10. Парамхама Йогананда. Автобиография Йога. М., 2008.
11. Платон. Избранные диалоги. М., 1965.
12. Соколова Л. Ю. Трансцендентальная тема в феноменологии М. Анри и Э. Левинаса // Эммануэль Левинас: Путь к Другому : сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб., 2006.
13. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2013.

Рукопись поступила в редакцию 16 декабря 2016 г.

УДК 304.2 + 165.01 + 167

Н. Г. Попова
Е. В. Биричева

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ КОЛЛЕКТИВ КАК АКТОР ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ БЫТИЯ СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ МЫСЛИ

Сегодня подавляющее большинство исследований проводятся научно-исследовательскими коллективами (НИК) ученых. Как множественный актор, НИК обладает специфическими характеристиками, поскольку является самоорганизующейся, динамичной и эволюционирующей системой с определенными центрами активности. Поэтому необходимо научное осмысление сущности НИК, его границ, внутренней структуры и способов взаимодействия с окружающей социальной действительностью для выработки стратегических решений в области управления научной деятельностью. В данной работе предлагается анализировать НИК с позиций целеориентированного подхода, поскольку именно совместное *видение цели* его участниками является тем аттрактором, который и определяет траекторию эволюции коллективного актора. Кроме того, такой подход предлагает возможность оценки продуктивности современной научной мысли как эффекта совместной деятельности различных участников процесса производства научного знания.

К л ю ч е в ы е с л о в а : научно-исследовательский коллектив, генерация научного знания, коллективный актор; актор научного познания, социология научного знания, парадокс, смысл, научное мышление, научное познание.