

ДОСЛІДЖЕННЯ МАРКСОВОЇ КАТЕГОРІЇ «VERKENN» (СПІЛКУВАННЯ) У СПОРІДНЕНOSTІ З ТЕОРІЄЮ СОЦІАЛЬНОГО КАПІТАЛУ

М. В. Рябінчук

аспірант кафедри філософії

Національного технічного університету України

«Київський політехнічний інститут»

Автор статті вдається до реконструкції Марксової теорії спілкування відповідно до проблемного поля теорії соціального капіталу. Досліджується історичний контекст усталення поняття спілкування в межах дискурсів політичної економії та соціальної філософії. Обґрунтовується існування змістовного зв'язку теорії форм спілкування К. Маркса з соціологією ринкового суспільства А. Сміта, за умови відмови від методологічного індивідуалізму економічної теорії. Визначається спорідненість концептів і теорій «соціального капіталу» та «форм спілкування», що виходить за межі часткових теоретичних запозичень здійснених А. Портесом («обмежена солідарність») та Н. Ліном. Стверджується, що існування певних форм спілкування передбачає спрямування соціальної організації спілкування і виробництва проти певних груп, разом з тим надаючи групам, що займають пануюче положення більшої щільності та згуртованості через характер організації соціальних зв'язків.

Ключові слова: соціальний капітал, форми спілкування.

У контексті реконструкції інтелектуальної історії дослідницької програми соціального капіталу варто звернути увагу на вибіркочу спорідненість концепту та теорії «спілкування»/«форм спілкування» у межах марксистського дискурсу та власне «соціального капіталу». Зауважуючи лише на частковій спорідненості з елементами марксистського вчення такі автори як відомий соціолог з Принстонського університету, А. Портес («обмежена солідарність» [11, 1323] як тип соціального капіталу пов'язаний з Марксовими уявленнями про ґенезу класів) чи представник мережевого підходу в соціології Н. Лін (Марксова теорія капіталу як класична, що надалі стає за основу «неокапіталістичних» теорій [10, 4]), на нашу думку, втрачають ширший теоретичний горизонт пов'язаний з Марксовим розумінням форм спілкування та форм соціальної організації спільності, що виявляють риси соціального капіталу.

Якщо вважати услід за Дж. Коулманом [8, 302] за соціальний капітал певні особливості соціальної структури, що полегшують співпрацю індивідів, чи услід за П. Бурдьє [7, 248] певні ресурси, доступні з соціальних мереж, то концепт форми спілкування, хоча і залишається позбавленим «капіталістичної» конотації виявляється доволі спорідненим з концептом соціального капіталу. Існування певних форм спілкування передбачає спрямування соціальної організації спілкування і виробництва проти певних груп, разом із тим надаючи групам, що займають домінуюче положення більшої щільності та згуртованості через відпо-

відний характер організації соціальних зв'язків.

Метою даної статті є спроба реконструювати Марксову теорію спілкування та її форми відповідно до проблемного поля теорії соціального капіталу.

Основні завдання статті:

- по-перше, визначити історичний контекст усталення поняття спілкування в межах дискурсів політичної економії та соціальної та політичної філософії XVIII-XIX століть;
- по-друге, виявити ступінь спорідненості концептів і теорій «соціального капіталу» та «форм спілкування», з'ясувати перспективи значущості останньої у межах реконструкції інтелектуальної історії дослідницької програми соціального капіталу.

Марксистська критика позицій молодогегельянців, представлена в «Тезах про Фойєрбаха»[1] та «Німецькій ідеології»[2], свідчить не лише про поступовість становлення «зрілого марксизму» (за висловом В. Леніна) і його методологічної позиції – діалектичного та історичного матеріалізму, а й установлює чіткі дистинкції поміж К. Марксом і попереднім дискурсом модерної європейської політичної філософії та політичної економії. Зокрема це стосується переосмислення співвідношення індивіда, громадянського суспільства та держави, що корениться у критиці Геґелевої «Філософії права». Подібну зміну настанови у розгляді суспільства можна вбачати вже у А. Сміта. Основа Смітової соціології, що виходить за рамки політичної економії – розгляд громадянського суспільства як ринку. При

цьому саме ринкове суспільство передреує ринковій економіці [4, 67]. Разом із тим «громадянському юридично-політичному суспільству Сміт протиставляє, таким чином, економічну націю»[4, 73]. Так само як і для А. Сміта, для К. Маркса громадянське суспільство як буржуазне суспільство так і держава є об'єктом методологічної критики. Недаремно К. Маркс пориває і з поняттевим корпусом Г. В. Ф. Геґеля у відношенні до його філософії історії та філософії права. Переважно, поняттевий апарат К. Маркса є відверто запозичений з економічної теорії, тим часом як Г. В. Ф. Геґель використовує суто філософські поняття для аналізу в соціально-економічній площині. Геґелевий «світовий дух» у К.Маркса цілком виправдано виявляється «світовим ринком».

Утім у Марксовому випадку має місце відмова від методологічного індивідуалізму економічної теорії, що розглядає атомістичного індивіда з його інтересами/потребами у межах громадянського суспільства – на користь позиції: «індивід як сукупність всіх суспільних відносин»[1, 3]. К. Маркс має справу вже не з абстрактними сутностями: індивідом, громадянським суспільством та державою, а з дійсними, конкретними «виробничими відносинами», що обумовлюють історично змінні соціальні форми. Разом із тим індивід не розчиняється в історії, а є активним дієвцем. Подолання обмеженості оптики «старого матеріалізму» та політичної філософії, що вбачає лише «окремих індивідів в «громадянському суспільстві»[1, 3], яке у свою чергу обрамлено державою як утіленням «всезагального» інтересу (за Г. В. Ф. Геґелем) відбувається на користь ширшої візії взаємозалежності як у межах окремих націй так і поза/поміж ними. Така позиція водночас репрезентує особливості як марксистської антропології (людина як продукт та продуцент суспільних відносин) так і марксистської соціології, спрямованої на розгляд конкретно-історичних матеріальних суспільних відносин.

Здатність виробляти у широкому сенсі (засоби до життя і саме життя: матеріальні умови життя, а отже і саме суспільство) є відмінною рисою індивідів і ключем до розгляду соціального. В даному випадку К. Маркс не виходить з суто індивідуальної перспективи, притаманної новочасній політичній і соціальній філософії, що почасти мислить у термінах переходу від природного стану до громадянського суспільства. Утім, поняття індивідуального дієвця є так само цінним, без нього неможливе суспільство, яке є продуктом спільної колективної діяльності. Натомість спосіб виробництва, що виходить за межі індивідуальності є визначальним не лише для фізичних умов існування конкретних індивідів, а й для множини

їх способів життя та пануючих уявлень. Уявлення індивідів про їхнє суспільне життя, його характер і рамки залежать від того як і що виробляють індивіди. Безперечно чіткість дана теза набуває у межах індустріального суспільства, коли індустріалізм формує не лише технологічні рамки виробництва, а й обрамлює світоуяву.

Виробництво окрім того є не тільки виробництвом уявлень, а постійним виробництвом соціальних форм – форм спілкування і поділу праці. Близькість і зростання взаємозалежності між людьми (що вказується К. Марксом через факт «зростання населення» [2, 19]) призводить до появи виробництва як такого, і виробництва соціальних форм, адже безперечно передбачає спілкування (Verkehr) поміж індивідами. Здатність індивідів до виробництва передбачає не лише їх просторово-часову близькість, а й потребує спілкування, що виникає у ході виробництва і разом з тим визначає його характер, утворюючи певні форми колективності. Виникаючи стихійно, спілкування узалежнюється від потреб виробництва, його форми обумовлюються виробництвом. В даному випадку К. Маркс знову таки мислить не в термінах переходу від природного індивідуального стану до суспільства. Якщо першим історичним актом індивідів є виробництво (засобів до життя), що потребує вже до того певних форм соціальності, то індивіди немислимі поза ними, поза суспільством. Утім, цікавість викликає власне категорія спілкування. Швидше за все К. Марксу ідеться про певну схильність індивідів витворювати соціальне – схильність до спілкування, товариськості, соціальності. Це по-перше радикально відділяє його від Гобсової перспективи, а з іншого боку звертає наш погляд на А. Сміта і його розуміння «схильності до обміну» [6, 16-17].

Під Verkehr К. Маркс розуміє матеріальне і духовне спілкування індивідів, груп та ширших спільностей (як то націй-держав). Все це дозволяє вибудувати цілий блок понять, пов'язаних з Verkehr, таких як Verkehrsform, Verkehrsweise, Verkehrsverhältnisse (перекладаємо відповідно як *спілкування, форма спілкування, спосіб спілкування, відносини спілкування*). Спілкування є визначним для форми спільності, потенціалу таких форм на макрорівні, і на мікрорівні – здатності створювати соціальні зв'язки у ході обмінів.

Типологію «спілкування» запропоновану К. Марксом та Ф. Енгельсом знаходимо «Німецькій ідеології». Спілкування у первинному сенсі пов'язується з виробництвом життя в межі якого входить також статеве спілкування. Подальший розвиток спілкування передбачає обмін, зокрема у таких формах як торгівля і війна (війна так само є формою спілкування і

формою обміну, утім на відміну від торгівлі не добровільною, а опосередкованою насильством), аж до уявлення про світове спілкування, світовий обмін та відповідно світовий ринок. Разом з тим помилково ототожнювати обмін (Austausch) та спілкування (Verkehr). Для Маркса обмін є радше засобом спілкування. Оскільки спілкування розглядається як у межах певних спільностей так і поміж ними, то можна умовно поділити його на внутрішнє та зовнішнє (відповідно, наприклад, для спілкування у межах громадянського суспільства та поміж націями-державами).

Здатність до спілкування є необхідною умовою соціального виробництва: здатні до спілкування індивіди схильні постійно виробляти і відтворювати соціальне. Тому виробництво життя невідривне від виробництва соціального через співпрацю багатьох, а вся історія людства буде історією соціальних форм, колективного виробництва і обміну [2, 28]. Ідея, цебто спілкування і обмін конституують суспільство, є популярною в межах новочасної політичної філософії та політичної економії. Так для теоретиків XVIII торгівля мала особливий сенс для конституювання суспільства і відносин між різними суспільними одиницями. У «Духові законів» Монтескйю стверджує, що «природний результат торгівлі у тому, що вона схиляє до миру», утім «дух торгівлі поєднуючи народи, не поєднує приватних осіб» [3, 433]. За Монтескйю торгівля пов'язана з моральними чеснотами і має безперечний зв'язок з конституюванням суспільного порядку, утім дія її різниться у залежності від певних умов: забезпечуючи інтеграцію на основі справедливості як еквівалентності, торгівля не конститує морального порядку [3, 433]. Хоча, разом із тим, «дух торгівлі» сприяє помірності і порядку виправляючи нерівності і сприяючи демократії [3, 201].

П. Розанвалон у своєму дослідженні присвяченому інтелектуальній історії ідеї ринку, вказує, що у межах цього дискурсу XVIII ст. торгівля розуміється як найдовершеніша форма стосунків поміж людьми. Зокрема П. Розанвалон посилається на «Дух Некера», де маємо, що «торгівля завершує обмін і в цьому відношенні вона стала найголовнішим зв'язком між людьми» [4, 68]. При цьому торгівля не вписується в рамки традиційної діяльності людини, є особливим способом спілкування, початково повністю закоріненим у суспільні відносини як обмін і лише з часом автономізується як торгова діяльність.

Саме у XVIII ст. не лише у межах суто теоретичних дискурсів відбувається «перенесення значення слова «commerce» на всі суспільні стосунки [4, 69]. Розуміння торгівлі як зв'язків і спілкування підкреслює її конститути-

вне значення. Отже, попри спеціалізацію торгівлі у XVIII столітті, термін «commerce» набуває широкого значення як зв'язки/спілкування між людьми (при цьому таке спілкування не обмежене еквівалентним обміном). Таке надання смислу «commerce» вказує на «економізацію» уявлень про соціальний світ. І цілком імовірно, в категорії «Verkehr» («спілкування») К. Маркс наслідуює таке уявлення. Також варто звернути увагу на те, що у теоретичному описі «комерційного суспільства» у XVIII ст. важливим є власне розуміння відносин «commerce» як відносин спілкування протиставлених владним відносинам: «цей термін охоплює фактично всі аспекти суспільних зв'язків, незалежно від форми владних відносин» [4, 8]. У наступному кроці вже К. Маркс намагається протиставити відносини спілкування, взяті у чистому вигляді відносинам товарного обміну. Тому, «commerce» не має сенсу суто торгового обміну, а вказує на певний тип відносин спілкування вільного від політичного примусу. Це зближує теорію «комерційного суспільства» з К. Марксовим уявленням про «людське суспільство», побудоване на універсальному спілкуванні звідки виключається політичне.

Якщо обмін (як торгівля) є фундаментальною людською взаємодією, то він повинен передувати поділу праці. Таким чином, обмін має фундаментальне значення для регулювання суспільства в цілому, а не тільки ринкових взаємодій. Разом з поділом праці обмін вибудовує соціальну організацію. Так, для А. Сміта поділ праці має вирішальну роль, визначаючи продуктивність праці і по-справжньому реалізує свій потенціал в промисловості (мануфактурі). Труд, що здійснюється роздільно-колективно має значно більшу ефективність, спричиняючи рух до ширшого поділу праці [6, 11-12]. Втім, власне поділ праці, що приносить людям вигоду інтенсифікуючи колективну працю, можливий, на думку А. Сміта, через схильність людської природи до обміну і торгівлі. Обмін передуює поділу праці [6, 16]. Отже, А. Сміт намагається надати поділу праці надійне (і не пов'язане з зовнішньою по відношенню до самих індивідів силою) підґрунтя. Разом із тим, оскільки обмін передуює поділу праці, то суспільний розвиток і розвиток виробництва не обмежений негнучкістю останнього. Уже у А. Сміта ми спостерігаємо розуміння того, що розвиток поділу праці (що завдячує розвитку обміну-спілкування) призводить до посилення взаємозалежності між людьми. Але у той же час А. Сміт не бачить тих негативних наслідків, пов'язаних з поділом праці, що їх помічає К. Маркс. Та в решті-решт ми маємо не лише Смітову моральну філософію та політичну економію, а й соціологію економічного суспільства (що виходить за межі розгляду

економіки як суто сфери товарного обміну). Економіка виявляє свою роль у суспільному регулюванні та відтворенні з одного боку, з іншого вона виявляє власну закоріненість в ширший соціокультурний контекст.

Власне людська природа схиляє індивідів до спілкування і обміну. На такий тип позаекономічної мотивації дії як симпатія звертає увагу А. Сміт в «Теорії морального чуття» [5]. Симпатія в такому випадку є джерелом суспільної гармонії («гармонії інтересів») на противагу гетерономному політичному порядку.

Смітовий розгляд симпатії в межах дослідницької програми соціального капіталу підключається зокрема Ф. Фукуямою [9, 7], що розуміє під соціальним капіталом передусім певні неформальні норми, які сприяють співпраці індивідів. Симпатія може в такому випадку стати джерелом соціального капіталу як «доброзичливості».

Але разом з тим А. Сміт шукає менш хитку, аніж симпатія основу для суспільного порядку (незалежної від «взаємної доброзичливості»), що змушує його звернутись до економіки. Економічні зв'язки виявляються нечутливими до хиткої «доброзичливості», їх структура не обмежується афективними зв'язками приятні. Отже, за А. Смітом, людина природно схильна жити в суспільстві і в межах своєї природи отримала можливість і потребу розбудовувати мережу зв'язків. Утім основа таких зв'язків може бути як афективною (взаємність) так і економічною (еквівалентність). Обидва типи зв'язків є однаково важливими для існування суспільства, на що вказує А. Сміт в «Теорії морального чуття»: «Любов і прихильність не менш необхідні для існування суспільства як і справедливість», утім «благодійні чесноти укріпляють суспільну будову, та не слугують їй за фундамент» [5, 101].

А. Сміт також висловлює здогад про пов'язаність схильності до обміну з такими здатностями як розсуд і мовлення. Безперечно, для А. Сміта обмін пов'язаний зі спілкуванням [6, 16]. Спілкування, що уможливорює обмін є, за А. Смітом, раціональним з'ясуванням інтересів сторін. В такому випадку спілкування і обмін можливі між людьми, яких не поєднує моральна чи будь-яка інша спільність, окрім як можливість принципового з'ясування інтересів. Початкова рівність здатностей людей (за народженням) через обмін і в наступному моменті через поділ праці перетворюється на нерівність. Утім така нерівність є корисною, адже підтримує потребу в обміні, а отже сприяє відтворенню суспільства.

Відповідно, схожими є ідеали безперешкодного, позбавленого гетерономності обміну-спілкування у А. Сміта і К. Маркса. Для А. Сміта важливим у цьому випадку буде позбав-

лення обмеження конкуренції (критика монополій) і обмежень обміну, пов'язаних з мобільністю праці. Для К. Маркса спілкування повинне позбавитись обмежень товарної опосередкованості, стихійності та відчуження, отримавши при цьому універсальний характер. Марксів «ідеал» суспільства, заснованого на «виробництві самої форми спілкування» подібний то ідеалу суспільства чистої торгівлі без посередництва товару. Утім повна тотожність поміж обміном і спілкуванням за К. Марксом можлива за умови подолання поділу праці. В такому випадку обмін позбувається всіх відносин залежності. В будь-якому разі, розглядаючи Марксову теорію спілкування, складно не помітити відгомін дискусій XVIII століття про роль торгівлі, обміну і спілкування в конституюванні та відтворенні суспільства. Саме ця проблематика надалі знаходитиметься в осерді соціальної теорії, та зокрема, в зацілі теорії соціального капіталу, що досліджує співвідношення економічних та позаекономічних форм обміну, спілкування, ресурсів тощо.

Варто також звернутись до розгляду К. Марксом форм колективності як форм спілкування. Дійсна колективність, що можлива за умови універсалізації спілкування і позбавлення його відносин панування, протиставляється К. Марксом формам сурогатної підміненої, перетвореної, обмеженої, позірної форми колективності. Дійсна колективність є формою спілкування, що є свободою і благом для всіх і кожного. Їй протиставляється простір позірної свободи, сурогат колективності – держава, де свобода має класовий характер. Позірна колективність для одного класу виявляється капіталом, для іншого – кайданами. Класова колективність і солідарність є партикулярною і обмеженою, де індивіди знаходяться не в дійсному міжіндивідуальному спілкуванні, а є передусім членами класу. Утім, класова, обмежена солідарність також здатна надавати переваги від спільності, будучи формою соціального капіталу, як це помічає А. Портес [11, 1323]. Відповідно до цього К. Маркс вживає поняття спілкування в широкому і вузькому сенсі: водночас як дійсне людське неопосередковане спілкування і як обмежене спілкування, що приймає партикулярні форми.

Отже, форми спілкування відповідають формам соціального капіталу, якщо вони слугують для отримання переваг (ринкових і позаринкових) для певних груп та індивідуальних дієвців, тим самим чином як це є у випадку форм асоціації (в тому числі класової) та участі в соціальних мережах зв'язків. Утім, в межах Марксового розгляду всі форми спілкування (окрім дійсно універсального) спрямовують свій інтеграційний потенціал проти класу, що виробляє. Тим самим вони постають формами соціального капіталу в руках панівного класу.

При цьому, якщо домінуючі форми спілкування спрямовані на розділення, атомізацію підлеглих класів, то консолідація останніх можлива завдяки напрацюванню власних форм спілкування, інакше кажучи накопичення власного соціального капіталу. З цього зрозумілий

мотив закликів К. Маркса до інтенсифікації робітничого руху, мета якого вироблення форм спілкування, асоціації, що матиме апропріативний (приспосовний) характер, і на яку в подальшому спиратиметься революційна дія.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Маркс К.* Тезиси о Фейербахе / К. Маркс // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. –Т. 3. – М.: ГИПЛ, 1955. – С. 1-4.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. – Т. 3. – М.: ГИПЛ, 1955. – С. 7-544.
3. *Монтескье Ш.-Л.* О духе законов / Ш. Л. Монтескье // Ш. Л. Монтескье Избранные произведения. – М.: Гослитиздат, 1955. – С. 159-734.
4. *Розанвалон П.* Утопічний капіталізм. Історія ідеї ринку / П. Розанвалон. – К.: Вид. дім «Киево-Могилянська академія», 2006. – 246 с.
5. *Смит А.* Теория нравственных чувств / А. Смит. – М.: Республика, 1997. – 350 с.
6. *Смит А.* Добробут націй : Дослідження про природу та причини добробуту націй / А. Сміт. – К.: Port-Royal, 2001. – 592 с.
7. *Bourdieu P.* The forms of capital / P. Bourdieu // Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education. – New-York: Greenwood, 1986. – P. 241-258.
8. *Coleman J. S.* Foundations of social theory / J. S. Coleman. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. – P. 993.
9. *Fukuyama F.* Social capital, civil society and development / F. Fukuyama // Third World Quarterly. – 2001. – Vol. 22. – № 1. – P. 7-20.
10. *Lin N.* Social Capital: A Theory of Social Structure and Action / N. Lin. – NY: Cambridge University Press, 2001. – P. 278.
11. *Portes A., Sensenbrenner J.* Embeddedness and immigration: Notes on the social determinants of economic action / A. Portes, J. Sensenbrenner // American Journal of Sociology, 98. – 1993. – P. 1320-1350.

Стаття надійшла до редакції 23.11.2011 р.