

КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций

Р.Р. ФАЗЛЕЕВА

**ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ
В «ПРОЕКТЕ» ОБЩЕСТВА МОДЕРНА**



**КАЗАНЬ
2016**

УДК 82:1
ББК 87.6
Ф16

*Печатается по рекомендации Ученого совета ИСФН и МК
(протокол № 5 от 19 мая 2016 г.)*

Научный редактор

доктор философских наук, профессор К(П)ФУ **А.Б. Лебедев**

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор К(П)ФУ **Р.А. Нуруллин**;
кандидат философских наук, доцент КГУКИ **Е.В. Байдачная**

Фазлеева Р.Р.

Ф16 Проблема отчуждения в «проекте» общества модерна [Электронный ресурс] / Р.Р. Фазлеева. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2016. – 148 с.

ISBN 978-5-00019-659-5

В данной книге рассматривается ситуация отчуждения, которая, возникнув в обществе модерна, остается насущной проблемой и в постиндустриальном обществе. Проект модерна как «незавершенный проект» в самом себе содержит возможности преодоления противоречий «инструментального» отношения к действительности. Следует отметить, что и отечественная философская мысль располагает оригинальным способом преодоления самоотчуждения человека, который заключается в особом типе человеческой солидарности – соборном объединении людей.

Книга адресована ученым и специалистам, работающим в области социальной философии, культурологии, истории, аспирантам, студентам вузов и всем интересующимся социальными и культурными проблемами общества модерна.

ISBN 978-5-00019-659-5

УДК 82:1
ББК 87.6

© **Фазлеева Р.Р., 2016**
© **Издательство Казанского университета, 2016**

Оглавление

Введение	4
Глава I. Общество модерна: разрыв сущности человека и его существования.....	8
1.1. Отчуждение сущности человека в мышлении	8
1.2. Отчуждение сущности человека в деятельности.....	24
Глава II. Критика субъектоцентризма в обществе модерна.....	66
2.1. Отчуждение субъективности в бытии знака.....	67
2.2. Отчуждение субъективности в пространстве власти.....	86
Глава III. Общество модерна как «незавершенный проект».....	95
3.1. Память о прошлом как истинное исполнение будущего	98
3.2. «Коммуникативный разум» против нормативных установок модерна: смена парадигмы.....	110
3.3. Принцип соборности: единство традиции и коммуникации.....	124
Заключение.....	138
Литература.....	143

ВВЕДЕНИЕ

Проблема отчуждения является одной из фундаментальных тенденций анализа современной эпохи. Исследования западных мыслителей по данной проблеме доказывают, что ситуация отчуждения, возникнув в обществе модерна в виде оборотной стороны развития индустриализма, остается насущной проблемой и в постиндустриальном обществе, в котором приобретает новые формы проявления. Наряду со своими классическими формами (господством над людьми вещей, товарно-денежных отношений) отчуждение выступает теперь в виде принудительной силы техники и технологии, власти-знания и знаков как симулякров смысла. В настоящее время отчуждение охватывает разные аспекты жизни общества: экономический, политический, социальный, технологический, духовный. Таким образом, понятие отчуждения предстает особым качественным состоянием всей совокупности социальных связей, выражающих несвободу человека, то есть, выступает как категория, резюмирующая негативные тенденции развития современной цивилизации. Исходя из подобного всеобъемлющего характера отчуждения, не менее важным становится последовательное рассмотрение конкретных теоретических программ его преодоления, представленных в основном в западноевропейской философии. К ним относятся классические (Гегель, Маркс), неклассические (представители Франкфуртской школы и феноменолого-экзистенциалистского направления) и постнеклассические (структурализм, постструктурализм) теории социально-философской мысли.

Особенно ценной и продуктивной концепцией в деле преодоления проблемы отчуждения для нас является теория коммуникативного действия и этика дискурса Ю. Хабермаса. Она выбрана нами не случайно: понятие модерна как проекта значится в названии самой диссертационной работы. Используя знаменитое высказывание Хабермаса, можно сказать, что «проект модерна – не завершен», потому что в нем не был до конца осмыслен и использован гуманистический (а не только инструментальный) потенциал рациональности. В философии Ю. Хабермаса проект модерна как незавершенный проект развития об-

щества разумного коммуникативного действия в самом себе содержит возможности преодоления противоречий «инструментального» отношения к действительности.

Рассуждения Хабермаса во многих аспектах развивают логику взглядов В. Беньямина. Дело в том, что размышления последнего об истории служат обновлению осознания времени модерна. Согласно Беньямину, каждое новое поколение несет ответственность не только за судьбу грядущих поколений, но и за судьбу, которую претерпели прошлые поколения. Благодаря тому, что мы усваиваем прошлый опыт, ориентируясь на будущее, современность (настоящее) сохраняется как точка роста, в которой продолжают традиции и берут начало инновации.

Однако мы не ограничиваемся исследованием данной проблемы только в русле западной философии. Следует отметить, что особая значимость данной работы связана, на наш взгляд, с тем, что и отечественная философская мысль располагает оригинальным способом преодоления самоотчуждения человека. Он заключается в особом духовно-практическом типе человеческой солидарности, получившем определение еще в теоретическом дискурсе XIX в. – соборном объединении людей. Причем данное исследование предполагает рассмотрение соборности не столько как специфически религиозного понятия, сколько как генерализующего принципа общественных традиций в России.

Именно в качестве принципа соборность, на наш взгляд, включает в себя не только чисто теоретический, но и практический «срез» российского «бытия-в-мире». Практический смысл принципа соборности связывается с тем, насколько продуктивным он может быть для возможного гражданского общества в России, а также с ответом на вопрос о месте соборности в системе ценностей гражданского общества.

Говоря о России и имея в виду общество, доставшееся нам по праву исторического наследования, правильно было бы рассматривать и саму западную модель гражданского общества в российском социокультурном контексте. В этом случае мы начинаем исследовать не просто абстрактное гражданское об-

щество, а именно *возможное российское гражданское общество*. Для того чтобы выяснить, как такое общество может сложиться в России, мы не вправе не учитывать многовековой отечественный опыт соборного объединения людей, и тогда мы не сможем не заметить схожести российских и западных паттернов цивилизационного развития.

Таким образом, обретает актуальность изучение проблемы отчуждения в «проекте» общества модерна. Чтобы достичь желаемого результата остановимся на ряде аспектов, характеризующих данную ситуацию.

Прежде всего, возникает необходимость рассмотреть рефлексивный (Гегель) и деятельностный (Маркс) аспекты проблемы отчуждения с их дальнейшим развитием в марксистском и феноменолого-экзистенциалистском направлениях. Дело в том, что, возникая в философии Гегеля в качестве положительного процесса мышления человека о себе самом как об изначально разумном существе, в информационную эпоху отчуждение способствует виртуализации общественных отношений.

Интерес представляет исследование проблемы отчуждения в ситуации критики субъектоцентризма. Понятие отчуждения является порождением общества модерна потому, что именно в современном обществе формируется субъектоцентристская установка познания и действия, монологизм и тоталитаризм которой в дальнейшем приводит к утрате веры в человека как разумного существа, ответственного за свою судьбу и поступки.

Анализ проблемы отчуждения в ситуации общества модерна будет неполон, если не обратиться к данному феномену с точки зрения «незавершенного проекта». Фундаментальным источником самоотчуждения человека в современном обществе становится всепроникающая власть, существующая либо как «власть над живым» вообще, либо как власть потребления, либо как идеологическая власть знака.

Наконец, можно достичь искомого результата посредством исследования возможности преодоления самоотчуждения человека путем раскрытия потенциала российского гражданского общества, которое опирается на духовно-

практическую ценность соборного принципа объединения. Фундаментальным условием возможности осуществления этой программы является радикальная трансформация европейской рациональности с субъект-объектной к субъект-субъектной структуре развития.

«Незавершенный проект модерна» представляет собой возможность создания общества, не отгородившегося от собственных творческих возможностей, содержащихся в прошлом, а, напротив, возможность такого общества, которое образует с прошлым подвижное единство. Соборность становится для нас тем самым понятием прошлого, которое ждет подобного приобщения и продолжения в контексте современного развития общества. Понимание соборности в качестве единства традиции и коммуникации, и как особого принципа человеческой солидарности, не сводимого лишь к политико-правовым и экономическим связям и отношениям, может стать мировоззренческим основанием для формирования российского гражданского общества.

ГЛАВА I. ОБЩЕСТВО МОДЕРНА: РАЗРЫВ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

1.1. ОТЧУЖДЕНИЕ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В МЫШЛЕНИИ

Проблема рефлексивной стороны отчуждения наиболее полно и основательно рассматривалась Г.В.Ф. Гегелем и занимала в его философии значительное место. К концу XVIII века, века Просвещения, тенденции индивидуализма, десакрализации общества и человека, всеобщей устремленности в будущее, общественного прогресса и эмансипации личности проявились в полной мере и обрели зрелую форму. Это позволило Гегелю ввести термин «дух времени» для описания изменений, происходящих в современной ему действительности. Гегель характеризует «дух времени» следующим образом: «...нетрудно видеть, что наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. ...Легкомыслие, как и скука, распространяющиеся в существующем, неопределенное предчувствие чего-то неведомого – все это предвестники того, что приближается нечто иное. Это постепенное измельчание... прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира»¹. Это обстоятельство приводит Гегеля к необходимости осознания «духа времени», а его философия становится способом самообоснования и самоподтверждения мира модерна. Перед философией, по мнению Гегеля, стоит задача постичь в мысли свое время, которое является для Гегеля временем модерна.

В качестве основополагающего принципа современности Гегель выдвигает *принцип субъективности*. С точки зрения Гегеля он имеет двоякий характер. С одной стороны, принцип субъективности отражает несомненное преимущество нового миропорядка с точки зрения его исторического развития – это признак прогресса. Гегель полагал, что история движется *вперед*. Здесь важно отметить, что его взгляды в этом отношении отличаются от веры в прогресс предшествовавших ему философов Просвещения. Согласно мнению не-

¹ Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель / пер. с нем. СПб.: Наука, 2002. С. 6.

которых историков философии¹, Гегель не думал, что развитие истории сводится к приобретению человеком большего объема эмпирических знаний и лучших технологических возможностей (как полагали философы-просветители). Для Гегеля «прогресс» прежде всего заключается в том, что история творит более богатые и более адекватные горизонты познания. Цель истории – возрастание разумности. Согласно Гегелю, прогресс влечет за собой «формативный» процесс, который начинается тогда, когда с помощью *труда* и *рефлексии* люди становятся разумными и свободными. Ключевыми историческими событиями для осуществления данного принципа становятся Реформация, Просвещение и Французская революция.

Однако философия Гегеля испытала на себе влияние не только идей эпохи Просвещения, но и Романтизма. «Разъять, значит убить» – этот тезис в XIX веке стал девизом романтического движения, которое возникло как критическая реакция на эпоху Просвещения. Представители романтического направления (Шиллер, Гете, Новалис, Якоби и др.) считали, что науки могут быть полезны в практических делах, но никакое «взаимосцепление концептов» не поможет нам понять человека, произведение искусства, то в них, что передается через жесты, символы, потому что реальностью обладает только индивидуальное, проявляющее себя в своей единственности, неподражаемости другим вещам, событиям, мыслям. Кроме того, романтики отказывали просветителям также и в способности понять свое время и предсказать его дальнейшее развитие. Согласно их мнению, только прозрение художника, пророка или мыслителя способно обнаружить контуры будущего, так как для расчетливого интеллекта и аналитической способности естествоиспытателя эпохи Просвещения будущее непостижимо. Поэтому, исходя из принципа субъективности, Гегель объясняет как превосходство «мира модерна» по сравнению с прошлым традиционным обществом, так и его кризис. Кризисное состояние современного Ге-

¹ См.: Скирбекк, Г., Гилье, Н. История философии. / Г. Скирбекк, Н. Гилье / пер. с англ. М.: ВЛАДОС, 2003.

гелю духа времени выражается в том, что «мир модерна» является миром *отчужденного духа*.

Следует отметить, что понятие отчуждения Гегель употребляет неоднозначно. В широком смысле слова отчуждение Гегеля есть «инобытие» Абсолютного Духа. И тогда отчуждение предстает как овнешнение, опредмечивание, самополагание Абсолютного Субъекта в виде объекта: вещи, предмета, продукта труда, природы, человека, общества и государства. Снятие отчуждения здесь равнозначно познанию.

Однако, с другой стороны, в работах Гегеля можно встретить более узкое и критикуемое философом употребление термина отчуждение. Оно используется Гегелем для характеристики «мира модерна», проникнутого духом и идеологией эпохи Просвещения. Отчуждение в узком смысле описывается философом как процесс абстрагирующей и изолирующей друг от друга объект и субъект познания рассудочной деятельности. Здесь важно подчеркнуть резко негативную оценку Гегелем самого феномена просветительского сознания. По его мнению, Просвещение выражает плоскую обыденность рассудка и является «спесивым самовозвеличиванием» над разумом. В данном качестве Просвещение завершает отчуждение – несмотря на то, что процесс отчуждения необходим для познания, он, по Гегелю, не должен быть самоцелью, а лишь средством познания Абсолютного Духа. По мнению философа, необходимым следствием просветительских идей выступает Французская революция, несущая с собой «абсолютную свободу и ужас». Можно сказать, что Просвещение есть непродуктивное «пустое» отчуждение, лишенное ступеней опосредования в цепочке самопознания Абсолютом самого себя, иными словами, *движения* мысли, а, значит, и жизни. Исходя из того, что целью данного параграфа является исследование и анализ ситуации отчуждения человека в мышлении, рассмотрим этот феномен подробнее.

Итак, в широком смысле отчуждение Гегеля выступает как фундаментальное опосредование, «средний термин» в процессе образования разноуровневых моментов самопознания и самообнаружения духовной тотальности. На-

ряду с этим, понятие отчуждения является характеристикой, внутренне присущей принципу субъективности.

Как известно, начиная с философии Нового времени, человек определяется как мыслящий и активно действующий субъект. С этой точки зрения философия Гегеля в своей внутренней интенции становится «метафизикой практического духа»¹, в которой субъект стремится к абсолютному познанию самого себя. Согласно мнению отечественных исследователей философии Гегеля, в работе «Феноменология духа» мыслитель выдвигает на первый план проблему освобождения сознания от зависимости со стороны «чувственной достоверности» вещей, чтобы утвердить абсолютность субъекта и его сознания. На этом пути «опыта сознания» человек становится практически действующим и творчески мыслящим субъектом и тем самым достигается реальная свобода его познания. «Феноменология духа» как раз и выясняет вопрос о том, что движение к абсолютному знанию предполагает прохождение последовательных этапов освобождения знания от зависимости со стороны объектов. Данный процесс начинается со спонтанной достоверности знания на уровне чувственного порядка, то есть так называемого «естественного сознания», включающего в себя чувственное восприятие и «наблюдающий разум», и, заканчивая ничем не обусловленным самоосознаванием разума в его «чистейшей форме», то есть Абсолютным Духом, который в самом предельном смысле есть истина.

Понятие Духа является основным в гегелевской философии, ведь только духовное есть действительное и, наоборот, действительность есть Дух. Главная особенность реального и действительного состоит в том, что это не только «субстанция» (то есть более или менее застывшая сущность), а Субъект. Истинность, самодостоверность и абсолютная свобода познания субъекта (человека) обеспечивается «инобытием» Абсолютного Субъекта, который есть Дух. Поэтому история сознания индивида становится ни чем иным как повторным прохождением истории Духа. Таким образом, получается, что понятие отчуж-

¹ См.: К.А. Сергеев, Я.А. Слинин. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 29.

дения предстает как процесс «инобытия Абсолютного Духа» в ходе которого истинно и абсолютно познают себя в действительности Дух и индивид. По мнению Гегеля, сущность Абсолютного Духа проявляется в его способности отчуждаться и делать это отчуждение *внутренним*. Дух непременно должен различаться в самом себе на множество субъективных образований или «индивидуумов». В конечном итоге, по Гегелю, именно в этих субъектах Дух обретает почву для самопознания и самореализации.

Теперь позиция Гегеля относительно феномена отчуждения, понятого в широком смысле, начинает проясняться. Дух в самопорождении создает и преодолевает собственную определенность, становясь бесконечным. Дух как процесс последовательно создает нечто определенное, а значит, и отрицательное. Ведь момент отчуждения есть момент «негации» предшествующей ступени развития, которая способствует самоопределению Духа. Тем самым, «негация», по Гегелю, становится процессом перехода духовной субстанции от лишенной различия неопределенности к *различению, определению и полаганию* определенности. Посредством полагания самого себя как определенного, Дух обретает наличное бытие и становится обособленным.

Как говорил Спиноза, «всякое определение есть отрицание». Бесконечное в гегелевской философии есть позитивное, которое реализуется через отрицание отрицания, свойственное всему конечному. Конечное как таковое у Гегеля имеет чисто идеальную, или абстрактную, природу, так как его не существует в чистом виде, в противовес бесконечному, вне бесконечного Духа. По мнению Гегеля, это утверждение должно стать основным положением любой философии. Гегелевский бесконечный Дух кругообразен, начало и конец совпадают в динамике: частное всегда разрешается во всеобщем, сущее – в должном, реальное – в разумном. Он воплощается в вечно меняющихся формах. Таким образом, Дух представляет собой единство, которое создает себя непрерывно воссоздающимся множеством. В кругообразном движении Абсолютного Духа возникает известная гегелевская триада: 1) бытие-в-себе; 2) инобытие, бытие-для-другого (собственно отчуждение, «негация»); 3) возвратное бытие-в-себе-и-для-

себя (отчуждение как «отрицание отрицания»). В процессе отчуждения как «негации», и тем более как «отрицании отрицания», по Гегелю, содержится «положительный момент абсолютного», так как в отчуждении проявляется сам принцип «опосредствования». Выходит, Дух Гегеля просто «требует» отчуждения: и как «простого становления» и как рефлексии.

Возвращаясь к высказанной в «Феноменологии Духа» мысли о том, что история индивидуального сознания становится повторным прохождением истории Духа, можно рассматривать понятие отчуждения также через феномен образования. Согласно Гегелю, отдельный индивид должен проходить различные ступени образования как этапы пути, разработанные и пройденные Абсолютным Духом. Эти стадии являются вехами истории цивилизации, которые индивидуальное сознание должно «распознать» и вновь завоевать «почти в проекции». В этом отношении образование с точки зрения индивида состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, то есть порождает свое становление и свою рефлексиию в себя.

В других работах Гегеля процесс образования представляется в виде отчуждения собственной единичной самости индивида в пространство всеобщего (Абсолютного Духа). Кроме того, в этом процессе с необходимостью присутствует определенное насилие над «самостью» в пользу «всеобщего»: «... насилие всеобщего сознается как сущность. Ради этого знания каждый отчуждает самого себя, отчуждает не в пользу какого-то господина, а в пользу насилия в форме его чистого знания, то есть самого себя как отчужденного или как всеобщего. Всеобщая *форма* есть это становление отдельного [индивида] всеобщим и становление всеобщего; но это необходимость не слепая, а опосредованная знанием, иными словами, каждый при этом является целью самого себя»¹. Таким об-

¹ Гегель, Г.В.Ф. Иенская реальная философия // Гегель. Работы разных лет. В двух томах. Т 1. М.: Мысль, 1972. С. 354.

разом, получается, что в данном качестве отчуждения как образования проявляется процесс «опосредования знанием» единичного сознания и всеобщее для индивида становится значимым «средним термином», который связывает его с действительностью Абсолютного Духа. С точки зрения Гегеля, с помощью образования отдельные субъекты могут стать «всеобщими» субъектами. В процессе образования посредством отрицания своего грубого природного состояния и *самоотречения* частичный индивид приобщается к общечеловеческим ценностям, к миру культуры и тем самым становится всеобщим субъектом. Следует отметить еще один момент. В образовании происходит усвоение и познание чего-то иного: знания, культуры, человека. Усвоение чуждого требует отчуждения от собственного. Нужно иметь возможность отдалиться от себя самого, чтобы приблизиться к чуждому и иному как таковому.

Таким образом, по Гегелю получается, что истинное усвоение – это не ассимиляция, когда чуждое приравнивают к себе, *снимая* всякую *дистанцию* между ним и собой, но такое усвоение, которое требует исхождения из себя самого, и образованным является только тот, кто усваивает иное в *его инаковости*. По мнению Гегеля, образованный человек должен уметь мыслить конкретно. Но истинно конкретно мыслит только тот, кто способен проводить различия в массе представлений и абстрагироваться от эмпирического материала. Тем самым, образование, в понимании Гегеля, заключается в том, что «отрывает» человеческий дух от него самого и, таким образом, освобождает его для самого себя.

В этом пункте характеристики отчуждения как образования состоит то главное, что отличает его от «плоской обыденности рассудка» эпохи Просвещения. Отчуждение здесь предстает как мышление, обращающееся к понятиям. Дело в том, что, по мысли Гегеля, в понятийном мышлении «негативное» является необходимой принадлежностью самого содержания понятия. Оно становится импульсом для движения мысли, в котором понятие наполняется все более адекватным действительности содержанием. Вспомним, что критерием истины, по Гегелю, является ее *полнота*. Полнота мышления и понятия как результата мышления достигается в процессе «единства и борьбы противополож-

ностей», в котором негативное становится частью понятия и, тем самым, достраивает понятие до целостности.

В аналитической работе просвещенческого рассудка, по Гегелю, не содержится опосредования единичного самосознания знанием всеобщего (Духа). Напротив, «просвещенность» представляет собой погруженность индивидуального сознания в плоскость непосредственного знания и чувственного опыта. Это пространство «пустого» отчуждения, которое Гегель описывает как «резонанс». «Резонанс» относится негативно к постигнутому содержанию, умеет его опровергнуть и свести на нет. «Пустое тщеславие знания» в философии Гегеля связывается с понятием «абстрактного мышления». В обычном словоупотреблении *абстрактное* часто значит нечто трудно вообразимое («сверхобобщенное» или далекое от наглядного). Но Гегель полагал, что мыслит абстрактно именно «здравый смысл» (обычный человеческий рассудок), который абстрагирует и изолирует одно понятие от другого, одну вещь от другой. Однако для Гегеля самым важным является именно *отношение* одной вещи к другой, которое и делает ее доступной пониманию. Именно «здравый смысл» мыслит абстрактно, так как он изолирует *внутренне* соединенные явления, которые указывают друг на друга. Знание, поставленное обыденной рассудочностью, оказывается абстрактным, прежде всего, в том смысле, что оно всегда остается неполным и односторонним. Оно потому является неизбежно односторонним, что предстает непременно относительным в силу постоянной зависимости от своего объекта. Оно становится конкретным в той мере и степени, в какой оно освобождается от этой зависимости и тем самым осознается в качестве определенной *деятельности*, в которой происходит конституирование вещи как объекта в мысли. По Гегелю, именно в такого рода процессе «мышления в понятиях» знание становится абсолютным. Абстрактное есть «простое понятие» традиционной формальной логики, постигающее объект «вообще», поскольку эта логика отвлекается от объективирующей способности сознания, и потому она не дает обретения познаваемости самой по себе, проистекающей от сознания, имеющего такую природу, что оно есть свое собственное понятие. В данном

аспекте логика Гегеля в противовес традиционной логике есть логика диалектически развивающегося понятия, в котором мышление обретает само себя во всей своей конкретности.

В этой связи Гегель проводит различие между «естественным сознанием», которое оперирует «простым понятием», и тем «реальным знанием», к которому сознание движется как к своему собственному понятию. Естественное сознание не осознает самой природы своего собственного знания. Оно касается лишь поверхности вещей, поскольку оно не знает внутреннего измерения вещей в их действительном бытии. Оно представляет собой реальность сущего, его объективность, знает всегда только абстрактно, никогда конкретно, так как оно никогда не познает сущее как таковое. Только такое знание, которое собирает воедино бытие всего сущего, которое обретает многообразие вещей в их истинном понятии, то есть в их объективности, реальности и действительности, является подлинно реальным.

Проводя аналогию, можно сказать, что посредством образования обретается «реальное знание», а «здравый смысл» или «плоский рассудок» Просвещения представляет собой область «естественного сознания», направленного только в одну сторону, в сторону только объектов и лишено необходимой для самопознания рефлексии. Образование, напротив, имеет целью становление человека как свободного осуществляющего рефлексии существа. По мнению Гегеля, основной целью разума является устранение естественной простоты нравов, которая заключается в грубости знаний и непосредственности желаний и удовольствий. Деятельность разума должна освободить человека из плена *единичности* и *непосредственности*, в который погружен его дух. Гегель пишет: «...образование в его абсолютном определении есть *освобождение* и *работа* высшего освобождения... Это освобождение есть в субъекте *тяжкий труд*, направленный на преодоление голой субъективности поведения, непосредственности вожелания, а также субъективной суетности чувства и произвола желаний. То обстоятельство, что освобождение представляет собой этот тяжкий труд, и является отчасти причиной того нерасположения, с которым к

нему относятся. Однако посредством этого труда, связанного с образованием, субъективная воля сама обретает в себе *объективность*, в которой она со своей стороны только достойна и способна быть *действительностью* идеи»¹. Обобщая, можно сказать, что в то время как Просвещение в гегелевском понимании представляется пространством субъективного, не сознающего и не рефлексивного бытия в-себе, то образование является уже бытием в-себе-и-для-себя, а также иного-для-себя.

Делая промежуточный итог, необходимо отметить ту позитивную роль, которую играет отчуждение и в целом «отрицание» в гегелевской концепции саморазвития Духа. Жизнь Духа состоит не в том, чтобы избегать смерти, а в том, чтобы «противостоять смерти и сохранять себя в ней». Дух «достойн Истины, лишь вновь обретая себя в абсолютном опустошении», – говорит Гегель и добавляет, что мощь его такова благодаря умению «смотреть в лицо негативному и утверждаться в противостоянии ему». Эта способность утверждаться есть та «магическая сила, которая обращает отрицание в бытие»².

Теперь настало время вплотную перейти к рассмотрению той стороны отчуждения, которая вбирает в себя лишь абстрагирующие, различающие, разграничивающие, изолирующие функции рассудочного мышления. Конкретно-историческим выражением данного чисто «негативного», «пустого» отчуждения является по Гегелю эпоха Просвещения.

Основной чертой как идеологии философов-просветителей, так и философии Гегеля является разум, а точнее культ разума. В работе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» Иммануил Кант пишет: «Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие – это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-нибудь другого... Sapere aude! Имей мужество пользоваться своим собственным умом! – таков девиз эпохи

¹ Гегель, Г. В.Ф. Философия права. С. 233.

² Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 17.

Просвещения»¹. Этот тезис Канта имеет несомненную ценность и для философии Гегеля, в которой свобода разума является условием абсолютного истинного познания. Однако та же самая свобода разума в философских системах Декарта, Канта, субъективного идеализма Фихте и Шеллинга способствует обоснованию противопоставления природы и духа, чувственности и рассудка, рассудка и разума, Я и не-Я. Несомненно, на начальном этапе познания подобная логика продуктивна. Для познания мира и самопознания необходимо делать ставку на познающего субъекта и верить в силу его аналитических способностей. По мнению Гегеля, объект познавательной деятельности представляет собой замкнутую систему, смысловые элементы которой слиты и связаны между собой, то есть, находятся вне рефлексивного опосредования. Сила рассудка заключается в расшатывании непосредственных связей устоявшегося объекта познания. В этом и состоит сила отрицания и энергия рассудочного мышления. Вспомним, что общей основой философии Просвещения была твердая вера в человеческий разум, необходимость его освобождения от предрассудков и метафизических догм путем критического пересмотра интеллектуальных ценностей; освобождения от религиозных суеверий и морально-нравственных предрассудков; вера в изменение негуманного характера отношений между людьми и избавление от политической тирании. Именно освобождающий разум философов-просветителей был призван обеспечить прогресс человечества, избавление от тупиков и нелепостей традиций, освобождение от оков невежества, суеверий, мифов, угнетения.

В эпоху Просвещения самой важной функцией разума становится его способность устанавливать связь одного факта с другим и решать проблемы. Он определяет любые простые фактические данные, все, что лежит в основе традиции и авторитета. Но после того как все по порядку разложено, он начинает новую работу, не может остановиться – он должен воздвигать новое здание. Только таким двойным духовным движением можно определить понятие

¹ Кант, И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // И. Кант. Сочинения в шести томах. Том 6. М.: «Мысль», 1966. С. 25.

разума: теперь это – не концепция бытия, а концепция дела, образа действия¹. Таким образом, в эпоху Просвещения зарождается та самая «инструментальная рациональность» или «целерациональность» (Вебер), которая сделала возможным возникновение современного Гегелю «духа времени» мира модерна.

Гегель воспринимает «дух времени» Просвещения как нарушенную гармонию единства субъекта и объекта и в плане онтологии, и в плане гносеологии. Исходя из этого, в «Феноменологии духа» Гегелем ставится задача преодоления точки зрения индивидуального «естественного сознания», для которого, по его убеждению, только и существует противоположность субъекта и объекта. Стоит повторить общеизвестное положение, что философия Гегеля представляет собой философию тождества субъекта и объекта, человека как «конечного духа» и бесконечного Абсолюта. Поэтому Гегель выстраивает систему поступательного развития индивидуального сознания, которое в результате самопознания поднимается с точки зрения обыденного, партикулярного сознания до точки зрения Абсолютного Духа, для которого больше нет противоположности субъекта и объекта, «сознания» и «предмета», а есть абсолютное *тождество бытия и мышления*.

Основное понятие Гегеля, Абсолютный Дух, утверждает разум как объединяющую силу, которая должна преодолеть состояние разрыва конечного и бесконечного, знания и веры, которое провозглашается в принципе субъективности философии Просвещения. По мнению Ю. Хабермаса, Гегель формулирует понимание разума в качестве силы объединения, опираясь на свой диагноз эпохи Просвещения. Век Просвещения, нашедший кульминационное выражение у Канта и Фихте, по убеждению Гегеля, просто воздвиг себе кумира в идее разума: он ошибся, поместив рассудок, или рефлексию, на место разума и тем самым возвысив конечное до абсолютного. Сам Гегель очень точно описывает это состояние: «Культура так возвысила новейшее время над прежней противоположностью философии и позитивной религии, что это противопоставление

¹ См.: Д. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Т 4. От романтизма до наших дней. СПб.: Петрополис, 1997. С. 594.

веры и знания... оказалось перенесено внутрь самой религии... Но это еще вопрос – не выпала ли победителю-разуму именно та судьба, которая обычно постигает победоносную силу наций-варваров в сравнении со слабостью народов образованных: одержать верх во внешнем господстве, но по духу быть побежденным теми, кто побежден. Славная победа, которую разум, просвещая, одержал над тем, что он в меру своего религиозного понимания рассматривал в качестве противостояния вере... состоит лишь в том, что не сохраняется ни того позитивного, с чем он заставлял себя бороться, – религии, ни его, разума, который победил»¹. В работе «О сочинениях Гамана» Гегель описывает конкретное влияние идей французских философов-просветителей на философскую мысль Германии. Влияние французских просветителей сказалось в том, что и в Германии были распространены принципы деизма, религиозной терпимости и морали, которые, благодаря работам Руссо и Вольтера, стали принципами всеобщего способа мышления во Франции. Однако, в то время как во Франции, по мнению Гегеля, к этому подъему и «возмущению мысли» присоединилась только наиболее энергичная, одаренная и талантливая часть общества, то в Германии все обстояло несколько иначе. В Германии этот просветительский импульс раскололся на два неравных лагеря: «центр» и «периферию» просвещенческой мысли. С одной стороны, делом Просвещения занялись в рамках сухой рассудочности и принципов полезности, поверхностного ума и знаний. Это движение жестко оппонировало «периферии», где дух в свое «антипозитивности» сохранял высшую свободу. Несмотря на то, что оба лагеря мыслителей отстаивали интересы разума и свободы духа, в конечном итоге «центральное» течение Просвещения в Германии стало целенаправленно преследовать то чувство и сознание бесконечного, ту «глубину разума», которая находилась на «периферии» просветительского движения.

В статье «О сущности философской критики» Гегель связывает «дух времени» эпохи Просвещения с пронизывающим все вещи духом беспокойства и

¹ Гегель, Г. В.Ф. О различии систем Фихте и Шеллинга. Цит. по: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 31.

непостоянства, который «после долгих веков жесточайшей косности, лишь ценой ужасных судорог расстающейся со старой формой, наконец привел немецкий дух к тому, чтобы распространить понятие непрестанного изменения и нововведений и на философские системы...однако... в беспокойной суеде этой страсти за дело с величайшей серьезностью берется ограниченное»¹. Под «ограниченным» Гегель, скорее всего, имеет в виду тот самый «конструктивно-критический» рассудок века Просвещения, который вносит неизбежный раскол в единство конечного и бесконечного. Как следствие, «ограниченный» рассудок начинает «самонадеянно» приписывать всю полноту и истину знания себе, ведь недостаток рассудка в том и состоит, что он возводит одностороннее определение в ранг единственного и высшего.

Сам процесс «непрестанного изменения» можно сравнить с понятием «дурной бесконечности» Гегеля. Гегель, вслед за философами античности, представлял бесконечность в образе круга, противопоставляя круг прямой линии, идущей все дальше и дальше вовне. В отличие от «дурной бесконечности» прямой линии, он называет круг «истинной бесконечностью» потому, что в кругообразном движении происходит возвращение мысли в себя и тем самым достигается возможность абсолютного истинного познания. Рассудок, по Гегелю, есть эта самая «дурная бесконечность», поскольку он представляет бесконечное лишь как нечто отрицательное, а тем самым как *потустороннее*, и, таким образом, все больше отодвигает бесконечность от себя вдаль и отстраняет от себя как нечто чуждое.

Далее, в той же статье «О сущности философской критики», Гегель характеризует Просвещение как эпоху «дуализма культуры», который оформился уже в рационалистической философии Декарта. Картезианская философия выразила характерный для Нового времени и повсюду распространяющийся дуализм, который обозначил конец прежней жизни. По мнению Гегеля, от этой философии, как и от общего дуализма культуры, философия вынуждена была искать спасе-

¹ Гегель, Г.В.Ф. О сущности философской критики // Гегель. Работы разных лет. В двух томах. Т 1. М.: Мысль, 1972. С. 281.

ния. Однако вскоре и философия стала легкой добычей омертвляющего все живое рассудка. Подобная поверхностная экспансия вездесущего рассудка должна была, по Гегелю, в итоге «пробудить тоску мертвого богатства по капле живого огня, по сгустку живого созерцания и, после того как все мертвое давным-давно познано, тоску по познанию живого, доступного лишь разуму»¹.

Вера Гегеля в силу разума как «капли живого огня», как «сгустка живого созерцания» сродни религиозному чувству верующего. Надо отметить, что Гегель не принимал идеологии Просвещения не только за ярко выраженный дуализм «плоской обыденности рассудка», но и за то, что эпоха Просвещения стала временем секуляризации мысли. С точки зрения философов-просветителей, деизм как рациональная и естественная религия был самым большим, что мог допустить человеческий разум. Гордая рассудочная культура Просвещения, говоря словами Гегеля, «поссорилась с религией и поставила ее рядом с собой или себя рядом с ней». Это произошло потому, что Просвещение рассматривало религию, а точнее, веру в категориях «полезности». Дело в том, что философы-просветители отрицали центральную для христианства доктрину первородного греха, полагая, что человек при рождении невинен и добр или же нравственно нейтрален, а в дальнейшей жизни подвержен воздействию образования и среды. В том случае, если окажется, что человек несовершенен, по мнению просветителей, его все же возможно радикально менять и бесконечно совершенствовать разумным воспитательным воздействием в благоприятных обстоятельствах или революционной реорганизацией общества. По мнению Гегеля, именно умаление религии привело к разрыву веры и знания, который Просвещение не смогло преодолеть собственными силами. Поэтому в «Феноменологии духа» Просвещение становится пространством развития индивидуальной «самости», отчуждающейся от своей истинной «субстанции» – Абсолютного Духа. В этом смысле, Просвещение есть «*фурия* исчезновения», порождающая лишь чисто негативное действие. «Единственное произведение и действие

¹ Гегель, Г.В.Ф. О сущности философской критики // Гегель. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 282.

всеобщей свободы есть поэтому *смерть*, и притом *смерть*, у которой нет никакого внутреннего объема и наполнения; ибо то, что подвергается негации, есть ненаполненная точка абсолютно свободной самости; эта смерть, следовательно, есть самая холодная, самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем если разрубить кочан капусты или проглотить глоток воды»¹. В этом случае жизнь полностью обесценивается и лишается содержания. Движение Духа останавливается, да и двигаться становится некуда. В этом, по мнению Гегеля, выражается «тщеславие рассудка».

В заключение данного параграфа можно сделать следующие выводы. Определяя основную характеристику мира модерна в виде принципа четко выраженной субъективности, Гегель связывал с этим принципом понятие отчуждения. Процесс отчуждения в философии Гегеля предстает с двух различных сторон. С одной стороны, отчуждение является фундаментальным механизмом «инобытия», самодвижения, а, следовательно, самопознания Абсолютного Духа. В этом процессе, по Гегелю, «дух различает себя, он различен в самом себе», а значит необходимо отчуждается, но одновременно с этим (и это самое важное) такой процесс отчуждения «возвращает его в субстанциональное единство» с самим собой и поднимает на новый уровень самопознания. Такое отчуждение выражает в себе закон «отрицания отрицания» – основополагающий закон диалектики Гегеля.

С другой стороны, Гегель описывает отчуждение как процесс абстрагирующей, изолирующей, разнимающей деятельности рассудка. Нигилизм рассудка проявляется в эпоху Просвещения. Просвещение резко критикуется Гегелем за то, что оно становится идеологией разрыва субъекта и объекта познания. Это приводит в конечном итоге к отчуждению конечного духа (человека) от бесконечного (Абсолютного Духа), лишает человека возможности приобщения к истинному знанию, которое есть для Гегеля знание всеобщего. Таким образом, по Гегелю, именно в век Просвещения происходит отчуждение сущности человека в мышлении, которое он стремится преодолеть в своей философии тождества субъекта и объекта, бытия и мышления.

¹ Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 318.

1.2. ОТЧУЖДЕНИЕ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Ранее было отмечено, что появление общества эпохи модерна сопровождалось всесторонней эмансипацией человека, которое выразилось в раздвоении реальности на активного познающего субъекта и противостоящего ему объекта познания. Исторически первой областью отчуждения человека от собственной сущности стало пространство сознания, а точнее, мышления человека о себе самом как об изначально разумном существе, способном к рациональному освоению мира. Именно с пространством рефлексии, с возможностью «инобытия Абсолютного Духа» в человеческом мышлении связывал Гегель модернизацию общества.

В то время как Гегель был философом эпохи зарождения мира модерна, Маркс являлся уже современником эпохи модерна «в действии». Идея динамики, развития, прогресса находила свое практическое подтверждение: открытие законов сохранения материи и энергии, эволюционная теория Ч. Дарвина, открытие клеточного строения живых организмов, изобретение проволочного телеграфа, паровоза и т. д. Как пишет по этому поводу Ю. Хабермас «железная дорога вряд ли создала сознание эпохи модерна; но в XIX столетии она стала буквально символом массового осознания времени модерна – локомотив превратился в образ головокружительной, истолкованной как прогресс, мобилизации всех жизненных ощущений»¹.

Поэтому Маркс связывает модернизацию общества со все более эффективным расходом природных ресурсов и все более интенсивным развитием, расширением глобальной коммуникационной сети. Теперь возможность общественного прогресса укореняется скорее в практике действующего и производящего, чем рефлексивно познающего субъекта. В то время как философия Гегеля делает акцент на познании и понимает процесс формирования духа как самосознания субъекта, то философия Маркса как «философия практики»

¹ Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас / пер. с нем. М.: Весь мир, 2003. С. 67.

переносит акцент на отношение между действующим субъектом и миром манипулируемых предметов, понимает процесс возникновения человеческого рода как самосозидание. Тем самым, для Маркса важно не столько рефлексивное, сколько трудовое отношение к социальной действительности. По мысли Маркса, труд является фундаментальной характеристикой человека и оказывает на него двоякое воздействие. С одной стороны, при определенных условиях общественного развития труд становится фактором самоотчуждения человека от собственных сущностных сил. С другой стороны – представляя в виде всеобщности общественной практики и, в конечном счете, в форме всеобщего труда, он способствует «присвоению» отдельным человеком своей родовой сущности.

Категория отчужденного труда, несомненно, занимает центральное положение в «Экономическо-философских рукописях» Маркса. Труд, материальное производство составляют, по мнению Маркса, родовую жизнь человека. Человек – «не только природное существо, он есть *человеческое* природное существо, то есть существующее для самого себя существо и потому *родовое существо*»¹. Это специфическое отличие человека от животного не дано от природы, оно возникает и развивается в процессе производства на протяжении всей человеческой истории. Производство в своей сущности – это общественный процесс, оно невозможно как деятельность изолированного индивида, им определяется социальная природа человека. Благодаря производству «природа оказывается *его* [человека] производением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни человека*: человек удваивает себя не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире»². Таким образом, труд есть сущность человека, - то, благодаря чему он есть человек, то есть общественное существо, способное к многообразной деятельности, к беспредельному прогрессу.

¹ Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – Т. 42. – М.: Политиздат, 1974. – С. 164.

² Там же. - С. 94.

Согласно Марксу, данное конструктивное свойство труда было высказано уже Гегелем в «Феноменологии духа». Маркс отмечает, что Гегель понял труд как единство опредмечивания (человеческой деятельности) и распредмечивания (природы), как одновременно и самоотчуждение, и снятие такового. Но гегелевские характеристики производительной деятельности выступают в ином плане, чем то понятие отчужденного труда, которое было сформулировано Марксом. Отчужденный труд обуславливается антагонистическими общественными отношениями современного Марксу капиталистического общества. Данным положением Маркс подводит к мысли о противоречивости капиталистического мира. Неизбежный парадокс капитализма состоит в том, что пропорционально использованию мира вещей последний производит и обесценивание человеческого мира, сводя при этом большую часть человечества к абстрактному бытию в качестве работника. Важно отметить, что у Маркса труд «абстрактен» уже более не в гегелевском смысле позитивной всеобщности духа, а в негативном смысле абстракции от тотальности конкретного человека, который хочет трудиться как *цельный* человек. Крайность этой абстракции состоит, по Марксу, в том, что работник, вместо того, чтобы продуктивным образом *выразить* свою жизнь, вынужден, чтобы вообще найти работу, *отчуждать* себя в ней. Вся его жизнь превращается в средство для жизни, если труд служит лишь предотвращению утраты самого его существования.

Отчужденный труд Маркс рассматривает в четырех аспектах. Во-первых, рабочий использует материалы, которые, в конечном счете, взяты у природы, и получает в результате труда нужные для жизни предметы, вещи, продукты труда. При этом ни исходный материал, ни продукты труда ему не принадлежат – они для него чужие. Чем больше исходных материалов перерабатывает рабочий и чем больше вещей и продуктов он вырабатывает, тем больше становится мир предметов, ему не принадлежащих, «чуждых» ему. Природа делается для рабочего только средством труда, а предметы, вещи, которые создаются в производстве, – средствами физического существования. Они подчиняют себе рабочего, он полностью от них зависит.

Во-вторых, сам процесс трудовой деятельности для рабочего принудителен. Он не имеет выбора: работать ему или не работать, поскольку не может иначе обеспечить возможность существования. Однако подобный труд – это не удовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения всяких других потребностей. Поэтому не в труде, а только *вне* труда рабочий освобождается, сам распоряжается собой. Он чувствует себя свободным лишь когда осуществляет те жизненные функции, которые являются общими у человека с животными. Тогда, как считает Маркс, духовная сущность человека, которая состоит в его свободной самодеятельности, деградирует до уровня простого средства для удовлетворения элементарных потребностей физического существования.

В-третьих, отчужденный труд как труд подневольный, как показывает Маркс, вообще отнимает у рабочего «родовую жизнь». Род человеческий живет в природе. Сам человек является природным существом, его жизнь неразрывно связана с природой. Эта связь, по Марксу, представляет собой деятельный контакт с природой, в котором главным является труд, производство: «...производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь»¹. Но для рабочего, наоборот, труд предстает как отчуждающая сила и потому труд – лишь средство для поддержания собственной индивидуальной жизни, а отнюдь не жизни «рода». Поэтому рабочий относится к производству и природе не как свободный *человек*, а как *рабочий*, то есть *отчужденно*, как к чуждому, даже враждебному. В этом и выражается то, что у рабочего отобрана родовая человеческая сущность.

В-четвертых, подневольный труд порождает отчуждение между людьми. Рабочие чужды друг другу, поскольку они конкурируют за возможность трудиться, чтобы жить; тем более рабочие чужды тому, кто заставляет трудиться и отбирает продукт труда. Данное отчуждение затрагивает и капиталиста, который должен вкладывать капитал и вынужден конкурировать с другими собственниками средств производства в поиске рабочей силы. И если сам рабочий

¹ Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 93.

представляет собой капитал, то и капиталист – слуга своего труда, служащего увеличению приобретаемого. И рабочий, и капиталист поработаются экономической системой: они формируются этим овеществленным миром, они чувствуют себя бессильными по отношению к «преобразованной» природе, как она функционирует в капиталистическом обществе. Люди рассматривают себя и окружающих в качестве «вещей»: рабочей силы, служащих, конкурентов. Вводимое Марксом понятие «прибавочной стоимости» указывает на объективную эксплуатацию, которая происходит в капиталистическом обществе. Так как прибавочная стоимость как неоплаченный труд переходит к тому, кто лично не создал ее, то, согласно Марксу, рабочие, независимо от уровня их жизни, всегда эксплуатируются капиталистами. Капиталистическая система основана на присвоении прибавочной стоимости, на непрерывном наращивании капитала. Возникает расширяющаяся экономическая система, которая на уровне частного предпринимательства руководствуется рациональными соображениями прибыли, но на уровне всей экономики не управляется. Эта капиталистическая система, по Марксу, является саморазрушительной. Она ведет к кризисам, которые не могут быть разрешены внутри нее. Единственным выходом является введение другой системы – коммунизма.

Всю свою последовательность капиталистический способ производства демонстрирует, по Марксу, в феномене *денег*¹. Благодаря тому, что деньги обладают свойством быть универсальным средством усвоения всего, чего люди еще не имеют в собственности, они являются равнодушным посредником между потребностями и их удовлетворением. Однако, являясь средством для жизни, они из средства превращаются в цель. Деньги, по мнению Маркса, ни для чего не слишком хороши и не слишком плохи, они меняют и путают все естественные отношения, назначая им денежную стоимость. Согласно Марксу, деньги существуют как отчужденное состояние человечества, наиболее всеобщее средство связи и разделения отчужденного от себя самого мира. Вместо того чтобы действительно освободить и обогащать силы человека, каждый спекулирует на том,

¹ См.: Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. С. 146–149.

чтобы, порождая новые потребности, довести другого до экономического разорения. Каждый новый продукт – это новая возможность взаимного обмана и грабежа. Но чем беднее становится человек, тем больше он нуждается в деньгах, чтобы иметь возможность овладеть своей отчужденной сущностью.

Задача, которая вытекает из этой системы взаимоотношений капитала и труда, по мысли Маркса, состоит в новом усвоении («присвоении») человеческой сущности посредством снятия самоотчуждения, двумя сторонами которого являются предметный мир и объективирующий себя в труде человек. Согласно Марксу, самоотчуждение человека должно быть преодолено на той же основе, на которой возникло – в труде, в производственной деятельности. Процессом, обратным отчуждению, является процесс присвоения человеком своей подлинной человеческой сущности. Маркс связывает этот процесс с общественными преобразованиями, с «общечеловеческой эмансипацией». В результате данного преобразования самое существенное в человеке – его «родовая сущность» – получит свободное развитие. Труд из отчужденного превратится в средство саморазвития человека.

Характеристика «присвоения» человеком собственной сущности, или превращения труда из принудительного в «человеческий», рассматривается Марксом по тем же параметрам, что и процесс отчуждения: а) присвоение предмета труда и его результата; б) присвоение или освобождению самой деятельности; в) присвоение человеком труда общей «родовой сущности»; г) гармонизация отношений человека с человеком в самой деятельности.

Идея всесторонней творческой активности личности связана у Маркса с эпохой коммунизма, когда будут ликвидированы частная собственность на средства производства, эксплуатация человека человеком и присвоение результатов чужого труда узкой группой лиц, частная собственность на средства производства будет заменена общественной (государственной), произведенный продукт, результаты труда будут делиться между всеми членами общества благодаря справедливому распределению.

Следует еще раз подчеркнуть, что согласно идее Маркса, целью коммунистического общества является не только отмена частной собственности, но и «реабилитация действительной жизни человека как его собственности»¹, новое тотальное обретение себя человеком в произведенном им предметном мире. Истинный коммунизм, по Марксу, становится новым усвоением человеческой сущности на той ступени развития, какой цивилизация достигла при капитализме. Поэтому тотально понятый коммунизм изменяет не только социальные и экономические отношения, но в той же степени и поведение человека в области политики, права, религии, морали и науки. Человек как общественное существо обладает предметной действительностью не в форме частнокапиталистического имущества, а благодаря тому, что все предметы являются для него неким позитивным опредмечиванием его самого. Он является человеком, для которого мир на самом деле становится его миром, так как его способ производства не отчуждает человека от самого себя, а утверждает его.

В коммунистическом обществе отчужденный труд снимает себя во всеобщем труде. Всеобщий труд, которым «является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение»², предполагает определенную свободу деятельности. Его основу составляет самодеятельность, то есть деятельность, которая не регламентируется внешними для человека границами, целями, принципами, а реализуется в соответствии с его собственными способностями, склонностями, потребностями и интересами. По мысли Маркса, всеобщий труд в своей основе всегда индивидуален и потому является сферой проявления и развития разнообразных способностей и склонностей человека. Таким образом, отчуждение человека в деятельности, преодолевается в самой же деятельности. На смену застопорившейся «раздробленной» практики капиталистического общества приходит всеобщий труд как «удовлетворенно в себя возвращающаяся» практика субъекта.

¹ Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. С. 127.

² Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 25. М.: Политиздат, 1974. С. 116.

Исследования Гегеля и Маркса по проблеме отчуждения были продолжены в двух направлениях, а именно – марксистском и феноменолого-экзистенциалистском. В настоящем исследовании в числе представителей первого направления будут рассмотрены идеи Д. Лукача, М. Хоркхаймера и Т. Адорно, Г. Маркузе, В. Бенямина, Э. Фромма и Ж-П. Сартра. В качестве представителей второго направления мы исследуем работы Э. Гуссерля, Сартра (на этот раз как феноменолога), М. Шелера и М. Хайдеггера.

Как считает Д. Лукач, в основе всей человеческой истории лежит не духовная, но материальная практическая деятельность, органично связанная с актом целеполагания, а значит, и с деятельностью духа. В сфере общественной жизни, где имеет место сложившаяся сетка различных целеполаганий людей и где каждый человек есть, по выражению Лукача, «отвечающее существо», то есть субъект, самостоятельно реагирующий на проблемы, с которыми он сталкивается в своей жизни, происходит много непредвиденных событий и обстоятельств, и человеку приходится принимать в отношении их все новые и новые решения. В этом отношении встает проблема выяснения рамок осознанной свободы человека и условий, при которых свобода и необходимость обретут свое гармоничное единство.

Процесс самоотчуждения человека в логике Лукача выглядит следующим образом. История человечества есть история освобождения человека от природной, а затем и социальной, внешней по отношению к человеку, необходимости. Однако освобождение от природной необходимости приводит постепенно к противоположным результатам. Отчуждению от природы сопутствует возрастающее отчуждение людей от социальных институтов и связанных с ними форм организации общества, и все это противодействует расширению рамок человеческой свободы. Таким образом, становление общества как производства «второй природы» представляет собой противоречивый процесс. С одной стороны труд как активная преобразовывающая деятельность демонстрирует свою способность ко все более полному овладению окружающим миром, все более полному господству социального над природным. Однако, с другой стороны,

главной особенностью процесса отчуждения становится то, что оно принуждает общественное бытие к применению таких средств, которые осуществляют процесс его собственного воспроизводства путем социального насилия. Кроме того, проблема отчуждения позволяет обнаружить специфику общественного бытия как «родовой сущности» человека, «снявшего немоту» естественной среды обитания. Если «немая родовая сущность» означала неразрывное биологическое единство между родом и особью в отдельном биологическом существе, то в общественном бытии, возникающем на основе языка и активного приспособления к окружающей среде, происходит разделение человека и общества. Несмотря на то, что всеобщая тенденция развития общества состоит в прекращении «биологической немоты», эта немота, однако, сменяется в общественном бытии «языком», хотя и общественным, но одновременно отчужденным и отчуждающим. Тем самым отчуждение возникает объективно в рамках исторического отчуждения самого общества и членов этого общества. Именно в подобном непрерывном развитии общественного бытия обнаруживается его глубокая внутренняя проблематичность. Она выражается в том, что это развитие объективно отчуждает отдельных представителей общества (родовой сущности), и при этом каждая конкретная форма отчуждения может смениться только посредством другой формы отчуждения. Таким образом, Лукач полагает, что капиталистический способ производства в качестве «конкретного бытия рода» вследствие производства и присвоения прибавочного продукта внутри этих границ рода становится неустранимым противоречием.

Решение проблемы отчуждения становится возможным только на конкретно-историческом уровне и в реальном процессе экономического воспроизводства общества. Лукач исходит из того, что объективное воплощение родовой сущности в обществе заключается в реальном процессе роста экономической активности человека. Наряду с экономическим аспектом преодоления отчуждения индивида от рода, Лукач отмечает и тот факт, что каждый отдельный человек в своем поведении решает эту задачу лично для себя, причем не в рамках одноразового акта, а вновь и вновь всякий раз преодолевая новые формы

отчуждения в развивающемся обществе. Действительное разрешение проблемы отчуждения человека может стать возможным лишь при социализме, который позволит соединить экономическое развитие общества с подлинной (родовой) сущностью человека.

Представление Лукача о том, что «биологическая немота» человеческого рода может преобразоваться в общественное бытие только антагонистическим, насильственным способом движения общественного сознания находит свое глубокое отражение и развитие в «Диалектике Просвещения» Хоркхаймера и Адорно. Это исследование, согласно замыслу авторов, имеет в своей основе идею рассмотрения истории человечества в качестве универсальной истории Просвещения. Важным для нас является то, что Просвещение как «путь разума» выступает здесь способом построения властных отношений между человеком как носителем разума и природой¹.

В предисловии к «Диалектике Просвещения» отмечается важный и значимый по своим последствиям факт. Современное общество живет в ситуации саморазрушения Просвещения как веры в исторический прогресс и силы, освобождающей мышление. Дело в том, что процесс просвещения в истории был призван освободить человека от страха, чтобы сделать его властелином окружающего мира. Однако с точки зрения современного положения дел, просвещение, по мнению Хоркхаймера и Адорно, парализуется страхом перед истиной. Иначе говоря, в современном обществе разум более не является самозакондателем. Нормы, ценности и модели функционирования, диктуемые наукой, государственной идеологией, культурной индустрией становятся единообразными и не терпят возражений. Просвещение становится обманом масс, мышление овеществляется. Это приводит к тому, что знание становится скорее техничным, чем критичным. В ходе борьбы за существование человек все более совершенствует способы обуздания природного мира путем его рационализации и подведения под единую логическую схему всего существующего: число

¹ См.: Хоркхаймер, М. Адорно, Т. Диалектика Просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. wellhead. ru](http://www.wellhead.ru)

становится канонем Просвещения. Другими словами, разум становится чисто инструментальным. Теперь единственное, что он умеет – это конструировать и усовершенствовать инструменты для установленных целей, которое контролируется сложившейся в индустриальном обществе экономической системой. Как пишут Хоркхаймер и Адорно, «рост экономической продуктивности, с одной стороны, создает условия для более справедливого мира, с другой стороны, наделяет технический аппарат и те социальные группы, которые им распоряжаются, безмерным превосходством над остальной частью населения. Единичный человек перед лицом экономических сил полностью аннулируется»¹. Однако еще в философии Гегеля утверждалось, что подлинной задачей Абсолютного Духа является негация овеществления. Именно поэтому, по мысли авторов «Диалектики...», дух неизбежно дезинтегрируется там, где затвердевает в «культуртовар» и выдается в качестве предмета потребления.

Просвещение тоталитарно, для него всякий процесс является с самого начала предрешенным. В технологическом обществе Просвещению становится присущ принцип имманентности – объяснение каждого события как повторяющегося. Это способствует тавтологичности и деградации мыслительного процесса. Таким образом, Просвещение переходит обратно в мифологию. Математический метод становится «ритуалом мысли», учреждая себя в качестве необходимого и объективного. Посредством математического метода мышление превращается в инструмент и тем самым разум подчиняется непосредственно данному. Отсутствие рефлексии, искоренение субъектом самого себя из сознания ведет к унификации и овеществлению человека, утрате им своего имени, а, следовательно, и собственной самости. Тем самым, по мнению авторов «Диалектики...», в ходе тотального упорядочивания общества саморазрушающимся рационализмом Просвещения, люди опять превращаются в то, против чего изначально был направлен закон развития общества, а именно – во

¹ Хоркхаймер, М. Адорно, Т. Диалектика Просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. wellhead. ru](http://www.wellhead.ru)

всего лишь видовые существа, тождественные друг другу благодаря изолированию в принудительно управляемом коллективе.

Результатом такого пути развития общества становится искажение идеи Просвещения. Просвещение, которое изначально было нацелено на освобождение мысли и на создание просвещающего мышления, на котором бы строилась сама свобода общества, в таком виде становится, по выражению Хабермаса, «застоем эмансипации, совершающейся впустую»¹. Необходимость рационально овладеть природными силами, воздействующими извне, заставляет людей вступить на путь просвещения как образования. Процесс образования до бесконечности увеличивает рост производительных сил ради элементарного самосохранения. В итоге постоянным признаком просвещения становится господство над объективированной внешней и задавленной внутренней природой.

Однако в «Диалектике Просвещения» все же намечается определенный способ преодоления негативных последствий Просвещения. В силу того, что господство человека над природой овеществляет себя в виде закона и организации, оно вынуждено себя ограничивать. В обществе, где правит технология, уже сам инструмент труда обретает самостоятельность. И тогда появляется возможность смягчения непосредственной экономической несправедливости. В развитом индустриальном обществе такие инструменты господства, как язык, оружие, машины должны, как полагают Хоркхаймер и Адорно, позволить всем без исключения индивидам овладеть собой. Таким образом, самой *предметностью* средства, делающей его универсально доступным, его «объективностью» для всех без исключения уже становится возможной критика отношений господства в обществе.

Кроме логики технического развития общества, отчасти способствующего преодолению самоотчуждения человека, Просвещение имеет собственный положительный потенциал развития. Просвещение является чем-то большим, чем Просвещением. По мнению Хоркхаймера и Адорно, Просвещение способ-

¹ См.: Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас / пер. с нем. М.: Весь мир, 2003. С. 121.

но мыслить себя «природой, внятой в ее отчуждении». Главным моментом здесь является то, что в желании Просвещения господствовать над природой заложена также и его обреченность природе. Именно в этом заключается диалектика Просвещения. Эта диалектика выражается в способности Просвещения быть не только односторонней «пустой эмансипацией», но и возвратным движением мысли – «отрицанием отрицания» Гегеля, которое авторами «Диалектики Просвещения» названо «определяющей негацией». «Определяющей негацией» несовершенные представления об абсолютном, кумиры, отвергаются не так, как это делается ригоризмом, т. е. не путем сопоставления их с идеями, соответствовать которым они не в состоянии. Диалектикой, напротив, всякий образ выявляется в качестве письма. Она учит вычитывать в его чертах признание в собственной ложности, лишаящее его власти и присваивающее ее только истине»¹. Тем самым Хоркхаймер и Адорно сопротивляются слиянию *разума* и *власти*. Более того, благодаря особому «памятованию о природе в субъекте», Просвещение в своей основе становится противостоящим господству и посредством рефлексивного «отрицания отрицания» возвращает себе функцию силы, освобождающей мышление.

В отличие от авторов «Диалектики Просвещения», Г. Маркузе не склонен был верить в то, что в развитом индустриальном обществе такие инструменты господства, как язык, оружие, машины позволят человеку овладеть собой. Анализируя идеологию индустриального исторического периода, Маркузе показывает, что технологическое общество в борьбе за «всеобщее процветание», изобилие и комфорт становится обществом с одним измерением, репрезентируемым такой же плоской «одномерной» философией. Он настаивает на том, что возрастающая производительность труда неумолимо ведет к созданию потребительского общества, которое не только не упраздняет эксплуатации человека человеком, а напротив, укореняет ее внутри личности. Дело заключается в том, что самовоспроизводство современного индустриального общества происходит

¹ Хоркхаймер, М. Адорно, Т. Диалектика Просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. wellhead. ru](http://www.wellhead.ru)

за счет разрастания технического ансамбля вещей и отношений, включая техническое использование людей¹. Тем самым борьба за существование и эксплуатация человека в подобном обществе становится все более сциентистски рационализированной. Более того, технологическое общество создает дополнительное «сублимированное рабство», которое задается не тяжестью труда человека, а статусом его существования как простого инструмента деятельности и сведением человека к состоянию вещи.

Как полагает Маркузе, индустриальное общество является обществом, организация которого требует все более эффективной власти над природой и человеком, все более действенного использования ресурсов. Высокая продуктивность делает все более напряженным труд, ограничивая потребности: происходит формирование массовых стандартных, «ложных» потребностей. Современное общество становится тоталитарным в том, что оно осуществляет «нетеррористическое экономическое координирование» своих элементов. В его основании располагается «технологический проект»: стремление людей поработить природу, приспособить ее для своих потребностей. В обществе потребления теряется способность человека осознавать свое угнетенное, отчужденное состояние. Это выражается в том, что присущая индустриально развитому обществу продуктивность, способность совершенствоваться и все шире распространять удобства, а самое главное, «превращать в потребность неумеренное потребление» ставит под сомнение само понятие отчуждения. Эффективность подобной системы общественного развития притупляет способность человека распознавать ее репрессивный, тоталитарный характер. Такая ситуация снижает «потребительную стоимость» свободы: нет смысла настаивать на самоопределении, если управляемая жизнь окружена удобствами и даже считается «хорошей» жизнью. В этом заключаются рациональные и материальные основания объединения противоположностей (в смысле прекращения рефлексии социальных противоречий) и «одномерного» политического способа действий.

¹ См.: Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе / Пер. с англ. М.: REFL – book, 1994.

В процессе подобного способа мышления происходит слияние *рациональности* и *угнетения*. Научная рациональность содействует социальной организации технологического общества потому, что задает простой и удобный проект эффективного господства над человеком через господство над природой. В современном индустриальном обществе наука и технология превращают человека и природу в легко заменяемые объекты организации. Вследствие этого, социальное положение индивида и его взаимоотношения с другими людьми предстают как поддающиеся исчислению проявления научной рациональности.

Итак, по мнению Маркузе, освобождающая сила технологии, в конечном итоге, обращается в оковы освобождения, в инструментализацию человека. Необходимо отметить и то обстоятельство, что инструментализации человека в социально-экономической сфере сопутствует еще один негативный процесс: отчуждение и утрата человеком собственной уникальной «ауры» в сфере искусства. Эта мысль высказывается В. Беньямином в эссе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости».

Беньямин указывает, что возможность воспроизводства произведения искусства, которая возникла с развитием фотографии и кино, создает принципиально новую ситуацию в культуре¹. Ритуальные черты, которые изначально связывали искусство с религией, культом, утрачивают свое значение. Соответственно, искусство основывается уже не на ритуале, а на политике. Если традиционно произведение искусства служило инструментом магии и культа, то в современную эпоху его центральной характеристикой становится выставочная ценность, способность стать массовым продуктом потребления.

Беньямин отмечает, что в индустриальном обществе произведение искусства утрачивает свою «ауру» и уникальность, оно вырывается из истории и традиции. Аура, которую Беньямин определяет как «уникальное ощущение дали, как бы близок при этом предмет ни был», распадается в силу стремления людей «приблизить» к себе вещи, а также в силу господствующей в современном

¹ См.: Беньямин, В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / В. Беньямин. Избранные эссе. М.: Медиум, 1996. С. 66–91. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. klinamen.com](http://www.klinamen.com)

обществе тенденции преодоления уникальности произведения искусства через принятие ее *репродукции*.

В эпоху технической воспроизводимости произведений искусства фотография и кино становятся стандартными свидетельствами исторических событий, приобретая политическое значение. Зритель, смотрящий фильм, обретает права критика потому, что данное на экране совпадает с точкой зрения камеры, которая оценивает происходящее с различных позиций. Изменяется и позиция творца. Художник, указывает Беньямин, представляет собой противоположность оператору. Если художник соблюдает естественную дистанцию по отношению к реальности и создает ее целостное изображение, то оператор глубоко проникает в реальность, разрезает ее на кусочки и создает изображение поновому из множества фрагментов. Фрагментации изображения в кино сопутствует распад актерской игры на ряд монтируемых эпизодов. Тем самым кино становится тем искусством, в котором разрушается не только аура вещи, но и аура личности: человек, по мысли Беньямина, оказывается в положении, когда он должен воздействовать всей своей личностью, но без ее ауры. Деятельность киноактера отныне не является единым целым, она составляется из отдельных действий. Кроме того, разрушение ауры актера происходит перед кинокамерой, которая становится средством отчуждения, переноса и многократного тиражирования этой ауры перед публикой.

Таким образом, кино, как полагает Беньямин, «отвечает на исчезновение ауры созданием искусственной «personality» за пределами съемочного павильона»¹. Процесс отчуждения человека от собственной сущности довершается, по Беньямину, следующим образом. Киноактер, стоящий перед камерой имеет дело с публикой потребителей, образующих рынок. На этот рынок он выносит не только свою рабочую силу, но и всего себя, с головы до ног и в результате продукт его труда, сыгранная им роль оказываются для киноактера отчужденными и столь же недостижимыми, как и для изготовленного на фабрике изделия.

¹ Беньямин, В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / В. Беньямин. Избранные эссе. М.: Медиум, 1996. С. 66–91. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. klinamen.com](http://www.klinamen.com)

Согласно Бенъямину, существуют также гораздо более масштабные и серьезные социальные последствия подобного самоотчуждения человека. Расширение аудитории делает кино важным политическим фактором воздействия на массы. Искусство, подчеркивает Бенъямин, становится важной политической силой, которая используется фашизмом для эстетизации политики в целях структурирования и мобилизации масс без изменения существующих отношений собственности. Результатом этого является эстетизация войны, которая становится целью, организующей массы, а также средством снять противоречие между бурным развитием средств производства и неадекватными методами их использования.

В итоге своего исследования Бенъямин приходит к неутешительному выводу о том, что «человечество, которое некогда у Гомера было предметом увеселения для наблюдавших за ним богов, стало таковым для себя. Его самоотчуждение достигло той степени, которая позволяет переживать свое собственное уничтожение как эстетическое наслаждение высшего ранга»¹. Подобное наслаждение от саморазрушения становится возможно, главным образом, вследствие фрагментации человека, утраты им собственной «ауры», целостности, а значит и свободы как условия самостоятельности человека.

Свобода и человеческое существование являются изначально неразделимыми понятиями, как отмечает в своих исследованиях Э. Фромм. Он утверждает, что история человека представляет собой процесс возрастания индивидуализации и освобождения². Однако этот процесс носит двойкий характер. С одной стороны, происходит развитие человека, овладение природой, возрастание роли разума, укрепление человеческой солидарности, с другой – растущая автономность индивида, осознание им своего обособления от природы и общества, приводят к чувству одиночества, беспомощности, ничтожности. Исходя из этого, Фромм различает «свободу от» (негативную) и «свободу на» (позитив-

¹ Бенъямин, В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / В. Бенъямин. Избранные эссе. М.: Медиум, 1996. С. 66–91. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. klinamen.com](http://www.klinamen.com)

² См.: Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www.philosophy. ru / library](http://www.philosophy.ru/library)

ную). Обратной стороной «свободы от» является одиночество и отчуждение человека. Единственным конструктивным путем связи индивидуализированного человека с миром является, по мысли Фромма, активная солидарность с другими людьми, любовь и труд, соединяющие его с миром как свободного и независимого индивида. Однако если экономические, политические и социальные условия не способствуют такой позитивной реализации личности, то свобода, согласно Фромму, становится невыносимым бременем, источником сомнений, лишает жизнь цели и смысла. В результате возникает стремление преодолеть чувство изолированности и неуверенности ценой отказа от свободы и собственной индивидуальности. Бремя «свободы от» порождает стремление «бегства от свободы», избавления от свободы вообще. Положение человека в современном обществе Фромм характеризует еще большим обострением противоречия между свободой позитивной и свободой негативной. Капитализм стимулирует развитие активной, критической, ответственной личности, но в то же время мощь промышленной системы и обезличенный характер человеческих взаимоотношений усугубляют чувства изоляции и беспомощности. Выход Фромм видит в таком реформировании общества, которое открыло бы простор «свободе на».

В другой своей работе Фромм утверждает, что повышение степени разделения труда способствует усилению агрессивности в обществе¹. Фромм полагает, что основой превращения человека в эксплуататора и разрушителя стала «революция городов» IV–III тысячелетий до н. э. Рост производительности и разделение труда, превращение прибыли в капитал, необходимость централизованного учета готовой продукции обусловили классовое расслоение общества. В этот же период возникает «институт войн», направленных на захват ценностей и на преодоление политической и династической раздробленности. Фромм отмечает, что возникшая социальная система изначально являлась эксплуататорской: власть в ней опиралась исключительно на силу, страх и подчинение. Городская цивилизация становится источником жажды власти (садизма)

¹ См.: Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. booksforall.ru](http://www.booksforall.ru)

и страсти к разрушению жизни (некрофилии). Таким образом, деструктивность и жестокость не являются сущностными чертами человеческой природы, однако могут достигать значительной силы и распространенности. Фромм считает, что их объяснение следует искать не в унаследованном от животных предков разрушительном инстинкте, а в тех факторах, которые относятся к специфически человеческим условиям существования. Человеку свойственны «псевдоагрессия» и «оборонительная агрессия». Псевдоагрессия обозначает «действия, в результате которых может быть причинен ущерб, но которым не предшествовали злые намерения»¹. Оборонительная агрессия связана у человека с ответными реакциями на угрозы свободе, индивидуальному или групповому нарциссизму, на попытку лишения человека иллюзий, а также с конформистским, или «инструментальным», поведением. Главным условием снижения оборонительной агрессии, в силу невозможности изменения ее биологической основы, является устранение из жизни, как индивидов, так и групп взаимных угроз. Это предполагает в первую очередь создание системы производства и распределения, обеспечивающей людям достойные условия бытия и исключающей или делающей непривлекательным стремление к господству одной группы над другими.

Фромм полагает, что причины кризисных явлений кроются в специфике капиталистического общества. Капиталистическая экономическая система руководствуется в своем развитии не подлинными интересами человека, а собственными системными потребностями. Проблему реализации гуманистических альтернатив Фромм связывает с необходимостью глубоких изменений в человеческом характере. Различия в индивидуальных характерах людей и в типах социального характера связываются им с преобладанием одного из двух основных способов существования человека – «обладания», либо «бытия». При существовании по принципу «обладания» отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения, в стремлении превратить все и всех, в том числе самого себя, в свою собственность. «Обладание» основано на биоло-

¹ Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. booksforall.ru](http://www.booksforall.ru)

гической потребности в самосохранении. «Бытие» же связано со спецификой человеческого существования, с внутренне присущей человеку потребностью в преодолении одиночества посредством единения с другими людьми. Обе эти потенциальные возможности живут в каждом человеке, а вот доминирование одной из них зависит от *социальной структуры*, ее ценностей и норм. Таким образом, в исследованиях Фромма проблема отчуждения характеризуется в человеческом бытии «бегством от свободы», агрессивностью в форме деструктивности, установкой человека на обладание в противовес полноценному бытию. Согласно Фромму, все эти признаки становятся присущи человеку, живущему в развитом индустриальном обществе.

Современное технологическое общество, способствующее самоотчуждению человека, держится, по мнению Фромма, на следующих принципах. Первый из них заключается в том, что «*нужно* сделать то, что с технической точки зрения представляется возможным»¹. Этот принцип ведет к отрицанию всех ценностей, которые были созданы гуманистической традицией. Эта традиция провозглашала необходимость создания того, что требуется для развития и радости каждого человека. Однако если считать единственно верным только принцип «*делать то, что технически можно сделать*», тогда все остальные человеческие ценности нужно будет отвергнуть и в основу этики общества положить лишь его техническое развитие. Вторым принципом технологического общества является принцип достижения максимальной эффективности и максимальной производительности. Подобная установка, как полагает Фромм, влечет за собой требование минимальной индивидуализации. Эта система негативно сказывается на человеке: он становится инертным потребителем благ, предоставляемых обществом. Фромм считает инертность отдельного человека симптомом синдрома всего общества, который определяется им как «синдром отчуждения». Поскольку человек инертен, он не вступает ни в какие отношения с окружающим миром, он чувствует себя беспомощным и одиноким.

¹ Фромм, Э. Революция надежды / Э. Фромм. СПб.: «Ювента», 1999. С. 54.

Для избежания самоотчуждения человека и растворения его в структурах производства и потребления, по мысли Фромма, необходимо произвести изменения, направленные на гуманизацию технологического общества. Он предлагает три блока изменений: 1) изменение привычных представлений о производстве и потреблении с целью создания новой экономической системы, которая не ставила бы своей единственной целью лишь максимальную эффективность техники; 2) преобразование человека в гражданина и активного участника социальной жизни; 3) изменения в области культуры, направленные на искоренение характерного для индустриального общества духа пассивности и отчуждения¹. Наряду с этими изменениями, по мнению Фромма, одним из главных обстоятельств, дающих человеку в своем существовании возможность обрести единство с собственной сущностью, должна стать «новая связь» человека с человеком. «Новая связь, позволяющая человеку почувствовать себя единым со всем человечеством... это гармоничные узы братства, в котором благодаря исключению продажности ничто не ограничивает ни в мыслях, ни в чувствах человеческую солидарность»². Кроме того, согласно Фромму, подобное братство может стать единственным решением, способным удовлетворить две насущные потребности человека: быть тесно связанным с другими людьми и при этом оставаться свободным, быть частью целого и при этом совершенно независимым.

Для Ж.-П. Сартра, так же как и для Фромма, отдельная личность, индивидуальность становится главным элементом в социальном взаимодействии. Исходя из этого, Сартр считает необходимым дать экзистенциальное обоснование марксизма, соединить его с экзистенциализмом³. Главный недостаток марксизма как революционной теории Сартр усматривает в жестком детерминизме, в недооценке личности с ее свободой как основной действующей исторической силы. По его мнению, так называемые «законы» диалектики, частным случаем которых являются законы истории, недостаточно учитывают личностный фак-

¹ См. Фромм, Э. Революция надежды / Э. Фромм. С. 231.

² Фромм, Э. Революция надежды / Э. Фромм. С. 107.

³ См.: Сартр, Ж. Проблемы метода (фрагменты ч. III и заключение) / Ж. Сартр. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. ihik. lib. ru](http://www.ihik.lib.ru)

тор, представляя его только как усредненную величину, принадлежащую к определенному классу. Введение экзистенции, экзистенциального проекта в сердцевину знания в качестве основания означает для Сартра введение в универсальное знание об истории неустранимого своеобразия человеческой личности, идеи несводимости человека к социальным причинам и структурам. Исходя из этого, отчужденный человек не превращается в «вещь»: через труд и действие он превосходит материальные условия и борется с отчуждением. Тем самым, отчуждение может изменить *результаты* деятельности, но не ее глубинную реальность. Таким образом, раскрытие ситуации, осуществляемое в практике, есть для Сартра, превосходение человеком материальных условий посредством *проекта* как «несуществующего» и определяющего практику как отрицательность по отношению к данному. По мнению Сартра, даже самое примитивное поведение должно определяться не только имеющимися налицо факторами, но и отношением к определенному будущему объекту, который оно стремится вызвать к жизни – то есть будущей целью. Преодоление отчуждения происходит тогда, когда человек намечает и осуществляет проект самого себя. В этом проекте выражается истинная практика объединения человеческой сущности и существования. «Сказать о человеке, что он «есть», – значит сказать, что он может, и наоборот: материальные условия его существования очерчивают поле его возможностей»¹. Тем самым, поле возможностей есть та цель, в направлении которой действующий человек превосходит объективную ситуацию. Именно превосходя данность в направлении поля возможностей и реализуя из всех возможностей одну, человек, по Сартру, объективирует себя и принимает участие в созидании истории.

Размышлениями Сартра, представленными в его работе «Проблемы метода» мы заканчиваем рассмотрение проблемы отчуждения в русле идей Гегеля и Маркса и приступаем к ее разработке в феноменолого-экзистенциалистском направлении.

¹ Сартр, Ж Проблемы метода (фрагменты ч.III и заключение) / Ж. Сартр. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. ihik.lib.ru](http://www.ihik.lib.ru)

Э. Гуссерлем проблема отчуждения рассматривается в широком контексте культурно-исторического развития человечества и разрешается в истории разума и кризиса рациональности в духовном становлении Европы. Подобно Хоркхаймеру и Адорно, кризис европейского существования Гуссерль объясняет как «*кажущееся крушение рационализма*», связанное с «овнешнением» и извращением разума «натурализмом» и «объективизмом» научного познания¹. Только выяснение оснований западноевропейской рациональности позволит, по Гуссерлю, преодолеть тот кризис науки, философии и человечества вообще, который распространяется по Европе.

Как полагает Гуссерль, вследствие ложно понятого стремления к объективности в науке, из научной деятельности исключается «жизненный мир». Для современного естествознания полностью исчезает всякий смысл того, что оно исследует. Еще более опасным является то, что подобное относится и к «наукам о духе», которые призваны изучать духовное бытие человека. И здесь, в «науках о духе», существует требование исключить все возможные оценочные моменты, суждения о смысле. Объективизм, по Гуссерлю, полностью исключает всякую субъективность, признавая за реальность только вещественный универсум с его механическими законами. Таким образом, объективистски настроенная наука теряет всякую связь с человеком, человеческой жизнью, ее смыслом и ценностями.

Спасение от техницизма и натурализма Гуссерль видит в восстановлении утраченной связи науки с субъектом. Кризис философии и науки должен быть разрешен не средствами традиционной философии, а средствами новой «науки о духе», которую Гуссерль назовет наукой о «жизненном мире». Согласно Гуссерлю, «жизненный мир» является основанием всех научных идеализаций ученого: он постоянно предполагается как почва, поле его деятельности, в котором только и имеют смысл его проблемы и способы мышления. «Жизненный мир» – субъективен, то есть, дан человеку в образе и контексте практики, – в

¹ См.: Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 126.

виде целей. «Жизненный мир» представляет собой культурно-исторический мир, или, точнее, образ мира, каким он выступает в сознании различных человеческих общностей на определенных этапах исторического развития, это «культуротворящая жизнь в единстве определенной историчности»¹. Но самым главным, по Гуссерлю, является то, что «жизненный мир» как проблемное поле не «тематизируется» ни естественной человеческой исследовательской установкой, ни установкой объективистской науки (вследствие чего наука и упускает из виду человека).

Наряду с объективизмом, кризис европейского человечества связывается с односторонним рационализмом как формой развития разума, сложившейся в эпоху Просвещения. Просвещенный человек ставит себе цели и ведет себя разумно, обдумывая практические варианты решения своих задач. Его разум является инструментом, средством достижения конкретных целей его жизни. Однако в подобном использовании разума кроется угроза преждевременного успокоения, которое может отомстить позднейшими противоречиями. Истинная рациональность состоит в непрерывной философской установке на универсальную критику и саморефлексию. Важно то, что это движение мысли совершается, исходя из бесконечности задач, стоящих перед человеком и человечеством. Гуссерль полагает, что именно отсутствие истинной рациональности и есть источник ставшего невыносимым непонимания людьми своего собственного существования и собственных бесконечных задач.

Освободиться от указанной односторонности и построить «науку о духе» может трансцендентальная феноменология. Именно в ней, по убеждению Гуссерля, разработан действительный метод постижения сущностной основы духа в его интенциональности. Этот метод состоит в том, что в процессе познания человек начинает с собственного Я, понимаемого как производитель всех смысловых значений, по отношению к которым он становится чисто теоретическим наблюдателем. В этой установке возможно построение абсолютно независимой

¹ Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 103.

науки о духе в форме последовательного самопонимания. Таким образом, с помощью данного метода возможно преодоление наивного натурализма инструментального разума, обращенного вовне, и возвращение его в сферу духа как такового. Для нашего исследования проблемы отчуждения человека важно то, что реализация установки трансцендентальной феноменологии предполагает два принципа понимания человеческого «Я». Во-первых, теперь «Я» – это уже не изолированная вещь наряду с другими вещами в заранее готовом мире, а во-вторых, личности находятся уже не «вне» и не «возле» друг друга, но пронизаны, по выражению Гуссерля, «друг-для-друга и друг-в-друге-бытием». Таким образом, кризис европейского человечества, связываемый Гуссерлем с отчуждением его рационального смысла, может быть преодолен. Возрождение Европы произойдет в духе философии, благодаря окончательно преодолевающему натурализм «героизму разума» и возвращению рациональности к своей основе – «жизненному миру». Благодаря «героизму разума» как духовной деятельности, направленной на самопознание, станет возможным и преодоление отчуждения человека от своей духовной сущности.

Представление Гуссерля о том, что истинный процесс познания необходимо растворяется в «жизненном мире», а личности в ходе реализации феноменологической установки оказываются пронизаны «друг-для-друга и друг-в-друге-бытием», находит своеобразное продолжение в рассуждениях Сартра как феноменолога, констатирующего противостояние сознания и бытия, субъекта и объекта, свободы и необходимости. Он утверждает, что мир, непосредственно обнаруживаемый человеком в его жизненном опыте, представляет собой сложное образование, предварительно всегда уже структурированное экзистенцией¹. Путем проектирования себя сознание пытается избавиться от случайности своей фактичности и существовать «на собственных основаниях». Тем самым человек изобретает свой собственный способ быть в мире, среди вещей. Это позволяет Сартру трактовать человека в качестве автора всех значений своего

¹ См.: Сартр, Ж. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж. Сартр. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. ihik. lib. ru](http://www.ihik.lib.ru)

опыта и всех своих поведений. Вследствие этого человек как самосознательное существо, является свободным, вменяемым и тотально ответственным за мир и себя в нем. Социальный характер сознания личности Сартр раскрывает через детальное исследование социально-психологического феномена «взгляда». Здесь он фактически расширяет и углубляет положение Гегеля и Маркса о том, что каждый смотрится в другого, как в свое зеркало: границей моей свободы оказывается свобода другого; под взглядом другого я становлюсь объектом, но и другой становится объектом под моим взглядом; если бы не было другого, я бы никогда не смог быть для себя объектом, не имел бы самосознания.

Критически учитывая разработку данного вопроса Гуссерлем, Сартр стремится перевести разговор из той плоскости, где Другой, по его мнению, остается абстрактным в область описания Другого как реального конкретного, единичного существования, которое является конкретным условием и посредником самости человека. Он предлагает феноменологическое описание Другого на уровне «фактической необходимости» его присутствия в непосредственном, повседневном жизненном опыте индивида. Обнаружив, что структура связи «Я – Другой» означает «быть видимым Другим», Сартр разрабатывает феноменологию «взгляда». Он выявляет при этом напряженную динамику отношений «объектности» и «свободной самости» между ее участниками. Поскольку Другой есть свобода, трансцендирование, «Я» оказывается в опасности в мире. Дело состоит в том, что Другой оценивает меня и, навязывая мне новые смыслы, ограничивает мою свободу.

Взаимоотношения «Я-Другой» Сартр описывает как конфликт и борьбу двух свобод за преодоление своего отчуждения Другим и восстановление себя в качестве «самости». Встречая другого человека, индивид сталкивается с полным отчуждением собственной личности, потому что становится кем-то, кем он сам не выбирал быть. Из отчуждающей силы Другого, логически вытекает самоотчуждение человека во взгляде со стороны «Мы». Понятие «Мы» Сартр делит на «мы-объект» (толпа) и «мы-субъект» (коллектив). «Мы-объект» образуется исходя из конкретной ситуации, когда одна часть человечества распадается-

ся, исключая другую. По мысли Сартра, принадлежность к «мы-объекту» необходимо осознавать как отчуждение еще более радикальное, поскольку теперь «Я» не только вынуждается принять на себя то, что оно есть для Другого, но также и целостность, которой оно не является, хотя делается ее составной частью. Тем самым, для Сартра «тот, кто испытывает себя как конституирующий *Мы* с другими людьми, чувствует себя приклеенным между бесконечностью чуждых существований; он отчуждается радикально и беспомощно»¹. Сартр связывает понятие «мы-объекта» с ситуацией разделения общества на класс угнетенных и угнетающих. Он полагает, что вовсе не суровость труда, низкий уровень жизни или переживаемые тяготы будут формировать угнетенную коллективность в класс. Первоначальным фактом является то, что член угнетенного коллектива постигает свое положение и положение других членов этого коллектива как рассматриваемое со стороны *третьего* (капиталиста), для которого и существует общность угнетенных. Своеобразным снятием данной ситуации, по Сартру, может стать то, что угнетенные станут смотреть, в свою очередь, на угнетателей как на «они – объект».

Выходом из этой ситуации взаимного отчуждения на первый взгляд могло бы стать преобразование «мы-объекта» в «мы-субъект». Ведь, как полагает Сартр, в коллективе, через принятие общей цели и общих инструментов, человек способен конституировать себя в качестве «недифференцированной трансцендентности», то есть найти свои цели в общем деле. Однако, по Сартру, этот опыт имеет психологический, а не онтологический характер. Речь идет только о способе чувствовать себя среди других, в то время как субъективности остаются недостижимыми и радикально разделенными. Поэтому единство в «мы-субъекте» совсем не соответствует реальному объединению людей. Для Сартра принципиально важным является то, что в любом случае человеческих взаимоотношений, будет ли это отношение «Я-Другой» или «Я-Мы», происходит от-

¹ Сартр, Ж. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж. Сартр. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. ihik.lib.ru](http://www.ihik.lib.ru)

раничение свободы одного человека свободой другого. Поэтому именно конфликт становится первоначальным смыслом «бытия-для-другого».

Подобный конфликт, заключенный однако не в человеческих взаимоотношениях, а в самой чувственно-духовной природе человека раскрывается в философии М. Шелера. Проблема отчуждения понимается им неоднозначно. С одной стороны, процесс отчуждения, по Шелеру, есть положительный процесс преодоления в человеке его животного начала и устремления к своей богоподобной сущности. С другой стороны, возможная в этом случае полная потеря связи духовной сути человека с его реальным чувственным существованием грозит истощением и обессиливанием духа, мощь которого как раз и коренится в чувственном бытии человека. Вместе с тем, однако, Шелер отмечает, что в этой животной мощи «чувственного порыва» заключается также и определенная опасность полной утраты человеком своего духовного измерения.

Нижнюю ступень психического Шелер называет «чувственным порывом», который существует как «простое туда» и «прочь», бессубъектное и безобъектное страдание суть два его единственных состояния¹. К этой нижней ступени относятся растения и животные. Человек представляет собой «пластический тип» млекопитающего, отличающийся наивысшим развитием интеллекта и ассоциативной памяти.

Однако то главное, что делает человека человеком, лежит, по Шелеру, вне того, что в самом широком смысле можно назвать жизнью. Это принцип, противоположный всей жизни вообще. Шелер называет его *духом*, который включает в себя не только разум, но и доброту, любовь, раскаяние, почитание. Главным в понятии духа является специфический род знания. В определение духовного существа входит экзистенциальная несвязанность, свобода. Духовное существо не привязано к влечениям и к окружающему миру, оно *свободно* от мира, от органического, от жизни, от всего, что относится к жизни, оно открыто миру, у такого существа *есть* мир. Его обращение с миром принципи-

¹ См.: Шелер, М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Проблемы человека в западной философии. М., 1988. С. 34.

ально перевернуто в сравнении с животным. Он может дистанцироваться от окружающего мира, объективировать, отчуждать его от себя. Человек умеет обходиться с самим собой и со всем своим физическим и психическим аппаратом, как с чуждой вещью, которая находится в каузальной связи с другими вещами, и тем самым получать образ мира. Таким образом, человек – это существо, превосходящее самого себя и мир. Эта способность к разделению существования и сущности составляет, по Шелеру, основной признак человеческого духа, лежащий в основе всех остальных признаков. Однако духовная сущность человека гораздо слабее «чувственного порыва», являющегося ее основой. Высшие категории бытия и ценности – изначально более слабые, так как все прекрасное и сложное кратковременно и редко в силу своей хрупкости и уязвимости. Порыв энергетически мощен, самостоятелен, а дух бессилён. Как полагает Шелер, дух может приобрести мощь через приобщение к «чувственному порыву», когда жизненные влечения, входя в смысловые структуры, сообщают силу духу. Животворение духа, по Шелеру, является целью и пределом конечного бытия.

Согласно Шелеру, культура – это сублимация, то есть преобразование энергии порыва в своих целях с той или иной степенью интенсивности. Но в истории часто возникает тенденция к ресублимации – возвращению к природе. Это находит отчетливое выражение в современной эпохе, для которой характерным является «восстание природы в человеке» и всего, что есть в нем темного, порывистого, импульсивного. Единственное средство против ресублимации, деградации духа находится в самом духе, в сознании Бога, который входит неотъемлемой частью в структуру духа. Исходя из этого, Шелер предлагает следующий способ преодоления самоотчуждения человека.

В то самое мгновение, когда человек опредмечивает природу, он осознает, что не является ее частью, понимает свое превосходство над всеми бытийными формами мира, свою причастность высшим формам бытия. Ощущение человеком самого себя венцом творения носит двоякий характер: с одной стороны, будучи сопричастным к жизни через свое животное начало, человек включен в отношения господства над окружающим, с другой, – будучи устрем-

ленным к Богу, к Абсолюту, человек постоянно выходит за пределы самого себя. Как полагает Шелер, в тот момент, когда «человек сказал «нет» окружающей действительности, когда возникло открытое миру поведение, когда он поставил себя вне природы, чтобы сделать ее предметом своего господства, именно в этот самый момент человек *должен был* как-то укоренить свой центр *вне и по ту сторону мира*...ибо в акте своего отчуждения от природы он, казалось, погружался в *чистое Ничто*»¹. Преодолением этого самоотрицания стала, по Шелеру, религия, которая позволила человеку утвердиться в мире. Тем самым, человек стал местом встречи порыва и духа, осознал свою богоподобность, и в этом смысле, считает Шелер, становление Бога и становление человека с самого начала предполагали друг друга. Таким образом, божественность человеческой природы, является, по Шелеру, гарантией невозможности как отчуждения человека от собственной сущности, так и возвращения в животное состояние господства над природой.

Идея Шелера о том, что человек, будучи существом *метафизическим*, то есть, превосходящим самого себя и мир, может забыть свою богоподобность и всецело предаться чувственному порыву, имеет много общего с представлением об отчуждении М. Хайдеггера. Дело в том, что проблема отчуждения в философии Хайдеггера рассматривается как процесс «отпадения» человека от Бытия как подлинной сущности человека и пространства осуществления его экзистенции. Кроме того, с понятием отчуждения у Хайдеггера связано понятие «бездомности» человека, его заброшенности в мир анонимного «das Man». Для того чтобы понять логику отчуждения в философии Хайдеггера, необходимо изучить развернутую им в нескольких работах историю становления субъекта, ведь, как полагает Хайдеггер, всякое сущее является таковым лишь в силу того, что оно удостоверяется и очеловечивается человеком.

Анализируя проблему человеческого бытия, Хайдеггер признавал, что человек существовал не всегда. По настоящему, по мысли Хайдеггера, оформле-

¹ Шелер, М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Проблемы человека в западной философии. М., 1988. С. 92.

ние субъекта происходит в Новое время у Декарта. Для человека Нового времени достоверным является не мир, не благо, не Бог, а лишь он сам. Таким образом, в Новое время человек становится субъектом. Sub-jektum означает подлежащее, лежащее в основе, само собою заранее уже подлежащее. Sub-jektum - это то, что всегда уже лежит в основе сущего и служит этому сущему основанием¹. Subjekt дает санкцию всякому человеческому намерению, он самообеспечивает человека. Кроме этого, субъект в качестве первой высшей истины удостоверяет и все сущее в целом. Действительность, чтобы получить право на существование, должна выступить и выступает в качестве предмета, в качестве объекта, предстоящего перед субъектом. Хайдеггер показывает скрытую ущербность этого понимания человека, и критикуя человека-субъекта, считает, что метафизика, особенно в поздних своих проявлениях вообще не знает, что есть человек. Представляющий субъект Декарта заключает в себе парадоксальным образом два противоположных момента. С одной стороны, по мысли Хайдеггера, человек как субъект в принципе распоряжается всем сущим, задает меру для существования. С другой стороны, субъект, чтобы иметь возможность удостоверить сущее, должен удостовериться прежде в себе самом, представить себя самого.

По мнению Хайдеггера, эти положения утверждаются в современную техническую эпоху, когда окончательно утверждается господствующее положение западноевропейского человека. В эпоху технологического общества человек, по Хайдеггеру, всегда оказывается захвачен сущностью техники, причем настолько решительно, что лишь в силу своей захваченности он и может быть человеком². Человек отвечает на вызов техники всегда, даже когда он противоречит ему. Этот вызов предопределен, он нацеливает человека на «поставление» действительного как состоящего в наличии: современный человек есть человек технический, человек производства. В сфере «поставы» мы сталкиваемся

¹ См.: Хайдеггер, М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. heidegger.ru/documents/evropeyski_nigilizm.doc](http://www.heidegger.ru/documents/evropeyski_nigilizm.doc)

² См.: Хайдеггер, М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. heidegger.ru/ documents/vopros-o_tehnike.doc](http://www.heidegger.ru/documents/vopros-o_tehnike.doc)

с самоотчуждением человека. Техника как свидетельство величия и власти человека одновременно является и причиной его «падения» и порабощения. С одной стороны, должно казаться, что если человек репрезентирует все сущее, удостоверяет и обосновывает его, если все, представляющее человеку, существует постольку, поскольку оно «по-ставлено» им, то человек снова и снова встречает лишь себя самого, представляет самого себя. Между тем на самом деле, с самим собой, то есть со своим существом, человек, по Хайдеггеру, как раз нигде уже не встречается.

Для того, чтобы встретиться с самим собой, человек должен быть нацелен не на будущее, а на прошлое, на свои «истоки». По мнению Хайдеггера, изначально человек принадлежит некоему естественному (истинному) природному состоянию. Это состояние характеризуется изначальной захваченностью человека бытием, его втянутостью в бытие, их взаимосвязанностью и взаимной необходимостью, которые выражаются в термине *Dasein* – «вот-бытие», нахождение в «просвете бытия»¹. По мысли Хайдеггера, современность захвачена озабоченностью настоящим. Основная черта подобной заботы – это нацеленность жизни и сознания на наличные предметы, на преобразование мира. Эта нацеленность анонимна и безлика, и, таким образом, современный мир становится безличным и анонимным. В нем нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает и поэтому не несет никакой ответственности. Это царство неподлинности, которое отвергает философ, представляет собой мир «*das Man*», мир усредненности, всеобщности, анонимности, мир повседневности и он есть, по сути, та единственная реальность, которой обладает человек. Это то социально-историческое, обусловленное местом и временем, положение человека, та ситуация, в которую он изначально «заброшен». В современном мире «*das Man*» происходит отказ от свободы, все строится на желании стать «как все», на практике отчуждения. Именно мир анонимности предписывает повседневному существованию человека способ быть. Главная характеристика

¹ См.: Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www.lib.ru](http://www.lib.ru)

мира повседневности – это стремление удержаться в наличном, в настоящем и избежать предстоящего, то есть смерти. Для повседневности смерть – это всегда смерть других, всегда отстранение от смерти. Это приводит к размытости сознания, к невозможности обнаружить и достичь своей собственной сущности (самости). В этом мире все – «другие», даже по отношению к самому себе человек является «другим»; личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности языка.

Цель всей философии Хайдеггера заключается в том, чтобы сквозь мир явлений пробраться к сути, к глубинным основаниям. Возвращение человека к подлинному существованию, к подлинному языку подводит к требованию изменения самого языка, умению правильно слушать и правильно говорить, слышать то, что скрыто за пеленой наслоений. Человек как *Dasein*, по Хайдеггеру, есть сущее, для которого вещи выступают как присутствующие. Человек – это сущее, вопрошающее о смысле бытия. Когда *Dasein* находится в публичности, оно прослушивает себя, теряет себя в мире анонимности, просматривает свою самость. Но в *Dasein*, полагает Хайдеггер, все-таки заложена способность вернуть себя, найти, обнаружить самого себя – это голос совести. Совесть становится характеристикой *Dasein* как экзистенции, именно совесть и есть тот механизм, который размыкает, освобождает *Dasein* от мира анонимности. Зов совести представляет собой призыв к *Dasein* стать самим собой, обрести свою собственную подлинность, собственность своего существования. Человек как *Dasein*, понимая зов, по существу обнажает свою собственную способность экзистировать и тем самым услышать зов Бытия.

Для Хайдеггера важным является еще один момент. Бытие раскрывает себя не через сущее, а только по инициативе самого бытия. Человеку не дано проникнуть в смысл бытия. Он не хозяин сущего, а скорее пастух бытия. Его достоинство в том, чтобы быть «позванным самим бытием для охраны его истины»¹. Однако западный человек, благодаря физике, притязавшей быть мета-

¹ Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. heidegger.ru/ documents/ pismo_o_gumanizme. doc](http://www.heidegger.ru/documents/pismo_o_gumanizme.doc)

физикой, захотел стать повелителем сущего. Способ поведения властелина, не умеющего остановиться, угрожает основам самой жизни. Именно поэтому Хайдеггер полагал в качестве главной причины того, что бездомность и отчужденность становятся мировой судьбой, то обстоятельство, что человек существует как «господин сущего», а не как «пастырь бытия». Налицо тенденция, при которой чем более действителен создаваемый человеком мир, тем менее действительным становится сам человек. Происходит «растворение» человека в мире, и на первый план выходит проблема актуализации потаенных, сокровенных горизонтов и возможностей бытия человека. Перед лицом сущностной бездомности человека его будущая судьба видится Хайдеггеру в том, что человек повернется к «истине бытия» и попытается найти себя в ней. Для того чтобы преодолеть «отпадение» человека от бытия, необходимо мыслить бытие предшествующим человеку, признать то обстоятельство, что человек начинается с бытия, а не наоборот. Таким образом, исследуя современное общество и живущего в нем человека, Хайдеггер говорит о «новом» гуманизме. Гуманизм в его понимании значит то, что существо человека существенно для истины бытия, однако так, что все сводится как раз не просто к человеку как таковому. Исходя из этого, надо уделять внимание не только человеку, но обращаться к природе человека, и не только к природе, но и к подлинному пространству Бытия.

Фундаментальной онтологией Хайдеггера мы заканчиваем рассмотрение проблемы отчуждения мыслителями феноменологического и экзистенциалистского направлений в философии. Теперь перед нами стоит задача исследовать данную проблему в философии структурализма.

С самого начала необходимо отметить следующий важный момент. Дело состоит в том, что проблема отчуждения человека в деятельности в структурализме находит свое мировоззренческое завершение. Это связано с тем, что структурализм переводит проблему и причину самоотчуждения человека с плоскости рационального *субъекта*, отчуждающего себя в процессе и в результатах собственной деятельности, в пространство надличностных, бессознательных *структур*, хотя и создаваемых человеком, но, в силу отчуждения, не осоз-

наваемых им. Более того, структурализм становится таким направлением, которое ищет структуру также и внутри человека, видит ее в бессознательной структуре разума.

Как известно, структурализм как комплекс направлений в гуманитарном познании, формировался в оппозиции к философии экзистенциализма и персонализма. Исходя из этого, структуралистами предлагается определенная переориентация в социальном исследовании: место субъективности, экзистенциального переживания и свободы занимают объективность, научность и жесткая детерминация человека различного рода структурами. Структура в понимании структуралистов – это не просто сочетание элементов объекта, доступное непосредственному созерцанию. Структура – это совокупность скрытых отношений, выявляемая силой абстракции в ходе движения от явления к сущности. Принципиально важным для нас является то, что при этом происходит абстрагирование от субстратной специфики элементов, в них учитываются только «реляционные» свойства, то есть свойства, зависящие от их положения в системе, от отношений их с другими элементами. По мнению одного из основоположников структурализма К. Леви-Строса, «конечная цель гуманитарных наук не в том, чтобы конструировать человека, а в том, чтобы растворить его»¹. К вышеуказанным характеристикам структурализма надо добавить еще одно обстоятельство. Вычленение структурного аспекта в гуманитарном познании осуществляется, как правило, на некоторой знаковой системе. Объектом изучения структурализма выступает культура как совокупность знаковых систем, как универсальный язык. В состав этого языка входят также наука, искусство, религия, мифология. В этих сложных объектах структурный анализ, по мнению философов-структуралистов, позволяет обнаружить скрытые закономерности, которым бессознательно подчинены человеческое мышление и его историческая деятельность.

¹ См.: Андерсон, П. Размышления о западном марксизме: На путях исторического материализма / П. Андерсон / пер. с англ. М.: Интер-Версо, 1991. С. 182.

В данной работе будут рассмотрены идеи К. Леви-Строса как мыслителя, впервые применившего структурный метод не только в области языкознания, но и распространившего его на все явления культуры. Также предполагается исследовать работу М. Фуко «Слова и вещи». Несмотря на то, что в научной литературе Фуко упоминается как представитель философии постструктурализма, тем не менее, вводимое Фуко понятие «эпистемы» является убедительным доказательством использования им структурного подхода.

Стремясь создать рационалистическую философию человека, Леви-Строс принципиально отвергал субъективистский и психологизаторский подход экзистенциализма и феноменологии. В поисках объективной основы знания он обратился к социологии и этнологии. Посредством изучения жизни первобытных народов, Леви-Строс надеялся найти решение проблем становления человеческого общества и формирования мышления.

Для нашего исследования важно отметить тот факт, что при анализе культурной и духовной жизни первобытных племен Леви-Строс исходит из того, что процедуры заключения браков, терминология родства, тотемизм, ритуалы, мифы и т. д. – все это особого рода *языки*. Таким образом, бессознательная структура, являющаяся фундаментом любой культуры – это структура языка. Кроме того, структурная антропология Леви-Строса фокусирует внимание на конституции отношений, а не на «субстанции» человеческого начала. В его философии духовное не сводится к сознанию; напротив – значительная часть того, что относится к сфере духовного, к области культуры, оказывается бессознательным, неосозанным. Фонетические структуры и структуры родства, между которыми проводит аналогию Леви-Строс – суть явления из одной области, «одной природы», которые поэтому предполагаются связанными друг с другом. Такой вывод может быть оправдан, если приписать языку базисный статус в культуре, определяющий все прочие отношения в мире культуры. Это и делает Леви-Строс. Он убежден в том, что язык можно рассматривать как фундамент, предназначенный для установления на его основе структур, соответствующих культуре, рассматриваемой в ее различных аспектах.

Таким образом, главным в структурализме выступает не «бытие», а отношение, не субъект, а структура. Люди выступают в виде шахматных фигур, игральных карт, лингвистических, математических или геометрических единиц: они не существуют уже вне установленных отношений, а лишь специфицируют вид поведения. Вместо субъектов мы получаем формы, а не субстанции. Дело в том, что, как полагает Леви-Строс, «культура состоит не исключительно из форм собственно ей присущей коммуникации (как, например, язык), но также (и, быть может, прежде всего) из *правил*, применимых во всякого рода коммуникационных играх, которые происходят как в природе, так и в культуре»¹. Тем самым происходит нарастание процесса отчуждения, потому что эти правила не зависят от характера партнеров (индивидов или групп), чьими играми они управляют.

Структуралистский метод в применении к истории подводит Фуко к мысли, что прогресса, который чудится западному человеку, в развитии последнего на самом деле нет. Смысла в истории также нет, как нет и конечных целей. Что же касается истории культуры, то ее формируют «эпистемические структуры» (или «эпистемы»), действующие на бессознательном уровне и качественно определяющие разные области знания.

Фуко стремится вычленить в истории человеческого общества структуры, которые существенно обуславливают возможность определенных взглядов, концепций, научных теорий и собственно наук в тот или иной исторический период. Эти структуры Фуко называет «эпистемой», определяемой им как «порядок, на основе которого мы мыслим»². Упорядочивающим принципом в рамках «эпистемы» Фуко устанавливает пред-данное на каждом историческом этапе соотношение «слов» и «вещей». Согласно Фуко, в границах западноевропейской культуры правомерно выделять три «эпистемы»: «ренессансную» (XVI в.), «классическую» (рационализм XVII–XVIII вв.) и «современную» (рубеж XVIII–XIX вв. по наше время). С точки зрения Фуко, в ренессансной эпи-

¹ Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс / пер. с фр. С. 267.

² Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко / пер. с фр. СПб.: А-сэд, 1994. С. 34.

стеме слова и вещи тождественны между собой, непосредственно взаимно соотносимы и взаимозаменяемы в виде «слов-символов». Язык как «язык мира» сопричастен миру, а мир – языку: слова и вещи конституируют единый «текст», представляющий собой часть мироздания. В эпистеме классического рационализма слова и вещи утрачивают непосредственное сходство и становятся соотносимыми лишь опосредованно – через мышление, а также в пространстве познавательных представлений в виде «слов-образов». Соотнесение слов и вещей в границах данной эпистемы осуществляется, по Фуко, при помощи процедур отождествления и различения. Основной целью рационального мышления выступает создание глобальной науки об универсальном порядке. Тем самым, инструментом всеобщей науки о порядке выступают уже не естественные знаки, как в ренессансной эпистеме, а системы искусственных знаков, более простых и легких в употреблении. Классическая эпистема складывается из «континуума представления и бытия», это «онтология, негативно определенная как отсутствие небытия, всеобщая представимость бытия»¹.

Переход от классической эпистемы к современной оказывается сопряжен с новым способом бытия предметов человеческого познания: если ранее в этом качестве полагалось пространство, упорядочивающее совокупность отношений тождества и различия, то в настоящий момент роль «пространства» и соответствующей парадигмы постижения бытия обретают «время» и «история». Если в границах классической эпистемы мышление и бытие полагались свободными от посредников в процессах их взаимодействия, то в современной эпистеме слова и вещи опосредуются «жизнью», «языком», «трудом».

В рамках нашего исследования проблемы отчуждения особенно важным является утверждение Фуко о том, что принципиально новой характеристикой современной эпистемы является ее отношение к проблеме человека, а именно: открытие человека как центра связи бытия и мышления. Связь бытия и мышления в классической эпистеме осуществлялась как бы помимо человека и не нуж-

¹ Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко / пер. с фр. СПб.: А-сэд, 1994. С. 233.

далась в нем, и только возникновение жизни, труда, языка потребовало «появления» человека, чтобы осуществляться в нем и через него. Тем самым между конечным человеческим бытием и конечными содержаниями жизни, труда, языка устанавливается отношение взаимообоснования: конечное бытие начинает здесь обосновывать само себя, упраздняя тем самым метафизику бесконечного.

Представляется возможным утверждать, что своеобразной формой преодоления отчуждения человека от его собственной сущности (в виде «жизни», «труда», «языка») может стать «аналитика конечного человеческого бытия» М. Фуко. Эта «аналитика» отмечает *способ бытия* человека, а главным ее признаком, по Фуко, является «признак повтора, признак тождества и различия между позитивным и фундаментальным»¹. Как полагает Фуко, посредством данной «аналитики» наступает конец метафизики бесконечного, на смену которой приходят метафизики конечного: «метафизика жизни, ведущая к человеку, метафизика труда, освобождающая человека тем, что дает ему возможность самому освободиться от него; метафизика языка, позволяющего человеку вновь присвоить себя в сознании собственной культуры»².

Другая особенность человека в современной эпистеме заключается в том, что он не является ни инертным объектом, «вещью среди вещей», ни способным к безграничному самосознанию рациональным субъектом. По Фуко, человек скорее оказывается источником напряженного призыва к познанию и самопознанию. Теперь проблемой становится уже не исследование внешнего мира, но познание человеком самого себя: своего тела, обыденного труда и привычного языка, которые, по Фуко, до сих пор были для него естественными, оставаясь при этом непонятными. В данном пункте важным для нашего исследования проблемы отчуждения является то, что непонятность, «немыслимость» человеком такого исчерпывающего самопознания представляет собой не случайный момент человеческого существования. По мнению Фуко, в современной эпистеме «немыслимое» выступает в самых разных формах, но выполняет одну

¹ Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко / пер. с фр. С. 336.

² Там же. С. 338.

и ту же роль: влияя на человека, оно побуждает его к знанию и действию. Дело в том, что «немыслимое» «...играет роль основы, позволяющей человеку сосредоточиться в себе и вернуться к своей истине». Исходя из этого, Фуко считает, что «...все современное мышление пронизано необходимостью помыслить немыслимое, осмыслить содержания «в себе» в форме «для себя»; снять с человека отчужденность, примилив его с собственной сущностью»¹.

Однако при этом осознавая, что вхождение человека в современную эпистему было обусловлено расколом между бытием и представлением, Фуко неоднократно подчеркивает, что тенденции превращения языка в замкнутую, самодостаточную систему вновь ставят под вопрос центральное место человека в современной культуре. Фуко утверждает, что «... человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Взяв ... европейскую культуру с начала XVI века, – можно быть уверенным, что человек в ней – изобретение недавнее... И конец его, может быть, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились... тогда – можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»².

Итак, рассмотрев обширный круг идей и размышлений, касающихся проблемы отчуждения от философии Маркса до философии структурализма, можно сделать следующие выводы. Философия Маркса является классическим исследованием проблемы отчуждения человека в *деятельности*. Вспомним, что, по мысли Маркса, человек является активным деятелем, а труд становится фундаментальной характеристикой человека. С одной стороны, труд выступает фактором самоотчуждения человека от собственных сущностных сил. С другой стороны, в качестве всеобщего труда, он способствует присвоению отдельным человеком своей родовой (общественной) сущности.

Последователи марксистского направления в философии предлагают разносторонние варианты решения проблемы отчуждения человека. Лукач счита-

¹ Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко / пер. с фр. С. 348.

² Там же. С. 398.

ет, что решение возможно только на конкретно-историческом уровне и в реальном процессе экономического воспроизводства общества. Маркузе, напротив, утверждает, что освобождающая сила технологии – инструментализация вещей – обращается в оковы освобождения, в инструментализацию человека. Согласно логике Хоркхаймера и Адорно, процесс Просвещения, в качестве необходимости рационально овладеть природными силами, до бесконечности увеличивает рост производительных сил ради элементарного самосохранения. В итоге постоянным признаком Просвещения становится господство над объективированной внешней и подавленной внутренней природой. Однако в Просвещении есть своя диалектика, выражающаяся в том, что оно может стать не только односторонней «пустой эмансипацией», но и возвратным движением мысли благодаря особому «памятованию о природе в субъекте». Для избежания самоотчуждения человека и растворения его в структурах производства и потребления, по мысли Фромма, необходимо произвести изменения, направленные на гуманизацию технологического общества. Несмотря на различия предлагаемых способов преодоления отчуждения, все философы данного направления выделяют деятельностно-практическую характеристику человека, делают ставку на человека как производителя условий собственной жизнедеятельности.

Представители феноменолого-экзистенциалистского направления в решении проблемы самоотчуждения человека делают акцент на внутренней экзистенциальной сущности человека. Согласно Гуссерлю, спасение от техницизма, натурализма и одностороннего рационализма отчужденной от общества научной деятельности будет заключаться в восстановлении утраченной связи науки с «жизненным миром». Сартр описывает природу отчуждения как взаимоотношение «Я-Другой». Это отношение он представляет как конфликт и борьбу двух свобод за преодоление своего отчуждения. В итоге Сартр приходит к неутешительному выводу о невероятной трудности (почти невозможности) снятия самоотчуждения человека в обществе. Несмотря на это, Сартр закрепляет за человеком неотъемлемое качество свободы и право выбора собственного существования посредством самотрансцендирования в «поле возможностей» проек-

та своей реализации. Преодоление отчуждения человека от собственной сущности произойдет, по Шелеру, в том случае, если он осознает себя местом встречи «порыва» и «духа», ощутит свою богоподобность, а, по Хайдеггеру, – тогда, когда человек поймет, что он является *Dasein*, и, «обнажая свою собственную способность экзистировать», услышит зов Бытия.

Структурализм переводит проблему и причину самоотчуждения человека с плоскости рационального *субъекта*, отчуждающего себя в процессе и в результатах собственной деятельности, в пространство надличностных, бессознательных *структур*. В истории человеческого развития эти структуры находят свое выражение либо в ритуалах, мифах, системах родства (Леви-Строс), либо выступают в качестве культурно-исторических «эпистем» и «самозамкнутой цельности» языка (Фуко). Место субъективности, экзистенциального переживания и свободы занимают объективность, научность и жесткая детерминация человека различного рода структурами.

Таким образом, завершая сказанное, отметим: увлечение абстрактным моделированием структур приводит структурализм к дегуманизации, к вынесению за рамки познания всего субъективно-человеческого. Универсализм и академизм структурализма становятся объектом тотальной критики следующего направления в философии – постструктурализма. В постструктурализме сохраняется отношение к культуре как к определенному языку, тексту, но теперь объектом рассмотрения и анализа становится все то, что осталось за пределами структурного осмысления. Это прежде всего *контекст*, то есть та совокупность индивидуальных явлений и черт, которая стоит за текстом и определяет его¹.

¹ См.: Культурология XX век. Энциклопедия. Т. 2. СПб.: Университетская книга, 1998.

ГЛАВА II. КРИТИКА СУБЪЕКТОЦЕНТРИЗМА В ОБЩЕСТВЕ МОДЕРНА

Постиндустриальная современность порождает новые формы отчуждения человека от собственной сущности. Однако прежде чем перейти к непосредственному анализу феномена отчуждения в новых условиях жизни общества, следует обозначить основные контуры критики субъекта.

Вспомним, что начало этой критики было заложено структурализмом в его идеях объективности, научности и детерминации человека различного рода структурами. «Сегодня, – как писал Фуко в «Словах и вещах», – мы можем думать только о пустоте, оставленной исчезнувшим человеком». А Леви-Стросс добавлял: «В начале мира человека не было; в конце его не будет тем более»¹.

Пришедшая на смену структурализму философия постструктурализма наряду с критикой субъектоцентризма производит также тотальное отрицание самой структурности. Данная характерная черта постструктурализма проявляется при анализе как человека, так и общества. В понимании человека в постструктурализме на первое место выходят несистемные, неструктурируемые явления. Ключевой категорией, определяющей человека, объявляется желание как форма проявления стремления человека к коммуникации с окружением. На место структурной упорядоченности сознания приходит его понимание как разомкнутого, хаотичного пространства желания. В философии постструктурализма общество и культура предстают как поле тотального проявления отношений «власть-подчинение». При этом отмечается, что власть реализует себя на всех уровнях человеческих взаимоотношений – от политики государства до конкретной коммуникативной ситуации. Эта тема власти, пронизывающей всю систему общественных отношений, представляется важной для нашего исследования.

¹ Д. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней. СПб.: «Петрополис», 1997. С. 641

Другой, не менее значимой, сферой исследования постструктурализма применительно к феномену отчуждения, является проблема знаковой реальности, отношение к знаку как таковому. Дело в том, что знак в постструктурализме выступает как полная противоположность самому себе – он становится не указанием на какой-либо предмет или смысл, а, наоборот, утверждает отсутствие смысла. Знак и смысл превращаются в фикцию, симулякр (Ж. Бодрийяр), маскирующий отсутствие актуального смысла. Знак и язык становятся собственным объективно существующим пространством, не связанным более ни с человеком, ни с действительностью. В социальном пространстве постиндустриальной действительности знак ничего не означает или означает лишь самого себя, но при этом в человеческом общении он сохраняет свойства симулякра, детерминируя человека. С этого момента знак становится полем, где реализуется дискурс власти. В данной точке теоретических построений постструктурализма для нас открываются принципиально новые формы отчуждения человека: отчуждение в пространстве знака и отчуждение в пространстве власти.

2.1. ОТЧУЖДЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ В БЫТИИ ЗНАКА

Осмысление существенных сдвигов в жизнедеятельности современного общества началось в 60-е годы XX века. Возникают концепции постиндустриального общества, в котором информация и знание приобретают характер ведущей производительной силы, становятся стратегическим ресурсом производства и условием господства компьютеризации и средств массовой коммуникации. Логическим итогом индустриальной эпохи становится постиндустриальное общество потребления, в котором имеет место бесконечное умножение объектов, услуг, товаров. В этом проявляется фундаментальное изменение общества и человека. Люди оказываются в среде не человеческих существ, но объектов. В современном обществе осуществляется не столько обмен людей друг с другом, сколько статистический процесс обмена товарами и сообщениями. Субстанция реальной жизни утрачивает значение и отменяется. Во многом

это происходит потому, что в деятельности людей участвует все больше символических посредников. Вещи выступают, прежде всего, в их знаковой функции. Такая ситуация общественной жизни основана на том, что *потребление* становится ключевой формой деятельности человека.

По мнению, Ж. Бодрийяра, подобная «виртуализация» действительности является следствием эволюции потребления, которое из первоначального удовлетворения потребностей приобретает статус фундамента культуры. Как полагает Бодрийяр, потребление в постсовременном обществе является принудительным социальным институтом, который навязывает субъектам потребления завершённую систему ценностей, а самое главное – становится деятельностью «систематического манипулирования знаками»¹.

Бодрийяр формулирует ряд значимых для исследования проблемы отчуждения положений. По его мнению, для того, чтобы стать объектом потребления вещь должна сделаться *знаком*, то есть чем-то принципиально внеположным тому исходному отношению, посредником которого вещь представляла в политической экономии Маркса. В классической теории потребления вещь, предмет, орудие труда становились посредниками некоего реального отношения и соотносились с определенным поступком и жестом человека. Этой логике Бодрийяр противопоставляет свою «политическую экономию знака», согласно которой вещь способна потребляться лишь как знак, как произвольное обозначение конкретного отношения, не образуя при этом с ним никакой связи, но обретая смысл в абстрактно-систематической соотнесенности с другими вещами-знаками.

Необходимо отметить, что принципиальным открытием Бодрийяра является то, что из такого преобразования вещи в знак вытекает изменение человеческого отношения, которое с этого момента более не переживается – оно абстрагируется и отменяется, потребляясь в вещи-знаке. Тем самым, отчуждающая логика «овеществления» социального отношения теории Маркса доводится Бодрийяром до предела – происходит не овеществление реальности, а ее «си-

¹ Ж. Бодрийяр. Система вещей / Ж. Бодрийяр / пер. с фр. М., 2001. С. 213.

мулякризация» в знаках. Сам механизм симулякризации реальности строится на том, что в процессе потребления вещи/знаки становятся эквивалентными друг другу и могут неограниченно умножаться, что, по мнению Бодрийяра, они и *должны делать*, чтобы ежеминутно восполнять нехватку реальности.

С одной стороны, Бодрийяр описывает процесс потребления как систему обменов и *знаков*, а с другой – как стратегический механизм *власти*. Дело заключается в том, что в современном обществе капиталистическая система производит человека как потребителя, открывая тем самым новый тип эксплуатации – использования индивида в качестве потребительной силы. Бодрийяр считает, что быть свободным в обществе потребления, на самом деле, означает лишь свободно проецировать желания на произведенные товары. Отныне не существует индивидуальных желаний и потребностей, а есть машины производства желаний, заставляющие человека наслаждаться потреблением. Жесткая истина потребительского общества состоит в том, что «...в своей тоталитарной логике система производственного роста... может лишь производить и воспроизводить людей со всеми их наиболее глубокими качествами, их свободой, их «потребностями», даже их бессознательным, в качестве производительных сил. Система может лишь производить и воспроизводить индивидов в качестве элементов системы»¹. Тем самым, в современном капиталистическом обществе знание, техника, культура, люди, общественные отношения воспроизводятся как элементы системы «монополистической структуры производительности».

Кроме того, потребление представляет собой определенный процесс, в ходе которого человек вкладывает собственный смысл и значение в систему объектов. В самом акте потребления совершается бессознательное и управляемое принятие всей социальной системы норм. Каждый индивид и каждая группа людей посредством объектов потребления ищут свое место в некоем порядке. Иными словами, под знаком предметов, под печатью частной собственности осуществляется постоянный процесс наделения значением. Не остается ничего,

¹ Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр / пер. с фр. М., 2004. С. 91.

что ускользало бы от «структурной логики стоимости» до тех пор, пока объект потребления используется не только в качестве потребительной стоимости, но виртуально обменивается еще и в качестве знака. В этот момент объект потребления в самом акте обмена наделяется знаковой стоимостью.

Важным для нашего исследования является тот факт, что в этом процессе устанавливается «фетишизм означающего» в противовес «фетишизму означаемого» политической экономии Маркса. Вспомним, что в классической политической экономии потребительная стоимость и ее жизненно-практическая основа в процессе отчуждения подменяются меновой стоимостью. Меновая стоимость – это стоимость рыночная, основанная на принципе эквивалентности: все равно абстрактному эквиваленту денег, все рационально обобщается до эквивалентности. Однако далее, в «политической экономии знака» этот фетишизм потребительной стоимости («фетишизм означаемого») становится жертвой диктатуры знаковой стоимости, то есть подпадает под «монополию кода». В процессе фетишизации означающего происходит определенная «работа по означиванию», то есть работа по производству различий и ценностей-знаков которая составляет активный, коллективный процесс производства и воспроизводства кода. Тем самым, объект потребления становится единством знака и товара. Теперь товар – это всегда знак, а знак – всегда товар. Знак провоцирует отчуждение стоимости, смысла/означаемого, а значит и реальности.

Следует отметить, что в обществе потребления не только товар становится знаком, но и созидательная деятельность – труд. Труд перестает быть *силой*, он становится знаком среди знаков. Труд начинает производиться и потребляться и подпадает под общий закон эквивалентности, как и все остальное. Как считает Бодрийяр, труд «...не став ни более ни менее «отчужденным», не является больше специфическим местом исторического «праксиса», порождающего специфические общественные отношения. Как и большинство других практик, он является теперь просто набором сигналетических операций. Он включается

в общее оформление, знаковое обрамление жизни»¹. Трудовой деятельностью завладевает знаковая форма, которая поглощает труд процессом его собственного воспроизводства. В обществе потребления труд лишается своей энергии и субстанции и предстает как «социальная симулятивная модель». Теперь вместо собственного значения труда существует трудовая система, в которой происходит взаимный обмен должностями. Как считает Бодрийяр, больше не существует «нужного человека в нужном месте», как нет больше «человека-винтика», хотя и заменимого, но необходимого в каждом определенном трудовом процессе. Теперь взаимозаменяемым делается сам трудовой процесс.

В конечном итоге, в «политической экономии знака» труд как «социальная сеть» и «набор сигналетических операций» *усугубляет* классический процесс отчуждения «родовой жизни» человека в деятельности. Теперь от человека не требуется ни производить, ни преодолевать себя в трудовом усилии (как в классической этике производства), а становится необходимым социализироваться, что означает быть значимым в обществе только как взаимно соотносительный с другим человеком элемент. Кроме того, общество потребления вынуждает человека функционировать как знак в рамках общего производственного сценария, подобно тому как труд и производство функционируют как знаки, как элементы, допускающие обмен с «не-трудом» (с потреблением, общением и т. д.) Так возникает двойное отчуждение или отчуждение «в квадрате», когда происходит множественная, непрерывная, вращательно-круговая соотносительность человека и его трудовой деятельности со всей сетью прочих знаков.

Таким образом, в «политической экономии знака» Бодрийяра классическая теория отчуждения Маркса подвергается дополнению и пересмотру. В логике знакового отчуждения реальности потребительная стоимость объекта становится *неуловимой*, но не в качестве некой изначально потерянной ценности, а потому, что она сама становится функцией, производной от меновой стоимости. Теперь уже меновая стоимость вводит потребительную стоимость, состав-

¹ Ж. Бодрийяр. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. yanko.lib.ru](http://www.yanko.lib.ru)

ляющую вместе с ней единую систему. Отсюда вытекает важный вывод: если система потребительной стоимости производится системой меновой стоимости, то есть не является чем-то автономным, то тогда не существует больше возможности предлагать потребительную стоимость в качестве альтернативы меновой стоимости, как условие преодоления отчуждения человека через освобождение его потребностей. Иными словами, представление классической экономики об индивиде, который отчуждается системой меновой стоимости и становится самим собой в своих потребностях, в принципе не может способствовать преодолению самоотчуждения человека. Дело в том, что, по мнению Бодрийяра, потребление не является *разрушением* меновой стоимости, наоборот, оно является лишь расширенным воспроизводством потребительной стоимости как некоей абстракции, системы.

Исследуя анализ отчуждения в «политической экономике знака», необходимо особо отметить одно обстоятельство. Дело в том, что Бодрийяр считает вообще невозможным использовать понятие отчуждения в рамках теории политической экономики. Понятие отчуждения не может употребляться вследствие того, что, как считает Бодрийяр, оно само включено в метафизику субъекта сознания. Он рассматривает отчуждение как идеологическое понятие, согласно которому сознание мыслит себя как собственное идеальное содержание и собственная обретенная «полнота». По мнению Бодрийяра, сам марксистский анализ отчуждения способствовал упрочению определенной «мифологии», которая выдает отношение человека к предметам, понимаемым в качестве потребительной стоимости, за естественное, конкретное и объективное. Тем самым, по логике Маркса, в потреблении как бы сохраняется некая замкнутая сфера частного отношения, которую можно противопоставить абстрактной общественной сфере рынка. Бодрийяр же, напротив, считает, что одна и та же логика фетишизации задействована как в меновой, так и в потребительной стоимости, потому что абстракция, редукция, рационализация и систематизация проявляются в столь же глубокой и обобщенной форме на уровне потребностей, как и на уровне товаров. Отсюда вытекает ложная проблема различия эксплуатации и

отчуждения, которая основана на *искусственном разделении* знака и товара, постулируемых в качестве неких отдельных содержаний означивания и производства. На самом же деле, как пишет Бодрийяр, «...фундаментальный код наших обществ, являющийся кодом политической экономии (форма/товар и форма/знак) не действует путем отчуждения сознания в содержаниях: он просто рационализирует и упорядочивает обмен, он заставляет вступать в коммуникацию, управляемую законом кода и контролируемую смыслом»¹.

В этом пункте заложена основа представления Бодрийяра об отчуждении. Дело в том, что, по его мнению, каждая группа или индивид еще до того как обеспечит свое физическое выживание, сталкивается с насущной необходимостью *производства себя в качестве смысла в системе обменов* и отношений. Иными словами, человек вынужден делать так, чтобы бытие одного-для-другого существовало прежде, чем один и другой существуют сами по себе. Следовательно, логика обмена, логика отчуждения человеком самого себя в качестве смысла для другого оказывается первичной: система обмена производит человека. Таким образом, само понятие отчуждения человека является условием обобщенной системы обмена как единства производства благ и производства знаков.

Итак, в границах «политической экономии знака» в процессе фетишизации потребительной стоимости происходит не только усугубление и удвоение фетишизма меновой стоимости, но само понятие отчуждения теряет свой смысл. Взамен логики «отчуждения – присвоения» человеком собственной сущности Бодрийяр предлагает новый путь преодоления «фетишизма означающего». Возможность выхода за пределы «монополии кода» видится им в процессе *символического обмена*.

Главным законом современного общества потребления, как считает Бодрийяр, является закон ценности, когда все влечения, символические и предметные отношения подвергаются абстрагированию, обнаруживая свой общий эк-

¹ Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр / пер. с фр. М., 2004. С. 179.

вивалент в полезности и системе потребностей. Тем самым, вся амбивалентность отношений в обществе уничтожается их эквивалентностью. В символическом отношении, напротив, принципом интерактивности является не симметрия эквивалентного обмена, а *асимметрия* дара, дарения, жертвоприношения – то есть принцип неравенства или *амбивалентности*. Символический обмен возникает и развивается по ту сторону закона ценности потому, что в своей основе имеет не накопление, а растрату, истребление ценности и конечной целью имеет обратимость отношения. Именно растрата, производимая символическим обменом, позволяет выйти за пределы расширенного воспроизводства меновой и потребительной стоимости, являясь уничтожением их абстрактной целесообразности.

Следует подчеркнуть, что в обратимости символического обмена заложена активность обоих элементов, что предполагает взаимность и *дуальность* отношения. По мнению Бодрийяра, субъект бывает отчужден лишь тогда, когда он заключает внутри себя некую абстрактную инстанцию, односторонне подчиняющую себе все остальное. Необходимо разрушить традиционное для истории человечества возвышение объекта над субъектом, которое, по Бодрийяру, заключается в повсеместной власти означающего над означаемым, когда означаемое становится лишь «эффектом означающего». Дуальность символического акта состоит в равноправии как объекта для субъекта, так и субъекта для объекта. В случае же иного, «позитивного» отношения друг к другу (что значит в логике Бодрийяра «под знаком ценности и эквивалентности») субъект и объект обречены на бесконечное возвышение друг против друга. В символическом обмене возникает новая стратегия субъекта, который отныне не стремится покорить объект, а сам подвергается встречному движению с его стороны, и в ходе этого процесса позиции субъекта и объекта необратимо распадаются. Ведь символическое является потерей, разрушением ценности и *позитивности* знака.

Бодрийяр доводит эту логику взаимности до предела. Он считает, что для того, чтобы современное общество вышло из кризиса репрезентации, необходимо «замкнуть реальность в чистом самоповторении». Этот процесс выразится

в том, что в символическом акте всякий раз будет происходить безвозвратное *рассеивание означающего*. «Самоудвоение и самоуничтожение означающего, обращающегося само на себя, – это тот же процесс, что и дар и отдаривание, давание и отдавание, взаимность, в которой отменяется меновая и потребительная стоимость предмета; тот же законченный цикл, который разрешается уничтожением ценности»¹. На этом уничтожении знака, истреблении ценности может быть основана интенсивность символических отношений и, как следствие, возможность непосредственного (не опосредованного знаками) переживания человеком единства своей сущности и существования.

Однако, как считает Бодрийяр, все установления современного общества, все его социальные, экономические, политические, психологические опосредования призваны никому не давать случая для символического, смертельного вызова, для такого необратимого дара. Это связано с совершающимся в настоящий момент переходом «продуктивистско-капиталистического» общества к «кибернетическому неокapитализму», ориентированному на абсолютный контроль. «В этой перемене... находит завершение длительный процесс, когда один за другим умерли Бог, Человек, Прогресс, сама История, уступив место коду, когда умерла трансцендентность, уступив место имманентности, соответствующей значительно более высокой стадии ошеломляющего манипулирования общественными отношениями»². Цензура знака отбрасывает и вытесняет смерть, безумие, детство, пол, извращения, невежество. Именно эту «монополию кода» стремится захватить идеология. Постепенно, по мысли Бодрийяра, идеологический дискурс достигает высшей точки рационализации и обобщения, колонизируя все уровни знакового кода. Он паразитирует на мультипликации знаков.

Подобный взгляд на социальную действительность находит свои параллели в работах С. Жижека, который производит анализ и критику идеологии, пронизывающей все сферы жизни общества.

¹ Ж. Бодрийяр. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. yanko.lib.ru](http://www.yanko.lib.ru)

² Там же.

Жижек считает, что в постиндустриальной современности становится невозможным отделить реальность от ее идеологической составляющей. По его мнению, идеология представляет собой особое образование на «теле» языка, его *симптом*¹. Согласно Жижеку, симптом – это такое образование, строение которого предполагает определенное незнание со стороны субъекта. Жижек считает, что на современном этапе анализа необходимо по-новому взглянуть на предложенную когда-то Марксом формулу идеологии, когда ее субъекты «не сознают этого, но они это делают». Напротив, в современном обществе, идеология хотя и продолжает оставаться мистификацией реальности, но становится такой мистификацией, которая оказывается с самого начала *вписана* в структуру действительности. Современные субъекты идеологии прекрасно осознают действительное положение дел, но продолжают действовать так, как если бы не отдавали себе в этом отчета. Если бы «...иллюзия относилась к сфере знания, то циническая позиция действительно была бы позицией постидеологической, просто позицией без иллюзий: *Они сознают, что делают, и делают это*. Но если иллюзия содержится в реальности самого действия, то эта формулировка может звучать совсем иначе: *Они сознают, что в своей деятельности следуют иллюзии, но все равно делают это*»². Таким образом, когда происходит разрушение идеологии, распадается и социальная реальность. Важным выводом, вытекающим из подобной «работы» идеологического дискурса является то, что функция идеологии не заключается в том, чтобы предложить субъекту способ ускользнуть от действительности. Она состоит в том, чтобы представить саму социальную действительность укрытием от некой «травматической» сущности реальной действительности.

Следует отметить, что Жижек в своих исследованиях идеологии придерживается и развивает взгляды Ж. Лакана на реальность и ее субъекта как по сути своей расколотых и «травматичных»³. Вслед за Лаканом Жижек считает, что

¹ См.: С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.

² Там же. С. 43.

³ См.: Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.; Лакан, Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М., 1997.

непосредственную реальность жизни человека характеризует некая трещина, некий разлом, «неузнавание». Дело в том, что между реальным и его символизацией располагается значимая дистанция: реальное избыточно по отношению к любой символизации, оно есть травматическое событие, «твердое ядро», противостоящее символизации, неподвластное диалектике, всегда упорно возвращающееся на свое место. Главная особенность «травматического» события состоит в том, что оно влечет за собой серию структурных эффектов, производящих искажения в действительности. Реальное предстает некой сущностью, которая должна быть сконструирована «задним числом», так, чтобы позволить объяснить деформации символической структуры. Исходя из этого, Жижек описывает реальное как антагонизм, то есть как причину, которая сама по себе не существует, но представлена только рядом следствий в символическом порядке.

Утверждая антагонизм реального, Жижек настаивает на том, что следует не только отказаться от попыток преодолеть этот сущностный антагонизм, но и признать, что именно стремление искоренить его приводит к соблазну тоталитаризма: «массовое уничтожение людей и холокост совершались во имя человека как гармонического существа, Нового Человека, избавленного от антагонистических противоречий»¹. Жижек полагает, что «первым постмарксистом» (по мнению Жижека существенной чертой постмарксизма является отказ от глобального революционизма) был не кто иной, как сам Гегель: согласно Гегелю, противоречия гражданского общества не могут быть искоренены без скатывания к тоталитарному террору – государству лишь следует не позволять им выходить из-под контроля. Как полагает Жижек, диалектика для Гегеля – это прослеживание краха любых попыток покончить с антагонизмами, а вовсе не повествование об их постепенном отмирании. А «абсолютное знание» Гегеля означает такую субъективную позицию, которая полностью принимает *противоречие* как внутреннее условие любой идентичности. Таким образом, реальное является тем, что не может быть подвергнуто отрицанию, но, по Жижеку, так происходит еще и потому, что реальное, в самой своей позитивности, есть не

¹ С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С. 27.

что иное, как воплощение определенной пустоты, нехватки, предельной негативности. Причем в самом реальном нет никакой нехватки – нехватка вводится исключительно символизацией. «И в то же самое время Реальное само по себе – дыра, разрыв, незамкнутость в самом средоточии символического порядка... Вот почему, по Лакану, реальный объект – это в строгом смысле слова возвышенный объект – объект, являющийся воплощением нехватки в Другом, в символическом порядке»¹.

Как полагает Жижек, мы пребываем в условиях общества тщательно скрываемой травмы. В традиции Фрейда – Лакана, которой придерживается Жижек, не только реальность, но и субъект предписан травмой, как тем, что его создает и тем, что его от него отгораживает. Травма оказывается в основаниях субъективации. Сам субъект становится возможен лишь ввиду своей нецелостности, неполноценности, расщепленности, возможен тогда, когда имеется некий материальный остаток, сопротивляющийся субъективации и когда настойчиво утверждает свое действие избыток, в котором субъект не может себя распознать. Этот остаток и есть травма. Парадокс субъекта (как и антагонизм реального) заключается в том, что он существует только благодаря своей собственной радикальной невозможности: только благодаря Другому.

Понятие Другого Жижек заимствует из теории Лакана. Лакан дифференцирует это понятие: он различает другого и Другого. Другой со строчной буквы – это другой человек, в котором отражается наш образ: *другой* как мой образ вынесенный вовне. Когда же речь идет о Другом, то подразумевается радикальная инаковость, превосходящая некоего воображаемого другого. Согласно Лакану, субъект не только говорит в Другом, но только исходя из Другого он желает. «Желание человека оформляется как желание Другого»². Первый объект его желания состоит в том, чтобы быть признанным Другим. В теории Лакана Другой принадлежит закону символического порядка; это – место конституирования символического пространства речи. Другой не просто связан с ре-

¹ С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С. 172.

² Лакан, Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 16.

чью, он является ее источником. Речь исходит не из я, а из Другого, и свидетельством тому служит то, что сознание человека не контролирует ее. Потому Лакан и говорит, что «бессознательное субъекта есть дискурс Другого»¹. Получается, что бессознательное не есть вместилище инстинктов, оно является привилегированным местом для слова. Бессознательное «проговаривается»; более того, оно, как скажет Лакан, «структурировано как язык»: проявляется в фигурах речи – смещении и сгущении. Задача психоанализа тем самым состоит не в том, чтобы восстановить связь субъекта с реальностью, а скорее в том, чтобы научить субъекта понять истину бессознательного. Оно говорит, но его дискурс, по мнению Лакана, не поддается дешифровке, ибо это «дискурс Другого». Говорит не субъект, а его бессознательное. Вначале было Слово, а не Действие. Закон человека – это закон языка как означающего, к которому он постоянно прибегает. Означающее плетет вокруг человека сеть с самого его рождения. Невротический симптом мыслится Лаканом как результат ситуации, когда означающее выталкивает из сознания субъекта означаемое. «Я мыслю там, где меня нет, и я там, где уже не мыслю»².

Здесь следует подчеркнуть один важный момент. По мнению Жижека, то, что бессознательное является дискурсом Другого, приводит в современном обществе к тому, что человек может снять с себя ответственность за свои высказывания, ведь в нем говорит Другой, а он – просто инструмент, которым пользуется идеология. Парадоксальным образом либеральное общество потребления здесь сходится с тоталитарным режимом, в котором субъект принимает позицию объекта – инструмента удовольствия Другого³.

Субъект, по Жижеку, является ответом Реального (объекта, травматического ядра) на вопрос Другого. Как таковой, «любой вопрос вызывает у своего адресата эффект стыда и вины, он расщепляет, истеризует субъекта; эта истеризация и конституирует субъекта... Субъект конституируется своей собственной

¹ Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995. С. 35.

² Лакан, Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 74.

³ См.: С. Жижек. Власть и цинизм / С. Жижек [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. yanko.lib.ru](http://www.yanko.lib.ru)

расщепленностью, расколотостью по отношению к объекту в нем. Этот объект, это травматическое ядро и есть то измерение... травматического дисбаланса... Человек – это *природа, тоскующая по смерти*, потерпевшая крушение, сошедшая с рельсов, соблазнившись смертоносной Вещью»¹. По мысли Жижека, своим массивным, завораживающим наличием вещь (объект) маскирует не некую иную позитивность, а свое собственное место, пустоту, нехватку в Другом. Иными словами, субъект должен понять, что объектно-ориентированное желание не столько стремится восполнить некую нехватку, сколько само по себе есть воплощение нехватки. Разоблачить иллюзию идеологического дискурса не значит просто заявить: «за ней ничего нет». Субъект идеологии, как полагает Жижек, должен быть способен увидеть как раз то, что за иллюзией находится *ничто* как таковое: «ничто», которое и есть субъект.

Главным фоном для идеологии в современном обществе выступает «не то, что ложь выдается за истину, а то, что истина выдается за ложь – то есть обман состоит в симуляции обмана»². Жижек на многочисленных примерах описывает специфичную в рамках идеологии диалектику истины и лжи. Суть этой диалектики заключается в том, что отвергается традиционное понимание истины как результата соответствия высказывания фактам. Действительность слишком сложна для такой простой доктрины (реальность избыточна для символизации). Язык является, скорее, частью действительности, поэтому он никак не может с ней корреспондировать. Кроме того, по мнению Жижека, в границах идеологии истина структурирована так же, как вымысел. Отсюда делается важный вывод о том, что в идеологическом опыте важна не истина (она неотличима от вымысла), важно соблюдение *ритуала* поддержания *видимости* истины.

В пространстве идеологического дискурса субъект оказывается отчужден в означаемое. Реальное в нем исключается в символическое, парадоксальным образом оставляя пустоту как позитивное условие его существования. Человек замыкается в границах порочного круга, образованного желанием и законом,

¹ С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С. 183.

² С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С. 198.

желанием, возникающим благодаря действию закона. Дело в том, что закон является формой непосредственного воздействия идеологии. Вследствие этого закон носит абсурдный характер: мы обязаны подчиняться ему не потому, что он полезен и справедлив, а просто потому, что это закон. Как считает Жижек, в данной тавтологии выражается порочный круг действия закона, когда единственным основанием власти закона является сам акт его провозглашения. В современном обществе основным законом становится закон бесконечного производства желания и наслаждения.

Условием выхода из порочного круга желания-закона, по мнению Жижека, является любовь. В состоянии любви человек может преодолеть свою расколотость и расщепленность, потому что «...любовь говорит: «Тебе не хватает меня, моя преданность, моя жертва ради тебя – вот что заполнит пустоту, придаст тебе цельность»¹. Жижек подчеркивает, что любовь не столько вызвана идеализацией другого, сколько действие ее состоит в том, чтобы проникнуть к отделенному от нас *неполноценному* Другому: «последняя тайна христианской любви, возможно, заключается в том, что речь идет о любовной привязанности к несовершенству Другого. Именно это христианское наследие, зачастую сбивающее нас с толку, сегодня ценнее, чем когда-либо»². Такая жертвенная любовь есть любовь-милосердие, *аганэ*, которое связывается Жижеком с фигурой Святого Павла. В учении Святого Павла христианская позиция в своей наиболее радикальной форме включает именно *приостановку* движения по порочному кругу закона и желания. Приостановка эта заключается в *аганэ* неожиданно для самого себя совершенного поступка. Этот поступок будет означать смерть для закона, то есть символическую смерть, позволяющую начать все сначала. Как проясняет Святой Павел, «Христос искупает грехи человечества не тем, что платит цену за них, но тем, что показывает нам – мы можем разорвать этот по-

¹ С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С. 122.

² С. Жижек. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2003. С. 163.

рочный круг греха и платы за него. Вместо того, чтобы оплачивать наши грехи, Христос буквально погашает их, «аннулирует» в ответ своей любовью»¹.

Существует еще один фундаментальный для субъекта момент в переживании любви-агапэ. Если традиционная (языческая) модель возвеличивает поступок, в основе которого лежит принесение себя в жертву ради самого ценного, некой Вещи, то логика Святого Павла говорит о радикальном жесте, конституирующем человека как такового – об убийстве самого в себе дорогого. «Этот жест... меняет координаты ситуации, в которой оказывается человек: освобождаясь от драгоценного объекта, которым завладел враг, он обретает свободу действий... Разве не так же поступает Авраам подчиняющийся приказанию Господа принести в жертву Исаака, его единственного сына, который значит для него больше, чем собственная жизнь?»² Единственным способом, позволяющим разорвать порочный круг греха и наказания, является готовность самоустранения.

Таким образом, Жижек обращается к понятию *агапэ*, жертвенной любви, чтобы показать возможность выхода субъекта за границы своего желания, и, в конечном итоге, преодолеть собственную травматическую разорванность в смертоносном соблазне Вещью. Это возможно, потому что любовь совершает двойное действие: «субъект преодолевает свою нехватку, предлагая себя другому в качестве объекта, который восполнит нехватку в Другом»³.

Однако, любовь, самопожертвование, милосердие являются необходимым условием гармонизации внутреннего (экзистенциального) мира субъекта. Что же касается мира внешнего, то реальность современного общества описывается Жижеком как неумолимая призрачная логика капитала, структурирующего символические отношения. «Призраки», порожденные экономикой «либидо-капитала», оказываются реальнее реальности. Это происходит потому, что современное постиндустриальное общество представляет собой общество, в ко-

¹ С. Жижек. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2003. С. 159.

² Там же. С. 147.

³ С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999. С. 122.

тором преобладает виртуализированная и «дигитализированная» реальность. Жижек озабочен тем, как феномен Интернета способен повлиять на отношения между людьми. По его мнению, настоящий «ужас» виртуализации социальных отношений состоит в том, что «в нашем взаимодействии с реальными людьми, все больше доступными лишь через дублеров в киберпространстве, мы обращаемся с ними как виртуальными, которых можно безнаказанно оскорблять и мучить, раз уж мы взаимодействуем с ними только в виртуальной реальности»¹. В подобных условиях необходимо, считает Жижек, вновь обратиться к марксистской диалектике производительных сил и производственных отношений, так как общество переживает напряженную революцию в производительных силах. В настоящий момент виртуализация реальности воздействует не только на социальную практику, но и на идеологический опыт социального взаимодействия. Это проявляется в наличии определенного парадокса в современном обществе. В то время как в логике Маркса рост производительных сил неизбежно сопровождался политической революцией, то неслыханные изменения, происходящие в современном производстве, сопровождаются «своего рода летаргией» в сфере политики. Исходя из данного парадокса, Жижек смещает акцент с анализа символического обмена к анализу материального производства и потребления. По его мнению, вытеснение материального производства из сферы символической активности влечет за собой предельное разделение производственного процесса на виртуально-символическое место его планирования и реальное место его осуществления. (Жижек указывает на конкретный способ материальной реализации капитала в странах третьего мира.) «Это разделение – с одной стороны, чистое, «без трений» планирование, осуществляемое в исследовательских кампусах или «абстрактных» застекленных небоскребах; с другой стороны, «невидимое» грязное изготовление»². Подобная глобализация производства делает все более радикальным процесс отчуждения планирования и изготовления, когда две стороны производства оказываются разделены даже географиче-

¹ С. Жижек. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2003. С. 90.

² Там же. С.91.

ски. Таким образом, именно глобализация вновь делает актуальным марксистский анализ развития капитализма. Поэтому Жижек говорит о необходимости понимания зарождения нового в терминах материального производства, в складывающейся трансформации производительных сил и производственных отношений.

Для прояснения того факта, что в современном обществе рост производительных сил не влечет за собой разложения сложившихся производственных отношений, (а именно – изменения идеологии капиталистического общества), следует отметить еще один важный момент в трактовке Жижекком капитализма. Он считает, что данное противоречие между *силами* и *отношениями* входит в само понятие капитализма в «форме противоречия между общественным характером производства и индивидуальным, частным характером присвоения»¹. Именно это внутреннее противоречие вынуждает капитализм непрерывно расширять и постоянно развивать собственные условия производства в отличие от предшествующих экономических формаций. Как полагает Жижек, «нормальным» состоянием капитализма является непрерывная революционизация собственных условий существования; именно поэтому его фундаментальное противоречие выступает движущей силой его развития. Исходя из этого, «капитализм оказался способен превратить свой предел – не что иное, как свою слабость, – в источник своей силы: чем больше он «разлагается», чем глубже становятся его внутренние противоречия, тем больше он вынужден революционизироваться ради выживания»².

Следуя утверждаемой Жижекком «самовоспроизводящей» логике капиталистической системы, можно предположить, что, капитализм в обществе потребления отнюдь не подавляет человеческий инстинкт удовольствия, а развертывает его для собственного поддержания. Обеспечив себе господство в сфере производства, капитал может теперь дать полную волю принципу удовольствия в мире потребления. В современном обществе капитал вовлекает людей прежде

¹ С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С. 59.

² Там же.

всего в качестве потребителей. Как считает социолог З. Бауман, это вовлечение не требует активного вмешательства государства: рыночная ориентация людей, стремящихся к удовлетворению постоянно растущих потребностей, – вот все, что требуется для социальной интеграции¹. Это связано с тем, что в обществе потребления происходит «децентрация» труда на социальном и системном уровнях. На всех уровнях его место занимает потребительская свобода. Свобода потребления, а не труд берет на себя роль основной силы, которая координирует мотивированные действия людей, социальную интеграцию и управление обществом. В свободе потребления капитализм открывает своего рода «секрет философского камня».

Дело заключается в том, что, по мнению Баумана, в отличие от сферы производства и распределения богатства и власти потребительский мир с точки зрения потребителей оказывается свободен от «проклятия» конкурентной борьбы на выбывание. В мире потребления борьба за все возрастающее приобретение товаров и услуг может продолжаться бесконечно без всякого выбывания. В этой борьбе обладание реальными благами является лишь одним из призов в конкуренции. В обществе потребления борьба идет главным образом за символы, за те различия и отличия, которые этими символами обозначены. В этом и состоит так называемое «демонстрационное потребление» (Бодрийяр). В результате, уникальная свобода потребительского мира от самоистребительных тенденций конкуренции достигается благодаря переносу межличностного соперничества из сферы богатства и власти (благ, предложение которых по самой их природе ограничено) – в сферу символов.

По мнению Баумана, замена труда потребительской свободой способна радикально изменить существовавшие до сих пор антагонистические отношения между принципами удовольствия и реальности. В обществе потребления реальность перестает быть врагом удовольствия. Реальность, как ее воспринимает потребитель – это и есть погоня за удовольствием, а свобода является вопросом выбора между большим и меньшим удовлетворением. Бауман пишет,

¹ См.: Бауман, З. Свобода / З. Бауман / пер. с англ. М.: Новое издательство, 2006.

что «...для потребительской системы радостно тратящий деньги потребитель – это необходимость; для индивидуального потребителя траты – это обязанность и, может быть, наиважнейшая из обязанностей... С такими обязанностями, кому нужны права?»¹ Из этого следует, что в современном обществе институты власти больше заинтересованы в отсутствии недовольства, нежели в наличии поддержки. Поэтому потребительский рынок в целом рассматривается Бауманом как институционализированный уход от политики. В этом выражается вполне определенная идеология капитализма на стадии общества потребления.

Таким образом, власть идеологии легко переходит в идеологию власти. Глубокий анализ власти, идеологии власти (как власти-знания), а также ясные моменты самоотчуждения субъекта в пространстве власти представлены в философии М. Фуко. На данном этапе настоящего исследования Фуко предстанет уже не как создатель систем мысли (эпистем), а как автор двух «техник»: «техники подчинения» и «техники себя».

2.2. ОТЧУЖДЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Некоторые исследователи философии М. Фуко отмечают, что он вел своеобразный диалог с Марксом по поводу отношений между властью и политической экономией². Однако в то время как Маркс утверждал, что отношения господства установились вследствие противостояния между капиталом и трудом, Фуко, напротив, считал, что такие отношения стали возможными только в результате определенных дисциплинарных практик. Иными словами, Фуко отстаивал позицию, согласно которой не труд породил дисциплину (как думал Маркс), а скорее дисциплина и норма сделали возможным труд таким, каким он предстал в капиталистической экономике. Тем самым Фуко рассматривает властные отношения в сопоставлении с отношениями производства как особый и относительно независимый уровень реальности.

¹ Бауман, З. Свобода / З. Бауман / пер. с англ. М.: Новое издательство, 2006. С. 100.

² См.: Фуко, М. Нужно защищать общество: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. СПб.: Наука, 2005. С. 295.

Фуко противопоставляет классическому представлению о власти (наличие властвующего и подчиненного субъекта) «генеалогию власти»¹. Современная власть описывается им как совокупность скрытых, распыленных, противоречивых, множественных отношений силы. При этом власть реализуется неразрывно со знанием и организует социальное пространство по принципу «всепоподнадзорности». Фуко открывает две новые формы общественной власти: *дисциплинарную власть* и *биовласть*. Дисциплинарная власть составляет как бы фундамент здания власти, верхние этажи которого занимает центральная государственная власть. Государственное насилие в отношении граждан имеет скрытую форму, оно запрячено под оболочкой закона, права. Ниже уровня центральной власти в обществе царит сила, опирающаяся на правила внутреннего распорядка, характерные для тюрьмы, школы, армии. Биовласть действует на другом уровне, она берет под свой контроль население и обеспечивает ему социальную безопасность. При этом биовласть опирается на понятие «нормы».

Важно отметить, что сознательно устанавливаемые принципы дисциплинарной власти воплощают представления властной инстанции о своих функциях и об их объектах. Следовательно, тут мы имеем дело уже не просто с властными отношениями, но с особым образованием, для которого Фуко ввел термин «власть-знание». Это такое знание, которое непосредственно определяется целями и задачами власти и присущим ей аспектом видения своих объектов. Власть, в понимании Фуко, изучает подчиненных ей людей не как вещи в себе, а как явления их в определенных дисциплинарных институтах. «Власть-знание» – это такое знание, которое развивается и обогащается путем сбора информации и наблюдений за людьми как объектами власти в специфической ситуации дисциплинарного института. Фуко подчеркивает, что одна из функций всех дисциплинарных институтов современного общества – сбор статистических данных и создание определенных сводов знаний о своих объектах. «Власть-знание» – это также и власть, существующая и реализующая себя в

¹ См.: М. Фуко. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко / пер. с фр. М., 1999; Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко / пер. с фр.. М., 1996.

форме знания – особого знания о людях, включенного в существование и воспроизводство властных структур.

Власть над жизнью, по мнению Фуко, начала развиваться с XVII в. в двух основных формах, образующих как бы два полюса власти, между которыми располагается целая сеть промежуточных форм. Первый полюс – власть над телом как машиной: его дрессировка, использование его сил и способностей, увеличение его полезности и управляемости, включение в системы контроля. Для этого развивается целая система различных дисциплинарных институтов – школы, колледжи, казармы, мастерские. В связи с этой системой институтов складываются определенные системы знаний о человеке, характеризуемые Фуко как «*политическая анатомия человеческого тела*»¹. Второй полюс власти над живым образуют формы, складывающиеся позднее, к середине XVIII в. Это власть над телом как особью биологического вида и связанными с ним биологическими процессами: размножением, рождением и смертью, выражающимися в показателях здоровья, продолжительности жизни и пр. В этой сфере власть осуществляется в виде регулирующего контроля: *биополитика популяции*². Право суверена лишить подданного жизни заменяется, по выражению Фуко, администрацией тела и расчетливым управлением жизнью. Такая власть над живым рассматривается им как необходимый элемент развития капитализма. Ведь капитализм не мог бы утвердиться без включения тел в систему производства и приспособления поведения популяции к экономическим процессам. Однако власть над живым требует большего: укрепления тел и увеличения популяции одновременно с увеличением их полезности и управляемости. Для этого и требуется выработка новых методов и приемов власти, пригодных для управления силами, способностями и склонностями. Такие механизмы и формы выработывались в самых различных общественных институтах.

Становление такой системы власти имело ряд существенных последствий как для социальной жизни, так и для изучения человека. Во-первых, оно приве-

¹ См.: М. Фуко. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко / пер. с фр. М., 1999.

² См.: Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко / пер. с фр. М., 1996.

ло к появлению всесторонних и разветвленных технологий власти, которые охватывают все, что касается тела. Во-вторых, оно привело к постоянному усилению роли *норм* за счет *законов*. Власть, взявшая под свой контроль процессы жизни, нуждается в механизмах *непрерывного действия*, то есть механизмах *регулирующих* и *корректирующих*. Для этого уже не подходят механизмы законов и наказаний за их нарушение. «Власть над живым» управляет, распределяя живое в пространстве ценности и полезности. Она уже не проводит линию, разграничивающую законопослушных и враждебных суверену: она распределяет относительно *нормы*.

Исходя из этого обстоятельства, становится понятным место, которое занимает сексуальность как момент политической борьбы, поскольку, к сексуальности имеет отношение как «дисциплина тела», так и регуляция демографических процессов. Контроль над сексуальным поведением, который осуществляет биовласть путем детализации *нормы* и более детального анализа *отклонений*, приобретает все большее значение. С этим Фуко связывает то обстоятельство, что в XIX в. медицина, педагогика, юриспруденция уделяют отклонениям все большее и большее внимание, а психиатрия начинает открывать все больше и больше различных типов отклонений. Перед лицом такого множества возможных отклонений мобилизуются различные формы власти, контролирующие индивида и сверяющие его с нормой: власть врачей, психиатров, педагогов, родителей.

В таком контексте становится объяснимым формирование представления о безумии как приоткрывающем опасную тайну сущности человека, связанную с его телом и инстинктами. Об этом Фуко рассуждает в главе «Антропологический круг» «Истории безумия в классическую эпоху»¹. В ней Фуко показывает, что параллельно с формированием представлений о безумии и психической болезни идет формирование определенного представления о человеке. Согласно этому представлению, безумие есть отчуждение человека от его человеческой сущности и *тем самым* оно парадоксальным образом как раз и указывает на

¹ См.: М. Фуко. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

человеческую сущность, вскрывая истину о человеке, угрожающе присутствующую в тайниках каждого человеческого существа. Состояние безумия указывает на внутренний мир дурных инстинктов человека вообще, а не только человека безумного. Поведение психически больного несовместимо с общественными нормами и требованиями морали. Но оно есть проявление темной глубины, присутствующей в каждом человеке. Поэтому с представлением о безумии неразрывно связана тема виновности человека. Из этого же круга антропологических представлений, как стремится показать Фуко, как раз и исходит психиатрия, хотя она и претендует на статус строго объективного и позитивного научного знания. «Психиатрическая лечебница... освободив безумца от негуманных оков... приковала к безумцу человека и его истину. С этого дня человек стал доступен самому себе как истинное бытие; но это истинное бытие дано ему лишь в форме отчуждения, сумасшествия»¹.

Однако подобный модус существования власти как власти-знания, как силы, определяющей поведение индивидов и предписывающей им конечные цели и задачи, не мог удовлетворять Фуко. Он начал исследовать ответный процесс: условия и возможности преобразования субъектом самого себя. Поэтому Фуко, проделывая своего рода критику своих же идей, в более поздних работах от «техник подчинения» переходит к исследованию «техник себя».

Согласно Фуко, «техники себя», репертуары «ведения себя», осуществляющиеся в статусе «заботы о себе», задают в границах современной западной цивилизации реальную, расширенную рамку максиме «познай самого себя». Их реконструкция и осмысление, с точки зрения Фуко, только и могут способствовать решению проблемы того, каким образом субъект, в различные моменты и внутри различных институциональных контекстов, устанавливался в качестве объекта познания. В русле идей Фуко, история «заботы о себе» и «техник себя» становится способом писать историю субъективности не через конституирование поля научной объективности, но через установление в культуре некоторых «отношений к себе».

¹ М. Фуко. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 516.

Фуко утверждает, что «...нет иного основного и полезного очага сопротивления политической власти, кроме отношения своего «Я» к самому себе»¹. При этом следует учитывать то обстоятельство, что «забота о себе» налагает на человека определенные обязательства в отношении истины. По мнению Фуко, обладание истиной не является неотъемлемым правом субъекта: чтобы ее познать, он сам должен превратиться в нечто иное. Истина не может существовать без преобразования субъекта. Это преобразование, по Фуко, может осуществляться либо *движением любви*, посредством которого субъект утрачивает свой статус, либо работой субъекта над самим собой, что должно позволить ему обрести способность постигать истину (*движение аскезы*). Исходя из этого, человеку необходимо обнаруживать истину, быть озаренным истиной, говорить истину. Такой призыв к самопознанию, который всегда сопровождался требованием проявить «заботу о себе», был изобретен и практиковался в греческом, эллинистическом и римском обществе. Однако в современную эпоху, по мнению Фуко, истина перестает служить непосредственным спасением субъекту, так как знание теперь накапливается в объективном социальном процессе. Истина все меньше затрагивает и изменяет субъективный опыт человека, она функционирует в качестве объективного опыта человечества. Субъект воздействует на истину, однако истина не воздействует больше на субъекта. Связь между доступом к истине и требованием преобразования субъекта и его бытия им самим окончательно прерывается. Но, как считает Фуко, несмотря на процесс «объективирования» истины в современном обществе, не стоит забывать, что результатом постижения истины является ее возвращение субъекту. Нужно учитывать, что истина не является своего рода наградой за познавательный акт и не дается субъекту просто как завершение этого акта. В познании истины заключается *нечто*, что реализует само бытие человека.

В прямой связи с «заботой» субъекта о себе, Фуко определяет философию как «онтологию настоящего» и предлагает рассматривать Просвещение

¹ Фуко, М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика. Выпуск 1. Общество и сферы смысла. М., 1991. С. 307.

как своего рода «установку, философский этос», предполагающий «постоянную критику нашего исторического бытия». В этом смысле «историческая онтология нас самих» или «онтология настоящего» предстает как такая установка по отношению к самим себе, когда делается попытка на самих себе, в том, «что мы говорим, что мы думаем и что мы делаем», ухватить те формы знания и отношения к другим, которые обладают властью над нами и «задают поле нашего возможного опыта». Эта критическая установка, которую Фуко называет еще «установка-предел», предполагает «постоянное созидание нас самих в нашей автономности», «работу нас самих над самими собой как свободными существами».

Таким образом, в своих поздних исследованиях Фуко утверждает, что большое количество идей, установок, систем мысли, которые полагаются обществом универсальными, являются продуктом конкретных человеческих изменений. По мнению Фуко, «идеи всеобщих необходимостей» не только подчеркивают произвольный характер человеческих институтов, но и показывают людям, каким пространством свободы самоизменения, «техники себя» они еще располагают.

Итак, рассмотрев проблему отчуждения в русле идей критики субъектоцентризма, можно подвести определенные итоги. Исследуя философские взгляды значимых философов-постструктуралистов, мы приходим к выводу о том, что вполне правомерно говорить об отчуждении в пространстве знака как об отчуждении в пространстве власти. Дело заключается в том, что отчуждение в пространстве знака одновременно становится и отчуждением в пространстве власти. Это утверждение вытекает из следующих умозаключений.

Несмотря на все различия философских систем М. Фуко, Ж. Бодрийяра и С. Жижека, в ходе анализа их попыток решить проблему отчуждения человека, выясняется единство подходов в выяснении причин и условий возникновения данного феномена.

Согласно Фуко, в современном обществе силой, определяющей поведение индивидов, становится власть. Примерно той же точки зрения придерживается Бодрийяр, с той лишь разницей, что основной характеристикой общества

он считает власть потребления. Дело в том, что, если, с одной стороны, Бодрийяр описывает процесс потребления как систему обменов и *знаков*, то с другой – как стратегический механизм *власти*. Вспомним, что, по его мнению, капиталистическая система производит человека как потребителя, открывая тем самым новый тип эксплуатации – использование индивида в качестве потребительной силы. В философии Жижека, так же как у Фуко и у Бодрийяра, отчуждение в пространстве знака становится безусловным отчуждением в сфере власти. Это происходит потому, что *власть знака* находит свое воплощение в идеологии, которая является несомненным атрибутом власти. Итак, единственным источником самоотчуждения человека в современном обществе, по мысли философов, становится всепроникающая власть, существующая либо как «власть над живым» вообще, либо как власть потребления, либо как идеологическая власть знака.

Кроме вышеуказанного единства в понимании причин возникновения отчуждения в современном обществе, на наш взгляд можно выделить сходства в определении условий возникновения отчуждения в пространстве знака как отчуждения в пространстве власти. По мысли Фуко, *знаком* власти в современном обществе предстает психическая норма. Норма объявляется той границей, отклонения от которой определяют степень самоотчуждения человека, так как утверждают область возможного контроля, управления и распределения людей в интересах «власти над живым». То же условие нормативности содержится в понимании Бодрийяром механизма социализации человека. Отчуждающая логика «овеществления» социального отношения доводится Бодрийяром до предела – происходит не овеществление реальности, а ее «симулякризация» в знаках. Теперь от человека не требуется ни производить, ни преодолевать себя в трудовом усилии, а становится необходимым социализироваться, что означает быть значимым в обществе только как взаимно соотнесенный с другим человеком элемент. Так реализуется двойной механизм отчуждения человека. В работах Жижека, на наш взгляд, качество нормы приобретает закон, который выступает формой непосредственного воздействия идеологии и является тавтоло-

гичным по своей сути. Человек самоотчуждается, замыкаясь в границах порочного круга, образованного законом и желанием, возникающим благодаря действию закона.

Следует отметить, что определенное единство мнений философов-постструктуралистов присутствует и при определении ими возможных способов решения проблемы отчуждения человека. Возможность преодоления самоотчуждения Фуко видит в критике «техник подчинения» и присваивании человеком «техники себя» как «заботы о себе». С полным основанием, конкретной «техникой себя» можно считать жертвенную любовь-*агапэ*, которая, по мнению Жижекка, становится условием выхода из порочного круга закона желания. В свою очередь, механизм любви как самоотдачи и самопожертвования ради другого легко вписывается в структуру символического обмена, предлагаемого Бодрийяром. Ведь символический обмен в самой своей основе содержит присущую любви-агапэ *растрату*, которая становится истреблением ценности знака.

ГЛАВА III. ОБЩЕСТВО МОДЕРНА КАК «НЕЗАВЕРШЕННЫЙ ПРОЕКТ»

В самом термине «модерн», «модерный» заложено пространственное изменение времени: «современное-переходное-будущее». В научной литературе понятие модерна рассматривается, с одной стороны, как уникальный художественно-культурный феномен, развивавшийся на рубеже XIX–XX вв., а с другой – как многосоставный культурно-исторический процесс, определивший переход от Средневековья к Новому времени и ставший проектом развития общества, трансформировавшим все сферы жизни¹.

В XVII–XVIII вв. развитие понятия модерна шло в русле идей эпохи Просвещения: представления о бесконечности прогресса, связанные с секуляризацией духовной жизни и рационализацией общества, возвышение науки как самостоятельного способа познания мира, вера в продвижение к лучшему в социальной и моральной сферах жизни. При таком подходе оказывается, что эпоха модернити охватывает развитие западных обществ, начиная с XVIII века и фактически обозначает буржуазный строй XVIII–XIX в. и становление индустриального общества. Современное общество начинает пониматься как особый тип индустриальной цивилизации, первоначально возникший в Западной Европе и Северной Америке, а затем распространившийся в других регионах как система жизни, экономического, политического устройства, идеологии и культуры. Тем самым современное общество становится синонимом индустриального общества.

В связи с тем, что модерн, а точнее, общество модерна является ключевым в нашем исследовании, остановимся подробнее на том, что же собой представляло общество модерна в конкретном историческом контексте. Для этого обратимся к идеям американского социолога И. Валлерстайна, представленным в книге «Конец знакомого мира: Социология XXI века».

Исследуя природу современного (модерного) общества Валлерстайн вводит понятие «миро-система модернити», которое представляет собой капитали-

¹ См.: Модерн. Модернизм. Модернизация. М.: РГГУ, 2004.

стическое «миро-хозяйство», стремящееся к безграничному накоплению капитала. Возникновение капиталистической «миро-системы» Валлерстайн относит к 1450 г., расцвет приходится на середину XIX – начало XX в., а кризис связывает с событиями 1968 г., охватившими весь мир. По его мнению, политическая стабилизация «миро-системы модернити» началась с Французской революции 1789 года, в результате которой возникли три основные идеологии защиты государства от недемократических режимов: консерватизм, либерализм и радикализм (или социализм).

Наиболее удачной стратегией развития государства был признан либерализм, так как он более других способствовал уменьшению социальной поляризации, вызываемой бесконтрольным развитием рыночных отношений посредством введения всеобщего избирательного права, развития трудового законодательства и перераспределения экономических благ (создание «государства благосостояния»). Однако, по мнению Валлерстайна, в настоящее время капитализм как историческая «миро-система модернити» переживает кризис. Характеризуя последний этап существования «капиталистического миро-хозяйства», он пишет о том, что «версия всемирного либерализма успешно функционировала до середины XX в. и дала сбой в 1968 году»¹. Дело в том, что потрясения 1968 года привели к осознанию того, что вследствие разрушения сельского уклада жизни, истощения природы, экологических проблем, а также демократизации общества произошло ограничение возможности накопления капитала. Главной причиной этого, по мысли автора, становится принципиальная несовместимость основной цели капитализма (бесконечного накопления капитала) с идеалами «свободы, равенства и братства». Этот пункт рассуждений Валлерстайна непосредственно подводит нас к идеям Ю. Хабермаса, который, стремясь раскрыть глубинные основания кризиса современного общества, создал свою собственную оригинальную концепцию преодоления противоречий современного общества.

¹ Валлерстайн, И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. М.: Логос, 2003. С. 99.

Представление о модерне как проекте, и, что самое главное, проекте незавершенном, было подробно исследовано Ю. Хабермасом. Проект модерна, по его мнению, является проектом, сформулированным философами эпохи Просвещения, и был основан на их вере в разум, освобождающий человека и способствующий продвижению к лучшему в социальной и моральной сферах жизни. Кроме того (и это имеет особое значение для Хабермаса), проект модерна состоит не только в том, чтобы неуклонно развивать науку, искусство, моральные нормы, но и в том, чтобы «...высвободить накопившиеся... когнитивные потенциалы из их высших эзотерических форм и использовать их для практики, то есть для разумной организации жизненных условий»¹. Однако в трактовке философов-просветителей, как считает Хабермас, проект модерна становится выражением «монологического разума», который необходимо подвергнуть критическому осмыслению. Значимость этой критики утверждается для того, чтобы выявить логику инструментального характера знания, которое, вместо того, чтобы освободить человека от власти природы, впоследствии приводит его к самоотчуждению, когда господство над внешней природой влечет за собой все большее порабощение внутренней природы человека. В итоге появляется «одномерный человек», зависимый от собственных социальных институтов, идеологии, власти-знания и знаков как симулякров смысла.

Несмотря на указанные противоречия, Хабермас пытается спасти классический проект философии, в котором главная роль в достижении единства людей отводится разуму. «Проект модерна – не завершен», потому что в нем не был до конца осмыслен и использован гуманистический (а не только инструментальный) потенциал рациональности. По убеждению Хабермаса, для осуществления модерна как специфического «незавершенного проекта» необходимо направить развитие общества в особое – «неинструментальное» – русло, когда общество сможет выработать в самом себе институты, ограничивающие «монологизм» капиталистического развития.

¹ Хабермас, Ю. Модерн – «незавершенный проект» / Ю. Хабермас // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 45.

3.1. ПАМЯТЬ О ПРОШЛОМ КАК ИСТИННОЕ ИСПОЛНЕНИЕ БУДУЩЕГО

Желание воспринимать эпоху модерна не столько как проект будущего, радикально порывающего с прошлым, сколько подчеркнуть скрытую связь современного с прошлым появляется у философов-романтиков XIX в. Важным для нас является то, что в романтизме в качестве современного начинает рассматриваться то, что способствует объективному выражению обновляющейся актуальности духа времени. Сформированный таким образом культ современного в виде прославления актуальности прошедшего находит дальнейшее развитие в искусстве, философии и истории на рубеже XIX–XX в.в. Благодаря романтикам, возникает новое сознание эпохи модерна, которое становится не только выражением рационализации и ускорения общественной жизни, но, что самое главное, «...в высокой оценке переходного, мимолетного, эфемерного, в торжестве динамизма проявляется как раз тоска по незапятнанной остановившейся современности»¹.

Подобным духом незапятнанной современности проникнуто отношение В. Беньямина к прошлому как к необходимому и истинному исполнению будущего. В известных тезисах «О понятии истории» Беньямин постоянно обращается к прошлому не ради прошлого, а ради настоящего и будущего. Это становится возможным потому, что прошлое понимается как «Jetztzeit» – «сейчасное время», наполненное «актуальным настоящим». Для того чтобы прошлое состоялось для настоящего, а затем и будущего как «Jetztzeit», историку «не обойтись без понятия современности, представляющей собой не переход, а остановку, замирание времени»². Дело в том что, представление о непрерывном развитии и прогрессе возможно только в гомогенном и «пустом» времени, которое лишь отдаляет и затемняет для нас актуальность прошлого опыта. По

¹ Хабермас, Ю. Модерн – «незавершенный проект» / Ю. Хабермас // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 42.

² Беньямин, В. О понятии истории / пер. с нем. и коммент. С. Ромашко // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 87.

мнению Бенямина, в неистовой безоглядности прогресса подлинный образ прошлого проскальзывает мимо и оказывается под угрозой исчезновения с появлением любой современности. Понятие образа имеет особое значение. Для Бенямина образ – это любая вещь (предмет, произведение искусства, текст, документ или воспоминание), в которой момент прошлого и момент настоящего соединяются в некое «созвездие». В этом созвездии прошлое выступает для настоящего как означающее, а прошлое находит в настоящем свой смысл и свое завершение. Здесь важно то, что настоящее должно уметь узнать себя в прошлом как означенное им.

Некоторые исследователи считают, что прообразом нового отношения к истории была для Бенямина фигура коллекционера. Для коллекционера не существует общепринятой шкалы значимости вещей: его связывают с коллекцией совершенно особые отношения обладания, благодаря которым ценность и значимость вещи определяется совершенно специфическим образом. Коллекционер обязан вырывать вещь из непрерывного потока истории и присваивать ее себе, потому что только так она может стать его вещью. Таким образом, самое главное в работе коллекционера (как и в познавательной деятельности историка, совершающего «остановку» времени) то, что состав коллекции не определяется некоторыми «объективными» последовательностями исторических событий: состав коллекции определяет брошенный назад заинтересованный взгляд коллекционера¹.

Итак, для того, чтобы прошлое предстало как истинное исполнение настоящего и будущего, нужно прервать ход истории как поступательного развития в «пустом» гомогенном времени. По мысли Бенямина, для познания прошлого необходимо не только движение мысли, но и ее остановка. И тогда там, где мышление в один из напряженных моментов насыщенной ситуации неожиданно замирает, оно вызывает эффект шока, благодаря которому кристаллизуется в монаду. Важно отметить, что эффект шока от мгновенной остановки хода

¹ См.: Ромашко, С. Раздуть в прошлом искру надежды...: Вальтер Бенямин и преодоление времени / С. Ромашко. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. magazines.russ.ru/nlo/2000/46/](http://www.magazines.russ.ru/nlo/2000/46/)

истории выражает мессианское понимание времени. Мессианское время представляет собой беспрецедентное сокращение всей человеческой истории в одну точку ради искупления каждого неповторимого момента. У Беньямина речь идет при этом не только о напряженном обновлении сознания, когда «каждая секунда была маленькой калиткой, в которую мог войти мессия»¹. Признак мессианской остановки происходящего Беньямин понимает как «революционный шанс в борьбе за угнетенное прошлое»². Тем самым, прошлое открыто для будущего, так как в нем уже действует надежда на освобождение. Прошлое уже содержит в себе в форме ошибок, которые стремятся подвергнуть забвению, измерение будущего.

Размышления Беньямина об истории служат обновлению осознания времени модерна. Благодаря тому, что мы усваиваем прошлый опыт, ориентируясь на будущее, современность (настоящее) сохраняется как узел, в котором продолжают традиции и берут начало инновации. Он приписывает всем прошлым эпохам некий «горизонт неисполненных ожиданий». В связи с этим, ориентированной на будущее современности ставится задача так переживать в памяти прошлое, чтобы мы могли наполнить ожидания, когда-то живые в прошлом, нашей силой сопереживания. Согласно Беньямину, каждое новое поколение несет ответственность не только за судьбу грядущих поколений, но и за судьбу, которую безвинно претерпели прошлые поколения. Таким образом, существует солидарность тех, кто родился позже, с их предшественниками. Важно, что эта солидарность возникает и утверждается только с помощью памяти. Как считает Беньямин, натиск проблем, которые несет будущее, усиливается напором проблем, рожденных ушедшим и неосуществленным прошлым. Исправление несправедливости посредством воспоминания позволяет включить современность в коммуникативную связь универсальной исторической солидарности. Исходя из этого, Беньямин превращает характерную для времени модерна радикальную ориентацию на будущее в еще более радикальную ори-

¹ Беньямин, В. О понятии истории / пер. с нем. и коммент. С. Ромашко // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 88.

² Там же. С. 87.

ентацию на прошлое. Именно поэтому, ожидание предстоящего нового исполняется только благодаря памяти об «угнетенном» прошлом, благодаря сохранению «горизонта неисполненных ожиданий».

Выражение «горизонт неисполненных ожиданий» было предложено одним из исследователей эпохи модерна Р. Козеллеком. Он характеризует свойственное модерну сознание времени через возрастающее различие между «пространством опыта» и «горизонтом ожидания». Различие между опытом и ожиданием возникает в Новое время, которое начинает «...понимать себя как действительно новое (*eine neue Zeit*) лишь с тех пор, как ожидания все больше стали дистанцироваться от всего ранее приобретенного опыта»¹. Козеллек утверждает, что, в обществе модерна на место опыта предшествующих поколений приходит опыт прогресса, который придает «горизонту ожидания», до тех пор прочно привязанному к прошлому, исторически новое качество постоянной погруженности в утопию будущего. Подобный разрыв между действительным жизненным опытом и ожиданием нового и непредсказуемого будущего доходит на рубеже XX–XXI в.в. до предела и приводит к тому, что общество модерна становится «обществом риска».

Концепция общества риска была развернута немецким социологом У. Бекком в одноименной книге². Бек полагает, что «общество риска» представляет собой это общество «позднего модерна», приходящего на смену индустриальному обществу «раннего модерна». Если в последнем основным процессом, определяющим устройство общества, являлось производство и распределение богатств, то в «обществе риска» таким базисным образующим процессом становится производство и распределение рисков. Общество риска возникает в тот момент, когда, с одной стороны, достигается определенный уровень материального благосостояния, а с другой – возникает множество значимых техногенных рисков. Тем самым, общество индустриального модерна сталкивается с по-

¹ Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас / пер. с нем. М.: Весь мир, 2003. С. 23.

² См.: Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек / пер. с нем. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

следствиями своего собственного функционирования. Оно меняется, поскольку подрываются и исчезают его важнейшие основы, в частности, классовые различия и ориентации на производительный труд и рост богатства. Вместо этого появляется всеобщая опасность, страх, неуверенность и всеобщее равенство в страхе и неуверенности.

В «обществе риска» объективное знание становится недостижимым. Место знания занимает принципиальная неуверенность и ощущение угрозы. Общий страх перед общей угрозой делает незначимыми все те разделения и различия, на которых держался «ранний модерн». В отличие от прежних опасностей индустриального общества, современные опасности неощутимы. Отныне органы чувств ненадежны, а экспертиза в лучшем случае недостаточна и неполна. Поэтому понятие правильного поведения, а значит, и фундаментальное понятие рациональности отказывает. Дело в том, что центр сознания риска находится не в настоящем, а в будущем. В «обществе риска» прошлое теряет способность определять настоящее. На его место выдвигается будущее как нечто несуществующее, как некая конструкция причины современных переживаний и поступков. Как считает Бек, в современном обществе возникает «...новая, глобальная, охватывающая весь мир зависимость от рисков, перед лицом которой индивидуальные возможности выбора не имеют силы...потому, что вредные и ядовитые вещества в индустриальном мире вплетены в элементарный процесс жизни. Ощущение этой лишенной выбора подверженности риску делает понятным шок, бессильную ярость и чувство «no-future», жизни без будущего»¹.

Ощущение и понимание того, что жизнь в «обществе риска» становится «жизнью без будущего» приводит человека к скрытому самоотчуждению и «потере лица». Самоотчуждение человека происходит во всеобъемлющем и довольно противоречивом процессе индивидуализации. Вместо того чтобы сделать человека свободным и независимым, индивидуализация превращает его в «обособленного одиночку». Дело заключается в том, что, по мысли Бека, про-

¹ Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек / пер. с нем. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 48.

цессу индивидуализации присущи внутренние антагонизмы. Человек, живущий в современном обществе, хотя и высвобождается из традиционных связей обеспечения, но получает взамен принуждения рынка труда и потребительского образа жизни. На место традиционных связей и социальных форм (социальные классы, семья, профессия) в обществе «позднего модерна» встают вторичные инстанции и институты управления и политики, которые налагают свой отпечаток на биографию человека и, вопреки его индивидуальному сознательному решению, делают его игрушкой обстоятельств, конъюнктур и рынков. Таким образом, индивидуализация означает рыночную зависимость во всех аспектах образа жизни и отдает людей во власть внешнего управления и внешней стандартизации.

В формировании идеологии и политики общества «позднего модерна» одну из ключевых ролей играет наука, производство знаний. Дело в том, что большинство рисков, порождаемых успехами научно-технической модернизации, не воспринимаются непосредственно органами чувств человека. Поэтому риски для большинства граждан существуют, главным образом, в форме *знания* о них. Научная экспертиза в «обществе риска» оказывается в двойственном положении. С одной стороны, в силу недоступности рисков для непосредственного наблюдения, разговор о них ведется не иначе, чем в научных терминах. С другой стороны, наука, которая по отношению к социально значимым проблемам ограничивается выводом о том, что критерии научной достоверности не позволяют ни подтвердить, ни опровергнуть наличие причинно-следственной связи, воспринимается в обществе «позднего модерна» как неадекватная, не отвечающая существующим социальным потребностям. Исходя из этого, формируется институт экспертов, который приобретает самодовлеющее политическое значение, поскольку именно он определяет, что и насколько опасно. Как полагает Бек, в «обществе риска» именно эксперты начинают определять уровень социально-приемлемого риска. «Ориентированные на узкую специализацию, отчужденно воздерживающиеся от проверки практикой, они совершенно *не в состоянии* адекватно реагировать на цивилизационные риски, поскольку в высшей

степени причастны к их возникновению и росту. Скорее они становятся... *легитимным прикрытием* охватившего весь мир индустриального загрязнения»¹. В результате наука как социальный институт разделяется на академическую науку фактов и науку опыта, которая, основываясь на публичных дискуссиях и жизненном опыте, раскрывает истинные цели и угрозы происходящего.

Бек полагает, что наука опыта в «обществе риска» должна не только развиваться, расширяя горизонты познания, но, также, должна быть принята обществом как легитимный институт знаний, принимающий решения. Кроме того, только таким путем может быть спасен «проект модерна» как проект просвещенного разума. По мнению Бека, рациональность и иррациональность науки никогда не являются только вопросом настоящего или прошлого, они также становятся вопросом возможного будущего. Он надеется, что разум, умолкший в науке «общества риска», может активизироваться, мобилизоваться против нее. Иными словами, наука становится способной изменить самое себя и оживить просвещение теоретически и практически. В этом смысле «общество риска» по своим возможностям может стать обществом самокритичным: в нем заложена способность критики рисков. Основой такой критики являются не столько традиции прошлого, сколько угрозы будущего. А суждения о рисках становятся моральными суждениями «онаученного» общества. Таким образом, Бек утверждает, что «...проект модерна, просвещения на закончен – реанимация разума может сокрушить его фактические закостенелости в исторически господствующем понимании науки и технологии и перевести их в динамическую теорию научной рациональности, которая перерабатывает исторический опыт и, обучаясь, продолжает свое развитие»².

Подобную уверенность в том, что разум и наука способны решить проблемы и противоречия человечества, вступившего в информационную эпоху, разделяет М. Кастельс в работе «Информационная эпоха: экономика, общество и культура». По его мнению, одним из главных достижений информационного

¹ Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек / пер. с нем. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 71.

² Там же. С. 239.

общества становится освобождение беспрецедентной производительной возможности человека силой разума. «Я думаю – следовательно, я произвожу. Поступая таким образом, мы будем иметь досуг для экспериментов с духовностью и возможность примирения с природой, не жертвуя материальным благосостоянием наших детей»¹.

Данное утверждение Кастельса находит свое реальное подтверждение в складывающейся экономике информационного общества. Дело состоит в том, что в экономике постиндустриального общества создаются объективные предпосылки для трансформации системы общественных ценностей, расширения хозяйственной и личной свободы. Вместе с тем современное производство обнаруживает все большую зависимость от творческого потенциала человека. Таким образом, теперь технологический прогресс начинает воплощаться уже не столько в наращивании объемов производства, сколько в изменяющемся отношении человека к самому себе и окружающему миру. Если в индустриальном обществе абсолютное большинство людей руководствовалось в основном утилитарными стимулами деятельности, вызванными необходимостью удовлетворения материальных потребностей, то к середине XX века развитие технологий потребовало от людей, вовлеченных в хозяйственные процессы, определенных творческих способностей. Отечественными исследователями постиндустриализма отмечается тот факт, что именно интеллектуальные способности человека и его образованность в значительной степени определяют в информационном обществе как уровень его доходов, так и социальный статус. С этим обстоятельством связаны важные последствия для человека новой постиндустриальной эпохи. Так как наиболее значимым качеством человека как работника становится его способность усваивать информацию, ему приходится постоянно совершенствовать искусство диалога с другими людьми, развивать свои коммуникативные функции. И поскольку «потребление информационных продук-

¹ Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 513.

тов во многих аспектах становится тождественным их производству»¹, постольку стремление человека к самосовершенствованию приобретает общественно важное значение. В способе деятельности индивида в информационном обществе происходит постепенный переход от доминирования внешних побуждающих стимулов деятельности к мотивам преимущественно внутренним. Деятельность, обусловленная именно такими побуждениями, имеет своим результатом развитие и совершенствование самой личности. Таким образом, и прогресс информационного производства, и характер постиндустриальной хозяйственной системы оказываются зависимы от потребностей человека в самореализации – как в производстве, так и в потреблении. Отсюда вытекает важное для настоящего исследования умозаключение, дающее определенную надежду на преодоление самоотчуждения человека в постиндустриальном обществе. Оно состоит в том, что в современных условиях «социальное развитие определяется качествами человека именно как творческой личности – качествами, не имевшими ранее прямого отношения к хозяйственным закономерностям. Люди начинают изменять общество, изменяя самих себя»².

Однако серьезной проблемой современности остается то, что существует глубокий разрыв между технологической переразвитостью информационного общества и его социальной недоразвитостью. Это связано с тем, что в информационную эпоху экономика, общество и культура начинают строиться на интересах, ценностях и институтах, которые ограничивают коллективную созидательность, конфискуют плоды информационной технологии и отклоняют энергию общества в русло саморазрушительных конфликтов. Для того чтобы лучше понять эти противоречия, рассмотрим, для начала, что же собой представляет общество информационной эпохи.

В новом информационном способе развития источник производительности общества заключается, главным образом, в технологии производства зна-

¹ Иноземцев, В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы / [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.i-u.ru/biblio/archive/inosemcev_sovr/

² Иноземцев, В.Л. Там же.

ний, обработки информации и в особой «символической» коммуникации. Специфическим для информационного общества становится воздействие знания на само знание. Эти преобразования, приводят к значительным модификациям общественных форм пространства и времени, а также к возникновению новой культуры. Кастельс утверждает, что, современное общество построено вокруг глобальных *потоков*: капитала, информации, технологий, организационного взаимодействия, изображений, звуков и символов. При этом потоки являются не просто одним из элементов социальной организации, они становятся выражением процессов, доминирующих в экономической, политической и символической жизни. Пространство потоков становится материальной организацией социальных практик в разделенном времени. Понятие времени стирается в новой коммуникационной системе: прошлое, настоящее и будущее становится возможным программировать так, чтобы они взаимодействовали друг с другом в одном и том же сообщении. Таким образом, в информационном обществе материальный фундамент новой культуры представляет собой *пространство потоков* и *вневременное время*.

Функционирование общества в пространстве потоков приводит к особой форме отчуждения власти от общества. В информационную эпоху пространство власти и богатства пронизывает весь мир, тогда как жизнь и опыт отдельных народов остается укорененным в конкретных местах, в их культуре и истории. Поэтому, чем больше социальная организация основана на внеисторических потоках, вытесняющих логику любого конкретного места, тем больше логика власти уходит из-под контроля со стороны исторически специфичных местных и национальных обществ. Так возникает новая господствующая идеология «конца истории» и вытеснения пространства мест пространством потоков. Эта идеология приводит к опасным последствиям, разрывающим нормальные каналы коммуникации в обществе. Как пишет Кастельс, «...поскольку доминирующие функции и власть в наших обществах организованы в пространстве потоков, структурное господство этой логики очень существенно меняет значение и динамику мест. Опыт, будучи связан с местами, отделяется от власти, значение

все больше отделяется от знания»¹. Разделение социальных слоев в пространстве потоков с необходимостью ведет к отделению пространства от времени. Если в индустриальном обществе становление структурировало существование, то есть время приспособляло пространство, то в информационную эпоху главным становится пространство, которое структурирует время, исходя из пространственной динамики.

Значимым фактором развития общества в информационную эпоху является еще одно обстоятельство. В современном обществе люди все чаще организуют свои смыслы не вокруг того, что они делают, а на основе того, кем они являются. Дело в том, что, по мнению Кастельса, глобальные сети инструментального обмена избирательно подключают или отключают индивидов, группы, районы, даже целые страны согласно их значимости для выполнения целей, обрабатываемых в непрерывном потоке стратегических решений. Отсюда следует фундаментальный раскол между абстрактным, универсальным инструментализмом и исторически укорененными идентичностями. В то время как информационные системы и сети увеличивают человеческие силы в организации и интеграции, они одновременно подрывают традиционную концепцию независимого субъекта. Глобальные сети богатства и власти связывают узловые точки и представителей глобальной элиты, одновременно обрывая связи и исключая большие сегменты обществ, регионы и даже целые страны. Для компьютерно неграмотных и необеспеченных коммуникацией территорий остается все меньше места. С одной стороны, новые информационные технологии интегрируют мир в глобальных сетях инструментализма. Но, с другой стороны, опосредованная компьютерами коммуникация порождает обширное множество виртуальных сообществ. Таким образом, дистанция между глобализацией и идентичностью отдельного человека только увеличивается. В этом проявляется отчуждающий «дух информационализма», который становится своеобразной культурой информационной эпохи. Отчуждающее воздействие «духа информа-

¹ Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 398.

ционализма» проявляется в том, что «...это действительно культура, но культура эфемерного, культура каждого стратегического решения, скорее лоскутное одеяло, сшитое из *опыта* и *интересов*, чем *хартия прав* и *обязанностей*»¹ [Курсив мой – *A.P.*]. Итак, получается, что современные общества все больше структурируются вокруг биполярной оппозиции между Сетью и «Я». В этих условиях структурного раздвоения между функцией и смыслом, знаком и значением структуры социальной коммуникации попадают под усиливающееся давление. В результате коммуникация рушится, а социальные группы и индивиды отчуждаются друг от друга и видят в другом человеке чужака, а затем и врага.

С целью преодоления процесса рассеивания общества в пространстве и потоков и окончательного обрыва коммуникации Кастельс предлагает создать принципиально новые социальные движения, основанные на идентичности, и независимые от основных схем господства информационной эпохи. По его мнению, потребуется пройти долгий путь от общин, созданных на идентичности сопротивления, к идентичностям новых проектов, выросших на ценностях этих общин. Для того чтобы этот переход произошел, потребуется новая культурная политика. Она станет исходить из той предпосылки, что информационная политика проводится главным образом в пространстве средств коммуникации, но при этом остается связанной с ценностями и проблемами, возникающими из жизненного опыта людей в информационную эпоху. Таким образом, Кастельс полагает, что информационная эпоха, несмотря на создание логики развития общества в отчуждающем человека от человека пространстве потоков, сохранит в себе свое ядро – разум как созидательную силу общества. Так же как и Бек, Кастельс уверен в том, что мечта эпохи Просвещения о том, что разум и наука решат проблемы человечества становится возможной именно в информационном обществе. Он пишет: «Я верю в рациональность, в возможность предоставить слово разуму, не впадая в поклонение этому божеству. Я верю в возможность осмысленного социального действия, в политику преобразований,

¹ Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 197.

не обязательно дрейфующих к смертоносным обрывам абсолютных утопий. Я верю в освобождающую силу идентичности, не принимая необходимости ее индивидуализации либо ее поглощения фундаментализмом»¹. Исходя из этого, Кастельс призывает к *защите субъекта*, в его личности и в его культуре, против логики аппаратов и рынков. А для этого, по его мнению, станет жизненно необходимым объединение новых технологий и коллективной памяти, универсальной науки и общинной культуры, страсти и разума.

Представление о подобной связи настоящего с прошлым, а прошлого с будущим находит глубокое отражение в философии Ю. Хабермаса. Основная мысль Хабермаса заключается в том, что «проект модерна» как проект просвещенного разума становится процессом становления человека как разумного существа, на практике реализующего ценности разума, развивающего науку, демократические институты, а главное, нормы социализации и свободы.

3.2. «КОММУНИКАТИВНЫЙ РАЗУМ» ПРОТИВ НОРМАТИВНЫХ УСТАНОВОК МОДЕРНА: СМЕНА ПАРАДИГМЫ

Ю. Хабермас принадлежит к числу тех философов, которые пытаются спасти классический проект философии, в котором главная роль в достижении единства людей отводилась разуму. Более того, он утверждает, что этот проект не только не исчерпал себя, но даже не был реализован. В связи с этим Хабермас предлагает полисубъектную концепцию разума, имеющую своим истоком межличностную коммуникацию индивидов. Этот разум не является разумом эпохи Просвещения с его абстрактным субъектом познания и действия, а становится разумом, имеющим характер интерактивного, или коммуникативного действия. Главным дополнением проекта Просвещения становится понятие коммуникации, в котором Хабермас соединяет рациональность, этику и свобо-

¹ Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 28.

ду, возможности для единства которых он видит именно в коммуникации. Наряду с этим Хабермас предпринимает попытку решения проблемы укрепления солидарности, в связи с чем разрабатывает проект включения другого, основанный на искусстве компромисса и на политике договоренностей.

Теория коммуникативного действия и «этика дискурса» Хабермаса основаны на межсубъектном подходе к проблематике современности. Целью теории коммуникативного действия является прояснение предпосылок рациональности процессов достижения понимания. В связи с этим Хабермас дополняет межсубъектный подход понятием «коммуникативная рациональность», которая напоминает «...идеи логоса, ассоциируясь с несильным объединением, создающим консенсус дискурсом, преодолением его участниками исходных субъективных взглядов в пользу мотивов рационального соглашения»¹. Коммуникативное действие опирается на такие символические акты, при помощи которых субъект может понимать и контролировать действия окружающих его людей. С одной стороны, коммуникативное действие направлено на сообщение, с другой – на переговоры: языковое сообщение достигает своей цели, если принимается другими членами языкового общества. Следует также отметить, что в коммуникативном действии важно не столько содержание, сколько форма, благодаря которой осуществляется достижение согласия.

Хабермас пишет, что «...коммуникативными я называю такие интеракции, в которых их участники согласуют и координируют планы своих действий; при этом достигнутое в том или ином случае согласие измеряется intersубъективным признанием притязаний на значимость»². При этом возникают притязания участников коммуникации на истинность, правильность и правдивость сообразно тому, ссылаются ли они на положения дел в объективном мире, на социальные нормы или на собственное чувство справедливости. Справедливость коммуникации обеспечивается там, где соблюдаются следующие

¹ Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас / пер. с нем. М.: Весь мир, 2003. С. 325.

² Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас / пер. с нем. СПб.: Наука, 2000. С. 91.

требования к этике процесса дискурса: 1) никто из желающих внести вклад в дискуссию не может быть исключен из числа ее участников; 2) всем предоставляются равные шансы на внесение своих соображений; 3) мысли участников не должны расходиться с их словами; 4) коммуникация должна быть настолько свободной от внешнего или внутреннего принуждения, чтобы позиции принятия или непринятия относительно критикуемых притязаний на значимость мотивировались исключительно силой убеждения более весомых оснований¹. При этом подчеркивается, что подлинный (рациональный) консенсус достигается посредством дискурса – диалога как равноправной процедуры аргументации. Формирующаяся таким образом «этика дискурса» представляет собой универсальное, то есть значимое для всех разумных субъектов коммуникации, согласие. Однако, как полагает Хабермас, принцип универсализации не является достаточным для того, чтобы моральные нормы имели форму безусловно обязательных предложений. Универсальные нормы могут стать всеобщими правилами действия, если они получают признание со стороны всех личностей, к которым они имеют отношение. Опыт признания норм коммуникации связывается с тем, что всеобщее одобрение достигается в случае, если нормы познаваемым образом воплощают интерес, общий для всех затрагиваемых ими личностей. Тем самым, моральные вопросы не могут быть решены монологическим путем, но требуют коллективных усилий.

Интересно отметить, что в трактовке Хабермаса универсализм является «высокочувствительным к различиям». Он полагает, что «...равное уважение к *каждому* распространяется не на себе подобных, но на личность другого или других в их инаковости. И солидарное ручательство за другого *как за одного из нас* соотносится с изменчивым «Мы» такой общности, которая сопротивляется всему субстанциальному и все шире раздвигает свои нечеткие границы. Эта моральная общность конституируется исключительно негативной идеей уп-

¹ См.: Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас / пер. с нем. М.: Весь мир, 2003.

разднения дискриминации и страдания»¹. Тем самым «вовлечение другого» здесь означает, что границы общности оказываются открытыми для любого человека.

Наконец, в каждой конкретной общности заложена моральная общность в качестве ее «лучшего Я». Дело в том, что, моральное сознание оказывается обусловлено определенным самопониманием моральных личностей: они сознают свою *принадлежность* к моральной общности. К этой общности принадлежат все, кто был социализирован в какой-либо коммуникативной форме жизни. По мысли Хабермаса, личности индивидуализируются только на путях социализации, поэтому в моральном отношении в расчет принимается как незаменимый никем другим единичный человек, так и член общности, благодаря чему справедливость увязывается с солидарностью. Равенство в обращении практикуется среди неравных, которые, тем не менее, осознают свою сплоченность. «Этика дискурса» оправдывает содержание морали равного обращения с каждым и солидарной ответственности за каждого. Таким образом, коммуникативное согласие, достигаемое посредством «этики дискурса», «...зависит одновременно от незаменимого «да» или «нет» каждого отдельного лица, и от преодоления эгоцентрической перспективы, которое вовлекает всех в осуществляемую ради взаимного убеждения практику аргументирования»². Коммуникативная структура, отсюда, предполагает чтобы «да» или «нет» участников коммуникации определялись лишь ненасильственным принуждением со стороны лучших аргументов.

Важно отметить, что для процессов взаимопонимания конститутивным значением обладает понятие жизненного мира. В теории Хабермаса жизненный мир обладает функцией формирования контекста и ресурса коммуникативного действия. Благодаря жизненному миру как фону коммуникации ее участники «предстают теперь не созидателями, которые с помощью соответствующих действий преодолевают ситуации, а порождением традиций, оказавших непо-

¹ Хабермас, Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас / пер. с нем. СПб.: Наука, 2001. С. 48.

² Там же. С.101.

средственное влияние на их формирование как личностей, солидаристских групп (членами которых они являются) и общественных процессов (на фоне которых они росли и воспитывались»¹. В конечном итоге, как полагает Хабермас, в процессе коммуникации жизненный мир воспроизводит сам себя, то есть продолжает культурные традиции, объединяет социальные группы путем выработки норм общественного поведения и включает в общественные отношения представителей подрастающего поколения. Таким образом, коммуникативное действие служит как укреплению традиции и обновлению культурного потенциала, так и социальной интеракции и формированию солидарности. В аспекте социализации оно способствует формированию личности, обретению ею идентичности.

Теперь необходимо подробнее остановиться на одном из главных моментов в философских построениях Ю. Хабермаса, имеющем важное значение для данного исследования. Ранее было отмечено, что одной из значимых целей его социальной философии становится возможность построения ненасильственных способов социального бытия как универсальной коммуникации рациональных субъектов. Фундаментальным условием возможности осуществления этой программы Хабермас полагает радикальную трансформацию европейской рациональности, которая в своей сложившейся форме моделирует насилие в жестких конструкциях «инструментальной рациональности» технократического общества. Подобный характер рационализма складывался под воздействием нормативных установок эпохи Просвещения, которые, согласно Хабермасу, и послужили основанием того, что проект модерна как проект Просвещения стал выражением «монологического» разума. Модерное развитие общества приводит к появлению нового менталитета, который включает в себя новое осознание времени и новое представление об индивиде. Модерное сознание выражается в убеждении, что должно быть положено новое начало. В этом убеждении заключается изменение исторического сознания: история предстает как арена

¹ Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас / пер. с нем. М.: Весь мир, 2003. С. 310.

действия, ориентированного на будущее и осуществляющего разрыв с традициями. Процесс современного развития разворачивается с постоянным ускорением хода событий. Настоящее поколение чувствует себя ответственным за будущие поколения, тогда как пример предшественников утрачивает свою образцовость. Переживание времени характеризуется ожиданием лучшего будущего. Современное сознание проявляется также в утверждении того, что эмансипированные индивидуумы призваны стать авторами собственной судьбы. В их власти принимать решения относительно правил и вида их совместной жизни. Посредством того, что они как граждане сами устанавливают себе законы, которым будут подчиняться, они производят свою собственную жизненную взаимосвязь. Из этих нормативных установок проекта Просвещения постепенно вырастают условия для общественной модернизации. Согласно Хабермасу, в основе общественной модернизации лежит рационализация жизненного мира. Постепенно рационализирующийся жизненный мир одновременно отделяется и ставится в зависимость от таких *формально организованных* областей действия, как экономика и государственное управление. Формально организованные области действия больше не интегрируются с помощью механизма взаимопонимания, а отделяются от контекстов жизненного мира и становятся сферой, свободной от норм социальности. Обособившаяся системная интеграция общества представляет собой координацию действий через «обезмолвленные» посредники коммуникации – деньги и власть. В результате, как утверждает Хабермас, экспансия механизмов системной интеграции приводит к «колонизации» жизненного мира: проникая в жизненный мир, они на путях его монетаризации и бюрократизации принуждают коммуникативное действие приравниваться к формально организованному, регулируемым посредством экономического обмена и власти, системам действий. Однако такие средства саморегуляции общества как деньги и власть, не срабатывают в областях культурного воспроизводства, социальной интеграции и социализации, они не могут заменить процесс взаимопонимания между людьми.

По мнению Хабермаса, первоисточником подобных противоречий общественной модернизации является фундаментальная особенность рациональности проекта Просвещения, которая подвергается им серьезной критике и становится отправным пунктом его собственной оригинальной версии «проекта модерна». Дело заключается в том, что автономный субъект эпохи Просвещения в своем познании и действии производит разделение мира на субъект и объект, которое становится основанием европейского мышления. «Субъект-центрированному» разуму эпохи Просвещения Хабермас противопоставляет теорию коммуникативного действия и «этику дискурса». «Субъект-центрированный разум ищет для себя масштабы в таких критериях, как истина и успех, регулирующих отношения познающего и целесообразно действующего субъекта с миром, где существуют объекты или определенный порядок вещей»¹. Хабермас противостоит институциональному и культурному принуждению, искажающему коммуникацию и навязывающему ложное согласие: «субъект-центрированный разум есть продукт распада и узурпации, то есть присвоения общественного процесса, в котором второстепенные факторы занимают место целого, не обладая при этом силой для ассимиляции всех его структур»². В этой связи философ полагает необходимой переориентацию развития общества на принципиально субъект-субъектную структуру, «интеракцию», которая складывается в межличностном общении. Если «инструментальная рациональность» ориентирована на достижение цели, что неизбежно предполагает прагматическое использование другого в качестве объекта (средства), то «коммуникативная рациональность» предполагает принятие другого в качестве самодостаточной ценности и исключает какие бы то ни было цели, помимо самого акта своего осуществления. В этом отношении «эмансипационный интерес» человека, стремящегося к освобождению от любого насилия, может быть реализован только посредством установления подлинной «интеракции». «Коммуникативный разум» выражает *интерсубъективность* отношений, нацеленных на взаи-

¹ Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас / пер. с нем. М.: Весь мир, 2003. С. 324.

² Там же. С. 325.

мопонимание, и отношений, основанных на взаимном признании. Структура intersubъективных отношений позволяет субъекту отказаться от объективированной позиции и выработать совершенно иное отношение к самому себе. Исходя из этого, по Хабермасу, парадигма познания и оперирования предметами должна смениться парадигмой взаимопонимания между субъектами, способными рассуждать и действовать. Таким образом, в создании «коммуникативного разума» и теории коммуникативного действия выражается подлинно гуманистический потенциал проекта модерна. Хабермас считает, что «инструментальный разум», отделившийся от моральных ценностей, действительно перестает служить человеку и даже обращается против него самого. Потому что «...моральное сознание формируется только в соприкосновении с абсолютами человеческого существования, перед которыми бессильны знание и целерациональные практики»¹. Критика инструментального «монологического» разума эпохи Просвещения приводит Хабермаса к утверждению обновленной версии «проекта модерна». Желая связать вместе разум, нравственность и демократию, он ищет место, где бы они соединялись, и находит его в коммуникативных действиях, предназначенных для достижения согласия, взаимопонимания и признания в процессе переговоров, обмена мнениями и их обоснования. Кроме того, именно коммуникативное действие служит укреплению традиции и обновлению культурного потенциала, равно как и формированию солидарности. Тем самым, «незавершенный проект модерна» представляет собой возможность создания общества, не отгородившегося от собственных творческих возможностей, содержащихся в прошлом, а, напротив, такое общество, которое образует с прошлым подвижное единство. Идея о связи настоящего и прошлого в «проекте модерна» превращается в сознательные и обязательные установки в отношении прошлого и традиции. Традиции, по мнению Хабермаса, не являются чем-то естественно выросшим – они ждут, чтобы их проверили, приобщились к ним и выборочно их продолжили. В обществе, руководствующемся «коммуни-

¹ Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас / пер. с нем. М.: Весь мир, 2003. С. 302.

кативным разумом», растет сознание морально-политической автономии, когда не кто-то иной, а сами люди должны принимать решения относительно норм их совместной жизни в свете спорных принципов. Под давлением подвижных (благодаря коммуникативным действиям) традиций и самостоятельно вырабатываемых норм формируется управляемое принципами моральное сознание, которое меняет и образец социализации.

Таким образом, Хабермас выявляет социокультурный потенциал современного общества и культурного развития в процессе коммуникативной рационализации жизненного мира. Своей концепцией «коммуникативного разума» он доказывает то, что коммуникация относительно ценностных ориентаций, целей, норм и фактов также образует один из важных ресурсов развития общества. Наряду с такими средствами, выходящими за рамки единичных интересов, как деньги, власть и информация, взаимопонимание и солидарность образуют, третий, и фундаментальный, ресурс общественной интеграции.

Итак, в философии Ю. Хабермаса проект модерна, как незавершенный проект развития разумного общества коммуникативного действия, в самом себе содержит возможности преодоления противоречий «инструментального» отношения к действительности. Однако такой социолог современности как З. Бауман, исследуя развитие современного общества, вновь выявляет и демонстрирует противоречия и изъяны «поздней модернити», развивающейся в реальной жизни как общество будущего, порывающего с прошлым. Он пишет о том, что «...принадлежать модернити – значит вечно опережать самого себя, находиться в состоянии постоянной трансгрессии, это значит обладать индивидуальностью, которая может существовать лишь в виде незавершенного проекта»¹. Дело в том, что, по мнению Баумана, условия человеческого существования в «поздней модернити» отражают «дурную бесконечность» прогресса: прогресс более не является временным делом, приводящим в результате к совершенству, когда делается все, что должно быть сделано, и в дальнейших переме-

¹ Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман / пер. с англ. М.: Логос, 2002. С. 131.

нах нет необходимости, а становится вечным состоянием, самым содержанием жизни. Главная ошибка такого понимания развития заключается в том, что «...претензии в отношении будущего едва ли могут предъявляться теми, кто не контролирует своего настоящего, а именно такого контроля безнадежно лишено большинство обитателей глобализирующегося мира»¹. В современном обществе люди лишены контроля над настоящим потому, что наиболее важные факторы, определяющие их жизнь и социальное положение, не находятся у них в руках и они почти ничего не могут сделать ни в одиночку, ни группой, чтобы вернуть эти факторы в сферу своего влияния. Более того, в эпоху «поздней модернити» становится неясно, кому и во что можно верить, поскольку не находится никого, кто контролировал бы общий ход вещей, поэтому никто не может гарантировать, что все пойдет в ожидаемом направлении. В связи с этим, задача управления настоящим становится задачей каждого *отдельного* человека. Современное общество живет в мире всеобщей гибкости, в обстановке обостренной и безысходной неуверенности, пронизывающей все стороны индивидуальной жизни. Остается крайне мало надежных оплотов для доверия, они расположены далеко друг от друга, и, как правило, доверие остается не востребуемым. Так возникает «жизнь в условиях не-безопасности» или «жизнь в условиях риска (*Risikokoleben*)»², в котором, человек, принимающий решения, вынужден сам платить за риски, на которые он идет.

Согласно Бауману, современные общества развиваются в период «растекающейся, подвижной, разделенной, разобщенной и дерегулированной версии модернити», в которой господствует неопределенность и ненадежность основных норм и правил совместного проживания людей. Эта неопределенность становится могущественной *индивидуализирующей* силой. Однако сам процесс индивидуализации разделяет людей вместо того, чтобы их объединять, а идея «общности интересов» оказывается все более непостижимой.

¹ Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман / пер. с англ. М.: Логос, 2002. С. 31.

² Там же. С. 56.

Дело заключается в том, что, как экономикой, так и политикой общества «поздней модернити» поддерживается и поощряется определенная стратегия «ненадежности» и «не-безопасности» жизни. Это приводит к самоотчуждению личности, к ее выпадению из пространства нормального общения, когда любое объединение людей становится «суррогатом общества». Иными словами, узы партнерства рассматриваются как вещи, которые следует *потреблять*, а не производить – они подчиняются тем же критериям оценки, что и все другие предметы потребления. Происходит разрыв и расчленение человеческих взаимосвязей и диалог между людьми распадается. Фрагментированная жизнь имеет свойство проживаться эпизодами, как череда бессвязных событий. По Бауману, неуверенность как раз и является той точкой, в которой бытие распадается на части, а жизнь – на эпизоды.

Совокупным результатом этих процессов оказывается расширяющийся разрыв между общественным и частным, постепенный, но неуклонный упадок искусства поддерживать диалог. Основным противоречием «индивидуализированного» общества становится непреодолимая пропасть между правом индивида на самоутверждение и его способностью контролировать социальные условия, делающие такое самоутверждение осуществимым. Таким образом, общественное пространство все более освобождается от общественных функций. Оно перестает играть свою прежнюю роль места, где сходятся частные неприятности и общественные задачи, где может возникнуть диалог. Под «прессом индивидуализации» люди теряют свои гражданские привычки и интересы.

С целью преодоления взаимного отчуждения общественного и частного Бауман предлагает возродить представление о древнегреческой «агога» – того значимого места, «...где «житейская политика» знакомится с Политикой с большой буквы, где частные вопросы переводятся на язык общественных задач и где изыскиваются, обсуждаются и согласовываются общественные решения частных проблем»¹. Отсюда с необходимостью вытекает то обстоятельство, что

¹ Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман / пер. с англ. М.: Логос, 2002. С. 135.

не бывает автономных индивидов вне автономного общества, причем автономность общества требует преднамеренного и сознательного самоопределения, которое может быть лишь коллективным достижением всех его членов. Кроме возрождения «агора» как общественного пространства взаимного обсуждения политических задач, Бауман ищет способы преодоления «десоциализующей» работы «поздней модернити». Для этого необходимо вернуть в общественное сознание этическое представление о взаимной *зависимости* индивидов и личной *ответственности* каждого члена общества за жизнь и счастье другого. Именно зависимость, по мнению Баумана, делает человека нравственным существом, а ответственность, «которую люди берут на себя за человечность других», становится мерой этических стандартов разобщенного общества «поздней модернити». Поэтому, несмотря на то, что в прагматичном «индивидуализированном обществе» потребления практически невозможно найти рациональные основания для заботы о слабых, бедных и безработных, Бауман призывает к тому, что «...лучше проявлять заботу, чем умывать руки, лучше быть солидарным с другими в их несчастьях, чем выказывать безразличие, и, в конечном счете, лучше быть нравственным, даже если это не делает людей более богатыми, а компании – более прибыльными»¹.

В конечном итоге, в своем исследовании Бауман приходит к такому взгляду на развитие общества «поздней модернити», который имеет много общего с идеей «коммуникативного разума» Хабермаса. Бауман стремится возродить общественное место, «агора», в качестве совместного пространства коммуникации в эпоху «поздней модернити», то есть, так же как и Хабермас, он настаивает на необходимости диалога как условия взаимопонимания и взаимного признания индивидов. Особенно важным является то, что Бауман делает ставку на нравственное отношение к другому, на взаимозависимость и взаимную ответственность каждого представителя «индивидуализированного общества». Стоит отметить, что представление об ответственности как о ключевой

¹ Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман / пер. с англ. М.: Логос, 2002. С. 103.

категории нравственной культуры личности Бауман заимствует у Э. Левинаса. В связи с тем, что проблема внутреннего духовного развития в качестве одного из способов преодоления самоотчуждения человека представляет собой особую важность для настоящего исследования, остановимся подробнее на рассуждениях Левинаса.

По мнению Левинаса, собственно человеческое существование личности начинается с ответственности за Другого. Левинас создает собственную концепцию ответственности путем преобразования отношений внутреннего («самости» человека) и внешнего (Другого) порядка в асимметричность интересубъективных отношений. Основной характеристикой человека становится способность отдавать приоритет высшему началу, идеалу святости, благодаря которому личность не теряет, а обретает себя. Логика ответственности Левинаса в числе основных постулатов содержит тезис о том, что истинная трансцендирующая активность человека требует увидеть в обращении ближнего богоявленность лица. «Принимая Другого, я принимаю Всевышнего, которому подчиняется моя свобода, но такого рода подчинение не является поглощением: это подчинение обнаруживает себя в любом личностном акте моей моральной деятельности... в моем внимании к Другому как к единству и лицу»¹. В связи с этим эгоизм личности, замыкающейся всецело в собственном измерении тождественности, разрывается трансцендентностью Другого: «Только соприкасаясь с Другим, я присутствую в себе самом... лицо, которое я принимаю, дает мне перейти от феномена к бытию... в словесном общении я предстаю перед вопрошанием Другого, и неотложность ответа – острый момент присутствия – делает меня способным на ответственность; становясь ответственным, я обретаю свою высшую реальность»². Другой у Левинаса выступает как другой человек, в котором «просвечивает» идея Бесконечности, Бога, Добра. Таким образом, в интересубъективном пространстве диалога появляется третье начало, обеспечивающее асимметричность отношения. Эта асимметричность понимается как

¹ Левинас, Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас / пер. с фр. М.; СПб., 2000. С. 281.

² Там же. С. 189.

фундаментальная способность человека к моральной ответственности и обретение им особого качества – «плодовитости». «Плодовитость» освобождает человека от собственной фактичности и, выводя его за пределы возможного, позволяет ему становится иным. Дело в том, что, по мысли Левинаса, несмотря на то, что Другой – это ближний, сама близость не является деградацией личности до слияния ее с другой личностью. Левинас полагает, что во взаимности, характерной для цивилизованных отношений, забывается асимметричность intersубъективной связи. Именно поэтому цивилизованная взаимность становится царством целей, где каждый является одновременно и целью и средством, личностью и персоналом. Асимметричная intersубъективность становится местом трансценденции, где субъект, сохраняя свою структуру субъекта, получает возможность не возвращаться фатально к себе самому, а стать иным через ответственность за другого. Сам процесс трансценденции личности к Другому описывается Левинасом как доброта, которая зарождается как *плюрализм*. Плюрализм осуществляет себя в доброте, проходя от одного человека к другому человеку, где другой может возникать только в близости прямого контакта, общения «лицом к лицу». «Общество должно быть братским сообществом, чтобы быть на уровне прямоты – по существу, близости, – на котором предстает лицо, приемлемое мной»¹. Это братское плюралистическое общество становится «единством множественности», которое принципиально есть «...мир (la paix), а не связь элементов, составляющих множество»². Важно то, что этот мир должен стать собственным миром личности, миром, исходящим от человека по направлению к Другому, в желании и доброте, где «я» одновременно проявляет себя и существует, свободное от чувства эгоизма. Такой мир постигается, отправляясь от «я», в единении моральности и реальности. Как утверждает Левинас, именно благодаря доступу к идее Добра, Другого как Бога, трансцендирующей активности человека оказывается присущ бесконечный рост.

¹ Левинас, Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас / пер. с фр. М.; СПб., 2000. С. 217.

² Там же. С. 286.

На наш взгляд, идея Левинаса о духовном саморазвитии человека через ответственность может восприниматься как попытка преодоления отчуждения личности путем ее приобщения к высшему в человеке, к идее Бога в нем. Это подводит нас к выводу о том, что, в таком случае, философия ответственности Левинаса становится во многом сходной с идеей «соборного» творчества личности, которая актуализирует *взаимность* и *ответственность* как абсолютно ценное содержание бытия. Таким образом, мы подходим к следующей теме данного исследования – к понятию соборности.

3.3. ПРИНЦИП СОБОРНОСТИ: ЕДИНСТВО ТРАДИЦИИ И КОММУНИКАЦИИ

Прежде чем приступить к рассмотрению понятия соборности как фундаментального понятия русской культуры, необходимо кратко представить ее основные цивилизационные контуры. Некоторые исследователи российской истории полагают, что Россия – это не столько ставшая, сколько *становящаяся* цивилизация¹. Это кажется верным, если привести в пример высказывания отечественных культурологов о том, что Россия есть «рассеянное бытие и разреженное пространство», «русский космос – это точки жизни и тире пустоты», а «пунктиры – не сплошняк цивилизации»², что русский народ – народ крайностей и противоречий и, наконец, что «русская душа» колеблется между миром идеалов и реальностью несбывшихся надежд. Считается, что в западных обществах не особо значимым является вопрос о том, в какой цивилизации жить, какую из них считать своей, а в России, напротив, всегда актуален вопрос о способности народа, в принципе, жить по законам данной цивилизации. Этот вопрос встает в связи с тем, что в сознании образованных людей России культура и цивилизация Запада никогда не отождествлялись: признавались его несо-

¹ Межуев, В.М. О национальной идее / В.М. Межуев // Вопросы философии. 1997. № 12. С. 7.

² Гачев, Г.Д. (Российская ментальность (материалы круглого стола)) // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 27.

менные заслуги в области политических свобод, просвещения, науки, а «выродившаяся в мещанство» цивилизация отторгалась. Иными словами, просвещенная часть российского общества стремилась «взять у Запада все ценное, но не повторять его, а пойти дальше – в сторону более гуманных, нравственно оправданных форм жизни...»¹. В данном контексте культура становится совокупностью духовных идеалов и ценностей и вместе с тем напряжением и саморазвитием, а цивилизация предстает как бы застывшей и лишь «колышущейся» время от времени «корой», неспособной более к движению. (Легко проследить параллель с «производящим» человеком культуры и «потребляющим» человеком цивилизации).

Исходя из вышеуказанной логики развития, у России появляется двойственная миссия: она как бы «обречена и догонять Запад, преодолевая собственную отсталость, и опережать его в тех пунктах, где он сам оказался в кризисной, критической ситуации»². На наш взгляд, наиболее отчетливо кризис Запада проявляется в самом способе объединения людей в обществе и в государстве. Если оттолкнуться от формулы «свобода, равенство и братство», то самым ценным в западном обществе является индивидуальная свобода, необходимая как для классического индустриального общества, так и для общества потребления. Необходимым условием обеспечения свободы является ее законодательное закрепление. Теперь вступает в силу и ценность равенства: ведь перед законом все равны. А дальше – стоп, до состояния братства западное общество не добирается. Правового порядка как универсального принципа общественного устройства вполне достаточно для безотказного функционирования экономики, социальных институтов, соблюдения прав индивида и признания ценности гражданского общества. Однако такая логика жизни незаметно приводит к формализации отношений между людьми, место «целого» человека замещает его роль, функция для общего (общества), на место искреннего дружеского участия приходят «автоматизмы» общения. Подобная, слегка утрированная, ха-

¹ Межуев, В.М. О национальной идее / В.М. Межуев // Вопросы философии. 1997. № 12. С. 10.

² Там же. С. 11.

рактика западного общества необходима для того, чтобы более выпукло очертить если и не кризис, то его признаки.

Безусловно, российский акцент на братстве в связке «свобода, равенство, братство» имеет свои недостатки. Да, есть опасность того, что братство может выродиться в панибратство, и вообще для россиян характерна личная безответственность, боязнь остаться наедине с самим собой и, обдумав проблему, сделать самостоятельный выбор. Понятие свободы вызывает недоверчиво-сомнительное отношение. Когда предлагают различные права и свободы, мы зачастую не знаем, что с ними делать и зачем они. Интимное отношение к верховной власти ведет к покорности и одновременно служит основанием от нее же, от власти и увилывать, то есть безответственность к самому себе выливается и в безответственность по отношению к государству. Однако суть «русской идеи», российского «ответа» на кризис человечности Запада, на наш взгляд, состоит совсем не в этом. Она заключается в утверждении особого типа человеческой солидарности, не сводимого лишь к политико-правовым и экономическим связям и отношениям. «Превращая государство в орган служения национальным и частным интересам, не обязательно самому общественную жизнь сводить только к этим интересам, отрицать в ней более высокий и универсальный смысл. Идея общества как универсальной общности людей, объединяющей их вокруг духовных целей человеческого существования предполагает не отказ от гражданского общества и правового государства, а эволюционирование в сторону более всеобщих связей и отношений, лежащих в плоскости духовного, культурного и прежде всего морального бытия человека»¹.

Итак, кратко обозначив как цивилизационные, так и мировоззренческие отличия российского и западного способов объединения, необходимо перейти к подробному описанию сущностной причины данного различия, а именно, к понятию соборности.

¹ Межуев, В.М. О национальной идее / В.М. Межуев // Вопросы философии. 1997. № 12. С. 13.

В рамках традиционалистского этапа российской истории было выработано генеральное мировоззренческое понятие, выступающее краеугольным камнем тысячелетнего прошлого нашей страны – понятие соборности. Определение соборности было сформулировано русским мыслителем XIX в. А.С. Хомяковым, согласно которому соборное единство людей представляет собой «...единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви»¹. Соборность для Хомякова есть тождество единства и свободы, проявляемое в законе духовной любви, а сама свобода определяется им как свобода самоосуществления человека в истине. Основные составляющие соборности – органичность, благодать, любовь.

По определению словаря В. Даля, «...соборность – сносить, свозить, созывать в одно общее место, стаскивать и соединять, приобщать одно к другому»². Этимологически понятие «соборность» связано со словом «собор», которое имеет два основных значения: 1) собрание выборных или должностных лиц, созванное для решения каких-либо вопросов; 2) храм для совершения богослужения духовенством нескольких церквей. По Хомякову, церковный собор выражает идею «единства во множестве», и в этом смысле православная соборность (Церковь) органично сочетает в себе два, казалось бы, трудносовместимых принципа: свободу и единство.

Соборное общество строится исходя из принципа, в котором его члены строят свои взаимоотношения на той же основе, на которой зиждется единство ипостасей Святой Троицы – нераздельности и неслиянности. Следуя этому положению, личность и общество находятся во внутренней гармонии и сохраняют относительную независимость друг от друга. В этом своем качестве соборность представляет собой «Я-согласие» отдельных индивидуумов, которые, объединяясь, обеспечивают себя «Мы-свободой». Так, один из современных исследователей отмечает следующее: «...социальной основой отечественного бытия

¹ Хомяков, А.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию / А.С. Хомяков. М.: Медиум, 1994. С. 88.

² В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. yandex. ru](http://www.yandex.ru)

является симфонизм – соборное согласие всех, свобода в единстве – Я-согласие. Концепция соборности утверждает холистский социальный идеал, соответствующий христианской антропологии, в которой целое понимается больше части, поскольку оно дает жизнь и смысл частям; часть значит меньше, нежели целое, хотя и у неё существует индивидуальная свобода. Соборность оказывается культурно-психологическим основанием и нравственным стержнем социального объединения, подразумевая особый способ выражения свободной воли людей. Её можно назвать Мы-свободой, которая отличается от индивидуальной свободы тем, что в ее основание закладывается нравственно-религиозное единство соплеменников, народа»¹.

Важно отметить, что изначально принцип соборного объединения проявляется в виде воцерковленного единства христиан. Согласно Хомякову, церковь, есть «духовный организм», сущность и основа которого есть «...единство благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»². Вне церкви отдельный человек не то, что он же есть в церкви: «...каждый человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или точнее – находит в ней то, что есть совершенного в нем самом»³. Данный момент указывает на определяющую роль церкви в соборном объединении. Значение церкви состоит в том, что она представляет пример выстраивания отношений индивида и общности, части и целого на основе их соотнесенности с неким третьим началом. С одной стороны, это «третье» выступает как высшее начало и для индивида, и для общности. С другой стороны, непосредственная личная соотнесенность части и целого с этим безусловно высшим их началом предполагает то, что помимо «полюсов» отношения (индивид и *всеобщность*), существуют и некие «промежуточные» образования, в не меньшей степени соотнесенные с «третьим-высшим». В свете это-

¹ Арефьев, М.А. Русская культурология. Часть 1. Культура российского самоуправления / М.А. Арефьев. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. edulib. ru](http://www.edulib.ru)

² Хомяков, А.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию / А.С. Хомяков. М.: Медиум, 1994. С. 5.

³ Там же. С. 87.

го всякое соборное объединение в своей внутренней организации является *религиозной* общностью, даже если носит чисто мирской характер: семья, крестьянский мир, государство.

Если Хомяков описывает соборность как экзистенциально-духовное единство людей, то примером социального выражения подобного единства становится понятие «мира» И.В. Киреевского. Рассматривая общественное устройство допетровской России, Киреевский пишет о том, что общество было образовано в маленькие «миры». Человек принадлежал «миру», а «мир» – ему. «Мир» представлял собой среднее, промежуточное звено между отдельным индивидом и обществом, обладая независимостью первого и совместной совещательной способностью второго. «Бесчисленное множество этих маленьких миров, составлявших Россию, было все покрыто сетью церковей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинаковые понятия об отношениях общественных и частных... Всякое изменение в общественном устройстве, не согласное с строем целого, было невозможно. Семейные отношения каждого были определены прежде его рождения; в таком же предопределенном порядке подчинялась семья миру, мир более обширный – сходке, сходка – вечу и т. д., откуда все частные круги смыкались в одном центре, в одной православной церкви»¹. Нетрудно заметить, что, существуя в подобной структуре общества, человек в течение своей жизни «вписывается» в «миры», которые входят один в другой по принципу матрешки.

Соборность как духовное и социальное явление придает отдельным личностям объем *голограммы*. Самая главная особенность голограммы состоит в том, что в каждой ее *части* заключено *целое*. Подобное качество объемности индивида, включенного в общность, раскрывается в рассуждениях социолога Ф. Тенниса о человеке как о *самости*. Концепция Тенниса строится на выделении и принципиальном различении таких понятий как *общность* (Gemeinschaft) и *общество* (Gesellschaft). Человек как самость возможен лишь в общности. Исходя из этого, соборность можно считать условием самости индивида, а са-

¹ Киреевский, И.В. Избранные статьи / И.В. Киреевский. М.: Современник, 1984. С. 122.

мость есть «...единство, которое само пребывает внутри некоторого единства и включает в себя другие единства...Единство есть единство, поскольку представляет собой нечто целое»¹. Идее «самости» в общине Теннис противопоставляет идею «лица» в обществе. «Лицо» не содержит в себе объема соборности: лицо является единством в силу внешнего определения, «механическим» единством. В логике Тенниса соборность может быть представлена как «общностная связь». Дело в том, что общность образует «интегральное существо», которое есть «организованный народ как особая индивидуальная самость» и выражается в отношениях родства, соседства и дружбы людей его составляющих. Общностная связь представляет собой такой союз, в котором «конкретное, изначальное, оригинальное в индивидуумах – естество» расширяется, а каждая отдельная личность приумножается и проявляется во взаимодействии с другими людьми с наибольшей полнотой.

В разработке понятия соборности важное место занимает работа С.Л. Франка «Духовные основы общества». На данной работе следует остановиться подробнее, поскольку именно в ней дается социально-философская интерпретация соборности, а, следовательно, ее социальный, практический аспект.

Франк начинает с утверждения, что «...общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое «я», а – «мы»; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея «мы» в отдельных его членах»². Идея «мы» является для Франка фундаментом, на котором основана вся его социальная философия и его понимание соборности в качестве корня всех «духовных основ общества». «Мы» нельзя понимать как простую совокупность многих «я», так как «я» вообще не может иметь множественного числа, потому что «...я есмь неповторимое своеобразное внутреннее самообнаружение жизни и бытия»³. Кроме того, Франк

¹ Теннис, Ф. Общность и общество: основные понятия чистой социологии / Ф. Теннис. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 259.

² Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. М.: Республика, 1992. С. 47.

³ Там же. С. 50.

уточняет, что никакого готового «я» вообще не существует до встречи с «ты», до отношения к «ты». Явление встречи с «ты» становится тем самым местом, в котором впервые в подлинном смысле возникает само «я». Только в отношении «я-ты» рождается то самое «я», которое является «неповторимым своеобразным внутренним самообнаружением жизни и бытия». В этом смысле, как полагает Франк, «мы» столь же первично как и «я», «мы» есть расширение «я», расширение его за его первичные и как бы естественные границы. Исходя из этого, разделение на «я» и «ты» или на «я» и «они» возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства «мы». «Мы» представляет собой «единство самой множественности, единство всего раздельного и противоборствующего – единство, вне которого немислимо никакое человеческое разделение, никакая множественность»¹.

От этих предпосылок Франк переходит к положениям, раскрывающим суть и основания общественной целостности. По его мнению, общество не есть совершенное и как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два слоя: внутренний и наружный. Внутренний слой общества характеризуется указанным выше «единством мы» или, точнее, связью всякого «я» с этим первичным «мы». Внешний слой состоит в том, что это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих «я», причем этому единству противостоит раздельная множественность отделенных друг от друга людей. В первом случае Франк говорит о «соборности», во втором – об «общественности». «Общественность» как целое образуется через подчинение его членов «общей направляющей воле» – в форме власти или права, поэтому здесь отношение между частями и целым является внешним. В слое «общественности» целое властвует над частями, ограничивая свободу каждой из них и налагая на них свою волю. Однако, по Франку, этот внешний, механический слой общества невозможен без опоры на соборность, без «...того живого, внутреннего, органического единства общества... в котором оформленность не извне налагается на раздробленность и бесформенность частей, а действует в них самих, из-

¹ Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. М.: Республика, 1992. С. 51.

нутри пронизывая их и имманентно присутствуя в их внутренней жизни»¹. В этом пункте делается важное заключение о том, что «механически-внешняя общественность» и «органически-внутренняя соборность» не являются абсолютно разнородными формами общества, а это разные моменты общественного бытия, *необходимо совместно присущие* всякому обществу. В доказательство своей мысли, что под всяким механическим, внешним отношением между людьми действует сила соборности, внутреннего человеческого единства, Франк приводит примеры чисто внешнего, «холодно-утилитарного» общения продавца и покупателя, капиталиста и рабочего. «Без элементарного доверия к покупателю как к честному человеку продавец не впустил бы его в свою лавку из боязни, что он может быть им просто ограблен; без доверия к добросовестности рабочего – доверия, которого не может заменить никакой контроль, капиталист не мог бы поручить ему никакой работы»². В таком случае действительно получается, что даже мимолетные встречи или принудительные объединения людей изначально предполагают взаимопонимание между ними.

Таким образом, подводя краткий итог концепции соборности Франка, можно отметить следующее. Франк пытается раскрыть соборность как одно из основополагающих социально-философских понятий, найти ее в «духовных основах общества» как первичное фундаментальное «мы». Данный вывод является очень ценным для настоящего исследования, поскольку он делает возможным рассмотрение соборности не столько как специфически религиозного понятия, сколько как принципа общественных традиций в России. Именно в качестве *принципа* соборность, на наш взгляд, включает в себя не только чисто теоретический, но и практический «срез» российского «бытия-в-мире». Практический смысл принципа соборности связывается с тем, насколько продуктивным он может быть для возможного гражданского общества в России, а также с ответом на вопрос о месте соборности в системе ценностей гражданского общества.

¹ Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. М.: Республика, 1992. С. 56.

² Там же. С. 57.

Итак, если исходить из того, что соборное общество по сути своей является общностью религиозной, то на каком основании можно сопоставлять его с гражданским обществом как светским феноменом? Ведь не стоит забывать, что понятия соборности и гражданского общества отличаются друг от друга по происхождению: первое представляет собой достояние отечественной практической религиозно-философской традиции, а второе является социально-политическим достижением западного общества современного типа.

Трудно спорить с тем, что модель западноевропейского гражданского общества с присущим ей рационализированным приоритетом подчинения долгу, праву и закону на первый взгляд имеет мало общего с феноменом соборности. Кроме того, в России именно в силу духовной укорененности идеи соборного объединения людей, западные образцы демократии и гражданского общества не принимались сразу и буквально. Здесь стоит прислушаться к мнению В.М. Межуева: «Особенность России часто видят в свойственном ей коллективном, общинном духе, что справедливо только при следующем допущении – основу этой общинности она искала именно в духе, а не в традиционных (патриархальных) формах сознания крестьянских общин... Общество, согласно такому представлению, образуется не столько путем интеграции в правовое государство частных, автономных индивидов, сколько объединением людей вокруг высших и универсальных ценностей и целей человеческого существования»¹. Получается, что соборная общность есть, в первую очередь, *духовная* общность, в отличие от общности гражданской, социально-политической. Однако тот же автор говорит о том, что подобные универсальные ценности «...могут представать как в религиозном, так и в светском облики»². Верным, на наш взгляд, будет следующее умозаключение. Говоря о России и имея в виду общество, доставшееся нам по праву исторического наследования, правильно было бы рассматривать и саму западную модель гражданского общества в российском социокультурном контексте. В этом случае мы начинаем исследовать не

¹ Россия в условиях стратегической нестабильности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 34.

² Там же. С. 35.

просто абстрактное гражданское общество, а именно *возможное российское гражданское общество*. Для того чтобы выяснить, как такое общество может сложиться в России, мы не вправе не учитывать многовековой отечественный опыт соборного объединения людей, и тогда мы не сможем не заметить схожести российских и западных паттернов цивилизационного развития.

Главное сходство состоит в том, что и в первом и во втором случае постулируется единство людей на основе взаимного согласия с целью решения общих задач совместными усилиями. Конечно, следует учесть, что задачи эти связаны с разными сферами человеческой жизни. Соборное единство главным образом направлено на духовное самосовершенствование человека на основе религиозной веры. Гражданское общество, напротив, является пространством социально-практического улучшения условий совместной жизни. Тем не менее, следует согласиться с С.Л. Франком, который писал о соборности как о внутреннем «первичном «мы» по отношению к внешней «общественности». В ответ на существенные чаяния соборного объединения – органичность, любовь, Божественная благодать, гражданское общество представляет свои инструменты – общественный договор, социальный капитал и переговорную силу. Неотъемлемой частью гражданского общества является право. Подобно тому, как церковь предстает высшим духовным началом соборного единства, в гражданском обществе «третьим-высшим» в отношениях между людьми становятся право и закон. Тем самым понятие соборности и в настоящий момент может выступать в качестве «первичного единства» людей, на основе которого становится возможным полноценное гражданское объединение.

Какое же место занимает соборность в системе ценностей гражданского общества? На наш взгляд, соборность предполагает самую непосредственную связь с гражданским обществом.

Во-первых, гражданское общество, понимаемое как область свободного самопроявления индивидов, их добровольных ассоциаций и организаций, является продолжением традиций российского прошлого: вечевых собраний и земских соборов. Земство и местное самоуправление являются наиболее характер-

ными соборными политическим моделями, которые во многом отразили реальные обстоятельства формирования общественного бытия допетровской Руси и последующих фаз становления российской государственности. Существует интересное мнение о том, что в «философии соборности» присутствует «онтологический реализм» в понимании власти. Предполагается, что такое общество строится на основе общественных отношений, выражающих подлинное согласие людей. Тем самым, соборный идеал управления государством делает упор на самоуправлении. Последнее предполагает, что «...внешний предмет конкретизируется не столько в правах и притязаниях человека, сколько в его обязанностях перед другими людьми. Самоуправление, самодействие, самостояние являются основой общественного права - народоправства, базирующегося на духовности»¹.

Следующий момент сходства состоит в том, что в гражданском обществе постулируются те же составляющие, что и в соборности – добрая воля к объединению, согласие и единство по основным вопросам общежития. И этот союз основан не на насилии и принуждении, а на свободном желании к объединению, как ради решения насущных общественных проблем, так и для отстаивания перед государственной властью своих неотъемлемых прав и интересов. Этот признак доброй воли к объединению просматривается в самом определении гражданского общества.

Вероятно, в современной России гражданское общество может стать одним из адекватных проявлений соборного духа. В настоящее время существует одно серьезное исследование продуктивных возможностей общественного договора в деле реального складывания гражданского общества в современной России. Это исследование было проведено российским институциональным экономистом А. Аузаном, который, будучи также президентом Института национального проекта «Общественный договор», свои теоретические разработки пытался реализовать на практике. По его мнению, именно общественный дого-

¹ Арефьев, М.А. Русская культурология. Часть 1. Культура российского самоуправления / М.А. Арефьев. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. edulib. ru](http://www.edulib.ru)

вор становится источником доверия и взаимного согласия между договаривающимися сторонами, что, в свою очередь, входит в состав неотъемлемых признаков *соборного* объединения. Именно гражданское общество производит только ему присущие продукты: *переговорную силу* и *социальный капитал*¹, которые так близки соборному единству людей на основе любви и взаимного согласия. Переговорная сила – это правовая защита граждан при помощи равноправного диалога с частным сектором и государством. Под социальным капиталом предполагаются определенные нормы доверия, на основе которых возможна какая-либо деятельность. А, как известно, настоящее производство доверия может происходить только в условиях реального человеческого взаимодействия. Подобное взаимодействие способен обеспечить *общественный договор* между гражданским обществом и государством.

В ходе последовательного рассмотрения существенных признаков соборного единства и гражданского общества правомерно полагать, что в гражданском обществе существует определенный «соборный» потенциал и ему присущи те же «хоровые» идеалы объединения. Что интересно, подтверждение этой идеи можно найти в замечании одного из западных исследователей гражданского общества. Вот что он пишет: «На примере любого хорового общества можно увидеть, как добровольное сотрудничество творит ценности, которые не под силу ни одной отдельно взятой личности, какой бы богатой и умной она ни была. В гражданском сообществе ассоциации вездесущи, они пересекаются друг с другом, а участие в них отражается во всех без исключения уголках общественной жизни. Общественный договор, поддерживающий такое положение дел, носит не правовой, но моральный характер. Санкцией за нарушение этого договора является не тюрьма, но изгнание из структур солидарности и кооперации. Нормы и ожидания играют важнейшую роль. Понятие граждан-

¹ Аузан, А. Общественный договор и гражданское общество / А. Аузан. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. polit. ru](http://www.polit.ru)

ского долга, сочетающееся с идеей политического равенства, цементирует фундамент гражданского сообщества»¹.

Завершая сказанное в данной главе отметим следующее. Понятие соборности, как основное мировоззренческое понятие отечественной философской мысли, имеет много общего с теорией коммуникативного действия Хабермаса и пространством «агога» Баумана. Это единство проявляется, главным образом, в уважении традиции, способной оказать влияние на будущее развитие общества. «Этика дискурса» Хабермаса, выражающая мораль равного обращения с каждым и солидарной ответственности за каждого, во многом сходна с соборным «единством во множестве», сочетающем в себе свободу и единство связанных друг с другом людей. И в соборном объединении, и в «этике дискурса» устанавливается «неслиянное единство» участников: равенство в обхождении практикуется среди неравных, которые, тем не менее, осознают свою сплоченность. Концепция «коммуникативного разума», предназначенная для интерсубъективного достижения согласия, отражает такие составляющие соборного принципа объединения, как органичность, благодать и любовь. И, наконец, «агога» Баумана, хотя и с некоторыми оговорками, может найти свое особое выражение в «симфонизме» соборного единства, при котором объединение людей происходит с целью решения общих задач совместно и свободно.

¹ Патнэм, Р. Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии / Ивин, А.А. Философия истории. М.: Гардарики, 2000. С. 55.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотрев развитие представлений о проблеме отчуждения от философии Гегеля до трудов исследователей информационного общества, можно сделать ряд выводов. Первый вывод состоит в том, что проблема отчуждения, подробно исследованная в философии Маркса, остается насущной проблемой и в современной социально-философской теории. Возникая в философии Гегеля в качестве положительного процесса мышления человека о себе самом как об изначально разумном существе, как возможность «инобытия Абсолютного Духа» в человеческом мышлении, в информационную эпоху отчуждение способствует виртуализации почти всех социальных отношений и предстает отчуждением в пространстве знака как принуждением дискурса власти.

Для нас было важным исследовать проблему отчуждения именно как порождение общества модерна, поскольку современное общество выработало субъектоцентристскую установку познания и действия, монологизм и тоталитаризм которой в дальнейшем приводит к утрате веры в человека как разумного существа, ответственного за свою судьбу и поступки. Вследствие кризиса субъектоцентризма, понимаемого преимущественно как идеология и монополия рационального субъекта, структурализм переводит проблему и причину самоотчуждения человека с плоскости рационального *субъекта*, отчуждающего себя в процессе и в результатах собственной деятельности, в пространство надличностных, бессознательных *структур*, хотя и создаваемых человеком, но, в силу отчуждения, не осознаваемых им. Более того, структурализм становится таким направлением, которое ищет структуру также и внутри человека, видит ее в бессознательной структуре разума. Место субъективности, экзистенциального переживания и свободы занимают объективность, научность и жесткая детерминация человека различного рода структурами. Таким образом, увлечение абстрактным моделированием структур приводит структурализм к дегуманизации собственного дискурса, к вынесению за рамки познания всего субъективно-человеческого.

Пришедшая на смену структурализму философия постструктурализма наряду с критикой субъектоцентризма производит также тотальное отрицание самой структурности. На место структурной упорядоченности сознания приходит его понимание как разомкнутого, хаотичного пространства желания, власти и знаков, маскирующих отсутствие актуального смысла. Единым источником самоотчуждения человека в современном обществе, по мысли постструктуралистов, становится всепроникающая власть, существующая либо как «власть над живым» вообще, либо как власть потребления, либо как идеологическая власть знака. По мысли Фуко, *знаком* власти в современном обществе предстаёт психическая норма. Норма объявляется той границей, отклонения от которой определяют степень самоотчуждения человека, так как утверждают область возможного контроля, управления и распределения людей в интересах «власти над живым».

То же условие нормативности содержится в понимании Бодрийяром механизма социализации человека. Отчуждающая логика «овеществления» социального отношения доводится Бодрийяром до предела – происходит не овеществление реальности, а ее «симулякризация» в знаках. Теперь от человека не требуется преодолевать себя в трудовом усилии, а становится необходимым социализироваться, что означает быть значимым в обществе только как взаимно соотнесенный с другим человеком элемент.

Иными словами, трансформируется не столько сам процесс трудовой деятельности, сколько изменяется социальная оценка труда, его «означивание» в обществе. Так реализуется двойной механизм отчуждения человека. В работах Жижека качество нормы приобретает закон, который выступает формой непосредственного воздействия идеологии и является тавтологичным по своей сути. Человек самоотчуждается, замыкаясь в границах порочного круга, образованного законом и желанием, возникающим благодаря действию закона. Подобные негативные тенденции, как было указано выше, вытекают из логики «инструментальной рациональности» новоевропейской субъектоцентристской парадигмы, то есть непосредственно связаны с сознанием эпохи модерна.

Однако в данной работе нами анализируются не только изъяны модерного сознания, но и несомненные *преимущества рациональности* модерна как гуманистического «проекта» развития общества. Вслед за Ю. Хабермасом мы утверждаем, что этот проект не только не исчерпал себя, но даже не был реализован. Действительно, «проект модерна» как проект просвещенного разума может стать процессом становления человека как разумного существа, на практике реализующего ценности разума, развивающего науку, демократические институты, а главное, нормы социализации и свободы. Фундаментальным условием возможности осуществления этой программы Хабермас полагает радикальную трансформацию европейской рациональности с субъект-объектной к субъект-субъектной структуре развития. И тогда своеобразная «разумность разума» современного общества оказывается заключенной не в разуме как таковом, а в его способности сообщаться с другими разумами, признавая их право на автономию. В этом случае, вслед за российским теоретиком современности, можно утверждать, что и «истина» как возможность и действительность совместного бытия людей начинает присутствовать «не в разуме, а в экспериментально устанавливаемом взаимодействии *между* разумами... постольку разум в современности, как она выступает сейчас, способен быть только *политическим разумом*... постольку *действительный* разум оказывается только *демократическим разумом* или разумом демократии»¹.

В связи с подобной установкой Хабермас предлагает полисубъектную концепцию разума, имеющую своим истоком межличностную коммуникацию индивидов: «субъект-центрированному» разуму эпохи Просвещения противопоставляется теория коммуникативного действия и «этика дискурса». Наряду с этим Хабермас предпринимает попытку решения проблемы укрепления солидарности, в связи с чем разрабатывает проект включения другого, основанный на искусстве компромисса и на политике договоренностей.

¹ Капустин, Б.Г. Современность – как принуждение и как свобода // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 31.

Важным моментом здесь становится то обстоятельство, что эта солидарность возникает и утверждается только с помощью памяти. Исправление несправедливости посредством воспоминания позволяет включить современность в коммуникативную связь универсальной исторической солидарности (В. Беньямин).

Эта мысль согласуется с мнением исследователей информационного общества (У. Бек, М. Кастельс и др.), которые полагают, что информационная эпоха сохранит в себе свое ядро – разум как созидательную силу общества. Кроме того, выражается уверенность в том, что мечта эпохи Просвещения о том, что разум и наука решат проблемы человечества становится возможной именно в информационном обществе.

Тем самым утверждается необходимость *защиты субъекта*, в его личности и в его культуре, против логики аппаратов и рынков. А для этого становится жизненно необходимым объединение новых технологий и коллективной памяти, универсальной науки и общинной культуры, страсти и разума. Таким образом, «незавершенный проект модерна» представляет собой возможность создания общества, не отгородившегося от собственных творческих возможностей, содержащихся в прошлом, а, напротив, такое общество, которое образует с прошлым подвижное единство. Идея о связи настоящего и прошлого в «проекте модерна» превращается в сознательные и обязательные установки в отношении прошлого и традиции. Традиции, по мнению Хабермаса, не являются чем-то естественно выросшим – они ждут, чтобы их проверили, приобщились к ним и выборочно их продолжили.

Соборность становится для нас тем самым понятием прошлого, которое ждет подобного приобщения и продолжения в контексте современного развития общества. К тому же само понятие соборности, как основное мировоззренческое понятие отечественной философской мысли, имеет много общего как с теорией коммуникативного действия Хабермаса, так и с пространством «*agora*» З. Баумана. Это единство проявляется, главным образом, в уважении традиции, способной оказать влияние на будущее развитие общества. Концепция «комму-

никативного разума», предназначенная для intersубъективного достижения согласия, подобна таким составляющим соборного принципа объединения, как органичность, благодать и любовь, а «agora» Баумана, находит свое особое аналоговое выражение в «симфонизме» соборного единства, при котором объединение людей происходит с целью решения общих задач совместно и свободно.

Итак, заключительный вывод к сказанному таков: соборность как единство традиции и коммуникации, как особый принцип человеческой солидарности, не сводимый лишь к политико-правовым и экономическим связям и отношениям, может стать оригинальной мировоззренческой скобкой формирования российского гражданского общества. Ведь принцип соборности как идея универсальной общности людей, объединяющей их вокруг духовных целей человеческого существования предполагает не отказ от гражданского общества и правового государства, а эволюционирование в сторону более всеобщих связей и отношений, лежащих в плоскости духовного, культурного и, прежде всего, морального бытия человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Адорно, Т.В.* Негативная диалектика / Т.В. Адорно. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
2. *Арефьев, М.А.* Русская культурология. Часть 1. Культура российского самоуправления / М.А. Арефьев. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. edulib. ru](http://www.edulib.ru)
3. *Аузан, А.* Общественный договор и гражданское общество / А. Аузан. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. polit. ru](http://www.polit.ru)
4. *Бауман, З.* Индивидуализированное общество. / З. Бауман / пер. с англ. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
5. *Бауман, З.* Свобода. / З. Бауман / пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2006. – 132 с.
6. *Бек, У.* Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек / пер. с нем. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
7. *Беньямин, В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / В. Беньямин. Избранные эссе. – М.: Медиум, 1996. – С. 66–91. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. klinamen. com](http://www.klinamen.com)
8. *Беньямин, В.* О понятии истории / пер. с нем. и коммент. С. Ромашко // Новое литературное обозрение. – 2000. – № 46. – С. 81–90.
9. *Ж. Бодрийяр.* Система вещей. / Ж. Бодрийяр / пер. с фр. – М., 2001. – 221 с.
10. *Бодрийяр, Ж.* К критике политической экономии знака. / Ж. Бодрийяр / пер. с фр. – М., 2004. – 304 с.
11. *Ж. Бодрийяр.* Символический обмен и смерть. / Ж. Бодрийяр. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. yanko. lib. ru](http://www.yanko.lib.ru)
12. *Валлерстайн, И.* Конец знакомого мира: Социология XXI века – М.: Логос, 2003. – 355 с.
13. *Гегель, Г.В.Ф.* Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – 668 с.

14. *Гегель, Г.В.Ф.* Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель / пер. с нем. – СПб.: Наука, 2002. – 441 с.
15. *Гуссерль, Э.* Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1986. – С. 101–116.
16. *В. Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. yandex. ru](http://www.yandex.ru)
17. *Жижек, С.* Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.
18. *Жижек, С.* Власть и цинизм / С. Жижек [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. yanko.lib.ru](http://www.yanko.lib.ru)
19. *Жижек, С.* Добро пожаловать в пустыню Реального / Жижек С. / пер. англ. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
20. *Жижек, С.* Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. – М.: Художественный журнал, 2003. – 178 с.
21. *Иноземцев, В.Л.* Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии? // Вопросы философии. – 1998. – № 9. – С. 27–38.
22. *Иноземцев, В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы / В.Л. Иноземцев. – М.: Логос, 2000. – 304 с.
23. *Кант, И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // И. Кант. Сочинения в шести томах. Том 6. – М.: «Мысль», 1966. – С. 25–37.
24. *Капустин, Б.Г.* Современность – как принуждение и как свобода // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 19–39.
25. *Кастельс, М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс / пер. с англ. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
26. *Киреевский, И.В.* Избранные статьи / И.В. Киреевский. – М.: Современник, 1984. – 383 с.
27. *Лакан, Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995. – 192 с.
28. *Лакан, Ж.* Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. – М., 1997. – 184 с.

29. *Леви-Строс, К.* Структурная антропология / К. Леви-Строс / пер. с фр. – М.: Наука, 1983. – 536 с.
30. *Левинас, Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас / пер. с фр. – М.; СПб., 2000. – 416 с.
31. *Лукач, Д.* К онтологии общественного бытия: Прологомены / Д. Лукач / пер. с нем. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.
32. *Маркс, К.* Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – Т. 25. – М.: Политиздат, 1974. – 556 с.
33. *Маркс, К.* Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – Т. 42. – М.: Политиздат, 1974. – 535 с.
34. *Маркузе, Г.* Одномерный человек / Г. Маркузе / пер. с англ. – М.: REFL – book, 1994. – 368 с.
35. *Межуев, В.М.* О национальной идее // Вопросы философии. – 1997. – № 12. – С. 3–14.
36. Модерн. Модернизм. Модернизация. – М.: РГГУ, 2004. – 526 с.
37. *Панарин, А.С.* «Вторая Европа» или «Третий Рим»? Парадоксы европеизма в России // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 19–31.
38. Риск исторического выбора в России (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1994. – № 5. – С. 3–26.
39. Российская ментальность (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 25–53.
40. Россия в условиях стратегической нестабильности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 3–42.
41. *Сартр, Ж.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж. Сартр. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. ihtik.lib.ru](http://www.ihtik.lib.ru)
42. *Сартр, Ж.* Проблемы метода (фрагменты ч. III и заключение) / Ж. Сартр. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. ihtik.lib.ru](http://www.ihtik.lib.ru)
43. *Теннис, Ф.* Общность и общество: основные понятия чистой социологии / Ф. Теннис. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 450 с.

44. *Федотова, В.Г.* Анархия и порядок в контексте посткоммунистического развития / В.Г. Федотова // Вопросы философии. – 1998. – № 5. – С. 3–20.
45. *Федотова, В.Г.* Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 3–27.
46. *Франк, С.Л.* Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 510 с.
47. *Фромм, Э.* Революция надежды / Э. Фромм. – СПб.: «Ювента», 1999. – 245 с.
48. *Фромм, Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. booksforall.ru](http://www.booksforall.ru)
49. *Фромм, Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www.philosophy. ru / library](http://www.philosophy.ru/library)
50. *Фуко, М.* Герменевтика субъекта // Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика. Выпуск 1. Общество и сферы смысла. М., 1991. С. 284–314.
51. *Фуко, М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко / пер. с фр. – СПб.: А-сэд, 1994. – 405 с.
52. *Фуко, М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко / пер. с фр. – М., 1996. – 448 с.
53. *Фуко, М.* Нужно защищать общество: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. – СПб.: Наука, 2005. – 312 с.
54. *Фуко, М.* Что такое Просвещение? / М. Фуко [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. philosophy.edu. ru](http://www.philosophy.edu.ru)
55. *Хабермас, Ю.* Модерн – «незавершенный проект» / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40–52.
56. *Хабермас, Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас / пер. с нем. – СПб.: Наука, 2000. – 384 с.
57. *Хабермас, Ю.* Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас / пер. с нем. – М.: Весь мир, 2003. – 416 с.

58. *Хайдеггер, М.* Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. heidegger.ru/ documents/ pismo_o gumanizme.doc](http://www.heidegger.ru/documents/pismo_o_gumanizme.doc)

59. *Хайдеггер, М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www.lib.ru](http://www.lib.ru)

60. *Хомяков, А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 1. Работы по историософии / А.С. Хомяков. – М.: Медиум, 1994. – 590 с.

61. *Хомяков, А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию / А.С. Хомяков. – М.: Медиум, 1994. – 478 с.

62. *Хоркхаймер, М. Адорно, Т.* Диалектика Просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. wellhead. ru](http://www.wellhead.ru)

63. *Шелер, М.* Положение человека в космосе / М. Шелер // Проблемы человека в западной философии. – М., 1988. – 544 с.