

АПОЛОГИЯ ОТЧУЖДЕНИЯ

Е.В.Кармазина

Сибирский университет потребительской
кооперации, Новосибирск

Karmazin.88@mail.ru

В статье представлена интерпретация классической философской темы отчуждения во взаимосвязи с проблематикой свободы. Основное содержание данной работы составляет анализ диалектики негативного и позитивного значения отчуждения, представленного в институтах социальной системы, для развития индивидуализации и свободы.

Ключевые слова: отчуждение, свобода, социальная система, индивидуализация, идентичность.

Тема отчуждения в последние два столетия вполне обоснованно считается одним из ключевых направлений интерпретации антропологической и социально-философской проблематики. Она раскрывает важные аспекты диалектики экзистенциальных и социальных начал человеческой жизни, и в силу значимости и сложности затрагиваемых проблем является собой весьма сложный идейный комплекс, представленный во множестве текстов и смысловых вариаций. Имея своими истоками и теоретическими основаниями немецкую классическую философию и марксизм (хотя некоторые авторы возводят эти истоки к Ж.-Ж. Руссо и даже к «Левиафану» Т. Гоббса), «отчуждение» уже на ранних этапах своего развития предстает в многообразии модусов: как предикат абсолютного духа, как религиозное самоотчуждение человека, как отчуждение труда, проявляющееся в широкой сфере производства, собственности, обмена и классовых отношений. Смысл идеи отчуждения, которая в наиболее общем виде представ-

ляет прагматологическую инверсию субъекта и объекта, подчинение людей созданным ими безличным силам, обретающим черты субъектности, варьируется в понятиях «опредмечивание», «распредмечивание», «объективация», «реификация», а с другой стороны, включает «чуждость» как социальное дистанцирование, нарастание непонимания и взаимной враждебности в межличностных, межэтнических, социально-классовых и иных отношениях. В последующем развитии «отчуждение» движется по траектории «самоотчуждение личности» (утрата аутентичности, подлинности Я) – «социальное отчуждение» и раскрывается в понятиях «атомизация», «аномия», а также через понятийные оппозиции персонализации – обезличивания, целостности – частичности, субъектности – объектности, одномерности – сложности, жизненности – формальной рациональности и т.д. В последние десятилетия вся эта крайне сложная картина, образующая предметное поле «отчуждения», приобретает новые измерения и дополнительные импульсы развития в

междисциплинарном дискурсе идентичности. Применительно к идентичности тема «своего» – «чужого» получает новый поворот в контексте интерпретации проблемы целостности – частичности (фрагментарности) самосознания: свое как чужое, чужое (персонализированное и объективированное) как свое в единстве индивидуальной и надиндивидуальной идентичности. Элементы самотождества и самоотчуждения в вариациях, близких к патологии и проблематизирующих взаимосвязь внутренних инстанций Я-субъекта и Я-объекта, осознаются как «расколотая», «спутанная», «диффузная», «сплошная», «мерцающая» и т.д. идентичность. Проблематика усложняется, но ее смысловым ядром по-прежнему остается вопрос: что считать подлинно человеческим в диалектике экзистенциального и социально-объективированного, личного и безличного? Вопрос этот столь фундаментален, что невольно присоединяешься к позиции Э.В. Ильенкова, который еще в 1966 году в докладе «Гегель и отчуждение» сказал: «К числу таких проблем, которые приобрели в наши дни гораздо большую остроту, чем во времена Гегеля, принадлежит и знаменитая проблема «отчуждения». По поводу этой проблемы написано так много, что испытываешь даже невольный страх, произнося это слово»¹. Полностью разделяя такое отношение («страшно даже произнести»), следует указать на причины обращения к «отчуждению» в контексте данной работы и тот особый его аспект, который составляет предмет нашего исследовательского интереса. Философия свободы, теоретическая реконструкция основных ее идей и направлений, оказыва-

ется той областью исследований, в которой тему отчуждения никак не обойти (в этом смысле она «не обходима»). В комплексе идей по имени «свобода» длительное время существует и с годами только усиливается противостояние теоретических позиций по проблеме, традиционно относимой к тематике отчуждения. Суть проблемы: соотношение в свободе личных и безличных начал, в частности закономерности взаимодействия личности (субъекта, индивидуального Я) и объективированных аспектов социальной жизни, обычно обозначаемых понятием «система». В такой формулировке данная проблема представляет собой модификацию главного вопроса тематики отчуждения – о принципах разграничения (демаркации) «подлинно человеческого» и «неподлинно человеческого» (отчужденного). Область «подлинно человеческого» включает свободу в качестве неотъемлемого компонента и ценностного регулятива; «неподлинно человеческое» враждебно свободе. Если сущность свободы составляют самоопределение и самодетерминация личности, что может быть выражено в понятии «субъектность», то какую роль в реализации и развитии свободы играют объективация и объектная детерминация? Следует ли оценивать социально-объективированные, безличные, системно-функциональные начала человеческой жизни в качестве враждебных свободе? Означает ли нарастание влияния факторов объективации и объектности в социальной практике и общественных отношениях движение к несвободе, подрыв оснований свободы-субъектности? Многовековая философская традиция связывает становление свободы с развитием личности, процессами индивидуализации и субъективации, возрастанием рефлексивности и творческих ориентаций индивиду-

¹ Ильенков Э.В. Гегель и «отчуждение» // Философия и культура. – М.: Изд-во политической литературы, 1991. – С. 142.

ального Я. При этом причины и основания таких процессов трактуются весьма проблематично; во многих философских текстах развитая личность творческого и рефлексивного типа интерпретируется в качестве внеисторической антропологической константы, естественной либо божественной сущности, обладающей потенциалом самораскрытия и самореализации – в этом смысле самодостаточной, автономной по отношению к социально-историческому контексту собственной жизнедеятельности. Согласно нашей гипотезе, свойство субъектности (по крайней мере, в развитых его формах, подразумевающих рефлексивность и творчество) не может быть просто постулировано как антитеза объектности. В «расколдованном мире» (М. Вебер) субъектность неразрывно связана с объектностью, более того, она развивается из объектности, потому что больше ей неоткуда взяться. Перефразируя слова Н.А. Бердяева об «экзистенциальной диалектике божественного и человеческого», можно сформулировать императив философии свободы: необходимо раскрыть экзистенциальную диалектику индивидуально-личностного и социально-безличного. Иными словами, в философии свободы должны быть теоретически осмыслены исторические, социокультурные и психологические основания самой субъектности; именно в этом пункте значение факторов объектности, объективации – «отчуждения» – заново проблематизируется.

Основы теории общества как системы («социального порядка», «системы социального действия», «структурно-функциональной целостности») закладывались, как известно, в трудах классиков общетеоретической социологии и социальной философии – Э. Дюркгейма, М. Вебера, Т. Парсон-

са, Н. Лумана, Ю. Хабермаса и др. Анализ принципов системного подхода, как и обзор теоретической полемики по поводу способов применения этих принципов к структурированию социальной реальности, не могут входить в задачи данной работы, поэтому о строгой научности и фиксации однозначного смысла соответствующей терминологии говорить не приходится. Представляется целесообразным использование понятия «система» в том значении, которое доминирует в антропологически-философских и социально-философских текстах применительно к тематике индивидуальности, личности, персональной и коллективной идентичности, самосознания, свободы, отчуждения. В таком контексте обобщенное понятие «система» символизирует структурные, безлично-объективированные факторы социального бытия, представленные в триаде «нормы – роли (статусы) – институты», соотносимой с определенными ценностными основаниями. По сути дела, речь идет о противопоставлении институционализированных и неинституционализированных («субинституциональных») отношений, форм жизнедеятельности и видов деятельности. В такой обобщенной характеристике границы между «системной» и «вне-системной» социальной реальностью четко не очерчены; они неизбежно являются размытыми. Проблематичным, например, становится системный статус «культуры» как важнейшей структурно-функциональной подсистемы «социального действия»: с одной стороны, сфера культуры институционализирована, соответственно, имеет единые с «системой» реляционно-ценностные основания; с другой – часто противопоставляется «системе» не по социально-функциональным, а скорее по общим антропологическим основаниям. В «культуре»

акцентируется не ее информационно-ценностное содержание, не социальная функциональность, а присущие ей начала творчества и духовности, доминанта духовных ценностей. Это рассматривается как неотъемлемый компонент «подлинно человеческого» общения, понимания, производства смыслов – поэтому «культура» сближается с внесистемной сферой «жизненного мира» (термин, как известно, введен Э. Гуссерлем)². «Система» в ее противопоставлении «культуре» маркирует не саму по себе институциональность, но те ее формы, которые присущи социально-практической деятельности: производственно-технические регламенты, экономические институты рынка, товарно-денежных отношений, профессиональной стратификации, государственные и правовые структуры. Не случайно развитие и «экспансия» гуманитарной проблематики овеществления-реификации-отчуждения совпадают по времени с эпохой промышленных революций и оформлением феномена «формальной рациональности» (М. Вебер). Парадигма формальной рациональности, как известно, подчиняет цели деятельности принципам исчисляемости и эффективности, освобождая их от сколько-либо видимой, наглядной связи с человеческими потребностями (даже опосредованной связи – через ценности, обычаи и т.п.). «Надчеловеческий», безличный характер системных требований и системной деятельности наиболее явно продемонстрировала именно оформляющаяся доминанта формальной рациональности с ее собственной внутренней логикой, автономной по отношению к целям жизни

ни, потребностям и интересам живых человеческих индивидов. В формально-рациональной системе субъектность людей отчуждается в пользу системной тотальности, а люди переводятся в статус объектов (элементов) с соответствующим изменением аксиологического статуса: не цели, а средства деятельности. Отношение к людям формально-рациональной системы по определению является инструментальным: их назначение – служебное; люди с их потенциалом активности, рациональности и творчества составляют энергетический субстрат деятельности. Во избежание обвинений в гипостазировании системы уточним: сама по себе система, будучи реляционно-нормативным образованием, самостоятельным существованием и экзистенциальными качествами не обладает, никак ни к кому не относится и относиться не может. «От имени» системы всегда действуют люди, в той или иной степени идентифицирующие себя с ней, принимающие ее императивы в качестве целей собственной деятельности и представляющие ее интересы. При этом изменения образа жизни, происходящие в последние десятилетия, добавляют в толкование системы важную информационную составляющую: не только рынок, деньги, право, государство – механизмы монетаризации и бюрократизации, но и средства массовой информации – инстанции убеждающие и внушающие, регулирующие и направляющие. Таким образом, система, вырастающая в «монстра» объективации и информационного давления, проблематизирует и самосознание людей, порождая так называемую «проблему идентичности» с ее смысловым центром само- и интождественности, персонального и системного (ролевого, социально-функционального) тождества. Появляются люди, которые

² См: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль. – 2004. – С. 175 – 230.

осознаются как «съеденные системой», т.е. полностью отождествляющие себя с какими-либо системными модусами – феномен «сплошной идентичности» по Э. Эриксону³. И наоборот, оформляется внесистемная мотивационная доминанта различия, «инаковости», и люди, живущие различием, выстраивающие собственное самосознание по модели «идентичности протеста» (М. Кастельс)⁴. Поэтому вся тематика отчуждения на страницах философских трактатов в двадцатом веке воспроизводит «систему» в качестве Левинафа, но не явного и сознательно создаваемого людьми, как у Т. Гоббса, а подспудно, за пределами их сознательных намерений возникающего и гнетущего людей в роли тайного, скрытого господина их судеб. «Объективация» Н. Бердяева и «Оно» М. Бубера, «анонимные силы» К. Ясперса и «Das Man» (а также «состоять в наличии») М. Хайдеггера – всё это концепты, имеющие целью разоблачение данной демонической сущности, отнимающей у людей свободу. Вследствие этого в экзистенциально-персоналистической, феноменологической и леворадикальной неомарксистской традициях длительное время культивируется, образно говоря, отчуждение от системы. Оценка системы в качестве наиболее мощного фактора деперсонализации низводит основные социальные институты в статус источника личностной деградации (одномерности) и социального рабства. Несомненно, степень «отчуждения от системы», а также параметры отрицания и критики весьма различны у разных авторов, представляющих общую «критическую» линию в ее оценке. Одно дело – христианский персонализм

³ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. Изд. 2-е. – М.: Прогресс, 1996. – С. 99.

⁴ Castells M. The Power of Identity. – Malden(Ma). – Oxford: Blackwell Publishers, 1997. – P. 357.

Н. Бердяева, М. Бубера и К. Ясперса (у последнего мы видим даже двойственность в оценке системы, указание на ее позитивный антропологический смысл); и совсем другое – революционный пафос Т. Адорно и эпатажные метафоры постмодернистов («надзирать и наказывать», «симулякры и симуляции», «шизофрения» и прочее). Однако их объединяет общая парадигма, в рамках которой «человеческое» и «социально-системное» разделяются и противопоставляются в качестве «инородных» и потенциально враждебных сущностей. Тем самым задается противопоставление двух миров: с одной стороны, мир непосредственно-личного взаимодействия, субъект-субъектных отношений (интерсубъективности), интеракции, коммуникации – так называемый «жизненный мир» (часто он трактуется в духе традиционности, органичности, «первичных связей» – иначе говоря, «общности» Ф. Тённиса). С другой стороны, мир безличных (или опосредованно-личных, но тяготеющих к безличности) отношений, функциональных и инструментальных императивов, различных нормативных комплексов, интегрирующихся в социальные роли и, далее, в институты – сложные иерархически выстроенные ролевые комплексы различной степени формализации. Это и есть «система», репрезентирующая качество социальности, «социальный мир». В данной парадигме «жизненный мир» имеет своим осевым принципом утверждение целостности и субъектности индивидуального Я (в современной терминологии – персональной идентичности) с доминирующим императивом самоопределения и самореализации, а социальный мир по самой своей абстрактно-функциональной и инструментальной логике реализует по отношению к человеку принцип «частичности», если допустить

терминологическое заимствование из пост-модернистского дискурса – «дидивидуальности». В «системе» человек всегда есть часть чего-либо и никогда – целое, имеющее основание и смысл в себе самом, поэтому «система» всегда утверждает объектность, «вещность» личности и предписывает однородные нормативы «овеществляющего» (ре-ифицирующего) поведения. Этим определяется анонимность системного бытия: в нем никто не имеет собственного лица и, соответственно, имени, маркирующего личностную уникальность и качественную определенность индивидуальности. В системе люди находятся под властью «пирании анонимности». Система, таким образом, являет собой воплощенное отчуждение и в этом качестве несовместима со свободой, как и всем «подлинно человеческим» в человеческой жизни.

Представленный в данной парадигме негативный образ системы выглядит вполне убедительно именно потому, что в целом соответствует действительности. Парадокс заключается в том, что действительности соответствует и прямо противоположная характеристика антропологического смысла отчуждения, объективации и безличности – системного бытия. Антитезис не только «равно доказуем», но даже в большей степени отражает реальные процессы и закономерности общественной жизни. Не только «безличная система разрушает индивидуальность и личность», но и наоборот: «безличная система формирует индивидуальность и личность». Соответственно, более общему тезису «отчуждение уничтожает свободу» есть все основания противопоставить (не отрицая при этом его истинности) антитезис: «отчуждение создает свободу».

В раскрытии содержания и обосновании антитезиса можно опереться на мощную и не менее влиятельную, чем представленная выше «критическая», назовем ее условно – «историко-социологическую» (или, возможно, «культуролого-психологическую») традицию изучения и интерпретации социокультурных процессов, динамики общественных отношений, факторов и параметров изменений социальной системы (социальных институтов), сопутствующих процессов персонализации – деперсонализации личности и культуры. Данная традиция постепенно оформилась «на стыке» философии и специальных (преимущественно гуманитарных) научных дисциплин – истории культуры и культурологии, общетеоретической социологии, психологии и экономической теории. Ее смысловым ядром, конституирующим множество самых разных текстов в относительно целостное концептуальное направление, стало многостороннее исследование фундаментального культурно-цивилизационного сдвига последних столетий – трансформации общества традиционного типа в общество Модерна, индустриальное и далее постиндустриальное (как правило, эта трансформация рассматривается в широком хронологическом формате, включающем эпоху Возрождения). К данной традиции так или иначе примыкают многие знаменитые исследователи: от Я. Буркхардта, Г. Зиммеля, М. Вебера, В. Дильтея, Э. Кассирера, Й. Хейзинги до наших современников Э. Гидденса, П. Бергера, Р. Баумайстера, Н. Элиаса, У. Бека, З. Баумана, Р. Сеннета и других. Одной из самых ярких и влиятельных работ в рамках этого направления можно считать «Бегство от свободы» Э. Фромма. В текстах этих исследователей основные

параметры исторических изменений социальной системы и культуры – в направлении безличности, абстрактности, инструментальной функциональности и «формальной рациональности» (что и составляет основание феноменологии отчуждения) – интерпретируются в качестве главных факторов индивидуализации и персонализации.

Анализируя динамику социальных процессов, отражающих движение от традиционного общества к посттрадиционному, к эпохе Модерна и далее, позднего Модерна (варианты: высокого Модерна, Второго Модерна, рефлексивного Модерна – здесь почти никто не признает идеологизированную конструкцию «пост-модерна»), все исследователи фиксируют радикально возрастающий уровень сложности «формально-рациональной» системы, множественности социальных ролей и отношений вместе с соответствующим возрастанием потенциала неопределенности и противоречивости социальной ситуации для каждого включенного в нее человека. Происходит также радикальное усложнение и релятивизация содержания массового сознания и духовной культуры. Кроме того, на роль доминирующего типа общественных отношений выдвигаются так называемые «длинные» (опосредованные) социальные связи, по определению – безличные, взамен доминировавших прежде «коротких», непосредственно-личных («общины» Ф. Тённиса⁵, «коммунитас» В. Тэрнера)⁶. Соответственно, радикально возрастает роль так называемых «абстрактных систем» – безличных, объективиро-

ванных структур, выступающих в качестве универсальных посредников и задающих требования ролевой функциональности. Именно эта социальная ситуация интерпретируется в качестве необходимого условия и главной причины развития индивидуального самосознания – так называемой рефлексивности. Один из наиболее глубоких и точных современных текстов на эту тему – книга П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания», в которой проблематика самосознания анализируется на базе терминологии дискурса идентичности. Согласно П. Бергеру и Т. Лукману, в традиционном (до-модерном) обществе сама проблема персональной идентичности отсутствует в силу непроблематичности и непротиворечивости социальной системы, которая является относительно простой, с предписанными и зафиксированными рождением социальными ролями-статусами. Такая система создает преимущественно жестко социально детерминированные и, по выражению авторов, «высокопрофилированные» – условно говоря, «одномерные» личности. Поскольку процесс самоидентификации и в целом самосознания человека определяется параметрами его социального мира, относительно простой социальный мир производит относительно «простых» людей. Их персональная идентичность не представляет для них проблемы, но и субъектность их не развита в силу сниженной, не востребованной социальными обстоятельствами рефлексивности. Только в ситуации радикального возрастания множественности и потенциальной конфликтности социальных ролей-статусов, что детерминировано, в конечном итоге, производственно-техническим развитием, объективными процессами разделения тру-

⁵ См.: Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 451 с.

⁶ Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – С. 168–210.

да и обмена, усложняется социальный мир в целом и создаются условия для усложнения личности. Вместо единого мира, который, по сути, был безальтернативным, появляется множество миров с потенциальными возможностями участия в каждом из них и периодически возникающей необходимостью самостоятельного выбора и решения. П. Бергер и Т. Лукман, описывая процессы расширения жизненных горизонтов в усложняющейся системе с соответствующими изменениями перспектив самоидентификации большинства людей, обращаются к образу «расходящихся миров»: «Общество, в котором расходящиеся миры становятся общедоступны, как на рынке, содержит в себе особое сочетание субъективной реальности и идентичности. Растет общее сознание релятивности всех миров, включая и свой собственный, который теперь осознается скорее как один из миров, а не как Мир. Вследствие этого собственное институциональное поведение понимается как «роль», от которой можно отделиться в своем сознании»⁷.

Здесь обозначено прописанное в работах многих авторов главное условие развивающейся рефлексии – способность субъективного дистанцирования личности от собственных ролей-функций. Первым шагом к этому становится способность мысленно снять маску (роль), прежде намертво прираставшую к лицу, обнажив тем самым собственную нетождественность социальной функции. Автономное ядро формирующейся индивидуальности – Я-субъект – появляется именно из-под маски в качестве лица (персоны), т.е. инстанции, способной

выбирать роли-маски и надевать их соответственно обстоятельствам. Происходит движение от «профилированности» к универсальности и одновременно – к усложнению субъективной реальности и возрастанию субъектности Я. Это может рассматриваться в качестве истока всех последующих «кризисов идентичности», но такое движение выступает и как фактор оформления индивидуальности, и как предпосылка всех последующих процессов субъективизации и персонализации культуры. В едином непроблематичном социальном мире с его непроблематичными ролями-функциями, задаваемыми по рождению и навечно, отсутствует неопределенность. Этот мир суров и полон опасностей, но в некотором смысле он представляет собой царство определенности и душевного покоя (самотождественности). Именно распространение ситуаций неопределенности с их потенциалом выбора и решения является наиболее глубокой социальной детерминантой развития индивидуальности. Многомерная индивидуальность вырастает из возможности и необходимости самоопределения в мире, утратившем свою одномерность.

Сходной по своей общей логике является и концепция «внутренне референтной» социальной системы, Э. Гидденса («Modernity and Self-Identity»). Как и другие исследователи, Э. Гидденс характеризует направление изменений от традиционности к современности как движение от стабильности, непосредственно-личного характера общения, локальной замкнутости, ограниченности жизненных горизонтов к всеобщей диверсификации и релятивизации условий жизни. Для безличных институциональных структур эпохи Модерна характерна «внутренняя референция» (internal referentiality), т.е. обращенность к внутрен-

⁷ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Academia-Центр, Меднум, 1995. – С. 278.

ним инстанциям и критериям, ориентация личности на решения исходя из собственного выбора, а не из опоры на внешние обстоятельства и условия. Рефлексивность – свойство, развиваемое институтами и социальными отношениями Модерна, – это оборотная сторона его общей установки на внутреннюю референцию. Множественность, неопределенность и абстрактность ценностно-нормативной и реляционной составляющих социальной реальности, размывая прежде непосредственно данные и наглядные внешние опоры сознания и самосознания, загоняют личность в себя в поисках опоры. Точнее, заставляют эту самую опору-в-себе (Я-субъекта, самоопределяющуюся и самоорганизующую инстанцию) создавать. Одним из главных показателей развивающейся субъектности становится все большая распространенность, фактически обязательность, возведение в статус морального долженствования создания «само-проекта» («жизненного проекта», «проекта себя») – рефлексивно определяемого концепта жизненного пути, который становится все более независимым от окружающих событий и обстоятельств. По словам Э. Гидденса, «развитие внутренне референтных социальных систем порождает рефлексивный «проект себя» (само-проект) личности»⁸. Он указывает четыре основных направления, по которым происходит освобождение концепта жизненного пути от внешних влияний.

– Отделение от жизненных циклов поколений, осмысление его как особого сегмента времени.

– Отделение жизненного пути от странственных характеристик: теперь он не

локализован, не привязан к определенному месту, территории, иногда даже стране.

– Возрастающая независимость жизненного пути от фиксированных и предписанных индивидуальных и групповых связей и зависимостей (родство, совместное проживание детей и родителей, наследование профессии, имущественное наследование и т.п.).

– Утрата значения социальных ритуалов применительно к главным переходным этапам человеческой жизни: рождению, взрослению, женитьбе и смерти. Все, связанное с ними, также становится вопросами индивидуального выбора и решения⁹.

Автор неоднократно отмечает радикальную трансформацию всей системы социальных отношений: даже в близких межличностных отношениях, таких, как дружба или любовь, все меньше остается внешних (external) опор для ориентации, будь то экономические, социальные или ритуально-традиционные факторы. Вместе с тем логика нарастающей внутренней референции не должна интерпретироваться как чистая субстанциализация Я, в духе изолированности и самодостаточности. Возрастающая внутренняя референция дистанцирует от одних социальных связей, но продуцирует другие. В самоидентификации происходит движение от локальных, узких социальных контекстов к более широкому, потенциально – к общекультурному и глобальному. От партикулярного к универсальному, как сказал бы Т. Парсонс. По словам Э. Гидденса: «Характеристика жизненного пути в качестве внутренне референтного проекта не означает его возрастающей изоляции от более широкого контекста социальных событий. В некоторой степени это обратный случай: самость (self) определяет траекто-

⁹ Op. cit., p. 147, 148.

⁸ Giddens A. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age.* – Stanford: Stanford Univ. Press, 1991. – P. 147.

рию развития, внутренняя связь элементов которой осуществляется через обращение к широкому социальному окружению. Принцип контроля, апеллирующий к рефлексивности, толкает личность в более широкий мир так настоятельно, как никогда прежде в истории. Отчуждающие механизмы вторгаются в сердце самоидентичности, но они не «опустошают» личность, а просто удаляют ранее существовавшие опоры, на которых самоидентичность прежде базировалась. Более того, они позволяют личности в принципе достичь гораздо большей власти над социальными отношениями и обстоятельствами, рефлексивно вбираемыми в основание самоидентичности, нежели это было возможно когда-либо прежде¹⁰. Иначе говоря, отчуждение имеет оборотной стороной присвоение.

В приведенном фрагменте из книги Э. Гидденса представлена логика развития индивидуальности, зафиксированная в работах многих авторов. Еще Г. Зиммель в книге «Социальная дифференциация» создал образ индивида, развивающего личностную автономию, условно говоря, «через голову» локальных общностей. Он показал обратную зависимость степени индивидуализации личности и малой группы, основанной на персонализированных «коротких» межличностных отношениях общинного типа: узкие, замкнутые группы с сильной и персоналифицированной групповой идентичностью, условно говоря, формируют свою индивидуальность за счет индивидуальности персональной (образ группы более проработан в самознании людей, чем образ личности, Мы-идентификация доминирует по отношению к Я-идентификации). В тексте: «Чем теснее круг, которому мы себя отдаем, тем

¹⁰ Op. cit., p. 149.

меньше мы имеем индивидуальной свободы; но зато этот круг сам представляет нечто индивидуальное и именно потому, что он невелик, отделяет себя от других резкими границами»¹¹. Процесс индивидуализации личности (персонализации) осуществляется через отчуждение, т.е. дистанцирование по отношению к «ближнему кругу», преодоление его своеобразной «тирании» – движение от малого Мы к большому Мы. Г. Зиммель прямо связывает оформление индивидуальной автономии (преодоление внешней детерминации и нарастание детерминации внутренней) – с расширением границ референтных групп. Расширение социального круга делает единообразие и общность людей более бедными, абстрактными, безличными, но именно это задает пространство личного самоопределения. В тексте: «Можно, я думаю, утверждать, что от статуйного к автономно предписанному есть постепенный переход, параллельный переходу от меньшего социального круга к большему»¹². По мысли автора, эта закономерность парадоксальным образом связывает индивидуальность Я с абстракцией общечеловеческого единства: «Именно долг по отношению к самой большой общности кажется нам долгом по отношению к своему самому подлинному Я»¹³. Иначе говоря, чем безличнее, тем человечнее – этот тезис будет казаться менее парадоксальным и вызывающим если вспомнить, что по анонимному принципу выстроена, например, система права, в то время как преступные сообщества всегда тяготеют к модели семьи и «братства». Аналогичный смысл –

¹¹ Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования // Избранное: в 2 т.: пер. с нем. – М.: Юрист, 1996. – Т. 2. – С. 353.

¹² Там же, с. 367.

¹³ Там же, с. 365.

отчуждение как освобождение – имеет известное учение о преодолении «первичных уз» (естественных и органичных) как факторе, обеспечивающем индивидуализацию и свободу, в «Бегстве от свободы» Э. Фромма. Речь идет о той самой «атомизации», которую принято считать одной из главных причин обезличивания, ведущего к «тирании анонимности». В исследованиях Г. Зиммеля, Э. Фромма, Э. Гидденса и других авторов представлено обоснование противоположного тезиса: отчуждение как нарастание социальной дистанции представляет собой преодоление «тирании ближнего круга», по выражению Р. Сеннета, «тирании интимности»¹⁴.

Особое значение в процессе персонализации (становлении и развитии индивидуальности) имеет релятивизация духовной культуры. При переходе к посттрадиционному (модерному) обществу традиция утрачивает статус абсолютности и сакральности; мир идей и мнений также релятивизируется, как и мир ролей-статусов. В пространстве идей и оценок люди отныне вынуждены выбирать самостоятельно, и здесь отныне царствует дух неопределенности, несанкционированности и негарантированности. Х. Ортега-и-Гассет оценивает такие исторические периоды как «эпохи свободы». По его мнению, утрата человеком стабильной опоры сознания (в смысле заданности ограниченного круга идей и мнений) создает необходимость самоопределения. «Потеря жизненной основы и уверенности, которые ранее без всяких усилий со своей стороны человек обретал в незыблемых традициях, неизбежно требуют компенсации, и человек сам, совершенно сознательно вынужден строить себе фундамент,

создавать твердую почву, о которую можно опереться. Ему не остается ничего другого, как построить свой мир и свою жизнь из такого эфемерного, воздушного материала, как имеющиеся у него возможности»¹⁵. Это «рождение свободы» имеет своей оборотной стороной и прямым следствием ту самую «аномию», которая составляет одно из главных бедствий всех посттрадиционных обществ (имеется в виду аномия по Э. Дюркгейму, фиксирующая последствия разрушения традиций, а не по Р. Мертону, которая указывает на социальную дисфункциональность). Поэтому такими тяжелыми и мучительными являются, как правило, «эпохи свободы»: старые опоры сознания разрушены, новые еще предстоит построить, а жить надо сегодня. В приведенных словах Х. Ортега-и-Гассета зафиксирована также парадоксальная логика объективной заданности, вынужденности и необходимости индивидуализации и свободы: интенции самоопределения рождаются под давлением социальных обстоятельств. Никакой творческой спонтанности, энергии хаоса и творческих порывов. Пока есть надежная и, более того, сакрально санкционированная внешняя опора жизни и сознания, никто не станет искать опоры внутренней. Пока корни наследия, традиций и опыта прошлого питают жизнь и обеспечивают ее основания, никто не будет пускаться в тяжкое и рискованное предприятие самообоснования из ресурсов собственной души. В этом смысле личностная автономия (субъектность) является тяжким бременем, которое люди взваливают себе на плечи вынужденно, под влиянием объективных условий их жизни, и при всяком удобном случае, судя

¹⁴ См: Сеннет Р. Падение публичного человека. – М.: Логос, 2002. – С. 390–395.

¹⁵ Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии // Х. Ортега-и-Гассет. Что такое философия? – М.: Наука, 1997. – С. 272.

по знаменитому анализу Э. Фромма в «Бегстве от свободы», стремятся этот тяжкий груз сбросить. Этот мотив «принуждения к свободе» является общим для многих текстов «историко-социологического» направления. По словам З. Баумана, «Модерн заменяет предопределенность социального положения принудительным и обязательным самоопределением»¹⁶. Иначе говоря, субъектность рождается из системного давления, из объективности и объективации.

Одним из главных достоинств «историко-социологической» традиции можно считать присущее ей в качестве лейтмотива указание на принципиальную амбивалентность тенденций, фиксируемых в сфере отношений личности и социально-системных факторов. Если акцентируется индивидуализация, то обязательно будет отмечена и проанализирована происходящая параллельно и в новых формах стандартизация – «массовый человек», «массовая культура» (Э. Гидденс). Если исследуются закономерности формирования персональной идентичности (самотождества) на основе развивающейся рефлексивности в условиях усложняющейся социальной системы, то непременно будут зафиксированы и противоположные тенденции «реификации» – гипостазирования системных сущностей – присущие в той или иной степени всем сложным социальным системам (П. Бергер, Т. Лукман). Особенно наглядно это проявляется на примере с оценками так называемой «неопределенности», которая в современных текстах часто составляет смысловой аналог и эквивалент классического «отчуждения» – речь идет о невозможности просчитать

и предсказать последствия собственных действий в условиях колоссально масштабной и сложной социальной системы, соответственно, утрате способности контроля и даже возможности понимать происходящее (аналогичный смысл имеет известная метафора «общество риска» У. Бека). В этом смысле показательно «Индивидуализированное общество» З. Баумана. Будучи идейно близким к постмодернистскому дискурсу и потому весьма критически настроенным по отношению к современным формам социальности, автор наполняет страницы книги бесконечными lamentациями по поводу неопределенности как главной тяготы и главного бедствия современной жизни, он пишет о том, что неопределенность отравляет жизнь людей, наполняет их души тоской и чувством безнадежности, но при этом, однако, имеет интеллектуальное мужество признать, что именно эта демоническая сущность составляет глубинное основание как современных, так и новоевропейских в целом процессов индивидуализации и персонализации: «Неопределенность наших дней является могущественной индивидуализирующей силой»¹⁷. И далее, характеризуя мучительные трудности индивидуализированного существования и постоянно возникающие соблазны, образно говоря, «бегства от свободы»: «Отсюда и возникают неутрализованные и фундаменталистские позывы... Их сила заключается в обещании положить конец мукам индивидуального выбора устранением самой возможности выбрать; утолить боль личной неприкаянности заглушением какофонии голосов, липающей человека уверенности в мудрости принимаемых им решений. Их наживка состоит из давно

¹⁶ Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2002. – С. 182.

¹⁷ Там же, с. 30.

утраченной определенности (Eindeutigkeit) – из мира, вновь обретающего ясность и подающего недвусмысленные сигналы, и личности, лишаящейся многогранности, многомерности...»¹⁸. Наконец, характеризуя указания на амбивалентность «отчуждения», присущие данной теоретической традиции, нельзя не упомянуть и о главном смысловом стержне такой знаменитой книги, как «Бегство от свободы» Э. Фромма: свобода сложна и внутренне противоречива; каждый шаг освобождения содержит в себе отчуждение и подразумевает утрату жизненной опоры, поэтому переживается тяжело и мучительно, однако иного – легкого и радостного – пути к свободе не существует. В тексте: «Структура современного общества воздействует на человека одновременно в двух направлениях: он все более независим, уверен в себе, критичен, но и все более одинок, изолирован и запуган. Понимание всей проблемы свободы зиждется на способности видеть обе стороны этого процесса; рассматривая одну из них, не забывать о второй»¹⁹.

Таким образом, отчуждение создает свободу, но одновременно разрушает ее. «Плодами» отчуждения следует признать не только социальные бедствия – аномию и «атомизацию», но также фундаментальное социальное достижение – формирование развитой индивидуальности рефлексивного и творческого типа, способной обладать личной совестью и личной ответственностью. Объективированные модусы социальной системы – социальные роли и институты – представляют собой и постоянную угрозу, и единственно возможную опору, необходимое основание индиви-

дуализации и развития личности. Объективация (овеществление, отчуждение) – необходимое условие любой сколько-либо развитой человеческой жизни. Два мира – «жизненный» и «социально-системный» – не могут быть адекватно поняты в их противопоставлении, поскольку растут из одного корня и представляют собой две стороны одной сущности – «подлинно человеческого». Персональная целостность Я – развитой индивидуальности – главного персонажа, вокруг которого выстраивается дискурс интересубъективности, не дана изначально, но развивается исторически из «частичности», «фрагментарности» расколовшегося на множество осколков социального мира. Равно как и второй участник интересубъективного диалога – Другой, о котором, по бессмертному выражению М.М. Бахтина, написаны все книги и пролиты все слезы, обретает свою ценность только в процессе отчуждения, нарастания социальной дистанции, что заставляет людей узнать горький вкус одиночества. Именно на основе формально-рациональной системы с ее доминантой безличности постепенно оформляется культура, достигающая нигде и никогда прежде не виданной степени персонализации, последовательно утверждающая личность в качестве высшей ценности. Исходя из этих парадоксальных выводов дополнительно прокомментируем название статьи: данный текст написан в жанре «апологии» отчуждения с целью хотя бы минимального противодействия доминирующей традиции интерпретировать отчуждение в духе «анафемь».

ЛИТЕРАТУРА

Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман: пер. с англ. – М.: Логос, 2002. – 390 с.

¹⁸ Там же, с. 88.

¹⁹ Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2009. – С. 104.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман: пер. с англ. – М.: Academia-Центр, Меднум, 1995.– 323 с.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль: пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 398 с.

Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования / Г. Зиммель // Избранное: в 2 т.: пер. с нем.– М.: Юрист, 1996.– Т. 2. – С. 301–465.

Ильенков Э.В. Гегель и «отчуждение» / Э.В. Ильенков // Философия и культура.–М.: Изд. политической литературы, 1991.– С. 141–151.

Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии / Х. Ортега-и-Гассет // Что такое философия?: пер. с исп. – М.: Наука, 1997.– С. 210–289.

Сеннет Р. Падение публичного человека / Р. Сеннет: пер. с англ.– М.: Логос, 2002. – 424 с.

Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии / Ф. Тённис: пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 451 с.

Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер: пер. с англ. – М.: Наука, 1983. – 277 с.

Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм: пер. с англ. – М.: АСТ, 2009.– 284 с.

Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эрикссон: пер. с англ. М.: Прогресс, 1996. – 344 с.

Castells M. The Power of Identity / M.Castells. – Malden (Mass) – Oxford: Blackwell Publishers, 1997. – 328 p.

Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age/ A. Giddens – Stanford: Stanford Univ. Press, 1991. – 256 p.