

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Е.А. Самарская

ОРГАНИЗОВАННЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ МИР И ЕГО СОВРЕМЕННЫЕ КРИТИКИ

Аннотация. Автор исходит из распространенного в философии представления, что наступление современного мира в его отличии от традиционного связано с рационализацией как общественных институтов, так и поведения людей. Цель статьи — показать, что европейские левые формировались как критики рационального мира и что эта интенция у левых не угасла до сих пор. Автор доказывает это, анализируя взгляды группы французских левых и обосновывая вывод, что они отказываются от идеи прогресса, протестуют против всех общественных рационализаций, выдвигая идеал свободы как деятельности, управляемой импульсами и целями, лежащими за их пределами.

Ключевые слова: философия, господство, общество, организация, рационализация, производство, наука, прогресс, автономия, свобода.

Современный мир начинался с процессов рационализации, к каковым можно отнести, прежде всего, колоссальное увеличение рыночной системы за счет того, что товаром становится рабочая сила. Рынок — механизм уравнивания, благодаря которому в денежном эквиваленте выражаются разные виды товаров и формы труда. К институтам рационализации следует добавить фабрику с ее сплоченной массой рабочих, с жесткой дисциплиной, с планомерной организацией производства. Тогда же формировались другие массовые институты — школы, больницы, тюрьмы, можно сюда добавить армию. Все эти институты осуществляли дисциплинаризацию масс людей, облегчали надзор и управление ими, так происходила рационализация и унификация общественной жизни. Этот мир породил и своих критиков. В числе наиболее многочисленных из них были социалисты, хотя их позиция не была однозначной: они приняли многие рациональные институты общества, составив оппозицию в отношении рынка, рыночного стоимостного подхода к общественным явлениям и представительной демократии. Другие институты, направленные на дисциплинаризацию масс, были ими приняты: принцип планомерного производства, который они расширяли до масштабов общества, массовая школа, армия принимались ими с той оговоркой, что дисциплина, предполагавшаяся этими институтами, станет самодисциплиной

охваченных этими институтами представителей масс, осознавших необходимость и важность выполняемых ими задач и, главное, считающих эти задачи соответствующими своим интересам. Указанная оговорка оказалась на деле в истории социализма не более чем иллюзией.

Представление о социалистах как критиках социальных процессов рационализации наталкивается на распространенное возражение, что сами социалисты и являются сторонниками уравнивания, унификации людей. Но если присмотреться к вопросу внимательнее, то можно заметить, что у социалистов, даже самых ранних, было и есть стремление к выходу за пределы абстрактных норм, к качественным ценностям. Отрицая рыночные (денежно-стоимостные) и политические абстракции, они стремились обосновать «качественные» ценности: продукт одного труда дает право на продукт другого труда без опосредования деньгами, и все люди, без посредников, должны участвовать в демократических процессах принятия решений. Так зарождались идеи безрыночной экономики и прямой демократии, которые в своих радикальных вариантах кажутся нелепыми и утопическими, но тем не менее указывают направление социального протеста: социалисты отстаивали приоритетную ценность качества (труда, потребительной стоимости, волеизъявления народа без «представителей»), когда происходила усиленная рационализация человеческих отношений. Интенции рационализации

продолжаются в мире и сейчас, как это было и в прошлом, когда разворачивались, например, в развитых странах процессы индустриализации и массовизации общественных отношений, но сейчас рационализация принимает несколько иные формы.

Итак, позиция социалистов в отношении рациональных институтов общества имеет двойственный характер: они, с одной стороны, критики формального равенства, с другой, сами нередко становятся на позиции уравнительности и унификации. Кроме того, что они принимают ряд организационных институтов капиталистических обществ, они создают в теории и на практике собственные формы унификации людей, обусловленные ликвидацией частной собственности, установлением равенства труда и вознаграждения. Реализация таких принципов в СССР на деле привела к равному бессилию всех перед лицом деспотического государства. Но история социализма свидетельствует о попытках его представителей противостоять тенденциям уравнивания и унификации. Это и уже отмеченная антирыночная заостренность социалистических программ, и, например, идеи молодого Маркса, который как в полемике с «уравнительными» коммунистами, так и в теории отчуждения, выдвинул ценность свободы как силы, способной противостоять рационализованному, организованному миру. Много позже, уже в наше время можно видеть как идея свободы направляет искания левых в постиндустриальных обществах.

Сказанное не следует понимать так, что Маркс был борцом против всяческого социального рационализма. Он был, наряду с Сен-Симоном одним из главных провозвестников организованного мира. Они выдвинули производство как факт колоссальной социальной и философской значимости, как определяющего рационального института наступающего нового мира. Их последователи, как марксисты, так и сенсимонисты стояли на точке зрения единства материально-производственного и социального прогресса, линия прогресса представлялась им однонаправленной во всех сферах общественной жизни и центрированной на производстве, а не на рынке. Такие теоретические установки, ставшие затем политическими программами, превратились, казалось, в реальность после возникновения СССР, воспринимавшегося социалистами разных стран как олицетворение материального, социального и духовного прогресса. Его существование воспринималось многими

как угроза капиталистическому Западу, особенно такие настроения усилились после окончания Второй мировой войны. Тогда на Западе возникло идейное течение (У. Росту, Р. Арон, Ж. Фурастье и др.), представители которого ставили цель развенчать претензию СССР на всестороннюю реализацию прогресса. Они создали теорию «единого индустриального общества», основой которой был тезис о том, что научно-технический прогресс является инструментом, которым могут пользоваться разные социально-политические режимы без ущерба для своей идентичности. Наиболее развернутый характер имела в этом плане концепция Р. Арона.

Он отвергал возможность говорить о прогрессе истории в целом, как то было у Гегеля или Маркса, и стремился употреблять понятие прогресса не в ценностном, а в позитивном смысле. Последний допускает признание прогресса лишь там, где есть накопление результатов, это сферы науки, техники, производства. Экономика же, как и политика, лишены накопления, они поэтому не имеют линии прогресса, их цель — искать ответы на фундаментальные вопросы, возникающие во всех обществах: как примирить властную иерархию с участием всех в политической общности, как примирить неизбежность применения силы и справедливость, как примирить мудрость управления с желаниями и мнениями всех? Арон был уверен, что все известные политические режимы дают лишь несовершенное решение названных проблем. В еще большей степени, чем экономика и политика, чужды, по мнению Арона, количественному накоплению результатов искусство, культура и потому к ним неприменимы критерии прогресса. Индустриальный прогресс оказывается в таком случае лишь орудием для достижения различных социально-политических и культурных целей.

Но Арон не выдерживает до конца точки зрения инструментальности материального прогресса. Какой-то период (середина пятидесятых годов XX века) он настаивал на том, что две главные модели индустриальных обществ — СССР и капиталистический Запад — равноценно реализуют индустриальный рост, но в конце шестидесятых годов он приходит к выводу, что эти модели неравноценны, что западная модель обеспечивает бесперебойный рост производства, тогда как в советской модели отсутствуют достаточные факторы самостоятельного индустриального роста. Советская модель роста характеризуется при этом как форма осуществления первоначального на-

копления: «Советская модель имела заслугу или провинность назвать строительством социализма то, что в XIX в. называли накоплением капитала. С психологической точки зрения предпочтительнее назвать экономический рост строительством социализма, т.к. это дает моральный, духовный смысл жертвам, которые требуются от масс»¹.

Такой ход мыслей ведет к выводу, что динамический рост производства — реалья западной культуры, об этом Арон писал в работе «Разочарование в прогрессе» (1969г.), где он однозначно утверждал приоритет капитализма по отношению к социализму и приоритет Запада по отношению к Востоку в плане реализации индустриального роста. Превосходство Запада заключается в сохранении частной собственности, рынка, автономных предприятий и т.д., говоря более обобщенно, приоритет Запада определяется его экономикой, политикой, культурой, которые обеспечивают беспрепятственное развитие производства и оказываются столь же рациональны, как и последнее. Если Арон и сохранял в шестидесятые годы идею об инструментальности науки, техники, производства, то это инструментальность не в отношении экономической и социально-политической сферы, а только по отношению к сфере национальной культуры. Но последняя суживается в его изображении до уровня «религии частной сферы», так что лишь небольшой анклав культуры оказывается независимым от рациональных структур. Но и эта независимость условна: развивающееся производство может вступить в противоречие с обычаями и нравами, существующими в тех или иных странах и потребовать их изменения. Что касается экономики, государства, то они оказываются втянуты в мир рациональных отношений. Государство в результате представляет собой рациональное управление национальными ресурсами. Только таким путем, писал Арон, можно преодолеть «национальные эгоизмы» и содействовать установлению «общепланетарного» управления, необходимого для решения глобальных проблем человеческого существования. Он принимал перспективу унификации экономики и государств в разных странах мира и их подчинение планетарному руководству и стирания национальных различий под катком западной рациональной культуры.

В семидесятые-восьмидесятые годы XX века в развитых странах произошли крупные производ-

ственные, социально-политические, культурные изменения, которые заставили их наблюдателей говорить уже не об «индустриальных» обществах, а о «постиндустриальных», «информационных», «техницистских» и т.п. Уровень рационализации в таких обществах существенно увеличивается и видоизменяется.

Бросается прежде всего в глаза рост масштабов производственных корпораций, которыми управляют уже не предприниматели, а «техноструктура» (Дж. Гэлбрейт), коллектив управленцев разного уровня. Они заинтересованы в расширении и упрочении корпораций и навязывают обществу соответствующие цели. Совместно с государством они регулируют масштабы производства, цены, спрос, активно внедряют планирование в экономическую и социальную жизнь, контролируют рынок, с помощью рекламы формируют нужного для экономики человека, «который готов тратить доход и работать больше, потому что он всегда нуждается в большем»². Как критика нового индустриального общества Гэлбрейта беспокоило то обстоятельство, что общество безоговорочно приняло и одобрило цели экономического роста, навязанные ему «техноструктурой», которая имеет своего рода монополию на формирование общественных задач.

В связи с экономическими и социальными запросами выросла в новых индустриальных обществах роль знаний, сложилась даже социальная структура, в которой статус человека определяется его образованием. Гигантская сфера планирования тоже стимулирует рост роли ученых, экспертов в обществе, работающих в тесном контакте с исполнительной властью.

Многие исследователи отмечают срастание прежде относительно автономных сфер общественной жизни, не только в сферах экономики и государства. «Рост, писал французский социолог А. Турен, есть результат скорее совокупности социальных факторов, чем только накопления капиталов»³. Знание, воспитание, потребление, информация все более интегрируются с тем, что ранее называли производительными силами. Автономия государства по отношению к центрам экономического решения повсюду ослаблена, а то и вовсе исчезла, самые крупные инвестиции определяются не стремлением к прибыли, а ввиду целей экономического «роста» и государственной «силы».

² Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1963. С. 258.

³ Touraine A. La societe postindustrielle. P., 1967. P. 10.

¹ Aron R. Dix-huit lecons sur la societe industrielle. P., 1962. P. 245.

Итак, теоретики нового индустриального общества, даже если они берут в качестве авторитета Р. Арона (например, Д. Белл), вынуждены иметь дело с историческими реалиями, которые опровергают его идею об инструментальности индустрии и знаний, все они так или иначе констатируют организационное единство разных сфер общественной жизни, включая культуру, которая становится орудием манипуляции сознанием членов общества. Этот организованный социальный мир кажется недоступным для сил социального протеста. Старый индустриальный мир заключал в себе противостояние капитализма и социализма, которое имело форму как классовой борьбы внутри капиталистических стран, так и международного соперничества капиталистической и социалистической систем государств. Причем, это противостояние имело ставкой прогресс, обе борющиеся стороны претендовали на наиболее успешное воплощение прогресса. Сейчас положение значительно сложнее: носителями рациональной организации и прогресса выступают западные страны, тогда как их противники, например, исламские страны, не претендуют на такие достижения, они отстаивают свою культурно-национальную идентичность. Борьба идет не на вертикали прогресса, она представляет собой столкновение на горизонтальной плоскости, где есть центр (капиталистический Запад) и противостоящая ему периферия. Если посмотреть теперь на ситуацию внутри развитых обществ, то, на первый взгляд, в них нет серьезных сил оспаривания. Так думал, например, Г. Маркузе, который в организованном современном мире увидел возможность протеста только у маргиналов, людей, находящихся на социальной окраине, добавляя к ним еще профессоров гуманитарных наук. Распространена также точка зрения (она сильно выражена у Ж. Бодрийяра), что такие общества могут рухнуть только в результате мощных исторических катаклизмов. Но среди европейских левых, часто бывших марксистов, встречается более оптимистичный взгляд на возможности социального протеста. И если старые левые выступали преимущественно с лозунгом «равенства», то новые левые тяготеют к идее «свободы».

Уже упоминавшийся выше А. Турен, исследователь постиндустриальных обществ, наметил новые силовые линии общественного противостояния в них. Они проходят между представителями «социального господства» и теми, кто испытывает на себе их давление. Социолог выделял три основ-

ные формы социального господства: 1) «социальная интеграция», 2) «культурная манипуляция», 3) контроль над обществом со стороны крупных политических и экономических организаций. Как можно заметить, в центре его внимания находится не столько противостояние капитала и труда, сколько противостояние «аппаратов экономического и политического решения тем, кто осужден на зависимое участие»⁴. Такое противостояние охватывает все стороны человеческой жизни. Те, кто принимает решения, заинтересованы совсем не во всеобщем благосостоянии, а в первую очередь в укреплении силы и роли собственного аппарата. Рациональность технократических решений оказывается, таким образом, поставлена Туреном под вопрос, она не может быть нейтральной силой, выступая как форма укрепления социального господства. Поэтому протест против решений, рационализирующих общественную жизнь, составляет, по Турену, главное ядро социального противостояния.

Сказанное наводит на мысль, что в условиях постиндустриализма может быть актуализован социальный идеал качественных отношений, который явственно проступал у Маркса и у более ранних социалистов, требовавших отказа от рыночных и других социальных абстракций. Эта позиция протеста против абстракций, навязываемых обществу Разумом, лежит в основе всей современной его критики со стороны левых. Идея мира, основанного на качественных отношениях, не была центральной для социалистов индустриальной эпохи. Она выдвигается вперед в постиндустриальную эпоху, когда природа, индивид, регион, этнос становятся отправными точками социального протеста.

Наиболее популярна критика разума (в данном случае технического разума) с позиций защиты окружающей среды. Французский левый А. Горц, который ушел от пролетарского социализма в восьмидесятые годы, стал на позиции экологической критики производственного роста как в советском, так и в западном вариантах. Он поддержал требование радикальных экологов о необходимости сокращения производственного роста ради гармонических отношений человека с природой.

У Горца есть и критика исторического разума, то есть исторического прогресса, как он был представлен в марксизме. Разочаровавшись в социалистических перспективах индустриального роста,

⁴ Ibid. P. 15.

он заявил, что «История не имеет смысла»⁵, от нее нечего ждать и не на что надеяться, она никуда не идет. Он отказался от глобального марксистского проекта будущего и ограничил социалистические устремления целью отвоевать у существующего общества, основанного на «продуктивистской и торговой рациональности»⁶, некие «пространства автономии»⁷, которые могут быть созданы только на основе свободного решения индивидов. Таким образом, место веры в социалистические интенции производственного прогресса у него занимает надежда, что индивиды способны осуществить основополагающий акт свободы и выйти за пределы продуктивистской рациональности, за пределы социума, в котором индивид включен в систему анонимных функций и безличностных отношений. Это своего рода концепция дуального общества.

В книге «Капитализм, социализм, экология» (1991) он обращается вновь к мысли об «автономной» деятельности, но окончательно отказывается видеть в ней идеал самостоятельного антикапиталистического общества. Горц полностью присоединяется к мысли Ю. Хабермаса, что социализм — это не особое общество, а «радикально — реформистская критика капитализма» и потому он исчезнет только вместе с объектом своей критики. Со ссылкой на Хабермаса Горц рассуждает о том, что в условиях капитализма одна сфера (экономика, рынок) подчиняет своей «инструментальной рациональности» далекие от нее сферы — мораль, эстетику. Горц хотел бы, чтобы ситуация была иной, чтобы власть капитала и критерии рентабельности были ограничены, чтобы экономика, техника, потребление определялись бы не максимумом отдачи, а «качеством оптимальной жизни».

И все же у Горца есть важное, характерное для французских левых, отличие от концепции Хабермаса. Идея последнего о «логике жизни» интерпретируется Горцем в духе автономии, свободы, тогда как у Хабермаса главной была идея нравственности, интересубъективной коммуникации. Горц оказывается близок к идее Маркса о свободе человека за пределами необходимого времени труда. Новое время актуализировало эту идею, расширив область ее приложения: свобода мыслится как деятельность за пределами рациональных институтов. Налицо исторический парадокс: оставив позади социалистическую идею

равенства, постиндустриальные левые стали ревнителями свободы, оставив позади апологию труда, они обратились к идеалу автономной деятельности, взятой в контексте социального целого. А это значит, что, например, освободительные интенции рабочих требуют теперь от них не идентификации со своей производственной деятельностью, а способности отступить от нее, выступить как граждане, потребители, жители, родители, как члены коллектива более широкого, чем их единство, продиктованное трудом.

Близким по духу названным левым (Турену, Горцу) был Ж.Элюль. Уже в работе 1954 года «Техника или ставка века» он подверг критике все институты, рационализирующие общественную жизнь. Проявления техницизма, отождествляемого им с организационным началом, Элюль видел повсюду. Если в экономике оно проявляется как плановое хозяйственное развитие, то в политике оно оборачивается диктатом экспертов, претендующих на знание современного состояния государства и его перспектив. Государство в такой ситуации «не является выражением воли народа, ни творением Бога, ни средством классовой борьбы. Это предприятие со службами, которые должны хорошо функционировать. Предприятие, стремящееся к рентабельности и максимальной эффективности и имеющее в основе движение нации»⁸. Человек в техницистском мире живет по законам безличностного разума в искусственном мире, искусственном пространстве и искусственном времени, что вызывает у него различные невроты и неравновесия. Еще телевидение, пресса ставят как бы экран между человеком и реальностью, он как бы загипнотизирован, не живет, а галлюцинирует. Элюль делает вывод, что абсолютный научно-технический прогрессизм является «безрассудством». Современный человек интегрирован в техническую систему, «его обязанность — трудиться и потреблять, не вмешиваясь в общий ход дел, предоставив его политикам и технократам. Результатом может стать духовное или материальное коллективное самоубийство»⁹. И все же при всей мрачности таких прогнозов Элюль апеллирует к «социализму свободы», к тем островкам человеческой культуры, которые еще остались не рационализированы. Стать свободным человек сможет лишь осознав свою несвободу, освобождаясь от порабощающей

⁵ Gorz A. Adieux au proletariat. P., 1980. P. 102.

⁶ Ibid. P. 101.

⁷ Ibid.

⁸ Ellul J. La Technique ou l'enjeu du siècle. P., 1954. P. 239.

⁹ Ibid. P. 477.

власти техники. Тут Элюль оказывается близок К. Касториадису, которого он считает одним из главных теоретиков «социализма свободы».

Для Касториадиса социализм — это движение свободы, реализующееся как непрерывное историческое творчество, в ходе которого в реальность переносятся все новые импульсы воображаемого. Аналогичную мысль он отмечает у Маркса, но считает, что у последнего и его последователей гораздо сильнее выражены сциентизм и объективизм, приведшие к победе «бюрократического социализма» в рабочем движении на Западе и Востоке. Для такого социализма характерен антагонизм «руководителей» и «исполнителей», тогда как свой социализм Касториадис основывал на принципе автономии. Он писал, что «цель социалистической революции — трансформация общества через автономные действия людей и установление общественной системы, организованной так, чтобы обеспечить автономию каждого»¹⁰. Развивая идею свободы, Касториадис сохраняет и принцип равенства, но ставит его в тесную зависимость от свободы, их союз выглядит как равное участие всех во власти. Ключевой момент тут — программа «самоуправления на производстве», каковое должно рассматриваться как матрица автономного устройства всех сфер общественной жизни. Справедливость в духе автономии невозможно установить раз и навсегда, это нескончаемый исторический процесс: «Справедливым является общество, в котором вопрос о справедливости остается постоянно открытым — иначе говоря, где всегда имеется возможность вопрошания о законе и об основании закона»¹¹.

Но Касториадис не только критик форм бюрократического социализма, он равно критичен и в отношении западных индустриальных обществ, разоблачает присущие им сциентизм, продуктивизм и потребительские наклонности. Исходный тезис исторической концепции Касториадиса заключается в том, что современный западный мир пребывает в кризисе. Он считает себя рациональным и поэтому свысока смотрит на предшествующие эпохи, но его рациональность является «псевдорациональностью». Отличительная особенность последней — заикленность на принципе отделимости, западный разум как бы вырезает из потока воображаемых значений, составляющих содержание индивидуальной и социальной жизни,

конечные явления, определенности, замкнутые целостности, что и превращает разум в «псевдорациональность». Касториадис демонстрирует суть названного кризиса, например, в отношении экономической рациональности. Он оспаривает мнение об экономии как точной науке, где все может быть подсчитано и измерено. Это «ошибочная видимость»¹², такие представления основываются на предположении о возможности отделить экономику от других социальных и природных процессов. Но такое возможно лишь условно и если это понять, то экономическая рациональность рухнет. Касториадис спрашивает с иронией, как, например, можно измерить цену земли, различных природных благ, наконец, труда? Как измерить то влияние, которое оказывают на экономику решения правительств, индивидов? В итоге он приходит к образу экономики как звена сложной системы социальных институтов и взаимодействий.

Особо пристально в связи с критикой западного рационализма он рассматривает феномен техники. Сопrotивление с его стороны вызывает то обстоятельство, что ее часто берут отдельно от связанных с нею социальных факторов, при таком подходе она оказывается «нейтральной» и исключительно позитивной силой. Но отделимость того или иного феномена только рабочая гипотеза, имеющая ограниченную ценность. Именно тенденция разделять взаимосвязанные стороны действительности отличает западный рационализм, который встал в силу этого на путь бесконечной прогрессии (знаний, техник, производственного роста), вообще безмерной рациональности. В своем безграничном ожесточении против западного рационализма Касториадис квалифицирует его как проявление «безумия», как путь к гибели, к природной и социальной катастрофе.

Касториадис и другие постиндустриальные левые развивают мысль о возможности выбора техники. Технократы пытаются создать впечатление, что отбор направлений технического развития осуществляется на рациональной основе, с учетом оптимальных экономических и прочих показателей социального развития. На деле, по мнению означенных левых, выбор осуществляется скорее случайно, побудительными мотивами служат интересы технократии и крупного капитала. Левые выражают уверенность, что техника, требующая централизованного управления производством, специализированного труда, диффе-

¹⁰ Касториадис К. Воображаемое установление общества. М., 2003. С. 109.

¹¹ Castoriadis Cornelius. Le contenu du socialisme. P., 1979. P. 41.

¹² Castoriadis C. Le mythe du developpement. P., 1977. P. 218.

ренциации трудовых функций, не может служить базой социалистических поисков. Кульминацией негативизма Касториадиса в отношении индустриального рационализма является та мысль, что его преодоление требует принципиально другой техники и даже другой науки. Должна произойти для этого трансформация всего общества, всей системы «установленных значений и рамок рациональности, науки последних веков и гомогенной ей технологии...»¹³ Касториадис рисует идеал общества, в котором созданы условия спонтанного исторического творчества людей и их автономии во всех сферах общественной жизни. Это, собственно, идеал свободы, понятой в смысле деятельности за пределами существующей рациональности. Конкретно она выражается в требовании «права на различие» (А. Лефевр), в защите «живого» (потребителей, этнических меньшинств, региональных объединений и т.п.) в его противостоянии социальным унификациям, «периферии» в ее противостоянии «центру».

В заключение хотелось бы привести те аргументы в критике французских левых, которые развил в ряде своих работ крупный немецкий социолог Ю. Хабермас. У него есть, например, небольшой раздел в «Философском дискурсе о модерне», посвященный Касториадису. Он отмечает главную особенность его мышления — сползание к метафизике, к своего рода политической метафизике, выразившейся в оппозиции ко всему организованному социуму, ко всем рациональным институтам, оппозиции, вдохновляющейся единственно идеей свободы различного. Для Хабермаса же главное — поиск единства в обществе, достигаемого на основе «коммуникативного разума».

Хабермас упрекает Касториадиса прежде всего в том, что последний игнорирует роль межиндивидуальных («интерсубъективных») отношений в условиях конечности. Он, пишет Хабермас, неправильно решил вопрос о роли индивидов в развертывающемся креативном мире, «поскольку в его основополагающей концепции общественного развития нет места практической деятельности, *необходимой* сообществу индивидов, вступающих в интерсубъективные отношения. В результате понятие общественной практики размывается в ходе анонимного процесса сотворения из сферы воображаемого все новых и новых миров»¹⁴. Практика

теряет в его интерпретации все признаки «человеческого поступка», «признаки интерсубъективного акта, который зависит от контекста и осуществляется локально в условиях конечности»¹⁵. Тем самым Касториадис возвращается к метафизической постановке вопроса о соотношении психического и социального.

Хабермас доказывает, что в своей трактовке рациональности французские левые не поднялись выше того ее понимания, которое имел в виду М. Вебер, говоря о «целерациональности». У них идет речь о «целерациональности, раздутой до целого, субъективности, упорствующей в своем самоутверждении»¹⁶. Они придали ей «всеохватный» характер, не помышляя о возможности ценностно ориентированного разума. Вопреки этому Хабермас верит в существование в развитых индустриальных странах, помимо инструментального, коммуникативного разума, несущего на себе печать нормативности, этических ценностей, моральных императивов.

Хабермас не чужд философской традиции, представители которой, начиная с М. Вебера и Э. Дюркгейма, рассматривают становление современности как рост рациональных форм общественного бытия. Социальная философия Хабермаса отличается тем, что в ней рациональные институты общества берутся во взаимодействии со сферой культуры, искусства, морали, со сферами нормативности. Он хочет преодолеть социальный рационализм не на уровне метафизики творчества, как Касториадис, а на уровне человеческих действий. Он хорошо знаком с идеями «западного марксизма» (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Лукач), представители которого, опираясь на самого Маркса, на его теорию «товарного фетишизма», говорили об овеществлении человеческих отношений в массовых индустриальных обществах, о превращении человека в вещь. Хабермас признает факт подобных превращений, но в его рассуждениях такие темы не занимают большого места. Это и понятно, т.к. он верит в существование морального потенциала человеческих поступков в современных обществах. Ценностная сторона человеческой деятельности, роль которой, с точки зрения Вебера, неизменно сокращалась с ходом истории, у Хабермаса разрастается до масштабов контрагента системы рациональных институтов и отношений. Динамика современного мира предстает в его изображении как

¹³ Cfstoriadis C. Le carrefours du labirinthe. P., 1978. P. 228.

¹⁴ Хабермас Юрген. Философский дискурс о модерне. М., 2008. С. 340.

¹⁵ Там же. С. 342.

¹⁶ Хабермас Юрген. Демократия, разум, нравственность. М., 1995. С. 83.

взаимодействие между рациональной «системой» и социокультурным миром, который он обозначает в своих текстах как сферу «социальной интеграции», «интеракции», «жизненного мира».

Постулируя независимость социо-культурной сферы, Хабермас получает возможность апеллировать к «свободным ассоциациям граждан» как носителям сопротивления организующим центрам общества в формах экономической и бюрократической рациональности (научно-технический разум Хабермас исключает из сферы, подлежащей сопротивлению). Видение ситуации в современном мире, которое дает Ю. Хабермас, вселяет оптимизм, веру в гуманистические перспективы общества, ему хочется верить. Если смотреть на дело с его позиций, то кажутся нелепыми идеи левых радикалов о тотальной оппозиции организованному миру, вплоть до провозглашения ими необходимости другой науки и другой техники с целью преодоления его опасностей, у него нравственная сила человека кажется порукой гуманного устройства общества. Но адекватно ли выражает Хабермас положение в

современном мире? Не прав ли Н. Луман, который говорил о некоторой старомодности Хабермаса, о том, что последний возрождает «староевропейские» ценности? Действительно, вера Хабермаса в силу общественного мнения, вырабатываемого «свободными ассоциациями граждан», рождена в условиях европейских стран, она отражает их исторические культурные традиции. А за пределами Европы, в регионах с другой историей, например, в России, где общественное мнение часто не находит четких форм выражения и не имеет влияния на правящие центры общества, вопрос оказывается гораздо более сложным. И дело не только в отдельных странах, международные отношения развитых и менее развитых стран, ситуация последних перед лицом транснациональных производственных и финансовых корпораций свидетельствует об обреченности их культуры перед лицом западного рационализма. Эта мировая драма заставляет прислушаться к голосу радикальных левых, которые представляют опасности организованного мира гораздо адекватнее, чем Хабермас.

Список литературы:

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006.
2. Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1963.
3. Касториадис Корнелиус. Воображаемое установление общества. М., 2003.
4. Маркс К. Экономическо-философские рукописи // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42. М., 1974.
5. Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994.
6. Хабермас Юрген. Техника и наука как идеология. М., 2007.
7. Хабермас Юрген. Философский дискурс о модерне. М., 2008.
8. Aron R. Dix-huit lecons sur la societe industrielle. P., 1962.
9. Aron R. Les disillusions du progres. P., 1969.
10. Ellul J. Le bluff technologique. P., 1988.
11. Gorz A. Adieu au proletariat. P., 1980.
12. Touraine A. La societe postindustrielle. P., 1969.

References (transliteration):

1. Bodriyyar Zh. Obshchestvo potrebleniya. M., 2006.
2. Gelbreyt Dzh. Novoe industrial'noe obshchestvo. M., 1963.
3. Kastoriadis Kornelius. Voobrazhaemoe ustanovlenie obshchestva. M., 2003.
4. Marks K. Ekonomicheskoye-filosofskie rukopisi // Marks K., Engel's F. Soch., t. 42. M., 1974.
5. Markuze G. Odnomernyy chelovek. M., 1994.
6. Khabermas Yurgen. Tekhnika i nauka kak ideologiya. M., 2007.
7. Khabermas Yurgen. Filosofskiy diskurs o moderne. M., 2008.
8. Aron R. Dix-huit lecons sur la societe industrielle. P., 1962.
9. Aron R. Les disillusions du progres. P., 1969.
10. Ellul J. Le bluff technologique. P., 1988.
11. Gorz A. Adieu au proletariat. P., 1980.
12. Touraine A. La societe postindustrielle. P., 1969.