

ДОВЕРИЕ КАК ДАР СООБЩЕСТВУ

Ольга Шпарага¹

Abstract

In the text the efficiency of complementarity of sociology of trust and the social capital (F. Fukuyama) with the philosophy of Gift and recognition (J. Patočka and M. Henaff) is proved. Such complementarity allows to allocate a number of interacting elements based on trust the major of which is mutual recognition. One of the key conclusions of the article is the proposition that *the best means to solve the problems that can be solved only jointly is the count on mutual respect and recognition that however are not the end in themselves of interaction but serve it because they are possible only inside of the interaction.* The aim of the interaction in that case is the interaction itself, that is the maintenance of that new space of actions and senses which cannot arise as a result of a separate action or as a simple sum of separate actions and demands trust between the participants, based on mutual respect and recognition. Thereby it is suggested that the community of the equal or the community of common cause should be understood as that one based on mutual respect and trust to each other. And it is this desire to create such communities that is seen as a conductor of democratic transformations in Belarus. 19 December 2010 can be regarded as a marker of presence of such desire in the Belarusian society, to be more exact in its certain part.

Keywords: interaction, trust, social capital, Gift, mutual recognition, community.

Событие 19 декабря стало очередным испытанием как для белорусской власти, так и для белорусского общества. Первая повела себя предельно жестоко, второе, пусть только в определённом своём секторе, в очередной раз обнаружило потенциал солидаризации. Говоря о солидаризации, я имею в виду и то, что определённая часть белорусских граждан, выйдя на мирную демонстрацию, не побоялась выставить себя, или свою гражданскую позицию, на показ, и то, какую помощь оказывали белорусы, оставшиеся на свободе после демонстрации, тем из своих сограждан, которые оказались в тюрьме. Социологически говоря, речь идёт о «спонтанной социализированности», или доверии, которое оказывали друг другу знакомые и совсем незнакомые люди, манифестируя тем самым, что они принадлежат одному и тому же обществу, судьба которого им не безразлична.

¹ Ольга Шпарага – кандидат философских наук, доцент Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва), редактор сайта *Новая Еуропа* (<http://n-europe.eu>).

То, что в случае проявления социальной взаимопомощи и доверия речь может идти не только о поддержке другого человека, но и о поддержании ценности самого взаимодействия или даже о политике в аутентичном смысле этого слова, т.е. заботе об общем благе, мне и хотелось бы показать в своём тексте. Тем самым, не касаясь конкретно белорусского случая², мне хотелось бы, всё же отталкиваясь от него, наметить и по возможности раскрыть философский смысл *взаимодействия, основанного на доверии*, предпосылки которого уже имеются в Беларуси и ставку на которое нам, социально неравнодушным белорусам, стоит делать именно потому, что такое взаимодействие может быть проводником иной, нежели наличная в Беларуси, организации общества.

Для раскрытия содержания понятия взаимодействия, основанного на доверии, я сначала обращусь к социологии доверия, или понятию социального капитала, как его определяет Ф. Фукуяма. Затем, выделив ключевые элементы социального капитала, предложу их философское прочтение через обращение к философии политической жизни Яна Паточки и философии дара и признания Марселя Энафа. Такое обращение должно позволить с новой стороны подойти к теме сообщества, рассматриваемой сегодня целым рядом философов в качестве одной из важнейших.³ Новизна состоит в выявлении *связи между взаимодействием, основанным на доверии, и взаимным признанием его участников, которое наилучшим образом разворачивается именно внутри такого взаимодействия, что и становится условием для возникновения сообщества равных, или сообщества общего блага.*

Предпочтя более абстрактный философский анализ обращению к конкретному анализу белорусского общества и власти, я исходила из того, что введение и раскрытие содержания тех или иных понятий не менее важно, чем их применение к действительности, особенно в том случае, когда речь идёт о действительности, какой нам хотелось бы её видеть.

Доверие и «социальный капитал»: от истории и социологии к философии

В своей книге *Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию* (1995) Ф. Фукуяма исходит из понимания «гражданского общества» как сложнейшего переплетения «различных институтов “среднего звена”, в числе которых экономические предприятия, добровольные ассоциации, образовательные учреждения, клубы,

² О доверии и социальном капитале в белорусском контексте я пишу в другом тексте; см. Шпарага О. Место Беларуси в пространстве европейского социoliberalизма // *Пути европеизации Беларуси: между политикой и конструированием идентичности (1991–2010)*; под. ред. О. Шпараги. Мн., 2011. С. 130–153. Предложенный для *Топоса* вариант можно рассматривать как более углубленное философское продолжение приведённого текста.

³ Ср., напр.: Нанси Ж.-Л. *Бытие единичное множественное*. Мн., 2004.

союзы, СМИ, благотворительные организации, церкви, – надстраиваются над семьей как первичным инструментом социализации»⁴. Все эти институты, согласно социологу и философу, опираются в первую очередь на людские привычки, традиции и нравственные устои. Именно они играют роль подоплеки готовности каждого участника оказать поддержку своему сообществу, причём, в том числе, и в экономической сфере, функционирование которой нельзя подчинить исключительно экономической заинтересованности. Для обоснования этого тезиса, с одной стороны, и демонстрации различных вариантов «культуры доверия», которые мы можем обнаружить в экономической сфере, – с другой, Фукуяма обращается к четырём «фамилистическим» обществам (Китай, Франция, Италия и Южная Корея), которым противопоставляет ряд стран с высоким уровнем доверия, или коллективистские общества (Япония, Германия и США). Одним из важнейших философских результатов осуществленного исследования является выявление самого механизма социального доверительного отношения, которое Фукуяма также обозначает *социальным капиталом*.

Доверие, согласно Фукуяме, – это «возникающее у членов общества ожидание того, что другие члены будут вести себя более или менее предсказуемо, честно и со вниманием к нуждам окружающих, в согласии с некими общими нормами»⁵. Какие-то из этих норм относятся к «фундаментальным ценностям» (понимание Бога или справедливости), другие отсылают к вполне конкретным профессиональным стандартам и корпоративным кодексам поведения. Социальный капитал в этом смысле является производным от социального доверия и находит воплощение в различных институтах – от семьи до нации. Определяющим для него является то, что в отличие от других форм человеческого капитала «он обычно создаётся и передаётся посредством культурных механизмов – таких как религия, традиция, обычай»⁶. Причём создаются эти механизмы скорее спонтанно, в процессе самой повседневной жизни.⁷

Обращаясь к экономической сфере как одному из важнейших ареалов формирования социального капитала, Фукуяма отмечает следующее. Сотрудничество может обойтись и без доверия, поскольку

«разумный эгоизм в сочетании с необходимыми правовыми механизмами вроде контрактной системы может компенсировать его отсутствие и позволить незнакомым людям создать организацию, работающую на достижение общей цели»⁸.

⁴ Фукуяма Ф. *Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию*. М., 2004. С. 16.

⁵ Фукуяма, указ. соч., с. 52.

⁶ Там же.

⁷ Фукуяма Ф. *Социальный капитал // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу*. М., 2002. С. 135.

⁸ Фукуяма, *Доверие*, указ. соч., с. 53.

Однако система формальных правил и регламентаций требует постоянного переписывания, согласования, отстаивания в суде и обеспечения их выполнения, иногда принудительного, что приводит, по мнению экономистов, к «операционным издержкам». Это значит, что наиболее действенные организации скреплены именно социальным капиталом, или общими этическими ценностями, в результате чего «членам таких коллективов не требуется подробная контрактно-правовая регламентация их отношений».

Другой важный момент структуры социального капитала – это то, что его нельзя получить как отдачу от того или иного рационального вложения. Это значит, что его приобретение требует «адаптации к моральным нормам определённого сообщества и усвоения в его рамках таких добродетелей, как преданность, честность и надёжность»⁹.

«Иными словами, – резюмирует Фукуяма, – социальный капитал не может стать результатом действий отдельного человека, он вырастает из приоритета общественных добродетелей над индивидуальными»¹⁰.

Стоит отметить, что хотя приверженность общественным добродетелям усваивается куда труднее, чем другие формы человеческого капитала, она в то же самое время труднее поддаётся изменению или уничтожению, поскольку в её основе лежит этический навык. Именно этот навык позволяет, далее, не просто успешно действовать в рамках того или иного устоявшегося сообщества или коллектива, а создавать новые объединения и новые рамки взаимодействия. Связано это с тем, что «высокий уровень доверия позволяет возникать самым разнообразным типам социальных контактов»¹¹. Показателем этого является то, что американцы, склонные к общественному поведению, первыми пришли к созданию современной корпорации в конце XIX – нач. XX вв., а японцы – к созданию сетевой организации в XX в. Тем не менее социальный капитал может играть и роль тормоза изменений в момент, требующий адаптации сообщества к новым социальным и политическим условиям, или даже играть негативную роль, в случае если будет служить для достижения деструктивных целей.¹²

В качестве примера можно указать на успехи государственной мобилизации, которая привела к господству национал-социализма в Германии и установлению фашистского режима в Италии. И хотя немецкое общество относится к коллективистскому, а итальянское – к фамилистскому, т. е. тому, в котором самыми прочными являются именно семейные отношения, а все остальные социальные отношения ослаблены, решающим фактором для этих обществ на тот момент оказалась траектория их модернизации. Определяющим для этой траектории стало формирование поли-

⁹ Фукуяма, *Доверие*, указ. соч., с. 53–54.

¹⁰ Там же, с. 54.

¹¹ Там же, с. 55.

¹² Фукуяма, *Социальный капитал*, указ. соч., с. 130.

тической элиты через идеологическое обеспечение солидарности определённых коллективов и отмежевание от других элит, особенно от самостоятельных идеологов моделей культурного порядка и функциональных элит.¹³ Отсюда можно сделать вывод, что важнейшим дополнением социального капитала, препятствующим его использованию в деструктивных целях, выступает ряд других социальных механизмов, и прежде всего механизмы общественной автономизации и институализации, что может находить выражение в традициях парламентаризма (Великобритания) или культурных и интеллектуальных элит (Франция).¹⁴

Следующая определяющая черта социального капитала выражается в том, что он не распространяется равномерно, иными словами, в ходе истории общества могут как накапливать, так и терять социальный капитал. Так, для Франции средних веков характерна плотная сеть промежуточных, не базирующихся на родстве объединений – гильдий, религиозных орденов, муниципальных образований, клубов, уничтоженных в XVI–XVII вв. с утверждением централизованной монархии, которая роднит Францию с китайской имперской властью и норманнским правлением в южной Италии. Результатом этого правления, по выражению де Токвиля, стало то, что

«во Франции не было города, местечка, села, самой маленькой деревушки, больницы, фабрики, монастыря или школы, которые смели бы иметь независимую волю в своих частных делах или располагать имуществом по своему усмотрению»¹⁵.

Следствием такой системы явилось укрепление бюрократического аппарата и связанных с принадлежностью к нему привилегий. И хотя Великая Французская революция имела своей целью устранение сословных барьеров, сформированных за годы монархического правления, водораздел между рабочими и управленцами не был устранён, как и не удалось сформировать сети доверительных отношений внутри руководящего класса и класса исполнителей. Это вело к неминуемому противостоянию разрозненного, не скреплённого доверительными отношениями общества и бюрократизированной и централизованной власти, которую можно либо принимать, либо отрицать, причём не менее чем на уровне всей нации (что до сего дня находит своё выражение в позиции французских интеллектуалов).

Иную картину, согласно Фукуяме, можно наблюдать в Германии, для которой решающими являются коммунальные институты и в экономике, и в сфере гражданского общества. Одной из важнейших предпосылок для формирования культуры с ярко выраженным со-

¹³ Эйзенштадт Ш. *Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций*. М., 1999. С. 309.

¹⁴ Ср. также: Дарендорф Р. *Современный социальный конфликт: очерк политики свободы*. М., 2002. С. 110–120.

¹⁵ Цит. по: Фукуяма, *Доверие*, указ. соч., с. 200.

циальным капиталом является включение Германии в процессы индустриализации на стадии княжеской раздробленности. Отсутствие сильной централизованной власти способствовало активному преобразованию в течение второй половины XIX века крупного семейного бизнеса в корпорации. Аналоги возникших в этот период коммунитаристских институтов легче, по мнению Фукуямы, найти в японском обществе, нежели в европейском.¹⁶ Важную роль в их формировании сыграли картели: кроме прочего, они спонсировали научные исследования, конструкторские разработки и участвовали в переоборудовании целевых отраслей. Важно также, что в период кризисов фирмы заключали соглашения друг с другом, а не пытались вытеснить слабого с рынка. Двумя другими важнейшими коммунитаристскими институтами немецкой экономики выступили промышленные группы, сосредоточенные вокруг банков, и особая система трудовых отношений, так называемая *Sozialmarktwirtschaft*. Последний институт, имевший за собой мощное и хорошо организованное рабочее движение, опирался на способность договариваться управленческого и рабочего сословия, что позволило избежать тех классовых антагонизмов, которые были характерны для трудовых отношений в Великобритании, Франции и Италии. Это позволяет Фукуяме прийти к выводу, что

«трудовые отношения в Германии похожи на японские: они в той же мере опираются на взаимные обязательства управляющих и рабочих и в той же мере зависят от существующего в обществе высокого уровня обезличенного доверия»¹⁷.

Возвращаясь к выявлению механизма функционирования «социального капитала», необходимо сделать ещё один исторический экскурс, а именно обратиться к феномену фордизма. Имеется в виду возникновение в начале XX века новой формы массового серийного производства на автомобильном предприятии Генри Форда (Хайлен-Парк, штат Мичиган), которая стала предметом описания и анализа инженера Фредерика У. Тейлора. В основу инженерных разработок Тейлора, призванных механизировать процесс изготовления автомобиля, положено раздробление этого процесса на тысячу мелких шагов, что сводило труд рабочего к «ограниченному набору раз за разом выполняемых простых операций, практически не требовавших от исполнителя никакой подготовки»¹⁸.

На языке Тейлора речь велась о максимизации «количества времени и движений», целью которой явилось устранение зависимости от наличия инициативы, подготовленности или даже элементарных навыков у рабочего. Главное, что требовалось от рабочего, – это подчинение. Все его действия, «включая движения его рук и ног при работе на конвейере, диктовались подробными правилами, созданными инженерами», от которых и ожидалось

¹⁶ Фукуяма, *Доверие*, указ. соч., с. 347.

¹⁷ Там же, с. 356.

¹⁸ Там же, с. 366.

проявление инициативы и изобретательности. (Интересно, что на самих заводах Форда существовало что-то вроде корпоративного патернализма, который не фигурировал в учении Тейлора. Форд обеспечивал рабочих жильём, платил им премии, привлекал работников постоянно растущей заработной платой и старался поощрять дух общности интересов управляющих и рабочих.)¹⁹ В результате, управленческая модель тейлоризма подверглась критике, поскольку порожденная ею система зарегламентированности и недоверия развивалась по нисходящей спирали (А. Гоулднер), породив конфликтный тип трудовых отношений, характеризующийся высокой степенью правового формализма (как отмечает Фукуяма, Советскому Союзу в этом смысле не повезло, поскольку Ленин и Сталин связывали модернизацию производства преимущественно с масштабом и серийностью, сделав ставку на фордизм, породивший чрезвычайно концентрированную и неэффективную промышленную инфраструктуру²⁰). Слабым местом тейлоризма оказалось и то, что сами новые машины не могут быть продуктами серийного производства, а рост производства ведёт к возникновению новых и всё более разнообразных потребностей, удовлетворять которые серийное производство также не в состоянии.²¹ Как показали исследования, наибольший отпор этой модели был оказан в Германии: трудовым отношениям, сложившимся в этой стране, действительно присущи черты, о которых речь пойдёт далее.

Что же в самых общих чертах представляет собой *коллективистски ориентированное предприятие*, которое, по мнению Фукуямы, является наиболее действенной формой организации? Иными словами, из чего складывается и как работает механизм «социального капитала»? Фукуяма перечисляет эти элементы, противопоставляя *коллективистски ориентированное предприятие* предприятию, созданному по модели Тейлора.

Во-первых, углубленному разделению труда на простейшие работы, которые постоянно выполняются специальными сотрудниками, он противопоставляет значительную степень гибкости в использовании персонала. Это значит, что в рамках коллективистского предприятия «каждый человек мог бы выполнять разные виды работ и занимать разные должности в зависимости от конкретной потребности предприятия»²². Это, *во-вторых*, означает,

¹⁹ Фукуяма, *Доверие*, указ. соч., с. 378.

²⁰ Там же, с. 367.

²¹ Эти размышления Фукуямы отвечают моей критике модели дисциплинарной власти в понимании М. Фуко, идеальным воплощением которой, вне всякого сомнения, является тейлоризм. В моей интерпретации слабым местом дисциплины является следование образцам, которые сама она создавать не в состоянии, что может служить способом критики этой формы власти через дополнение производимых ею и производных от нее субъектов субъектами перехода или различия. Подробнее см.: Шпарага О. *Пробуждение политической жизни: эссе о философии публичности*. Гл. 2. Вильнюс: ЕГУ, 2010.

²² Фукуяма, *Доверие*, указ. соч., с. 380.

что ответственность распределяется на таком предприятии по всем уровням иерархии. Здесь нет жёсткой классификации заданий, следствием которой является неодолимая преграда между управляющим аппаратом и рабочими, так что «статусные» различия между ними размываются и путь продвижения по карьерной лестнице открыт для всех.

Третьим элементом согласованного коллективного действия на таком предприятии является командное выполнение работы, предполагающее, что члены команды (в результате многоплановой подготовки) могут заменять друг друга, если возникнет такая потребность. *Этому, в-четвёртых*, служат личные контакты и неформальные способы решения проблем, противостоящие заформализованности тейлоровского, узко специализированного предприятия. *В-пятых*, в отличие от присущей тейлоровской модели чёткой системы поощрений и премий за индивидуальные усилия и наличия разрыва между заработной платой управляющего аппарата и подчинённых, коллективистскому предприятию присуща относительно равная шкала оклада, а премия выплачивается за коллективные усилия. Наконец, *в-шестых*, коллективистское предприятие делает ставку на повышение профессионализма рабочих, поскольку им доверяют значительную ответственность как в разработке, так и применении деталей производственного процесса.

Философски обобщая все перечисленные черты, можно представить такую модель *основанного на доверии коллективного действия*, в ходе которого кто-то один начинает, а второй подхватывает инициативу, имея в виду, что другие понимают и разделяют смысл и способ её (или его) действия. Это предполагает, что все участники общего дела в большей или меньшей степени понимают его общий замысел и содержание и готовы не только прийти на помощь друг другу, но и друг друга подменить. Общее дело и есть взаимосвязь смыслов и обязанностей, которые каждый из участников проясняет для себя и примиряет на себя. Руководители и подчинённые при необходимости могут поменяться местами, поскольку «статусы» и иерархии играют в этой модели исключительно второстепенные роли, находясь на службе у ответственности, доля которой и отличает руководителя от всех остальных участников. Решение проблем по разработанному алгоритму дополняется живым обсуждением в группе, так что неформальное общение играет роль более глубокого основания коммуникации и не позволяет общему делу выхолоститься до формальности.

Если дополнить эту модель замечаниями Фукуямы о том, что созидающие социальный капитал нормы должны включать в себя такие добродетели, как правдивость, обязательность и неоснованная на выгоде взаимность, которые и порождают доверие, то приведённые социологические размышления об общем деле сблизятся с философскими размышлениями о сообществе и политике, которые мы обнаруживаем, к примеру, в философии Яна Паточки.

«Умереть за Другого», или От социального капитала к сообществу

В философской мыслительной традиции, которой принадлежит Ян Паточка и которая восходит к Ханне Арендт, в свою очередь отсылающей к Аристотелю, общее дело и коллективное действие не сводятся к социальной жизни. Поскольку социальная жизнь может иметь разные формы, для каких-то из них определяющим может быть совсем не общее дело, а, например, эгоизм. Другой разновидностью обществ без общего дела являются в рамках данной мыслительной традиции различного рода тирании. В таких обществах всякое коллективное усилие и цели, ради которых оно совершается, определяются не самими его участниками, а государством, которое таким образом принуждает граждан к участию в общих делах. Можно сделать вывод, что в этом случае речь идёт об участии в общем деле по принуждению с целью сохранения тиранической формы власти и управления.

Для того чтобы провести различие между участием в общем деле по принуждению и без принуждения, Арендт, а за нею и Паточка вводят понятие *политики*. Решающим для политики в этом смысле является связь с полемосом, объединяющим спорящих в открытом публичном пространстве. Важнейшими измерениями полемоса выступают: свободная человеческая активность, или инициатива; взаимное признание в качестве равных и свободных участников обсуждения, которое нуждается в постоянном свершении, или осуществлении; манифестация совершенства каждым из участников.²³ Полемос, далее, обладает той особой континуальностью, которая возможна только на основе постоянного активного напряжения, риска и подъёма. Инициатива, пишет Паточка, «сама для себя открывает возможность, которой себя отдаёт»²⁴. Такая жизнь «не избавляет себя от своей собственной случайности, однако и не отдаётся пассивно на волю случая». Для Паточки такое отношение есть ответственное, поскольку готовность человека к проявлению инициативы в публичном пространстве среди равных ему участников означает отказ от опоры на предустановленный, т. е. установленный без его, пусть только возможного, участия, порядок и понимание любого порядка как зависящего от взаимодействия создающих инициатив. В связи с этим далее Паточка пишет, что в рамках политической деятельности открытость полемоса означает осознание непрогнозируемости последствий человеческих действий, поскольку каждая инициатива неминуемо попадает в чужие руки.²⁵ Предметом ответственности в таком случае становится сама *открытость взаимодействия*, включающая такие моменты, как инициатива и взаимное признание.

²³ Паточка Я. *Еретические эссе о философии истории*. Мн., 2008. С. 55.

²⁴ Паточка, указ. соч., с. 57.

²⁵ Там же, с. 83.

Другим важным измерением размышлений Паточки о политике, на которое обращает внимание Ж. Деррида, является понимание ответственности в связи с задачей регулирования демонического. Под демоническим понимается то измерение повседневной жизни, которое позволяет нам бежать от самих себя, – это сакральное у доисторических народов и коллективный опыт революционного энтузиазма, с одной стороны, и индивидуализированный опыт эротического, сексуального, с другой, у народов исторических. В противоположность повседневности с её принудительностью забот и жизненным самопорабощением, демоническое означает высвобождение того, чем нельзя озаботиться и распорядиться.²⁶ Двусмысленность демонического напоминает двусмысленность свободы в публичном пространстве, которую мы затронули выше. Его высвобождение означает освобождение от служения вещам и жизни, которое и может вести к ответственности. Однако *может* не означает *должно*. Чтобы осуществился переход от демонического к ответственности, нужно философское осмысление такого перехода, вернее, нужен опыт переживания потрясения смысла, который способна концептуализировать именно философия.

Этот опыт рассматривается Паточкой как с необходимостью дополняющий опыт выхода в публичное пространство, поскольку именно таким образом родилась политика в Древней Греции – в неразрывной связи с философией. Одновременно Паточка дополняет этот опыт ещё одним элементом – личностным началом, которое открыло, но в недостаточной степени тематизировало христианство.²⁷ Если определяющим для опыта философии как опыта потрясения привычных смыслов является способность философа вести диалог с самим собой, что демонстрировал Сократ и описывал Платон, то христианство ввело в этот диалог *другую* личность, которая в то же самое время исполняла роль этического мерил действия. По существу, Бог как *другая* личность и сделал возможной ответственность как ответ, поскольку человек всегда уже отвечает (за свою греховность) Богу и перед Богом.

То новое, что, по мнению Ивана Хватика, добавляет Ян Паточка в это понимание ответственности, заключено в том, что последним ответом Богочеловека является вопрос, на который не может быть или даже не должно быть ответа. Речь идёт о вопросе: «Боже, почему ты меня оставил?». Невозможность ответа на этот последний вопрос содержится в самом вопросе и означает то, что человек может поставить себя на кон:

«Что бы произошло, если бы не оставил? Ничего не произошло бы, потому что это может произойти только тогда, когда ты меня оставил»²⁸.

²⁶ Паточка, указ. соч., с. 125.

²⁷ Там же, с. 183.

²⁸ Хватик И. Философия истории Яна Паточки // Паточка Я. *Европа и пост-Европа. Постевропейская эпоха и её духовные проблемы*. Мн., 2011. С. 137.

Для понимания ответственности это означает, что вопрос, обращённый к Богу и не находящий у него ответа, нуждается в утверждении нового *сообщества*, сообщества неустранимых потрясением даже самых значительных смыслов. Эта устремлённость к сообществу, которую Паточка также обозначает *солидарностью потрясённых*, опирается, с одной стороны, на философское понимание самого смысла как пути, с другой – на опять же открытую христианством способность человека к Дару смерти.

«Человек, – пишет Паточка, – это ответственное я, поскольку в конфронтации со смертью и во взаимодействии с ничто он берёт на себя то, что каждый может осуществить только сам в себе и в чём он незаменим».²⁹

Словами Жака Деррида, речь идёт о *подаренной смерти*, которая в конечном итоге остаётся *секретом*³⁰, поскольку, предположим мы, не содержит в себе послания, а остаётся вопрошанием. То важное, на что опирается сообщество, которое может возникнуть в результате Дара смерти, – это понимание секрета Дара через отсылку к оргиастическому, которое невозможно устранить, но можно приводить в отношение с ответственностью. Дар смерти учит тому, насколько рискован этот опыт, однако в то же самое время открывает саму его возможность, которая и есть возможность сообщества. Дар смерти для Другого, который описывает Паточка, может рассматриваться как определённый современный аналог отношения с трансцендентным, как тот вопрос, на который нам всегда уже нужно отвечать, причём не по принуждению, а по велению сердца, поскольку и насколько мы живём среди других людей.

От взаимодействия к взаимному признанию и обратно

Понятие Дара обсуждается современными философами в качестве мерила взаимодействия, несводимого к получению выгоды его участниками. Это созвучно замечанию Фукуямы на тот счёт, что социальный капитал не может быть отдачей от того или иного рационального вложения, поскольку доверительные отношения строятся не на капитализации вложений и прибылей. Доверительные отношения отсылают к взаимному признанию их участников, с одной стороны, и к поддержанию совместно вырабатываемого смысла взаимодействия, или общего дела, – с другой.

В этой связи, по мысли исследователя феномена дара Марселя Энафа, в процессе церемониального дарения³¹ в буквальном

²⁹ Паточка, указ. соч., с. 133

³⁰ Деррида Ж. Секреты европейской ответственности (реферативный перевод) // Паточка, *Европа и пост-Европа*, указ. соч., с. 166–203.

³¹ М. Энаф различает (1) подарки, которые преподносят друг за другом главы клана традиционных обществ, и праздники, которые эти общества друг для друга устраивают; (2) подарки, которые делают родители

смысле слова дарят *себя*, откуда становится понятным обращение к магическим практикам, охраняющим предмет, который является посредником дарения, и тем самым – даруемую самость.³² Другими словами, «речь идёт не о том, чтобы обмениваться вещами, а о том, чтобы посредством вещей получить публичное признание в качестве партнёра союза»³³. При этом человеческое сообщество не утверждается, но на свет выходит то, чем оно является. Можно также сказать, что видимым становится публичное пространство, или «само политическое отношение как интенциональное выражение совместной жизни, которое выходит за пределы социальных установлений»³⁴.

Посредством обмена дарами, которое может в любой момент оборваться, поскольку в этой сфере не действует никакое принуждение, происходит признание самой возможности совместной жизни *автономных существ*, то есть тех, кто способен расширять и менять способ организации своей жизни. То, что в момент дарения на кон ставится сам даритель, означает его готовность *ответить* за установленные совместно с другими правила, с одной стороны, и принципиальную значимость такой ответственности для его самости, что находит выражение в уважении его достоинства (Кант), с другой. В результате, согласно интерпретации Энафа, возникает *доверие*: если партнёры по взаимодействию уважают мое достоинство и, следовательно, не будут стремиться меня обмануть или односторонне выйти из игры, то я могу полагаться на них и при необходимости поменяться с ними местами.

Взаимодействие, скреплённое доверием, не просто свободно от издержек, о которых писал Фукуяма, но, что гораздо более важно, создаёт условия для взаимного признания, обнаруживающего свою приоритетность перед статусами и иерархиями. Статусы и иерархии (как и конкуренция) при этом не устраняются, а получают своё служебное значение, обнаруживая, что смысл всякого взаимодействия – это, в конце концов, решение совместными усилиями тех проблем, которые не решить поодиночке. Чтобы, однако, выйти из состояния «поодиночке», невозможно обойтись принуждением к взаимодействию или его формализацией. Залогом эффективного коллективного действия является как раз возможность предложить его участникам то, что не может им дать выполнение действия

своим детям на дни рождения, или праздники, устраиваемые из любви к близким; наконец, (3) пожертвования тем, кто попал в бедственное положение в случае катастрофы. Первый вид дарения является церемониальным, что подразумевает также публичность и взаимность, второй – односторонним, третий – видом оказания помощи (S. 8). Именно первый вид дарения становится предметом анализа Энафа; см.: Hénaff M. Anthropologie der Gabe und Anerkennung. Ein Beitrag zur Genese des Politischen // *Journal Phänomenologie*. 2009. № 31: Gabe und Anerkennung. S. 8.

³² Hénaff, op. cit., S. 9–10.

³³ Ibid., S. 16.

³⁴ Ibid.

в одиночестве (или по принуждению), а именно взаимное уважение и признание их инициативы и способностей (или совершенства, словами Паточки). Это значит, что *наилучшим средством решения вопросов, которые можно решить только сообща, признаётся ставка на взаимное уважение и признание, не являющиеся, однако, самоцелью взаимодействия, а служащие ему, поскольку сами возможны только внутри взаимодействия.* Целью взаимодействия в таком случае является само взаимодействие, т. е. поддержание того нового пространства действий и смыслов, которое не может возникнуть как результат одного действия или как простая сумма отдельных действий, а требует доверия между участниками, базирующегося на их взаимном уважении и признании.

Опора взаимодействия на взаимное уважение и признание сверх или поперёк конкуренции, иерархий и статусов позволяет провести различие между социальным капиталом с различными целями. Социальный капитал, служащий деструктивным целям, к примеру мафиозной группировки, опирается на страх внутри группы или уважение на основе страха, а также на чёткое противопоставление своих и чужих. Взаимодействие по принуждению, в свою очередь, не может подчинить иерархические и статусные отношения отношению взаимного уважения и признания, поскольку это разрушит сам механизм принуждения. Возможно, именно в связи с этим Энаф уподобляет отношения церемониального дарения политическим, но не социальным – вернее, политическим как превосходящим установленный социальный порядок, – подразумевая, в духе Арендт, что политика в исходном значении этого слова предполагает событие встречи автономий, нацеленное на установление правил взаимодействия. Быть автономным означает уже не только способность к *самозаконотворчеству*, а к испытанию собственной *самости*, т. е. к корректировке собственных позиций и действий, вплоть до их радикального преобразования.

Такое радикальное преобразование и может быть обозначено, словами Паточки и Деррида, как *Дар смерти*, или подаренная смерть. Измерение таинственности этого Дара, в таком случае, подразумевает, что пространство смыслов взаимодействия, которому приносится этот Дар, не поддаётся тотальной рационализации и калькуляции, поскольку не сводится к своим продуктам и достигнутым целям. Секрет Дара – это, с одной стороны, своеобразие личности, рождающееся в процессе взаимного признания, а с другой – прирост смысла взаимодействия. И хотя Дар имеет безвозмездный характер, структура доверия стимулирует совершение ответных действий и тем самым обеспечивает трансформацию смыслового пространства общего дела.

Любое общество, какое бы мы ни взяли, в той или иной степени включает в себя практики уважения человеческого достоинства, взаимного признания, доверия и социального капитала. В одних

обществах, в силу сложившихся традиций, религиозной культуры и культуры семьи, ведения бизнеса и политической культуры, эти практики развиты больше, в других – меньше. При этом, если правы такие философы, как Арендт и Паточка, стремление к указанным практикам непреодолимо, поскольку оно производно от стремления человека к свободе. Верно, однако, и то, что государственные и прочие институты могут превращаться в преграды на пути к человеческой свободе и социальному капиталу. При этом история показывает, что создание таких преград одновременно ведёт и к деградации государственных и общественных институтов, поскольку они не могут больше опираться на добрую волю и ответственность людей и, следовательно, вынуждены делать ставку на обман, принуждение и контроль, мощь которых необходимо постоянно наращивать.

Беларусское общество, каким мы знаем его последние 16 лет, являет собой классический пример общества обмана, принуждения и контроля. Плоды проводимой властями политики подавления практик уважения человеческого достоинства, взаимного признания, доверия и социального капитала хорошо известны, однако в перспективе нашего исследования они могут быть представлены как основанные на непонимании или игнорировании важности взаимодействия на основе доверия, с одной стороны, и на неумении участвовать в таком взаимодействии – с другой. Неумение, в свою очередь, подразумевает сложности со взаимным уважением, признанием, утверждением автономии и публичности, умением договариваться и идти на компромиссы.

И всё же такие события, как 19-е декабря, подтверждают правоту слов Фукуямы о том, что импульсы к *взаимодействию на основе доверия* рождаются спонтанно в самой повседневной жизни, аккумулируя в себя все те разрозненные навыки и знания, которые формируются не только благодаря, но и вопреки действиям властей. Хотя, чтобы импульс превратился во взаимодействие, необходимо его каждодневное и креативное воспроизведение, причём коль скоро речь идёт о взаимодействии – совместными усилиями.

Ответ на вопрос, где и как отыскать возможности для проявления таких усилий, выходит за пределы моих размышлений, каким бы важным этот вопрос ни казался. Поскольку моя задача состояла в том, чтобы показать, к чему такие усилия могут привести, из чего они складываются и почему важны и неискоренимы. Впрочем, обоснование факта неискоренимости стремления людей к *взаимодействию на основе взаимного доверия* уже является первым шагом на пути к нему. Одна из важнейших задач социально активных граждан Беларуси, на мой взгляд, состоит сегодня в том, чтобы начать делать следующие шаги по этому пути.