

**Казанский государственный университет
им. В.И. Ульянова-Ленина**

На правах рукописи

АХМЕТЗЯНОВА РЕГИНА РИНАТОВНА

ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ В «ПРОЕКТЕ» ОБЩЕСТВА МОДЕРНА

09.00.11 – социальная философия

АВТОРЕФЕРАТ

*диссертации на соискание учёной степени
кандидата философских наук*

Казань - 2008

Работа выполнена на кафедре социальной философии и культурологии
Казанского государственного университета им. В.И. Ульянова-Ленина

Научный руководитель -	доктор философских наук, профессор Лебедев А.Б.
Официальные оппоненты:	доктор философских наук, профессор Падерин В.К.
	кандидат философских наук, доцент Гайнуллина Л.Ф.
Ведущая организация -	Казанский государственный технический университет им. А.Н. Туполева

Защита состоится «26» июня 2008 в 12.00 на заседании диссертационного совета Д. 212.081.16 по защите диссертаций на соискание учёной степени кандидата философских наук по специальности 09.00.11 в Казанском государственном университете.

Адрес: 420008, г. Казань, ул. Кремлёвская, д. 18

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Казанского государственного университета.

Автореферат разослан «___» _____ 2008 г.

Учёный секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук

Гизатова Г.К.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования.

Актуальность данного исследования заключается, прежде всего, в том, что 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. В целом, в научной литературе понятие модерна рассматривается, с одной стороны, как уникальный художественно-культурный феномен, развивавшийся на рубеже XIX-XX в.в., а с другой – как многосоставный культурно-исторический процесс, определивший переход от Средневековья к Новому времени и ставший проектом развития общества, трансформировавшим все сферы жизни. В XVII – XVIII в.в. 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.

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 общества 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 осмысления 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 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.

Степень разработанности проблемы.

Проблема отчуждения в целом является классической проблемой социально-философского знания. Однако данная работа концентрируется главным образом на ситуации отчуждения в «проекте» общества модерна. Исходя из этого, отправными точками анализа стали для нас классические

работы Г.В.Ф. Гегеля и К. Маркса, касающиеся проблемы отчуждения, а главным «полем» (материалом) социально-философского рассмотрения - идеи и взгляды представителей западной философии XX в. Исследования Гегеля и Маркса по проблеме отчуждения были продолжены в марксистском и феноменолого-экзистенциалистском направлениях социальной философии прошедшего столетия. В настоящем исследовании были рассмотрены идеи Д. Лукача, М. Хоркхаймера и Т. Адорно, Г. Маркузе, В. Беньямина и Э. Фромма как представителей первого направления, в качестве представителей второго - Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, М. Шелер и М. Хайдеггер.

Хотя структуралистская философия не касается напрямую проблемы отчуждения, она возникает в ситуации кризиса субъектоцентристской парадигмы западноевропейской философии и потому оказывает существенное влияние на постнеклассический характер размышлений о человеке и его месте в обществе. Поэтому мы не могли оставить в стороне основных теоретиков структурализма К. Леви-Строса и М.Фуко. Пришедшая на смену структурализму философия постструктурализма наряду с критикой субъектоцентризма производит и тотальное отрицание самой структурности, в связи с чем общество и культура предстают как поле всеобъемлющего проявления отношений «власть-подчинение» и принуждения знаковой реальности. В теоретических построениях таких философов как М.Фуко, Ж. Лакан, Ж. Бодрийяр и С.Жижек для нас открываются принципиально новые формы отчуждения человека в современном обществе: отчуждение в пространстве знака и отчуждение в пространстве власти.

В ходе непосредственного анализа проблемы отчуждения в «проекте» обществе модерна мы опирались, главным образом, на работы Ю. Хабермаса как создателя теории незавершенного проекта модерна. Важно отметить, что в качестве источника отношения Хабермаса к прошлому как к необходимому и истинному исполнению будущего, мы подробно исследовали взгляды В. Беньямина. Нами были также изучены идеи социальных теоретиков информационного (постиндустриального) общества З. Баумана, У. Бека, М. Кастельса и В.Л. Иноземцева.

Исходя из того, что особым подпунктом данного исследования стало понятие соборности, с целью раскрытия его содержания мы обратились как к классикам русской религиозной философии (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, С.Л. Франк и другие), так и к работам современных российских исследователей традиционных духовно-нравственных основ российского общества (В.М. Межуев, В.А. Кутырёв, Г.С. Киселев, В.К. Кантор, А.С. Панарин и другие). Кроме того, важным подспорьем в области исследования общества с точки зрения нравственного развития его членов стали идеи Ф. Тенниса и Э. Левинаса. Следует особо отметить, что в своей работе мы также опирались на произведения отечественных исследователей, которые разрабатывали как модернизационные возможности нашей страны (Н.И. Лапин, В.Г. Федотова, Н.Н. Кузьмин и другие), так и сам феномен демократии и гражданского общества в России (А.А. Аузан, Р.Г. Апресян и А.А. Гусейнов, Т.А. Алексеева, И.К. Пантин, К.С. Гаджиев и другие).

Проведенный анализ литературы позволяет сделать вывод о том, что наряду с обширным материалом в области исследования проблемы отчуждения в целом существует определенный пробел в сфере исследования данной проблемы в конкретной ситуации «проекта» общества модерна. В то время как в западной философии существует конкретная разработка данного вопроса (Хабермас), то серьезных российских исследований на эту тему насчитывается не так много. Это предполагает необходимость дальнейшей разработки рассматриваемой проблемы.

Таким образом, **объектом исследования** является проблема отчуждения в «проекте» общества модерна, а **предметом** - эволюция проблемы отчуждения человека в ситуации модерна как «незавершенного проекта» и исследование специфической возможности преодоления отчуждения на основе принципа соборности.

Цели и задачи исследования.

Основной целью работы является анализ проблемы отчуждения в «проекте» общества модерна. В связи с этим нами были поставлены следующие задачи:

- анализ рефлексивного (Гегель) и деятельностного (Маркс) аспектов проблемы отчуждения с их дальнейшим развитием в марксистском и феноменолого-экзистенциалистском направлениях;
- исследование проблемы отчуждения в ситуации критики субъектоцентризма;
- анализ проблемы отчуждения в ситуации общества модерна как «незавершенного проекта»;
- исследование возможности (перспективы) преодоления самоотчуждения человека путем раскрытия потенциала российского гражданского общества, опирающегося на духовно-практическую ценность соборного принципа объединения.

Методологическая основа работы.

В качестве теоретической базы нами были использованы классические (Гегель, Маркс), неклассические (представители Франкфуртской школы и феноменолого-экзистенциалистского направления) и постнеклассические (структурализм, постструктурализм) исследования, прямо или косвенно затрагивающие проблему отчуждения в контексте «проекта» общества модерна; при этом эффективным исследовательским инструментарием работы избраны понятийно-категориальный аппарат и объяснительные схемы классической философии, поскольку именно они позволяют эксплицировать неисчерпанный ресурс современного гуманизма.

В качестве исходного в основу работы был положен, во-первых, метод историко-критической реконструкции, во-вторых, широко использовались общепhilosophические методологические принципы диалектического единства логического и исторического, восхождения от абстрактного к конкретному, сравнения и сопоставления.

Научная новизна работы заключается в следующем:

- само название работы отражает ее новизну, которая выражается в том, что проблема отчуждения последовательно рассматривается в контексте общества модерна как «проекта»;
- в ходе рассмотрения проблемы отчуждения в ситуации субъектоцентризма, доказано, что отчуждение в пространстве знака одновременно становится и отчуждением в пространстве власти;
- в работе показано, что соборность как идеологема российского традиционного общественного сознания представляет собой сложившийся образец субъект-субъектного отношения;
- на основе сопоставления основных характеристик гражданского общества и соборного единства обоснована возможность продуктивного использования принципа соборности в качестве мировоззренческого основания осуществления российской версии общественного согласия.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. 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.

2. Понятие (ситуация) отчуждения как теоретический предмет впервые эксплицируется обществом 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.

3. 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.

4. Существуют несомненные *преимущества рациональности* модерна как гуманистического «проекта» развития общества. «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 является радикальная трансформация европейской рациональности с субъект-объектной к субъект-субъектной структуре развития.

5. Информационная эпоха, несмотря на создание логики развития общества в отчуждающем человека от человека пространстве потоков, сохраняет в себе свое ядро – разум как созидательную силу общества. Тем

самым мечта эпохи Просвещения о том, что разум и наука решат проблемы человечества становится возможной именно в информационном обществе.

6. «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.

Научно-практическая значимость диссертации заключается в обобщении результатов разнообразных социально-философских исследований по проблеме отчуждения и специальных работ, посвященных рассмотрению феномена как общества модерна в целом, так и модерна как «проекта». На основе теоретического осмысления эволюции проблемы отчуждения человека в ситуации модерна как «незавершенного проекта» особое научно-практическое значение, на наш взгляд, будет иметь выдвигаемая нами гипотеза специфической возможности преодоления отчуждения на основе принципа соборности. Характер работы позволяет использовать её в практике преподавания курса социальной философии, а также, несомненно, философской антропологии.

Апробация результатов исследования.

Основные положения предлагаемой диссертационной работы изложены в статьях, опубликованных в сборниках статей «Образование и культура постмодерна» (Казань, 2005), «Человек и общество в современном мире (парадоксы социально-философского дискурса)» (Казань, 2006), «Новая экономика и хозяйственная система России: проблема трансформации в условиях глобализации» (Казань, 2006), в сборниках материалов всероссийской научной конференции «Перспективы развития современного общества» (2004), XI Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» (Москва, 2004), XIV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» (Москва, 2007), в «Учёных записках Казанского государственного университета» (2007) и ряда межвузовских конференций.

Структура диссертации. Работа состоит из введения, трех глав, содержащих семь параграфов, заключения и библиографического списка использованной литературы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении обосновывается актуальность темы диссертационного исследования, характеризуется степень разработанности проблемы, формулируются цели и задачи работы, определяется научная новизна, основные положения, выносимые на защиту, отмечается теоретико-методологическая основа и практическая значимость исследования.

В первой главе **«Общество модерна: разрыв сущности человека и его существования»** проводится подробная историко-философская реконструкция проблемы отчуждения в области мышления и в сфере жизненно-практической деятельности. Затем дается анализ двух основных направлений данной проблемы – марксистский и феноменолого-экзистенциалистский. Если философы первого направления выделяют деятельностно-практическую характеристику человека, то представители феноменолого-экзистенциалистского направления в решении проблемы самоотчуждения человека делают акцент на внутренней экзистенциальной сущности личности. Вместе с тем особо рассматриваются идеи структурализма, оказавшие значительное влияние на понимание проблемы отчуждения в философии постструктурализма.

В **первом параграфе** - «Отчуждение сущности человека в мышлении» проводится исследование рефлексивной стороны феномена отчуждения наиболее полно представленной в философии Г.В.Ф. Гегеля. Гегель становится первым философом, который начинает серьезно, глубоко и масштабно исследовать современную ему эпоху и общество, а также анализировать изменения, происходящие в связи с появлением «мира модерна» в человеческом сознании. В обществе модерна Гегель усматривает «дуализм культуры» эпохи Просвещения как фундаментального раскола бытия на оппозицию познающего субъекта и противостоящего ему объекта. Кризисное состояние современного Гегелю духа времени выражается в том, что «мир модерна» является миром *отчужденного духа*.

Процесс отчуждения в философии Гегеля предстает с двух различных сторон. В широком смысле слова отчуждение для 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. 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 разделения субъекта и объекта познания. В этой связи философ отмечает тот факт, что чем больше преуспевает светское образование, чем разнообразнее становится развитие проявлений жизни, в которые может внедряться подобный раскол, тем больше становится сила разрыва. По мнению Гегеля, именно умаление

религии приводит к разрыву веры и знания, который Просвещение не может преодолеть собственными силами. Поэтому оно становится пространством развития индивидуальной «самости», отчуждающейся от своей истинной «субстанции» - Абсолютного Духа. В этом смысле, Просвещение есть «*фурия* исчезновения», порождающая лишь чисто негативное действие. В своем введении к «Феноменологии духа» Гегель дает ответ на вопрос о происхождении «тщеславия» рассудочного мышления. Ограниченный рассудок, выступает здесь как «естественное сознание». Такое сознание в процессе познания вещей, оказывается постоянно поглощаемым, с одной стороны, теми вещами, которые оно себе представляет, а с другой стороны, оно так же рассматривает эти вещи как единственно истинные. Исходя из этого, «естественное сознание» считает свое знание реальным знанием. Однако, по мнению Гегеля, на этом пути «естественное сознание» окажется лишь «нереальным знанием», потому что на пути к действительно истинному абсолютному знанию оно должно отказаться от своей ограниченности в пользу всеобщего Духа. Но «естественное сознание» всегда обращает внимание только в сторону столкновения с вещью-как-объектом, оно принимает свои воззрения за истину, оно постоянно претендует на свою особую истину. В силу этого, оно должно, по Гегелю, непрерывно подвергаться сомнению и внутри себя «заражаться» скептицизмом. Потому что, только жертвуя собой, только благодаря преодолению себя оно может достигать «воскрешения» себя, причем в своей собственной природе. Только так «естественное сознание» из «пустого» и «нереального» знания может стать определенным и содержательным.

Итак, 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 *субстанциальное единство*» с самим собой и поднимает на новый уровень самопознания. Отчуждение здесь предстает как мышление, обращающееся к понятиям. 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. Полнота мышления и понятия как результата мышления достигается в процессе «единства и борьбы противоположностей», 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 и становится пространством «пустого» отчуждения. 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.

Во **втором параграфе** - «Отчуждение сущности человека в деятельности» рассматривается обширный круг идей и размышлений, касающихся проблемы отчуждения от философии К. Маркса до философии структурализма.

В то время как Гегель является философом эпохи зарождения мира модерна, Маркс предстает уже современником эпохи модерна «в действии». Поэтому он 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. «Философия практики» Маркса переносит акцент на отношение между действующим субъектом и миром манипулируемых предметов, понимает процесс возникновения человеческого рода как самосозидание. Тем самым, для Маркса становится значимым не столько рефлексивное, сколько трудовое отношение к социальной действительности. 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 - представая в виде всеобщности общественной практики и, в конечном счете, в форме всеобщего труда, он способствует «присвоению» отдельным человеком своей родовой сущности.

Последователи *марксистского* направления в философии предлагают разносторонние варианты решения проблемы отчуждения человека. Д. Лукач считает, что решение возможно только на конкретно-историческом уровне и в реальном процессе экономического воспроизводства общества. Г. Маркузе, напротив, утверждает, что освобождающая сила технологии – инструментализация вещей – обращается в оковы освобождения, в инструментализацию человека. Согласно логике М. Хоркхаймера и Т. 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 существует 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 Э. 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 Э. Гуссерлю, спасение от техницизма, натурализма и одностороннего рационализма отчужденной от общества научной деятельности будет заключаться в восстановлении утраченной связи науки с «жизненным миром». Ж.-П. 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» проекта своей реализации. Преодоление отчуждения человека от собственной сущности произойдет, по М. Шелеру, в том случае, если он осознает себя местом встречи «порыва» и «духа», ощутит свою богоподобность, а, по М. 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 (К. Леви-Строс), либо выступают в качестве культурно-исторических «эпистем» и «самозамкнутой цельности» языка (М. Фуко). 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, к вынесению за рамки познания всего субъективно-человеческого.

Во второй главе «Критика субъектоцентризма в обществе модерна» рассматривается возникновение и развитие принципиально новых форм отчуждения человека: отчуждение в пространстве знака и отчуждение в сфере власти.

В первом параграфе – «Отчуждение субъективности в бытии знака» исследуется проблема знаковой реальности, отношение к знаку как таковому. В связи с этим подробно анализируются работы таких представителей постструктурализма как Ж. Бодрийяр и С. Жижек. 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». Отчуждающая логика «овеществления» социального отношения теории Маркса доводится Бодрийяром до предела – происходит не овеществление реальности, а ее «симулякрзация» в знаках. В обществе потребления не только товар становится знаком, но и созидательная деятельность – труд. По мнению Бодрийяра, труд перестает быть *силой*, он становится знаком среди знаков. Так возникает двойное отчуждение или отчуждение «в квадрате», когда происходит множественная, непрерывная, вращательно-круговая соотнесенность человека и его трудовой деятельности со всей сетью прочих знаков. Более того, в границах «политической экономии знака» Бодрийяра в процессе фетишизации потребительной стоимости происходит не только усугубление и удвоение фетишизма меновой стоимости, но само понятие отчуждения теряет свой смысл. Исходя из этого, 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*.

С. Жижек считает, что в постиндустриальной современности становится невозможным отделить реальность от ее идеологической составляющей. 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. 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 субъекта. В пространстве идеологического дискурса субъект оказывается отчужден в означающее. 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, 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. Для

того чтобы показать возможность выхода субъекта за границы своего желания, и, в конечном итоге, преодолеть собственную травматическую разорванность в смертоносном соблазне Вещью, Жижек обращается к понятию *agapē*, жертвенной любви.

Во **втором параграфе** – «Отчуждение субъективности в пространстве власти» рассматриваются философские взгляды М. Фуко, чьи теоретические построения представляют глубокий анализ власти, идеологии власти (как власти-знания), а также ясные моменты самоотчуждения субъекта в пространстве власти. В процессе исследования идеологии всепроникающего дискурса власти, Фуко предстает как автор двух «техник»: «техники подчинения» и «техники себя».

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. Дело заключается в том, что отчуждение в пространстве знака одновременно становится и отчуждением в пространстве власти. Это утверждение вытекает из следующих умозаключений.

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

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 Жижека, становится условием выхода из порочного круга закона желаний. 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 и утверждает обратимость отношения между объектом и субъектом.

Третья глава «Общество модерна как «незавершенный проект» посвящена подробному рассмотрению проблемы отчуждения в «проекте» общества модерна. В связи с этим категория отчуждения подробно исследуется в контексте кризиса «монологического» разума эпохи Просвещения и преодоления этого кризиса с помощью коммуникативной рациональности, выражающей гуманистический потенциал модерна как проекта. Наряду с этим, проблема отчуждения анализируется в контексте современного постиндустриального (информационного) общества. Кроме того, в данной главе вводится понятие принципа соборности как единства традиции и коммуникации, существенно необходимых, на наш взгляд, для осуществления гражданского общества в России.

Название **первого параграфа** - «Память о прошлом как истинное исполнение будущего» имеет своим источником размышления об истории В. Беньямина, который обращается к прошлому не ради прошлого, а ради настоящего и будущего. Благодаря тому, что мы усваиваем прошлый опыт, ориентируясь на будущее, современность (настоящее) сохраняется как узел, в котором продолжают традиции и берут начало инновации. 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 ориентацию на прошлое. Именно поэтому, ожидание предстоящего нового исполняется только благодаря памяти об «угнетенном» прошлом, благодаря сохранению «горизонта неисполненных ожиданий».

Эта мысль согласуется с мнением исследователей информационного общества (У. Бек, М. Кастельс и др.), которые полагают, 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. У. Бек надеется, что разум, умолкший в науке «общества риска», сможет активизироваться, мобилизоваться против нее и, в критике своего исторического самопонимания, будет способен оживить Просвещение теоретически и практически. В этом смысле «общество риска» по своим возможностям может стать обществом самокритичным: в нем закладывается способность критики рисков. По мнению М. Кастельса, одним из главных достижений информационного общества становится освобождение беспрецедентной производительной возможности человека силой разума. Кроме того, он выражает 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.

Данное утверждение Кастельса находит свое реальное подтверждение в складывающейся экономике информационного общества. Дело заключается в том, что современное производство обнаруживает все большую зависимость от творческого потенциала человека. Технологический прогресс начинает воплощаться уже не столько в наращивании объемов производства, сколько в изменяющемся отношении человека к самому себе и окружающему миру. В способе деятельности индивида в информационном обществе происходит постепенный переход от доминирования внешних побудительных 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 экономической системы оказываются зависимы от

потребностей человека в самореализации - как в производстве, так и в потреблении.

Представление о связи настоящего с прошлым, а прошлого с будущим находит глубокое отражение в философии Ю. Хабермаса, которая подробно анализируется во **втором параграфе** - «Коммуникативный разум» против нормативных установок модерна: смена парадигмы». Основная мысль Хабермаса заключается в том, что «проект модерна» как проект просвещенного разума не только не исчерпал себя, но даже не был реализован. Также Хабермас предпринимает попытку решения проблемы укрепления солидарности, в связи с чем разрабатывает проект включения другого, основанный на искусстве компромисса и на политике договоренностей.

Одной из значимых целей социальной философии Хабермаса 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. 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 взаимопонимание, и отношений, основанных на взаимном признании. Структура интерсубъективных 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. 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. 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.

Если 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, то 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. 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. 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. Совокупным результатом этих процессов оказывается расширяющийся разрыв между общественным и частным, постепенный, но неуклонный упадок искусства поддерживать диалог. С целью преодоления взаимного отчуждения общественного и частного Бауман предлагает возродить представление о древнегреческой «*agora*» как общественного пространства взаимного обсуждения политических задач. Тем самым утверждается тот факт, что автономность общества требует преднамеренного и сознательного самоопределения, которое может быть лишь коллективным достижением всех его членов. Для этого необходимо вернуть в общественное сознание этическое представление о взаимной *зависимости* индивидов и личной *ответственности* каждого члена общества за жизнь и счастье другого.

Третий параграф – «Принцип соборности: единство традиции и коммуникации» посвящен последовательному рассмотрению особого духовно-практического способа человеческой солидарности - соборного объединения людей. Определение соборности было сформулировано русским мыслителем XIX в. А.С. Хомяковым. Соборность для него является тождеством единства и свободы, которое проявляется в законе духовной любви, а сама свобода определяется им как свобода самоосуществления человека в истине. Основными составляющими соборности являются

органичность, благодать и любовь.

Соборное общество возникает 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». Соборность оказывается культурно-психологическим основанием и нравственным стержнем социального объединения, подразумевая особый способ выражения свободной воли людей. Изначально принцип соборного объединения проявляется в виде воцерковленного единства христиан. 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 этого всякое соборное объединение в своей внутренней организации является *религиозной* общностью, даже если носит чисто мирской характер: семья, крестьянский мир, государство.

Однако в данном диссертационном исследовании мы рассматриваем соборность не столько как специфически религиозное понятие, сколько как принцип 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. 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 принимаются сразу и буквально. Тем не менее, 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.

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 характерными соборными политическими моделями, которые во многом отразили реальные обстоятельства формирования общественного бытия допетровской Руси и последующих фаз становления российской государственности. 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. Кроме того, понятие соборности, как основное мировоззренческое понятие отечественной философской мысли, имеет много общего и с теорией коммуникативного действия Хабермаса, и с пространством «агога» З. Баумана. Это единство проявляется, главным образом, в уважении традиции, способной оказать влияние на будущее развитие общества. Концепция «коммуникативного разума», предназначенная для intersubjectивного достижения согласия, подобна таким составляющим соборного принципа объединения, как органичность, благодать и любовь, а «агога» Баумана, находит свое особое аналоговое выражение в «симфонизме» соборного единства, при котором объединение людей происходит с целью решения общих задач совместно и свободно.

Исходя из данного обстоятельства, 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. Именно гражданское общество производит только ему присущие продукты: *переговорную силу* и *социальный капитал*, 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. Получается, что именно

общественный договор становится источником доверия и взаимного согласия между договаривающимися сторонами. А эти доверительные отношения между людьми входят, в свою очередь, в состав неотъемлемых признаков *соборного* объединения.

Таким образом, соборность как единство традиции и коммуникации, как особый принцип человеческой солидарности, не сводимый лишь к политико-правовым и экономическим связям и отношениям, может стать мировоззренческим основанием для 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.

В заключении подводятся итоги работы, формулируются основные выводы, определяются направления дальнейших исследований по данной проблеме.

Основные положения и выводы диссертации отражены в следующих публикациях:

1. Ахметзянова Р.Р. Приватное как сфера свободы и личной игры: миф или реальность? // Перспективы развития современного общества: Материалы Всероссийской научной конференции. Часть 5. - Казань: Изд-во казан. гос. техн. ун-та, 2004. – С. 183-188.
2. Ахметзянова Р.Р. Приватность личности: «более чем жизнь»? // Материалы XI Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». Выпуск 12. – М.: Изд-во МГУ, 2004. - С. 372-373.
3. Ахметзянова Р.Р. Личность как идентичность и ее «расколотость». // Образование и культура постмодерна: Сборник статей. – Казань: Казанский университет, 2005. – С. 50-55
4. Ахметзянова Р.Р. Соборное единство и российское гражданское общество: значимый вызов – достойный ответ? // Человек и общество в современном мире (парадоксы социально-философского дискурса): Сборник статей молодых ученых. - Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2006.- С. 58-68.
5. Ахметзянова Р.Р. Продуктивность понятия соборности для возможного гражданского общества в России. // Новая экономика и хозяйственная система России: проблема трансформации в условиях глобализации.- Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2006. - С. 190-192.
6. Ахметзянова Р.Р. Современность: новые формы отчуждения. // Материалы XIV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». Том IV. - М.: Изд-во МГУ, 2007. – С. 84-85.

Публикация в издании, рекомендованном ВАК:

7. Ахметзянова Р.Р., Лебедев А.Б. Отчуждение в пространстве знака как отчуждение в пространстве власти. // Учёные записки Казанского государственного университета. Т. 149. – Гуманитарные науки. – Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2007. – С. 91-102.