

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Курганский государственный университет»

И.Н. СТЕПАНОВА

**СОЦИАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ
В ЗАПАДНЫХ ФИЛОСОФСКИХ
КОНЦЕПЦИЯХ
ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА**

Монография

Курган 2018

УДК 141+1(091)
ББК 87.6+87.3
С79

Рецензенты

доктор философских наук, профессор кафедры философии Омского государственного педагогического университета В.В. Николин;

доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и философии Пермского государственного института культуры М.Г. Писманик.

Печатается по решению научного совета Курганского государственного университета.

Степанова И. Н.

Социальное поведение в западных философских концепциях постиндустриального общества : монография. – Курган : Изд-во Курганского гос. ун-та, 2018. – 96 с.

В монографии рассматривается проблема детерминации социального поведения в западных философских концепциях постиндустриального общества, разработанных Г. Дебором, Ж. Бодрийяром, М. Кастельсом, Дж. Гэлбрейтом, Ф. Фукуямой и П. Штомпкой, А. Туреном, У. Бекком, З. Бауманом.

Монография может представлять интерес для преподавателей гуманитарных наук, аспирантов и студентов.

ISBN 978-5-4217-0442-3

УДК 141+1(091)
ББК 87.6+87.3

© Курганский
государственный
университет, 2018
© Степанова И.Н., 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Концепции детерминации социального поведения в современной западной философии.....	11
1.1 Спектакль как форма детерминации социального поведения в концепции Г. Дебора.....	11
1.2 Социальное поведение «молчаливого большинства» в концепции Ж. Бодрийяра.....	19
1.3 Детерминация социального поведения сетевыми структурами в концепции М. Кастельса	26
1.4 Побудительные мотивы как детерминанты социального поведения в концепции Дж. Гэлбрейта ...	37
1.5. Доверие и недоверие как формы детерминации социального поведения в концепциях Ф. Фукуямы и П. Штомпки	46
Глава 2. Концепции самодетерминации социального поведения в современной западной философии.....	57
2.1 Действия Субъекта социального поведения в концепции А. Турена	57
2.2 «Биографическое решение» социального поведения в концепции У. Бека	66
2.3 Индивидуализированное поведение в концепции Э. Баумана.....	78
Заключение	90
Примечания к ссылкам в тексте.....	92

ВВЕДЕНИЕ

Проблема детерминизма возникает в античной атомистике. Дионисий у Евсевия считает: «По крайней мере сам Демокрит, как утверждают, говорил, что он «предпочёл бы найти одно причинное объяснение, нежели приобрести себе персидский престол» [1, 329]. Аристотель в «Физике» признает, что «многое из того, что возникает и существует случайно и самопроизвольно, возможно свести на какую-нибудь другую причину возникновения – как утверждает старинное изречение, отвергающее случай» [2, 91]. И.Д. Рожанский в примечаниях полагает, что Аристотель имел в виду известную фразу Левкиппа, в которой причинность отождествлялась с необходимостью: «Ни одна вещь не возникает попусту, но все [происходит] по закону и в силу необходимости» [2, 564]. Вместе с тем Аристотель констатирует, что в качестве причин «называют также случай и самопроизвольность». Рассматривая вопрос об их соотношении, он считает, что они тоже выступают причинами для событий, «которые могли бы возникнуть ради чего-нибудь» [2, 94].

Принцип детерминизма Демокрит относит к движению атомов. Аристотель в «Метафизике» пишет, что Левкипп и Демокрит считали атомы и пустоту «материальными причинами существующих вещей». Вместе с тем он критикует атомистов за невыясненность вопроса о движении. «Вопрос же о движении, – замечает он, – откуда оно и как оно присуще существующим вещам, и они [Левкипп и Демокрит], подобно прочим, легкомысленно оставили без внимания» [1, 330].

По вопросу о том, как происходит движение атомов, между античными философами отсутствовало одинаковое мнение. Аристотель утверждает, что «они носятся в пустоте», Плутарх – что атомы могут приближаться, сталкиваться, сплетаться, образуя вещи, Симплиций – что

«атомы трясутся во всех направлениях», Демокрит – что атомы падают вниз с быстротой падения, пропорциональной их объёму.

Аристотель подвергает сомнению понимание движения атомов как падения. «Но уже Аристотель справедливо указывал, – делает вывод С.Н. Трубецкой, – что в пустом пространстве быстрота падения всех атомов должна быть равномерна, так что вращательное движение и столкновение возникнуть не могут» [3, 481]. Исследователи считают представления Демокрита механистической картиной природы. Б.Г. Кузнецов [4, 84] усматривает в идее Левкиппа и Демокрита о том, что весь мир состоит из атомов, философское обобщение структурности мира.

Дальнейшее развитие идей атомистики осуществляет Эпикур, предположивший, что атомы могут в силу неупорядоченности движения незначительно отклоняться от вертикального движения и сталкиваться, образуя вещи. Тем самым он вводит коррективы в механистическую картину мира. «Чтобы картина мира не зашла в тупик естественнонаучного фатализма, Эпикур допускает в самых элементарных процессах природы, в движении атомов, некоторые спонтанные, не вызванные механической необходимостью отклонения» [4, 89].

В Новое время в естествознании и философии утверждается механистическая картина природы, которую философски обосновал Р. Декарт, а естественнонаучно П. Лаплас и И. Ньютон. Декарт считал атрибутом телесной субстанции протяжение, изменения которого состоят в движении. «Говорю открыто, – пишет он, – что в природе телесных вещей я не признаю никакой другой материи, кроме той, которая может быть делима самым различным образом, может принимать форму и двигаться... что в этой материи я рассматриваю *только* её деления, фигуры и движения и не принимаю ничего за истину, что не вытекает из этих принципов так же явственно, как досто-

верность математических положений. Этим путем можно объяснить все явления природы. Потому я держусь того взгляда, что в физике и не нужны, и недопустимы другие причины, кроме здесь изложенных» [5, 371-372].

К. Фишер подытожил идеи Декарта следующим образом: «Декартово объяснение природы покоится всецело на *математико-механических* принципах» [5, 372]. Действительно, движение Декарт понимает как перемену места: «Оно есть действие, посредством которого тело перемещается из одного места в другое» [5, 372]. Это механистическое понимание движения признаёт его детерминацию и игнорирует его относительность: «*Движение... есть перемещение одной части материи, или одного тела, из соседства тех тел, которые непосредственно его касались и которые мы рассматриваем как находящиеся в покое, в соседство других тел*» [6, 258-259].

Первой причиной движения Декарт называет Бога, вторичными – внешние причины, именуемые им законами природы (закон косности (инерции), закон движения по прямой линии и т.д. – всего семь законов). Механистический детерминизм был универсальным объяснительным принципом природы вплоть до XX в., когда стали изучать мир элементарных частиц и были созданы теория относительности и квантовая механика.

В этот период возникла научная дискуссия между А. Эйнштейном и Н. Бором [7, 129-130], связанная с уравнением Шрёдингера, описывающим поведение микрообъектов. Эйнштейн не признавал существования вероятностных процессов в природе и считал всю действительность абсолютно детерминистичной и полностью предсказуемой, а вероятностный характер предсказаний в квантовой механике объяснял тем, что она является неполной теорией. Бор, наоборот, относил квантовую механику к числу полных теорий, которая верно отражает вероятность в микромире.

В отечественной философии советского периода принцип детерминизма считается фундаментальным принципом философского учения о бытии, который в своё содержание включает идеи универсальной взаимосвязи и отношений детерминации, существующих в мире. В современной диалектико-материалистически ориентированной философии [8; 9; 10] признаются всеобщая обусловленность материальных систем и процессов, причинная производительность как основа всех отношений детерминации, многообразие типов детерминации и существование непричинных отношений детерминации. Индетерминизм рассматривается как альтернатива детерминизма, отрицающий принцип причинности или объективный характер отношений детерминации. К видам непричинной детерминации относятся функциональная связь, структурная связь состояний, целевая и вероятностная. Последняя определяется как количественная мера возможности.

Различие механического и вероятностного детерминизма усматривается в том, что первый признаёт изменение и развитие как реализацию одной единственной возможности, обусловленной закономерностями механического движения, а второй считает, что развитие не имеет фатального, однозначно определённого характера и включает случайность. Различаются динамические законы, устанавливающие однозначную связь состояний предметов и процессов, и вероятностно-статистические законы, которые управляют поведением больших совокупностей и делают только вероятностные выводы по отношению к отдельным причинам и процессам. В концепции свободы как основы бытия, разработанной Н.А. Бердяевым, признаётся ценным понимание свободы как творчества, но отрицается устранение им детерминизма.

В современной отечественной философии имеется и другое понимание проблемы детерминизма, согласно которому «детерминистская парадигма есть *не более чем ме-*

тафизическая гипотеза» [11, 66]. Согласно этой философской позиции, детерминистская гипотеза сталкивается с трудностями, наиболее очевидной из которых является проблема свободы. Одним из доказательств несостоятельности детерминизма служит создание квантовой механики, где «положение квантовой частицы определяется только вероятностно». Вторым доказательством признаётся создание синергетики, в которой свобода существует в точках бифуркации, где могут реализоваться различные возможности. В связи с этим создаётся гипотеза, что «первоначалом мира выступает энергия, которая несёт в себе неэлиминируемые начала неопределённости и определённости... *Имманентно присущая энергии неопределённость относительно адекватно выражается в хаотичности определённых движений»* [11, 69]. Таким образом выглядит решение проблемы детерминизма в онтологии и естествознании.

Обратимся к жизни человека и человеческого общества. Долгое время социальное поведение человека считалось жёстко детерминированным законами космоса или древнеримского государства, или языческими богами (Платон), или провидением Бога (что получило религиозное обоснование А. Августином), или сословным статусом. Понимание государства как результата общественного договора в эпоху Просвещения открыло дорогу созданию гражданского общества и существованию в демократиях прав и свобод граждан, что значительно сокращало пространство детерминации социального поведения. Основной стала его детерминация правовыми законами. Существование и роль свободы выбора в поведении людей была открыта экзистенциализмом. Вместе с тем в постиндустриальном обществе произошли существенные изменения в области экономики, политики и системы ценностей в направлении от механического детерминизма к вероятностному детерминизму и индетерминизму. В геополити-

тике Запада появилась доктрина «управляемого хаоса», начались «цветные революции», разрушение государств и перекраивание их границ, массовая миграция из одних стран в другие. Соответственно в современной западной философии стали разрабатываться различные концепции постиндустриального общества, в которых авторы стремятся осмыслить проблему социального поведения с позиций соотношения детерминизма и свободы.

Все детерминанты социального поведения можно разделить на общественные и культурные. К первым относятся экономические, политические, социальные, идеологические, социально-психологические, а ко вторым – моральные, научные, познавательные, художественные, религиозные. Первые имеют дело с объективными обстоятельствами в прагматической сфере общественной жизни, а вторые – с ценностными паттернами в надпрагматической сфере общественной жизни. Все эти детерминанты действуют на социальное поведение через психодуховные механизмы – страх, надежда, разочарование, любовь, ненависть, совесть, доверие и недоверие и т.д., представляющие ориентации в отношении других людей.

Данная работа посвящена анализу ряда наиболее известных концепций. В одних концепциях признаётся детерминация социального поведения факторами социального и духовного порядка: у Г. Дебора – современной рыночной экономикой, сросшейся с бюрократической властью; у Ж. Бодрийяра – полной социализацией общества, охватывающей с помощью социальных институтов все население социальными программами, не оставляющими массам самостоятельности; у М. Кастельса – сетевой формой социальной организации и культуры; у Дж. Гэлбрейта – побудительными мотивами различных социальных групп; у Ф. Фукуямы и П. Штомпки – «спонтанной социализированностью» людей, выражающейся в доверии или недоверии к социальным институтам. В других концепци-

ях признаётся индивидуализация общества и самодетерминация социального поведения с помощью свободы выбора и «биографического решения» социальных проблем (А. Турен, У. Бек, З. Бауман).

В тех и других концепциях имеются как сильные, так и слабые стороны, поскольку в социальном поведении имеется не только детерминация объективными социальными и культурными условиями (экономические, политические, идеологические, духовно-культурные: ценности, нормы, идеалы, культурные образцы, мотивация), но и свобода выбора в принятии решений и действий, и моменты неопределённости.

ГЛАВА 1. КОНЦЕПЦИИ ДЕТЕРМИНАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1 Спектакль как форма детерминации социального поведения в концепции Г. Дебора

Ги Дебор – философ, писатель, революционер, который в 1968 г. участвовал в студенческом восстании в Париже. Его работы «Общество спектакля» (1967) и «Комментарии к “Обществу спектакля”» (1973) представляют собой исследования о западном обществе второй половины XX в. как о зрелище, где переплелись подлинное и поддельное, видимое и скрытое, реальное и кажущееся, а экономика превратилась в фетишизированную форму, производящую тотальное отчуждение.

* * *

Спектакль определяется как «зрелище, произведение сценического искусства; может ставиться как на театральной сцене, так и на радио (радиоспектакль) и на телевидении (телевизионный спектакль)» [1]. Зрелище представляет образ и функцию спектакля, а сам он – действие, играемое актерами для зрителей. Спектакль представляет копию или иллюзию жизни. Понимание общества как спектакля не является новым в гуманитарной культуре. В. Шекспир в XVI в. отождествлял мир с театром, а пьесу с жизнью человека, представляющую смену возрастов жизни и социальных ролей:

Весь мир – театр.

В нем женщины, мужчины – все актеры.

У них свои есть выходы, уходы,

И каждый не одну играет роль.

В античной философии Платон писал о «трагедии и комедии жизни», сравнивая людей с куклами, выполняющими определенные роли: «Мы, живые существа, – это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью: ...мы знаем, что внутренние наши состояния... точно шнурки или нити... увлекают нас... к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока. ...каждый должен постоянно следовать только одному из влечений, ни в чем от него не отклоняясь и оказывая противодействие остальным нитям, а это и есть златое и священное руководство разума, называемое общим законом государства» [2, 108-109]. Ф. Гиренок комментирует это высказывание Платона следующим образом: «Внутренние состояния – это грезы, фантазмы, галлюцинации. Они, а не боги, набрасываются на нас и тянут каждая в свою сторону. Так создается хаос внутреннего. В связи с хаосом возникает проблема поведения для человека. Человеком-куклой Платон называет такое существо, которое выжило в хаосе. ...В этой произвольности самоограничения заключается весь смысл нашей внутренней свободы» [3, 35].

Платон считает, что «миф о том, что мы куклы, способствовал бы сохранению добродетели; как-то яснее стало бы значение выражения «быть сильнее или слабее самого себя» [2, 109]. По Платону, человек является куклой, игрушкой, поскольку его поведение непосредственно детерминируется влечениями (а в конечном счёте Богом), выбор одного из которых жестко определяет поведение человека. «Надо жить, – говорит Платон, – играя. Что же это за игра? Жертвоприношения, песни, пляски, чтобы уметь снискать к себе милость богов, а врагов отразить и победить в битвах» [2, 283]. В XX в. число этих игр расширяет Й. Хейзинга [4], утверждая, что вся жизнь человека есть игра. А.Ф. Лосев критикует Платона за то, что у него человек превратился в куклу в руках богов, видя в этом

«обоснование своего абсолютистского строя и деспотизма. Отдельный человек до того ничтожен, беспомощен и слабосилен, что сам он даже и не может действовать, а действует только по приказанию свыше» [5, 596].

Но идеи Ги Дебора об обществе-спектакле отличаются как от представлений Платона о предопределенности судьбы человека, так и от представлений Хейзинги о жизни-игре, игре как творческой сущности деятельности человека. У философа имеется несколько дефиниций спектакля. Он определяет его следующим образом: «Спектакль... конкретное отрицание жизни... спектакль одновременно представляет собой и само общество, и часть общества, и инструмент унификации. ...Спектакль – это не совокупность образов, но общественные отношения между людьми опосредованные образами... это мировоззрение... реализовавшееся в действительности, облекшееся плотью материального. Это видение мира, вдруг ставшее объективным» [6]. Как общество «спектакль есть одновременно и результат, и содержание существующего способа производства» [6]. Во всех формах общественной жизни спектакль представляет «модель преобладающего образа жизни».

Если рассматривать общество как результат деятельности людей, то спектакль – это «смысл деятельности определенной социально-экономической формации». По сути дела у Ги Дебора спектакль представляет зрелищную основу общества, которая есть «экономика, развивающаяся ради себя самой», которая «оторвалась от самого общества и выстроила независимую империю в лице спектакля». Это означает, что не каждое общество является спектаклем, а лишь то, в котором экономика отчуждена от общества и господствует над ним, превратившись в фетишистскую форму. «Спектакль, – пишет Ги Дебор, – и есть искомое материальное воссоздание религиозной иллюзии. ...спектакль – это псевдосакральная сущность. ... Функция спектакля в обществе заключается в постоянном производстве отчуждения» [6].

Будучи отчужденной формой производства, спектакль сам производит отчуждение во всех сферах общественной жизни, производит отчужденное общество. К. Маркс назвал бы это товарным фетишизмом, и Ги Дебор повторяет эту идею, но при этом акцентирует внимание на отчуждении надстройки: «То, что в обществе выражается господством «вещей скорее сверхчувственных, чем чувственных», называется принципом товарного фетишизма. Этот принцип безоговорочно выполняется в обществе спектакля, где чувственный мир заменен существующей над ним надстройкой из образов, которая заявляет себя как чувственное *par excellence*» [6]. Экономическое отчуждение пронизывает все общество, товарный фетишизм представляет социокод капиталистического общества, превращая его в иллюзию, видимость, мир псевдо-наслаждений, сущность которого – производственные отношения – маскируется массовым потреблением товаров. «За маской тотального потребления могут скрываться различные формы одного и того же отчуждения, – пишет Ги Дебор, – все они построены на зыбком грунте реальных противоречий» [6].

В отличие от Маркса, сосредоточившего внимание на непосредственном производстве при капитализме и его основе – частной собственности, Ги Дебор считает, что именно потребление маскирует экономическое отчуждение и оправдывает его: «Спектакль является апологетическим перечнем всех произведенных товаров. Здесь тон задает избыточная экономика. ...Отныне товар становится миром, что одновременно означает то, что сам мир становится товаром. В этом и заключается хитрость товарного разума» [6].

Современная экономика может производить в массовых масштабах все, что необходимо для удовлетворения потребностей людей, что делает ее привлекательной для всех. При этом овеществление человека, который сам превратился в товар, маскируется потреблением: «Овещест-

вленный человек выставляет напоказ свое доказательство интимной связи с товаром. Товарный фетишизм доводит людей до состояния нервной лихорадки, чем мало отличается от религиозного фетишизма былых времен» [6]. Товары и деньги становятся новым религиозным онтологическим и ценностным абсолютом капиталистического общества. Товарная экономика превращает весь мир в «мир экономики», а товар в силу, которая оккупирует все общество. «Спектакль – это стадия, – пишет Ги Дебор, – на которой товару уже удалось добиться полной оккупации общественной жизни. Оказывается видимым не просто наше отношение к товару – теперь мы только его и видим: видимый нами мир – это мир товара. Современное экономическое производство распространяет свою диктатуру и вширь, и вглубь. ...На данном этапе «второй индустриальной революции» отчужденное потребление становится новой обязанностью масс дополнительно к отчужденному производству» [6].

Теперь потребление товаров выступает основной детерминантой социального поведения. Потребление охватывает не только производство, но и сферу быта и досуга и везде ведет «опиумную войну», чтобы в мыслях людей уничтожить «различия между товарами и жизненными ценностями». Именно меновая стоимость (товары) монополично управляет потребностями, организуя их потребление. Деньги, являясь абстрактным эквивалентом товаров, «подчинили себе общество». По сути дела Ги Дебор характеризует те особенности фетишизации товара, которые проанализировал К. Маркс в «Капитале», показав, как естественные свойства товара наделяются человеком ложными представлениями, мистифицируются. Маркс в «Капитале» выделяет следующие особенности фетишизации: «Мистический характер товара»; «загадочный характер продукта труда»; товар – «вещь, полная причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений»;

чувственно-сверхчувственный характер товара; фантастическая форма отношений между вещами; «фетишистский характер товарного мира»; продукт труда – «общественный иероглиф»; величина стоимости – иллюзия; «мистическое туманное покрывало» [7, 13].

Товары опосредуют отношения людей, фальсифицируя общественную жизнь: они создают видимость изобилия и благополучия, оправдывая существующую общественную систему и маскируя тотальное отчуждение людей. Товары заставляют трудящихся создавать «мир экономики» и превращают каждого в «овеществленного человека». Социальная роль человека, его габитус, престиж в обществе определяются не его способностями и талантами, а количеством тех вещей-товаров, которыми он обладает. «Иметь» становится стержневым принципом рыночного общества и социального поведения людей. Благодаря товарному фетишизму все формы общественной и частной жизни подчиняются господству товаров, все качества людей, их достижения оцениваются количеством товаров, которые они производят или потребляют. Человек живет в Зазеркалье товаров, превращая свою жизнь в погоню за ними. «Современное общество, – пишет Ги Дебор, – в облике спектакля захватило уже все континенты; даже там, где еще не имеется должной материальной базы, спектакль раскинул свои тенета» [6].

Работа «Общество спектакля» была написана философом в преддверии революционных событий во Франции 1968 г., когда Ги Дебор испытывал чувство оптимизма в возможностях победы революции народа над капиталистической системой. Спустя несколько лет в работе «Комментарии к “Обществу спектакля”» (1988) он признается в поражении революции: «В 1967 году... я показал, чем уже тогда являлся современный спектакль: абсолютным господством рыночной экономики, достигшим уровня совершеннейшего произвола и безответственности, попутно

развившим в себе новые методы укрепления и контроля над обществом. Беспорядки 1968 г., в некоторых странах растянувшиеся на несколько лет, так нигде и не смогли свергнуть существующий общественный строй» [8].

Теперь к двум формам власти спектакля (концентрированная – в виде диктатуры и распылённая – свобода в рамках потребления товаров, выразившаяся в американизации мира) добавилась третья – интегрированный спектакль, где властный центр отошел в тень, создана видимость демократии, а спектакль в виде современной промышленности «наложил свою лапу на все продукты общественного развития вещей до поведения» [8]. Особенности современного общества спектакля являются устранение исторического знания, закрытость, всеобщая ложь, превращающая всех людей в слуг идеологии, дезинформация. «Единственная задача сейчас, – пишет Ги Дебор, – скрыть с глаз долой или как можно лучше замаскировать тот факт, что *производственные отношения определяют всё*» [8]. Философ считает общество спектакля неэффективным, так как оно не может справиться с экологическим кризисом, фальсификацией продовольственных товаров, терроризмом, техногенными катастрофами и т.д.

По мнению философа, правовые государства на Западе не существуют, и власть играет роль кукловода, манипулируя политиками и СМИ [8]. Говоря о знаковых убийствах крупных политических лидеров ряда стран (Джон Кеннеди, Альдо Моро, Улаф Пальме), он утверждает, что «никто не задался вопросом о том, кто, собственно, главный кукловод в этом театре» [8]. Платон считал куклами большинство, народ, а кукловодами – богов, и оправдывал власть меньшинства, тогда как Ги Дебор считает кукловодами сросшихся в единую систему руководителей экономики и власти, которые манипулируют массами.

Теперь философ уже не возлагает надежд на рабочий класс или интеллигенцию, которые оказались интегриро-

ванными в капиталистическую систему, но понимает, что люди не любят и боятся спектакля, так что внутри общества идет глухое брожение. «Когда никто не может, – пишет он, – с полной уверенностью сказать, что им не манипулируют, что он не жалкая тряпичная кукла в этом театре, – даже кукловод не знает наверняка, отзывается ли кукла на его движения. И в любом случае, даже если и отзывается – всё равно это не значит, что кукловод выбрал верную стратегию» [8]. Философ признает, что Маркс в своём анализе власти при капитализме остается актуальным, и заканчивает свою книгу идеей альтернатив исторического развития, одной из которых является идея неизбежности выбора, а другой – идея предопределения, выраженная словами Омара Хайяма:

Мир я сравнил бы с шахматной доской:
То день, то ночь... А пешки? – мы с тобой.
Подвигают, притиснут, – и побили;
И в темный ящик сунут на покой.

Итак, главным детерминирующим механизмом социального поведения людей в западном капиталистическом обществе Ги Дебор считает современную рыночную экономику, сросшуюся с бюрократической властью, которая диктует программу правящему классу и манипулирует социальным поведением масс. Но он считает этот механизм детерминации неэффективным и негуманным, который должен быть в будущем изменен. Идеи Ги Дебора близки идеям Маркса о товарном фетишизме. Но, во-первых, он описывает общество массового потребления XX в., а во-вторых, в отличие от Маркса, сосредоточивает внимание не на производственных отношениях, а на сфере массового потребления товаров во всех областях жизни людей. Идеи Ги Дебора являются гуманистическими, а выводы пессимистическими, так как он не видит той социальной силы, которая могла бы изменить западное дегуманизованное общество.

1.2 Социальное поведение «молчаливого большинства» в концепции Ж. Бодрийера

В марксистской литературе массы (их обычно именовали народными массами) оценивались чрезвычайно высоко как субъект исторического процесса и главная производительная сила. В западной литературе интерес к проблеме масс был связан с созданием массового общества и массовой культуры. Г.К. Ашин выделяет четыре этапа развития концепций масс. На первом этапе масса рассматривалась «как буйствующая толпа, как рвущаяся к власти чернь, ниспровергающая традиционную элиту и угрожающая человеческой культуре». На втором этапе «масса выступает... как консервативная сила, завербованная элитой и манипулируемая ею при помощи тоталитарного политического аппарата и системы массовых коммуникаций». На третьем этапе масса понимается как «толпа одиноких», атомизированных личностей, а «...массовое общество предстает как общество растущей дезинтеграции социально-атомизированных, отчужденных людей». На четвертом этапе масса представляет «социально однородное образование, интегрированное государственно-монополистической системой, удовлетворенное своим положением в ней, отказавшееся от «бесмысленной» оппозиционности и разделяющее официально санкционированные ценности культуры и политики» [1, 48].

Масса трактовалась в западных концепциях преимущественно отрицательно и с социально-психологических позиций. Наиболее известное понимание массы в этом аспекте было дано Х. Ортегой-и-Гассетом, который выделил следующие ее характеристики: «Масса – это посредственность... Масса сминает все непохожее, недюжинное, личностное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать отверженным. ...Мир обычно был неоднородным единством массы и независи-

мых меньшинств. Сегодня весь мир становится массой» [2, 311]. Философ выделил такие черты «массового человека» как «беспрепятственный рост жизненных запросов и, следовательно, безудержная экспансия собственной натуры... врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь» [2, 319], душевный герметизм и вторжение всюду с помощью насилия.

Само понятие «масса» имело неопределенное значение. Одни западные социологи отождествляли ее с «толпой», другие – с «публикой», третьи – со «стратой», четвертые рассматривали как «интегрированное системой большинство». В 1969 г. президент США Р. Никсон выступил с речью о войне США с Вьетнамом, где заявил, что пассивное «молчаливое большинство» поддерживает эту политику США. После этой речи журнал «Ю.С. Ньюз энд Уорлд Репорт» вышел под заголовком «Восстание среднего класса. Молчаливое большинство зашевелилось», доказывая, что «средняя Америка», представляющая консервативное большинство, активизируется [1, 60]. Таким образом, на Западе долгое время считалось, что существование «молчаливого большинства», которым можно легко манипулировать в силу его конформизма, не представляет никакой опасности для общества.

Феномен молчания появляется ещё в древней философии. В древнегреческой легенде о Сфинксе рассказывается, что он молчал тысячелетие перед тем, как начал пророчествовать и задавать загадки. В философии и религии молчание рассматривается как экзистенциал глубокого значения, выражающий внутренний мир человека. Начиная с античной мифологии (греческий миф о нимфе Эхо, у которой Гера, оставив окончание слов, отняла смысл произносимого за её болтливость), молчание стало рассматриваться как испытание или наказание человека [3]. В школе Пифагора на этапе послушничества (от двух до пяти лет) ученики должны были соблюдать абсолютное

молчание, размышляя над сообщаемыми им знаниями учителя. Все древние философы рассматривали молчание как форму познания и понимания. Диоген Лаэртский утверждал, что «многознание уму не научает». Древние скептики считали, что изречённое слово теряет часть истины [3]. Античные киники в споре с платониками часто использовали не слова, а мимику, жесты, телодвижения. В исихазме молчание считалось необходимым способом очищения души человека для общения с Богом. Критикуя вербальное обучение, Августин Аврелий высоко ценил молчание как способ единения с Богом. Но древние не абсолютизировали молчание, а предлагали устанавливать его меру с голосом, потому что абсолютное молчание может свидетельствовать о безразличии, равнодушии, отрешенности от мира и людей, социальной пассивности. Имея в виду эти особенности молчания, Ж. Бодрийяр рассматривает его как форму социального протеста масс против общества потребления.

В 1985 г. выходит его работа «В тени молчаливого большинства» (случаен ли этот повтор понятия через несколько лет?), где доказывает, что «масса есть... смерть, конец политического процесса, которому она могла бы оказаться подконтрольной. Она губит и политическую волю, и политическую репрезентацию» [4, 29]. Кроме того, масса разрушает экономику и выступает против «объективного императива потребностей и рационального контроля за намерениями и устремлениями». Ее стремление к потреблению безудержно, не знает никакой меры. Бодрийяр не идеализирует массу, выделяя многие ее черты, которые назывались и раньше. Так, массы не способны понимать идеи, а воспринимают только образы; они не признают трансцендентность, поэтому «растворили религию в переживании»; схемы разума внедряются в них в искаженном виде, рациональная коммуникация с ними невозможна; они не приемлют смысла; им присуща индифферентность

и апатия; собственного поведения у них нет; они не хотят разделять идеалы; не обладают атрибутами и предикатами; не представляют собой социальную реальность; не ориентированы на высшие дела; у них нет истории, они не являются субъектом; не восприимчивы к информации и обходятся без истины; у них отсутствует ответственность; они всё (СМИ, знания, наука, техника) превращают в зрелище; заражены конформизмом; молчаливы и не способны к революционным действиям.

В связи с этим возникает вопрос, почему, обладая такими свойствами, массы стали столь опасными для западного общества, угрожают обществу и культуре. Для того, чтобы это понять, прежде всего, нужно определить, что такое социальное. Бодрийяр рассматривает социальное как совокупность социальных институтов и связанной с ними деятельности людей. «Скорее всего, – пишет он, – социальное обладает такими характеристиками... институциями, которые выступают вехами «социального прогресса» (урбанизация, концентрация, производство, труд, медицина, обучение в школе, социальное обеспечение, страхование и т.д.), включая сюда и капитал, являющийся, пожалуй, самым эффективным проводником социализации, оно в одно и то же время и создается, и разрушается» [4, 72].

Более или менее сходное определение социального дает В.Е. Кемеров, обращая внимание на социокод общества, его принципы: «Идея *социальности* как концентрированного выражения *внешних* по отношению к человеческим индивидам *форм* и мер (норм, стандартов, эталонов) общественной жизни получила широкое распространение и разрабатывалась различными направлениями и школами социальной и философской мысли» [5, 16]. Он обращает внимание на то, что в западной философии структурализм под социальным понимал внешние для индивидов структуры, теория структурно-функционального анализа общества – социальные функции и нормы, а в отечествен-

ной философии – общественные отношения, социальные связи. С нашей точки зрения, социальное надо понимать как диалектическое единство деятельности людей, общественных отношений, созданных людьми вещей, социальных институтов и социальных норм.

Для того, чтобы социальное функционировало, необходимы живые человеческие связи между людьми, их взаимодействие. По Бодрийяру, угроза социальному идет от масс, большинства как раз в силу того, что «масса выступает характеристикой нашей современности – как явление в высшей степени импловзивное¹... Такова масса... непроницаемая туманность, возрастающая плотность которой поглощает все окрестные потоки энергии и световые пучки, чтобы рухнуть в конце концов под собственной тяжестью. Черная дыра, куда проваливается социальное. ... Она поглощает все обращенные к ней призывы, и от них ничего не остается. ... На все поставленные перед ней вопросы она отвечает совершенно одинаково. Она никогда ни в чем не участвует» [4, 8, 35]. Сравнение массы с черными дырами не случайно, потому что они поглощают все космические объекты, даже свет, и из них не поступает никаких сигналов, никакой информации. Их сравнивают с космическими гробницами.

В чем же Бодрийяр обвиняет массы? В том, что они пассивны, деполитизированы, лишены социальной энергии, «противопоставляют свой отказ от смысла и жажду зрелищ диктату здравомыслия» и главное – молчаливы. «Такое молчание невыносимо, – пишет Бодрийяр, – оно является неизвестным политического уравнения, аннулирующим любые политические уравнения. ... Молчание масс, безмолвие молчаливого большинства – вот единственная подлинная проблема современности» [4, 36, 30]. Раньше власть использовала механизмы классической

¹ «не распространяющееся вовне, а, наоборот, вбирающее, втягивающее в себя».

социальности: выборы, социальные институты, способы подавления. Но сейчас эти механизмы регулирования социального поведения не работают. Массы не хотят участвовать в политическом и экономическом процессах, их не интересуют крупные социальные проблемы, они оказались публикой, жаждущей зрелищ и усиленного потребления, и полностью погружены в обыденную жизнь.

Бодрийяр приводит знаковый пример безразличия масс по отношению к политическим событиям: «В ночь экстрадиции Клауса Круассана²... телевидение транслирует матч сборной Франции в отборных соревнованиях чемпионата мира по футболу. Несколько сотен человек участвуют в демонстрации перед тюрьмой Санте, несколько адвокатов заняты разъездами по ночному городу, двадцать миллионов граждан проводит свой вечер перед экраном телевизора. Победа Франции вызывает всеобщее ликование. Просвещенные умы ошеломлены и возмущены столь вызывающим безразличием» [4, 16-17].

Власть и интеллектуалы стремятся наладить диалог с массами и активизировать их. Власть и СМИ подталкивают массы к участию в управлении, призывают их высказаться, проводят избирательные компании, празднования, тестирование, выступления политиков, профсоюзные акции, референдумы, бомбардируют массу информацией через газеты, радио, телевидение. Философ называет их механизмами симуляции, иллюзией, ибо в ответ власть получает безразличие и молчание масс.

Бодрийяр утверждает, что аналитики рассматривают эти факты как результат манипулирования массами со стороны всемогущей власти. Раньше ее это безразличие масс устраивало, но сейчас оно приводит к провалу социализации и коммуникации. Философ диагностирует молчание большинства как форму сопротивления соци-

² Адвокат, подвергавшийся арестам за активную поддержку немецкой террористической организации, ячейки Красной Армии (РАФ)

альному. «Появление молчаливого большинства, – пишет он, – нужно рассматривать в рамках целостного процесса исторического сопротивления социальному. Конечно, сопротивления труду, но также и медицине, школе, разного рода гарантиям, информации» [4, 49].

При грубой социализации это сопротивление было открытым, в настоящее время оно стало скрытым: «Массы... принимают всё и абсолютно всё делают зрелищным; ... они, в сущности, не сопротивляются... Они знают, что ни против чего, строго говоря, не восстают, что упраздняют систему, всего лишь подталкивая ее к функционированию по законам гиперлогики, в режиме предельной нагрузки, который ей противопоказан» [4, 52, 55]. Чтобы функционировала власть, она в странах западной демократии должна избираться, но массы не ходят на выборы. Чтобы функционировала экономика, продукты производства должны потребляться, но массы заявляют: «Вы хотите, чтобы мы потребляли. Ну что ж, мы будем потреблять всё больше и больше. Мы будем потреблять все что угодно. Без всякой пользы и смысла» [4, 55]. Гиперпотребление ведет к уничтожению экономики. Согласно Бодрийяру, существование молчаливого большинства означает отрицание массами всякой детерминации со стороны власти, что имеет результатом лишение власти средств регулирования социального поведения.

Бодрийяр верно ставит диагноз современному западному обществу: кризис политики, экономики, социальной сферы. Но причины этого кризиса он видит в том, что власть все социализирует: создает множество социальных институтов, охватывает социальными программами все население, не оставляя массам никакой самостоятельности, возможности бороться за собственное существование. «Но что происходит, когда социализировано все? Тогда машина останавливается, – пишет он, – ...Форма деградирующей социальности (снимающей напряженность, предо-

храняющей, успокаивающей и снисходительной), форма предельно низкого уровня социальной энергетике... форма энтропии – именно в таком виде предстает перед нами социальное. Это уже другой облик смерти» [4, 83, 84].

По сути дела, автор идеализирует общество массового потребления (власть обеспечивает всех, исчезают причины для классовой борьбы и революции) и игнорирует процессы растущего отчуждения: накормив массы «хлебами», общество лишило их возможностей реального участия в политике, а создание массовой культуры превратило в пассивных потребителей зрелищ. Римский плебс когда-то требовал «хлеба и зрелищ». Дав это массам, современная власть на Западе удивляется тому, что неблагоприятные массы молчаливо сопротивляются ей.

1.3 Детерминация социального поведения сетевыми структурами в концепции М. Кастельса

Концепция М. Кастельса, разработанная им в 1996-1998 гг., представляет новую теорию субъекта, альтернативную той, что была создана А. Туреном. С точки зрения Кастельса, субъектом является сеть. «Первый раз, в истории, – пишет он, – базовая единица экономической организации не есть субъект, будь он индивидуальным (таким, как предприниматель или предпринимательская семья) или коллективным (таким, как класс капиталистов, корпорация, государство). Как я пытался показать, единица есть сеть, составленная из разнообразного множества субъектов и организаций, непрестанно модифицируемых по мере того, как сети приспособляются к поддерживающим их средам и рыночным структурам» [1].

Сетевая форма социальной организации всесторонне проникает в структуру всего общества, организуя все процессы в сферах экономики, социальных отношений и духовной культуры. «Подобная сетевая логика, – заявляет Кастельс, – влечет за собой появление социальной де-

терминанты более высокого уровня, нежели конкретные интересы, находящие свое выражение путем формирования подобных сетей. ...мы вправе охарактеризовать его (общество – И.С.) как общество сетевых структур (network society), характерным признаком которого является доминирование социальной морфологии над социальным действием» [2]. В последний период классической социологии существовала функциональная социология Т. Парсонса, которая была социологией систем. Ее сменила социология действия, разработанная А. Туреном, которую Кастельс предлагает заменить социологией сетей. Деятельностный подход к обществу снова сменяется системным подходом.

Эти изменения в области теоретической социологии отражают наступление информационной эпохи. До этого в XX в. существовало два наиболее распространённых способа производства: капитализм и социализм, который Кастельс именуется этатизмом. В 80-е гг. происходит внедрение информационных технологий в материальное производство и другие сферы общественной жизни, что приводит к возникновению информационного капитализма. Кастельс подчеркивает, что в отличие от индустриальных обществ информационные общества все являются капиталистическими. Общее между ними заключается в том, что «ключевые процессы генерирования знаний, экономической производительности, политической/военной мощи и средств коммуникации уже глубоко трансформированы информационной парадигмой и связаны с глобальными сетями богатства, власти и символов, работающих в рамках такой логики» [1].

Информациональное общество обладает рядом характеристик. Во-первых, «это капитализм в его наиболее чистом выражении, живущий только для денег и ради денег и производящий товары ради производства других товаров» [1]. Во-вторых, деньги здесь переместились из сферы производства в сферу финансов, существующих в

сети электронных взаимодействий. В-третьих, исчезает старая структура труда и определенные рабочие места. В-четвертых, происходит концентрация и глобализация капитала.

В-пятых, исчезает классовая структура общества в её традиционном понимании. Кагельс пишет, что вряд ли к числу капиталистов можно отнести пенсионный фонд; прохожего на улице Сингапура, который вкладывает средства в аргентинский рынок с помощью банковского автомата; менеджера конкретных корпораций, но можно – магнатов глобального масштаба; менеджеров многонациональных корпораций; государственные корпорации; бывшую коммунистическую номенклатуру и молодых «диких капиталистов» в России и т.д. Закрывая этот перечень, Кагельс делает следующий вывод: «Но можно ли объединить их в класс? Ни социологически, ни экономически такой категории, как глобальный класс капиталистов, не существует. Вместо него имеется взаимосвязанная глобальная система капитала, движения и изменчивая логика которого в конечном итоге определяют экономику и сказываются на судьбе любого общества. Таким образом, над многообразием буржуа во плоти, объединенных в группы, восседает безликий обобщенный капиталист, сотканный из финансовых потоков, управляемых электронными сетями» [2].

Этот вывод можно интерпретировать как свидетельство растущей социальной стратификации класса капиталистов. Вместо класса промышленных капиталистов, каким он был в XIX в., появляется множество социальных страт капиталистов. Социальная стратификация происходит и в рабочем классе, социальных группах интеллигенции и служащих и т.д. Внешне это выглядит как размывание границ между классами и ликвидация классов. Имея это в виду, У. Бек [3] называет Германию бесклассовым обществом.

Современный класс капиталистов становится более

разнообразным, сегментированным, но благодаря существованию транснациональных корпораций и более масштабным, глобализированным. Марксистское понимание классов, относящееся к индустриальному обществу, нуждается в коррекции, однако признаки классов, характеризующие социальное неравенство, сохраняются, что позволяет совокупность тех или иных социальных страт характеризовать универсалией «класс».

В-шестых, вся сетевая структура общества представляет комплекс взаимосвязанных узлов. Например, «к ним относятся рынки ценных бумаг и обслуживающие их вспомогательные центры, когда речь идет о сети глобальных финансовых потоков» [2]. Сети являются открытыми структурами и способны расширяться, включая все новые узлы, обеспечивающие коммуникации в рамках данной сети.

Кастельс выделяет два главных признака данной разновидности капитализма: «Она (сеть – И.С.) носит всемирный характер и в значительной степени строится вокруг сети финансовых потоков. ... В век капитализма сетевых структур настоящая реальность, где делают или теряют, размещают или сберегают деньги, находится в финансовой сфере» [2]. Таким образом, фондовые рынки и банки приобретают невиданную ранее власть в обществе, занимая первое место в иерархии власти. Второе место принадлежит средствам массовой информации.

Кастельс последовательно исследует сетевую организацию материального производства и культуры. По его мнению, в 70-е гг. происходит крупный водораздел в организации производства и рынков в глобальной экономике. Его свидетельствами служат переход от массового производства к гибкому производству, работающему под конкретный заказ; кризис крупной корпорации и жизнеспособность организационной структуры мелких и средних фирм, ставших источниками инноваций; изменение ор-

ганизационной структуры крупных корпораций, матрицей которых стал тойотизм, первоначально возникший в Японии. Одним из важнейших элементов тойотизма является сетевая организация фирм-поставщиков. *«Это мультинаправленная сетевая модель, – описывает ее Кастельс, – введенная в жизнь мелкими и средними предприятиями, и лицензионно-субподрядная модель производства под «зонтичной» корпорацией (umbrella corporation)»* [1]. Сетевая модель оказалась эффективной во многих странах, и крупные корпорации, освоившие эту модель, стали «вершинами пирамид обширной сети субподрядчиков».

В результате произошел сдвиг от вертикальных бюрократий к горизонтальным корпорациям, которые Кастельс определяет следующим образом: *«Горизонтальная корпорация»* есть динамическая и стратегически спланированная сеть самопрограммирующихся и самоуправляющихся единиц, основанная на децентрализации участия и координации» [1]. Введение информационных технологий сделало сетевую организацию производства эффективной, и сетевое предприятие стало основной производственной единицей. Кастельс описывает восточно-азиатские деловые сети в Японии, Корее, Китае, показывая их сходство и различие и обращая внимание как на роль культуры в функционировании и развитии этих сетей, так и на роль государства, ставшего государством развития. Эпоха глобализации привела, по его мнению (это его гипотеза), к тому, что *«организационные формы эволюционируют от мультинациональных предприятий к международным сетям, фактически обходя стадию формирования «транснациональных корпораций»... <...> ...Мультинациональные корпорации действительно являются держателями богатства и технологии в глобальной экономике, поскольку большинство сетей структурировано вокруг таких корпораций»* [1].

Центральное место сетей в международной экономике объясняется автором двумя факторами: глобализация рынков и финансов и технологические изменения в связи с устареванием оборудования и необходимостью обновления информации. В этих условиях сети есть своеобразная кооперация затрат и ресурсов и страховой полис против различных ошибок. В связи с этим Кастельс делает вывод: «Глобализация конкуренции растворяет крупную корпорацию в паутине мультинаправленных сетей, которая и становится реальной операционной единицей» [1]. Тем самым подвергается критике либеральная концепция вертикальной корпорации, реализованная в англосаксонских странах. Сетевое предприятие, возникшее в азиатских странах, охватывающее международную сеть, оказывается более эффективным и вытесняет мультинациональные предприятия. Международная сеть состоит из множества сетей: семейные сети в Китае и Северной Италии, предпринимательские сети, связанные с инновационными центрами (типа Силиконовой долины в США), коммунальные сети кейрецу в Японии, телекоммуникационные сети и т.д.

Сетевая структура, по Кастельсу, характерна сегодня не только для экономики, но и для культуры. Он считает, что сетевое предприятие должно иметь этический фундамент, или «дух информационализма». Из-за множественности субъектов сети он не является новой культурой в виде целостной системы ценностей или совокупности институтов, а составлен из множества культур и ценностей и представляет скорее многоликую виртуальную культуру, учитывающую опыт успехов и неудач прошлого, поступающий в киберпространство. Этот опыт невозможно интегрировать в виде устойчивого социокода: «*Дух информационализма*» есть культура «созидательного разрушения» [1]. В отличие от других концепций информационного общества в концепции Кастельса ут-

верждается, что «информация и обмен информацией сопровождали развитие цивилизации на протяжении всей истории человечества и имели критическую важность во всех обществах» [4, 135].

Согласно Кастельсу, современные интерактивные информационные сети есть результат длительного развития культуры от устной традиции к алфавитным формам коммуникации и от них к аудиовизуальной культуре XX в. (кино, радио, телевидение). «Появление новой системы электронной коммуникации, – пишет автор, – характеризуется ее глобальными масштабами, интегрированием всех средств массовой информации, и ее потенциальная интерактивность уже меняет нашу культуру и изменит ее необратимо» [1]. В связи с этим возникает проблема взаимодействия средств массовой информации с культурой и социальным поведением, подготовившего формирование систем мультимедиа и Интернета. Эту новую культуру Кастельс называет культурой реальной виртуальности. В современную эпоху телевидения и Интернета все прежние средства массовой информации изменились: радио сохранилось для передач о повседневной жизни людей; «кинофильмы выжили в форме видеокассет», как и музыка в виде музыкального видео; газеты и журналы ориентируются на целевые аудитории; книги стали основой телевизионных сценариев.

Широкое распространение и привлекательность телевидения объясняется автором несколькими причинами: обстановка домашнего уюта, недостаток «альтернатив личностного и культурного включения в общение» и замена типографского концептуально-объяснительного мышления чувственно-ассоциативным мышлением, организованным по типу разговора и требующим наименьших психических усилий. Можно добавить, что ТВ обеспечивает трансляцию культурных ценностей в форме, удобной для подражания, поставляя культурные образцы поведения.

«В урбанизированных обществах, – пишет Кастельс, – просмотр телевизионных программ представляет собой вторую крупнейшую категорию деятельности после работы. ...СМИ, особенно радио и телевидение, стали аудиовизуальной окружающей средой, с которой мы непрерывно и автоматически взаимодействуем. Очень часто телевидение прежде всего означает «присутствие» других людей в доме – драгоценное свойство в обществе, где все больше людей живет в одиночестве» [1].

Но эти особенности еще не объясняют всей роли средств массовой информации в обществе, которые формируют наши ценностные стимулы, воздействуют на сознание и поведение: «Наша культура работает главным образом через материалы, поставляемые СМИ» [1]. Начиная с 90-х гг., создается сетевое телевидение, объединяющее, кроме государственных, кабельные сети, спутниковое вещание, частное платное телевидение, обеспечивающие диверсифицированную специализированную информацию. Это свидетельствует о том, что «налицо эволюция от массового общества к «сегментированному обществу» ...по идеологиям, ценностям, вкусам и стилям жизни» [1].

Объединение телевидения с компьютерами создало в дальнейшем интерактивное телевидение, а «сеть Интернет стала в 1990-х годах становым хребтом глобальной компьютерной коммуникации» [1]. Интернет трудно контролировать или цензурировать, особенно социальные сети, создаваемые персональными компьютерами. «Мирное сосуществование различных интересов и культур в сети, – утверждает Кастельс, – приняло форму «всемирной паутины». ... гибкой сети сетей в рамках Интернета, где институты, предприятия, ассоциации и индивиды создают себе собственные сайты, на основе которых каждый, кто имеет доступ, может создать свою «домашнюю страницу», сделанную из любого коллажа текстов и изображений» [1]. Известная коммерциализация Интернета

не смогла нарушить такие его свойства как интерактивность, индивидуализация и контркультура.

Генезис Интернета связан с элитарной культурой. «Компьютерная коммуникация начинает свой путь, – пишет Кастельс, – в качестве средства коммуникации для образованного и процветающего сегмента населения самых образованных и зажиточных стран, чаще всего в больших, наиболее развитых метрополиях» [1]. Но постепенно ее аудитория расширилась, охватывая и восточные страны. Увеличиваются функции Интернета, сферы его применения (экономика, наука, политика, образование, общение, сообщения, развлечения, путешествия, виртуальные сообщества, чаты и т.д.). Язык компьютерных коммуникаций обеспечивает и типографское мышление, и рациональный дискурс интеллектуалов, и устную речь, выраженную электронным текстом, и аудиовизуальное мышление с помощью скайпа для привыкших к мультисенсорным формам коммуникации.

Возникает культура «реальной виртуальности». Кастельс определяет эту коммуникационную систему следующим образом: *«Это – система, в которой сама реальность (т.е. материальное символическое существование людей) полностью схвачена, полностью погружена в виртуальные образы, в выдуманный мир, мир, в котором внешние отображения находятся не просто на экране, через который передается опыт, но сами становятся опытом»* [1]. Точнее, в этой системе в опыте смешивается виртуальное и реально существующее. Кастельс называет современное общество интерактивным.

Прогнозируя будущее Интернета, автор считает, что «компьютерная коммуникация может стать мощным средством укрепления социальной сплоченности космополитической элиты, обеспечивая материальную поддержку глобальной культуры – от электронного адреса... до быстрой циркуляции модных сообщений» [1]. Тем самым она

укрепляет развитие глобализации и ослабляет сохранение национальной культуры и национальной солидарности.

В русле слияния телевизионных и компьютерных коммуникаций возникает система мультимедиа, которая обслуживает всю жизнь человека. Бизнес использует мультимедиа для создания «гигантской электронной системы развлечений», но пользователь (особенно Интернета) проявляет интерес «к использованию мультимедиа для доступа к информации, политической деятельности и образованию» [1]. Кастельс выделяет следующие особенности новой коммуникационной системы: «домо-центризм», индивидуализм, глобализм, широкая социальная и культурная дифференциация (что ведет к сегментации тех, кто пользуется ее услугами), социальная стратификация среди пользователей, интеграция всех видов сообщений в общей когнитивной структуре» [1]. Создание культуры реальной виртуальности ослабило символическую власть традиционных форм культуры: мораль, религия, традиционные ценности – и завершило секуляризацию общества, начало которой положил Ф. Ницше, внедривший в общественное сознание идею «Бог умер».

Кастельс характеризует современность как информационный век, когда культура стала единственной окружающей средой и обрела самостоятельность по отношению к материальной основе своего существования. Это означает, что все формы детерминации социального поведения имеют культурный статус. Позиция Кастельса представляется нам слишком оптимистичной, культуроцентрической, не учитывающей того, что культура не избавила ни общество, ни отдельного человека от различных рисков и опасностей. Чем больше человек окультуривает природу и расширяет производство, тем более небезопасной становится его жизнь, что показал У. Бек в работе «Общество риска» [3], где он проанализировал множество модернизационных и цивилизационных рисков. Можно выделить,

например, такие риски создания глобальной интернет-культуры как информационные войны между государствами и кибертерроризм. Но сама концепция общества сетевых структур, созданная Кастельсом на основе материалов экономики и культуры 90-х гг., нам представляется верной, наиболее адекватно описывающей начало того будущего, которое сейчас наступило.

Поэтому трудно согласиться со скептическим выводом Р.Н. Абрамова, который утверждает: «Однако не следует забывать, что существуют и другие описания и объяснения окружающей нас реальности. Поэтому желательно избегать соблазна смотреть на нашу эпоху только глазами М. Кастельса» [4, 140]. Другое дело, что после написания книги Кастельса прошло восемнадцать лет, и за это время появились работы, развивающие его идеи. Мы по-прежнему живем в обществе сетей. И если раньше социальное поведение детерминировалось социальными институтами и группами, то теперь оно все больше детерминируется сетями.

Но концепция Кастельса, по нашему мнению, не лишена недостатков. Он не обратил внимания на главную антропологическую опасность информатизации общества и культуры. Если сеть превращается в субъект, то люди становятся квазисубъектами. Эту опасность подчёркивает в своих работах В.А. Кутырев. «Творчество, – пишет он, – ...происходит в киберпространстве, *машине Сети*, а люди – проекция, получатели, в лучшем случае передатчики его результатов» [5, 63]. Постоянные пользователи Сети, хотя они имеют тело и пол, «функционально они «гендер», «сети/не/жители» и «чипоносители». Их бегство от субъектности и свободы заканчивается бегством от реальности, её бессознательным или уже сознательным отторжением, предпочтением ей виртуальной (не)реальности. Противоестественный образ жизни людей «западной» информационно-инновационной цивилизации перерастает в их образ (не)жизни» [5, 69].

Имеются и другие социальные и культурные опасности, когда подлинным бытием признаётся сетевая структура общества и культуры. Дело в том, что в странах, которые хотят обеспечить национальный суверенитет, возникает противоречие между властью, стремящейся сохранить национальную культуру, и интернет-культурой, которая иницирует и обеспечивает создание космополитической духовной элиты; противоречие между национально-ориентированной предпринимательской элитой и космополитической предпринимательски-финансовой элитой, интересы которой интегрируют её в западное общество; противоречие между народом, ориентированным на национальную экономику и культуру, и космополитическими элитами в области духовной культуры и экономики. В будущем эти противоречия должны ослабевать в связи с тем, что усиливается тенденция к созданию многополярного мира, которая должна привести к ослаблению глобализации и замене блочных объединений государств разнообразными союзами государств по их интересам. Но этот процесс требует значительных усилий со стороны государств, полных решимости построить многополярный мир, и усилий внутри самих этих государств, направленных на ценностную и социальную переориентацию их космополитических элит. К сожалению, эту вторую тенденцию создания многополярного мира Кастанельс не усматривает и не анализирует. Он остаётся «певцом» информационального капитализма в том его виде, в каком он существует в настоящее время.

1.4 Побудительные мотивы как детерминанты социального поведения в концепции Дж. Гэлбрейта

В 1967 г. в США, а в 1969 г. в СССР вышла книга известного американского ученого Дж. Гэлбрейта «Новое индустриальное общество», в которой он охарактеризовал

новый этап развития исторического процесса на Западе на примере США. В отличие от книги Э. Тоффлера «Третья волна», где рассматривается социокод индустриального и постиндустриального общества, Гэлбрейта интересуют цели и побудительные мотивы в новой индустриальной системе, которые формируют экономическое и социальное поведение людей.

Гэлбрейта считают кейсианцем и левым реформатором, чьи взгляды сформировались в период правления американского президента Ф. Рузвельта. Д. Травин полагает, что поскольку в современной России «на смену партократии и номенклатуре приходит техноструктура со своими взглядами и своими стандартами поведения», то наша страна «все больше становится похожа на США 30-50-х гг. со всеми плюсами и минусами той эпохи» [1, 602], описанными Гэлбрейтом. И это делает идеи, высказанные им, актуальными для нас.

Считая, что создание техноструктуры изменило экономику и социальную жизнь США, и пытаясь ответить на вопрос о ее целях и средствах в индустриальной системе, Гэлбрейт создает теорию побудительных мотивов. Последние определяются ученым как «те средства или стимулы, которые побуждают отдельных личностей отказаться от своих личных целей и с большим или меньшим желанием подчиниться целям организации» [2, 199]. Сразу обнаруживается различие подходов Гэлбрейта и Маркса: не объективно существующие производственные отношения изменяют поведение людей, а психологические стимулы, цели и мотивы экономической деятельности.

По Гэлбрейту, отказ от личных целей в пользу организации достигается различными способами: принуждением, вознаграждением, отождествлением чужих целей с собственными, приспособлением целей организации к собственным интересам. Эти способы каждый в отдельности или в сочетании детерминируют мотивацию личности к

участию в организации. Причем, одни способы сочетаются (принуждение и вознаграждение, отождествление и приспособление), другие – не сочетаются (принуждение или вознаграждение с отождествлением и приспособлением). По мнению ученого, развитие индустриальной системы связано со сменой мотивов поведения: роль принуждения и вознаграждения уменьшается, а роль отождествления и приспособления возрастает. Смена этих мотивов происходит параллельно со сменой власти в экономике: от владения землей, а позже капиталом, она переходит к техноструктуре, для которой свойственна мотивация отождествления и приспособления. Техноструктура включает менеджеров (управляющих), конструкторов, руководителей отделов, инженеров, техников и других специалистов.

Гэлбрейт анализирует мотивацию деятельности всех участников корпорации, считая, что рядовые акционеры мотивируются денежным вознаграждением; производственные рабочие имеют смешанную мотивацию, сочетающую денежное вознаграждение с отождествлением целей; «белые воротнички» мотивируются отождествлением своих целей и целей организации; техноструктура побуждается к деятельности мотивациями отождествления и приспособления, поскольку она, во-первых, удовлетворяет потребности своих членов, а во-вторых, вырабатывает групповое принятие решений в ходе взаимного общения. Тем самым техноструктура стимулирует творчество, эффективность результатов деятельности организации и повышает рейтинг своих членов в их собственных глазах как людей, обладающих властью.

Но корпорации осуществляют свою деятельность в обществе и зависят от него. Поэтому для процветания корпорации необходима совместимость целей не только организации и личности, но и организации и общества. По мнению Гэлбрейта, хотя корпорации обладают самостоятельностью, принцип совместимости для них становится

главным: «Цели развитой корпорации являются отражением целей членов техноструктуры. А цели общества имеют тенденцию отражать цели корпорации» [2, 237]. Известно высказывание политического руководства США: «Что хорошо для Форда – хорошо для Америки». Но, по Гэлбрейту, имеет место и обратная реакция: цели общества становятся целями корпорации, что обеспечивает солидарность членов корпорации с обществом, поскольку позволяет ее членам считать, что они не просто обеспечивают прибыль корпорации или повышают уровень собственного благосостояния, но и выполняют необходимую общественную функцию. «Вера в то, – пишет Гэлбрейт, – что рост производства представляет значительную цель общества, носит почти абсолютный характер. ...То, что общественный прогресс идентичен растущему жизненному уровню, приобрело характер веры» [2, 241]. Гэлбрейт показывает, что государственная собственность, существующая в социалистических странах, не обеспечивает изобилия материальных благ, инициирует отставание в научно-техническом прогрессе и слишком расширяет власть государства в обществе.

Но Гэлбрейт не относится к числу тех ученых, которые обслуживают индустриальную систему и не обращают внимания на противоречия между целями корпорации и целями общества. «По мнению Гэлбрейта, – утверждает В.И. Курбатов, – социализм уже нельзя признать образцовой моделью не только справедливого общества, но даже общества просто привлекательного, – но капитализм в его классическом виде такой не является» [3, 276-277]. Взгляды Гэлбрейта альтернативны фридмановской либеральной модели экономики. Он понимает, что целью любой корпорации является самосохранение, для чего ей необходимо избегать потерь, не допускать краха цены, сохранять хотя бы минимальный уровень дохода, предупредить массовый отказ от ее продукции, обеспечить рост корпора-

ции и, по возможности, избежать увольнения персонала. Поэтому корпорации поддерживают такую цель общества как экономический рост, что свидетельствует о принципе совместимости в отношениях корпораций с обществом и мотивации отождествления личной заинтересованности членов корпораций с корпорациями и обществом. Рост корпораций связан в значительной мере с внедрением новой техники и технологий, что считается и целью общества, свидетельством его прогресса. Тем самым приспособление целей и деятельности корпораций считается справедливым, поскольку они служат благим целям общества.

Чем больше развита корпорация, тем большую роль играет и имеет большую ценность ее техноструктура, что ставит проблему кадров профессионалов, которых готовит высшая школа. Это заставляет корпорацию соотносить свои цели и побудительные мотивы с сословием педагогов и ученых. Их быстрый количественный рост и повышение роли связаны с развитием индустриальной системы. Но оказалось, что цели и ценности (меркантильные установки) корпораций не соответствуют пониманию задач образования сословием педагогов и ученых. С их стороны, в общество поступали идеи, направленные на то, чтобы «сделать индустриальное развитие более равномерным, более гуманным или справедливым» [2, 408]. Многие законы государства, ограничивающие власть корпораций, как раз выходили из академической среды, что вызывало враждебное отношение корпораций к ней.

Но растущая зависимость корпораций от этого сословия заставила смягчить отношения между ними, хотя расхождение целей и мотивов сохранилось. Одним из источников конфликтов становится социальное расслоение между учеными, работающими и неработающими (представители гуманитарных наук) на корпорации. Другим источником конфликтов является вопрос об управлении поведением человека, ибо представители академической

среды с презрением относятся к средствам управления потребительским спросом, применяемым корпорациями (реклама и средства массовой информации). «Мы сталкиваемся здесь с парадоксом. Экономическая система, – пишет Гэлбрейт, – нуждается для своего преуспевания в организованном околпачивании публики. В то же время она возвращает увеличивающийся класс людей, считающих такое околпачивание ниже своего достоинства и отрицающих его как духовное растление» [2, 418]. Третьим источником конфликтов служит то, что обе стороны претендуют на возрастание своей роли в государственных делах.

После 30-х гг. цели и побудительные мотивы государства и развитых корпораций (монополий): стабильность экономики, ее расширение и рост, научно-технический прогресс, развитие образования, национальная оборона – приобрели форму взаимного приспособления и отождествления. Гэлбрейт пишет: «Отождествление и приспособление целей не только играет важную роль в деле воздействия техноструктуры на решения, связанные с военными поставками. Они являются чуть ли не единственным источником этого воздействия» [2, 443]. Но и американское государство через Конгресс решает вопросы финансовой поддержки тех или иных корпораций. Так, политика холодной войны, проводимая государством, по Гэлбрейту, «обязана своим происхождением только нуждам индустриальной системы». Отождествление интересов, являясь психологическим явлением, весьма действенно: корпорации принимают цели государства, а оно поддерживает развитие корпораций, так что в результате политика разоружений превращается в фикцию.

Понимая пагубность гонки вооружений, порождаемой нуждами индустриальной системы (в чем Гэлбрейт усматривает ее важнейший недостаток, создающий возможности военных конфликтов), он разрабатывает теорию конвергенции между Западом и СССР, считая, что по-

сколькx они оба являются индустриальными системами, то имеется «экономическая тенденция к конвергенции, а не различие, ведущее к непримиримому конфликту» [2, 471]. По его мнению, именно ученые-естествоиспытатели внесли определенный вклад в смягчение международных отношений. «Это по их инициативе, – пишет философ, – ...были предприняты шаги, приведшие к частичному запрещению ядерных испытаний. Они привели также к другим переговорам с Советским Союзом относительно контроля над вооружениями и разоружениями» [2, 474].

Гэлбрейт обращает внимание и на другие недостатки новой индустриальной системы. К их числу относится нежелание корпораций участвовать в финансировании системы здравоохранения (например, научных исследований в области медицины) и социального обеспечения, экологических проектов (например, по удалению отходов), сферы духовной культуры, потому что они не разделяют этих целей. Кроме того, корпорации неохотно вкладывают средства в развитие сельского хозяйства. Стремление корпораций к росту прибыли приводит к производству высококалорийных продуктов, что ведёт к болезням ожирения людей. Рост цен на книги сопровождается нежеланием корпораций способствовать развитию общественных библиотек. Бизнес мало занимается благотворительностью. Гэлбрейт приводит примеры спекулятивной активности корпораций, которая периодически порождает экономические кризисы и не способствует реализации возможностей построения более справедливого общества. Поэтому решающая роль в защите и развитии последних принадлежит государству. И в этих социальной и духовно-культурной сферах общественной жизни цели и побудительные мотивы государства и корпораций расходятся.

Существенный недостаток индустриальной системы связан и со сферой труда, выражаясь в том, что «индустриальная система способна внушать людям убеждение, что

материальные блага важнее досуга» [2, 516], но «сокращение рабочего времени и увеличение досуга является естественной целью человека», включенного в эту систему. И если рабочих побуждают признать приоритет труда над досугом с помощью вознаграждения, то представителей техноструктуры – с помощью психологического отождествления их целей с целями системы, требуя от них «полной отдачи умственной энергии и нравственных сил». От пожилых или больных людей система безжалостно избавляется, потому что корпорации не признают обязательств в области пожизненной занятости своих членов.

Недостатком индустриальной системы является и приспособление к своим целям характера высшего образования и содержания научных исследований, вследствие чего задачи интеллектуального и духовного развития считаются второстепенными. Это приводит к одностороннему развитию системы науки и высшей школы и формированию homo economicus.

Гэлбрейт подчеркивает, что перед колледжами и университетами существует две альтернативы: «обслуживать нужды техноструктуры и усиливать тенденции, свойственные индустриальной системе» или «отстаивать ценности и устремления образованного человека, то есть те начала, которые служат не производству товаров и связанному с ним планированию, а интеллектуальному и эстетическому развитию человека» [2, 533]. Но политическую инициативу сословия ученых и педагогов сковывают давление со стороны корпораций и их союзников либералов-экономистов, сводящих все цели жизни к экономическим задачам; недостаток веры в свои возможности; ограничение своей ответственности сферой литературной работы и дискуссий; недостаточное понимание зависимости техноструктуры от них.

Будучи сторонником кейсианской модели развития экономики, Гэлбрейт считает, что индустриальная си-

стема не представляет завершения пути экономического развития, ее будущее во многом зависит от государства. Он предлагает ряд путей устранения верховной власти рынка и потребителя: замена рынка планированием и государственное регулирование совокупного спроса; конвергенция с социалистическими индустриальными странами; выведение системы образования и науки из-под диктата индустриальной системы; национализация монополий; совершенствование системы социального обеспечения в пользу малообеспеченных слоев; повышение роли контрольных функций государства в финансовой сфере и его эффективная борьба со спекулятивным капиталом; установление прогрессивной шкалы подоходного налога; совершенствование закона о труде в пользу работников; борьба с монополиями; сведение к минимуму подчинения общественного мнения нуждам индустриальной системы; автономия моральных норм от требований индустриальной системы. Гэлбрейт высказывает идею, что индустриальная система сама создает своих противников – сословие ученых и педагогов, которые отвергнут ее монополию на определение общественных задач.

Но Гэлбрейт недооценил крепость союза индустриальной системы с государством и переоценил возможности таких социальных сил как сословие ученых и педагогов. В последующие годы общественное развитие Запада не пошло по пути, предложенному Гэлбрейтом. Наоборот, расширилась приватизация государственной собственности, снизились налоги на богатство, усилилась борьба с профсоюзами [1, 599-600], не состоялась конвергенция с социалистическими индустриальными странами, индустриальная система победила их в холодной войне, одержала верх фридмановская либеральная модель развития экономики, выросла гонка вооружений. Тем не менее, недостатки индустриальной системы остались и даже усилились, что предвещает в будущем конфликты как самого

общества с индустриальной системой, так и между Западом и другими государствами. Вопросы, поставленные Гэлбрейтом, остались и их придется решать.

1.5 Доверие и недоверие как формы детерминации социального поведения в концепциях Ф. Фукуямы и П. Штомпки

Ф. Фукуяма стал широко известным философом благодаря своей концепции «конца истории», который понимался им, с опорой на идеи Г.-В.-Ф. Гегеля, как конвергенция развитых стран к одной цели – демократическому капитализму, при котором создаётся гражданское общество, опирающееся на фундамент культуры – привычки, традиции, нравственные устои. В связи с этим, по его мнению, становится важным понять, «что делает различные культуры различными и что составляет основу их функционирования». Решая эту проблему, он разрабатывает концепцию доверия как социальной добродетели и пути к процветанию.

Фукуяма исходит в своей концепции из того, что «потребностью каждого человеческого существа является признание его достоинства... Насущность и фундаментальность этой потребности делают её, по сути дела, одним из главных двигателей всего исторического процесса» [1, 19-20]. Рассматривая преимущественно сферу экономики, он формулирует следующим образом свою основную идею: «Одним из главных уроков изучения экономической жизни является то, что благополучие страны, а также её состязательная способность на фоне других стран, определяются одной универсальной культурной характеристикой – присущим её обществу уровнем доверия» [1, 20-21].

Не отрицая эффективности функционирования либеральной экономики, этой «священной коровы» капитализма, Фукуяма вместе с тем полагает, что она должна опираться на «взаимодействие, моральные обязательства,

ответственность перед обществом и доверие, которые, в свою очередь, живут традицией, а не рациональным расчётом» [1, 29]. Считая, что теория неоклассической либеральной экономики на восемьдесят процентов является верной, философ предостерегает против её апологетики, поскольку она не учитывает «способы, которыми культура влияет на человеческое поведение вообще и экономическое поведение в частности» [1, 39].

Издержки этой апологетики он связывает с утилитарным пониманием человека, который рассматривается как «рациональный индивид, стремящийся к максимизации полезности» [1, 40]. Иначе говоря, неоклассики игнорируют философские предпосылки своей экономической теории превосходства свободного рынка, рассматривая человека исключительно как эгоиста. В западной мысли доминируют принципы индивидуализма и утилитаризма.

Но уже Ф.М. Достоевский, начиная со своего произведения «Записки из подполья», показал, что люди часто действуют вопреки своей пользе, не являясь абсолютно рациональными существами, и нередко руководствуются своими этическими навыками: стремлениями, желаниями, ценностными установками: вера, надежда, справедливость, честь, достоинство, принадлежность к социальной группе или чувства мести, гнева, вражды, страха и т.д. Неоклассическую теорию экономики Фукуяма относит к числу неполных теорий. Общий вывод позиции Фукуямы заключается в том, что макроэкономическая политика должна вырабатываться с учётом политического и историко-культурного контекста.

Информационная революция привела к созданию теорий информационной эпохи, утверждавших, что она «покончит с любого рода иерархиями – политическими, экономическими, социальными» и между людьми установится естественная общность. Но Фукуяма считает, что иерархические организации продолжают сохраняться и

в эту эпоху, а теоретики забыли «о доверии и общности этических норм, на которых покоится любая иерархия и любой авторитет». При отсутствии доверия у людей всегда будет ностальгия по старым иерархиям, особенно в области культуры (вера в Бога, справедливость, профессиональные стандарты и корпоративные кодексы поведения).

Фукуяма указывает на значительную роль социального капитала как способности людей работать в одном коллективе ради осуществления общей цели в жизни общества и отдельных индивидов, которая передаётся через механизмы культуры – традиции, обычаи, религию, этические ценности. Социальный капитал создаётся благодаря спонтанной социализированности и воспитанию на одинаковых ценностях.

В связи с пониманием неодинакового распределения социального капитала Фукуяма выделяет коллективистски ориентированные (например, Япония), фамилистические общества с крепкими семейными узами (например, КНР) и индивидуалистически ориентированные общества (например, США). Фукуяма утверждает, что преобладание доверия ведет к росту эффективных крупных организаций, а недоверие ограничивает результаты экономической деятельности.

В отличие от многих западных экономистов Фукуяма считает, что «коллективизм и эффективность вполне совместимы». Поэтому он признаёт социальный капитал в качестве материализованного доверия, «играющего принципиальную роль в создании здоровой экономики, – культурные корни» [1, 64]. При этом культуру он понимает этически: это «унаследованный этический навык или привычка» [1, 66], а «главным институализированным источником культурно обусловленного поведения выступают исторические религии и этические системы» [1, 69].

Культура, по его мнению, не является рациональным выбором в отношении средств, хотя он признаёт, что не-

рациональные культурные традиции могут функционировать «по модели максимизации материальной пользы», например, протестантская этика, и наоборот: рациональный выбор может стать культурным артефактом. Антропологическим основанием этих представлений служит, согласно Фукуяме, существование в человеческой природе, кроме эгоистического инстинкта, нравственной стороны, побуждающей человека чувствовать долг и обязанности перед другими.

Рассматривая вопрос о соотношении культуры и экономики, Фукуяма соглашается с позицией М. Вебера, что не экономические силы капитализма создали соответствующую религию протестантизма и буржуазную идеологию, а «сама культура является формообразующей силой, от которой зависит экономическое поведение» [1, 80].

В унисон с этим представлением Фукуяма считает, что при отсутствии добродетелей предпринимательства (способность к упорному труду, бережливость, рационализм, новаторство, готовность идти на риск) и добродетелей, присущих сектантским конфессиям (сплоченность, доверие, социальные контакты друг с другом и общие ценности), капитализм не смог бы возникнуть и укорениться. Таким образом, не только профессиональные способности, но и спонтанная социализированность людей способны создавать эффективную экономику. Этот вывод противостоит рационалистическим теориям неолиберализма.

Фукуяма выделяет три пути социализированности: основанные на семье и родстве; на добровольных ассоциациях внеродственного типа; третий путь – государство. С каждым из них связан специфический тип организации хозяйственной деятельности: семейный бизнес, профессиональная корпорация и государственные предприятия. Исторически первым типом создания экономических организаций является семья. Более развитые формы бизнеса требуют крупных капиталовложений, что инициирует

создание двух других типов экономических организаций.

Он утверждает, что социальный капитал имеет решающее значение для промышленности и существования политических институтов. Иначе говоря, промышленная структура обусловлена культурой. Философ подтверждает этот вывод анализом соотношения дохода десяти крупнейших частных компаний разных стран и их ВВП. Аналогичный вывод Фукуяма делает на примере исследования связи фамилистических обществ с низким уровнем доверия к чужакам (Китай, Франция, Южная Италия) и сильной политической централизацией, а также связи обществ с высоким уровнем доверия (Япония, Германия) и развитием крупных корпораций.

Поэтому, несмотря на высокие темпы роста экономики в Китае, он усматривает его главную проблему в том, что его экономика «разрывается между старым, неэффективным и вырождающимся государственным сектором... и новым рыночным сектором, состоящим по большей части из мелких семейных предприятий и совместных предприятий с иностранными партнёрами» [1, 562]. Политическая централизация ведёт к слабому развитию частных крупных корпораций с профессиональным управлением. Наоборот, высокий уровень экономического развития Японии он связывает с тем, что она отказалась от фамилизма, и спонтанная социализированность в ней воплощается в частных крупных корпорациях с системой кейрецу (пожизненной занятости рабочих на предприятиях).

Фукуяма делает вывод, что традиционные культуры не могли воспроизвести современный экономический порядок. Поэтому они были вынуждены в собственные культуры вводить элементы экономического либерализма: Китаю пришлось отказаться от политического конфуцианства, Японии и Корею – разрушить традиционные сословные корпорации, Японии трансформировать военную «самурайскую» этику в трудовую.

Тем самым спонтанная социализированность человеческой природы, формируемая культурой, есть не константа, а переменная, связанная со способностью культуры к трансформации. Вместе с тем Фукуяма считает доктрину политического либерализма нежизнеспособной, поскольку она нуждается «в поддержке традиционной культурой» (религией, моралью). Только конвергенция, равновесие демократии и капитализма с культурными традициями обеспечивает высокий уровень экономического и социального развития стран. Фукуяма приходит к выводу, что существуют различные модели капитализма и демократии (японская, германская, китайская и т.д.), что связано с сохранением народами культурных различий.

Тем самым философ выстраивает культурно-антропологические основания экономики и политики. «Человек, — утверждает он, — крайне эгоистичен и в то же время есть существо социальное, остерегающееся изоляции и наслаждающееся поддержкой и признанием окружающих» [1, 577]. Рынок сам по себе не является школой социализированности, как считают либералы, экономика доопределяется социальным капиталом, формируемым культурой. Стабильная экономическая и политическая структура возникает благодаря способности людей к сотрудничеству ради общей цели, которая формируется культурой.

Д. Травин усматривает заслугу концепции Фукуямы в критике распространённых экономических представлений о том, что экономика является полностью самостоятельной сферой, оторванной от социальной и культурной жизни: «Фукуяма подключает исследование национальных культур для того, чтобы определить, почему практически на одной и той же рыночной основе произрастают столь разные хозяйственные цветы» [2, 712]. Свидетельством оптимальности методологии и теоретических выводов Фукуямы может служить то, что в прежних социалистических странах «каждая модель приватизации

оказалась в максимальной степени приспособлена к особенностям национальной культуры» [2, 717].

Вывод Фукуямы, что если в обществе отсутствует культура доверия, то в нём не может создаться эффективная экономика, подтверждается опытом развития советского общества. Разрушив традиционные формы культуры доверия (семья, сословие), советская Россия создала номенклатурную культуру доверия, которая «оказалась совершенно непригодной для формирования рыночной экономики» [2, 720], поскольку в ней личный интерес был подавлен общественно-государственным. Хотя Фукуяма не рассматривает вопрос о культуре доверия в России в отличие от культуры доверия многих европейских и азиатских стран, но его идеи о роли культуры доверия в формировании эффективной рыночной экономики и политической демократии являются ценными для современной России. Особенно в связи с тем, что коллективизм, товарищество, способность работать в группах и общностях входят в ментальность российского народа.

Польский социолог П. Штомпка, который исследует феномен доверия, объясняет интерес к нему 1) переходом социологии от структурализма («социология социальных систем») к «социологии действия», базирующейся на психологических и культурных основаниях, и 2) глобализацией, ростом контактов между людьми и как следствие ростом непредсказуемости и рисков в условиях социальных изменений. Для Штомпки «доверие есть ставка в отношении будущих непредвиденных действий других» [3]. Поскольку доверие связано с ожиданием и уверенностью, то оно рассматривается в качестве «средства нейтрализации риска и противодействия неопределенности» [4, 12].

В обществе доверие (недоверие) связано с исполнением социальных ролей, что требует опоры на ценности и нормы культуры, которые выступают как основания доверия и недоверия. Штомпка разделяет все культуры на

две группы – культуры доверия и культуры недоверия. Он пишет о них как о «ценностно-нормативных системах, оказывающих независимое давление: поощряя доверять другим и требуя быть заслуживающим доверия, или, наоборот, провоцируя недоверчивое отношение к другим» [4, 13]. Это означает, что данные детерминанты социального поведения являются эффективными только в определенном культурном климате, что снижает возможности рисков в отношениях между людьми.

Но эффективность доверия зависит не только от культуры, но и от Других, так как они могут проявлять различное отношение к существующей культуре. Поэтому Штомпка выделяет три формы доверия к Другим: «ожидаемое» на основе информации о Других; «ответственное», связанное с моральной и правовой ответственностью Других; «напоминающее», действующее среди «своих» (родственники, друзья). Наконец, эффективность доверия зависит от самого доверяющего, его качеств и характера отношений с другими: веры, продолжительности отношений, возможностей изменить решение, степени риска, гарантий, ценности доверяемого объекта [5].

Будучи детерминантой социального поведения, доверие выполняет ряд функций, как персональных (для участников отношений), так и социальных. «Доверие, – пишет Н.В. Фрейк, – освобождает и мобилизует человеческое действие; поощряет творческий, инновационный, предпринимательский активизм по отношению к другим людям; снижает неопределенность и риск, связанные с человеческими действиями» [4, 14]. Можно добавить, что доверие укрепляет толерантность в межличностных отношениях и солидарность в коллективных действиях, инициирует желание к общению, способствует диалогу между людьми.

Доверие является не только продуктом культуры, но и фактором ее стабильности, тогда как недоверие – факто-

ром социального хаоса и деструктивных социальных изменений. Это понимание находит выражение в четырех возможных «системах доверия»: обоюдное доверие, укрепляющее культуру доверия; слепое, наивное доверие, способное разрушить культуру доверия; оправданное недоверие, которое продуцирует в обществе «раскручивающуюся спираль углубления цинизма и подозрительности» [6]; чрезмерное недоверие, которое может привести к нормативным санкциям.

Возникновение культуры доверия или недоверия обусловлено, как считает Штомпка, двумя составляющими. Первая представляет «структурные возможности», объективные и интерсубъективные: «нормативная согласованность / нормативный хаос (аномия); стабильность социального порядка / радикальные изменения; прозрачность социальной организации / секретность; ощущение понятности окружающего мира / ощущение неизведанности; подотчетность других людей и институтов / произвол и безответственность» [5]. Вторая составляющая именуется Штомпкой агентурными ресурсами, т.е. качествами акторов, среди которых применительно к культуре доверия и культуре недоверия он выделяет: «оптимизм / пессимизм»; ориентированность в будущее / традиционалистская ориентация или ориентация «сегодняшнего дня»; большие / малые амбиции; достиженческая / адаптационная ориентация; инновационность / конформизм [5].

Политический режим обуславливает существование доверия или недоверия в обществе. Наиболее благоприятным режимом для доверия является демократия, которая обеспечивает свое сохранение путем институционализации недоверия в свои социальные институты (выборы, ограничение срока занимаемой должности, разделение властей, приоритет закона, независимый суд, гражданские права и свободы, контроль общественных организаций над властью и т.д.). Авторитарные режимы требуют

доверия к власти и ее правителям, ограничивая доступ граждан к информации и осуществляя политические санкции против оказывающих недоверие к власти.

Штомпка ввел в философию новую проблему социального изменения как травмы, тогда как до этого господствовали прогрессистские теории, положительно оценивающие социальные изменения. При этом исследователя больше интересует феномен культурной травмы при социальных изменениях, которую он определяет как «раздвоение, раскол, противоречивость, конфликт внутри культуры» [7, 8]. Он выделяет тринадцать причин – от краха империи и революции до ревизии героических традиций нации. Влияние травмы на коллективы обусловлено двумя причинами: разрыв между привычной организованной средой и травматическими событиями, влияние травмы на ядро коллективного сознания – «сферу базовых ценностей, правил, центральных ожиданий» [7, 10]. Определяя культурную травму как культурно интерпретируемую рану на ткани культуры, Штомпка выделяет ее негативные особенности: «Если происходит нарушение порядка, символы обретают значения, отличные от обычно означаемых. Ценности теряют ценность, требуют неосуществимых целей, нормы предписывают непригодное поведение, жесты и слова обозначают нечто, отличное от прежних значений. Верования отвергаются, вера подрывается, доверие исчезает, харизма терпит крах, идолы рушатся» [7, 11].

Он выделяет внутренние и внешние причины культурной травмы. В качестве первых им называется событие, которое «бьет по самым основам культуры... основам идентичности, коллективной гордости и т.д.»; «люди оказываются во власти новой культуры»; образ жизни обновляется под влиянием изменений технологии, экономики, политических условий при неизменной культуре. В качестве вторых – «культурное отставание» определенных сегментов культуры; открытие, несоответствующее старой

культуре; факты или события в истории и культуре, требующие новой интерпретации, переосмысления прошлого [7, 12-13].

Существование культурной травмы требует создания стратегии совладания с ней. Социологи предлагают разные варианты этих стратегий: Р. Мертон – инновацию, бунт, ритуализм, ретриатизм (игнорирование травмы); Э. Гидденс – сознательное подавление беспокойства, веру, что все как-то образуется, пессимизм и гедонизм, борьбу против источников опасности; П. Штомпка – поддержание старой культуры путем культивирования воспоминаний, отмирание старого культурного наследия путем смены поколений [7, 16]. Штомпка делает вывод, что доверие является ключевым фактором культуры и социального поведения: возникновение в обществе «пирамид доверия» обеспечивает сотрудничество и солидарность людей, стабильность общества и культуры.

ГЛАВА 2. КОНЦЕПЦИИ САМОДЕТЕРМИНАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

2.1 Действия Субъекта социального поведения в концепции А. Турена

В концепции А. Турена имеется два аспекта: критический и новационный. Первый представляет критику классической социологии эволюционизма и функционализма, которая, по его мнению, не могла объяснить развитие общества и его стабильность, не разделяла в анализе общественной жизни социальную систему и действующее лицо, объясняя его местом в системе. Такое понимание представляется философу неприемлемым, поскольку «бесполезно и даже опасно говорить об общественных... детерминизмах, так как индивидуальное действующее лицо одновременно и обусловлено ситуацией, и участвует в её производстве» [1, 21-22]. Тем самым Турена не устраивает понимание человека как объекта различных общественных детерминаций. Он предлагает создать новую социологию субъекта и его действия. В ней главными понятиями становятся «историчность», «субъект», «общественные движения», «социальное действие».

Под «историчностью» он понимает «способность общества конструировать себя, исходя из культурных моделей и используя конфликты и... общественные движения» и одновременно «совокупность этих культурных моделей, управляющих общественной практикой» [1, 9, 40]. Под «субъектом» – «название действующего лица, когда последнее рассматривается в аспекте историчности, про-

изводства больших нормативных направлений общественной жизни» [1, 10], например, рабочее движение и предприниматели являются центральными действующими лицами индустриального общества. Под «общественными движениями» – борьбу действующих лиц «за общественное управление... культурой и диктуемыми ею формами деятельности» [1, 20]. Это понятие «предназначается для обозначения действительно центральных конфликтов». Турен полагает, что индивид «осознает себя как Субъект, когда утвердится в качестве носителя мнений и творца перемен – касается ли это общественных отношений или политических институций» [2]. Под действием опыта индивида в нем проявляется Субъект, который является «воплощением потребности в индивидуализации» [2]. Исходя из понимания общественного давления на индивида в современном обществе, философ считает, что субъект «существует только в борьбе с силами рынка и сообщества» [2]. Поэтому социальная активность является атрибутивным свойством Субъекта. Эта активность проявляется в свободе: Субъект есть «сила освобождения». В нем сочетаются три силы: желание сохранить свою индивидуальную самостоятельность, борьба против власти, стремящейся превратить его труд в товар, и признание Другого как Субъекта.

В.Н. Фомина [3] считает, что субъект у Турена не человек, а социальное движение, что Турен имеет дело не с конкретным человеком-индивидом, а с абстрактным понятием «деятель». Действительно, в работе «Возвращение человека действующего» речь идет преимущественно о таком субъекте как социальные движения. Но в работе «Способны ли мы жить вместе? Равные и различные» Турен выделяет различные субъекты: личностный, исторический, религиозный, политический. Общественные движения он считает историческим субъектом.

Трактовка Туреном Субъекта отличается от марксист-

ской, в которой Субъект борется за социальное освобождение и создание идеального порядка. Субъект у Турена борется за свою личную автономию, возможность быть индивидуальностью. «Он, – пишет Турен, – не создает идеального города и индивидуума высшего типа, он осваивает и защищает лужайку, которую постоянно пытаются захватить. Он скорее обороняется, чем участвует в борьбе, он скорее защищается, чем пророчествует» [2]. Это позиция западного интеллектуала, который хочет сохранить свою личностную свободу. Но в работе, написанной тринадцатью годами раньше («Возвращение человека действующего», 1984 г.), Турен делает главным действующим лицом общественные движения, которые борются за изменение социальной системы. За эти тринадцать лет произошло знаковое событие в мире: распался и исчез как субъект международной жизни СССР, а на Западе угасла протестная активность рабочего класса. Возможно, с этим связаны пессимистические настроения Турена: раз победить социальную систему господства невозможно, борьба приобретает смысл борьбы за индивидуальную свободу.

В центре исследований Турена находится выяснение механизма взаимодействия субъекта и общества. Турен утверждает, что после 1968 г. (поражение студенческой революции во Франции) действующее лицо было изгнано из социологии, но вернулось благодаря работам французских историков школы Анналов и представителей культурной антропологии. По отношению к этим наукам социология опаздывает в возвращении человека действующего: социологи, видя доминирование принципа индивидуализма, по-прежнему рассматривают социальную реальность как «совокупность принуждений и внешних угроз». Автор предлагает устранить идею общества «как центральной системы регуляции институтов и поведений», так как «общество» обозначает порядок, стабильность, отсутствие изменений, и сегодня общество уже не отождествляется с

национальным государством; а также устранить понятие «история», ибо идея линейной эволюции не объясняет возврата к варварству и многообразия путей исторического развития.

Переход к постиндустриальному обществу требует освобождения от старых способов мышления (эволюционизм и функционализм) и поиска новых действующих лиц, новых социальных конфликтов и новых целей. В результате появились концепции постмодернизма, сосредотачивающие внимание на различиях общественной жизни; социология организаций и решений; социологическая школа индустриальных отношений. Все они анализируют общественную жизнь в терминах кризиса и управления. По мнению Турена, все эти представления разрушают центральный принцип общественной жизни. Он предлагает соединить идею субъекта с его творческой способностью, идею центрального социального конфликта и идею ориентированного на ценности действия, создав тем самым социологию действия Субъекта.

Турен при этом выделяет восемь возможных способов избавиться от новой социологии действия: 1) социальное объяснять только социальным; 2) объяснять поведение действующих лиц общественными отношениями; 3) разделять систему и действующие лица; 4) при анализе выделять воздействие различных социальных фактов; 5) существует непрерывность между ценностями и нормами: первые превращаются во вторые и управляют различными сферами общественной жизни; 6) общество есть только система господства; 7) классы являются центральными персонажами истории; 8) нельзя разделять тип общества и способ развития. Давая критику всех этих способов, Турен считает, что надо «воссоединить социологию»: систему, общественные отношения, действия субъекта, культурные ориентации, изменения. Общество, по его мнению, представляет систему действий, которые означают не только

решения, но и «культурные ориентации, существующие в области конфликтных социальных отношений» [1].

В социологии действия проблема субъекта есть в значительной мере проблема общественных движений. В.Н. Фомина [3] указывает на ряд неточно переведенных с французского языка авторских понятий Турена, в частности, отождествление переводчиком «социальных движений» и «общественных движений», тогда как в русском языке понятие «общественное движение»... употребляется чаще в политическом контексте». С точки зрения соотношения системы и изменений, сформировано два подхода к общественным (социальным) движениям: 1) все является изменением, и общественные движения есть их аспекты; 2) надо сохранить социальную систему, но реконструировать её, исходя из анализа общественных движений. Турен предлагает различать коллективные поведения и общественные движения. Первые характеризуют конфликтные действия, направленные на защиту, реконструкцию, адаптацию «больного» элемента социальной системы с целью её сохранения, и представляют ответы на ситуацию. Вторые – конфликтные действия, направленные на изменение отношений социального господства, затрагивая главные культурные ресурсы. Конфликтные действия, представляющие механизмы модификации решений, инициативы, автор называет формами борьбы. Общественные движения ведут к реформам или к изменениям политической системы. Поэтому понятие «общественное движение» связано с понятием «класс», что позволяет определить общественное движение и как культурно ориентированное, и как «социальное конфликтное действие нашего общественного класса».

Турен ставит задачу выяснить, что собой представляют общественные движения постиндустриального общества, отличаются ли они от общественных движений индустриального общества и какую играют роль в социальных из-

менениях. Он называет постиндустриальное общество программированным. В.Н. Фомина [3] утверждает, что в социологии термин «societe programee» переводится как «программируемое». Свидетельством данного понимания Турен считает то, что в нём «чрезвычайное ускорение и умножение запрограммированных коммуникаций приводит прежде всего к очень позитивным результатам...» [1, 131]; в нем лица, блага и идеи циркулируют наиболее интенсивно и существует сильная способность самовоспроизводства. В подавляющем большинстве это городское общество, пронизанное различными давлениями (реклама, пропаганда, нормы права). Поэтому здесь «все более усиливается поиск отношений несоциальных, межперсональных или... желание создать объединения, задуманные как защитные убежища в уплотняющейся социальной сети» [1, 132-133]. В этом обществе существует высокая взаимозависимость между аппаратами господства, и возникает дистанция между централизованной эмиссией информации и спросом на межперсональную коммуникацию. Происходит, по словам Турена, разложение общества-организма, разделение общества и государства. Общественная жизнь становится «сетью общественных отношений действующих лиц», с культурными ориентациями, независимыми от ролей и статусов. Поскольку возникает много центров решений, трудно выделить факторы, детерминирующие действия людей.

В связи с этим возникает вопрос о природе классовых отношений в программированном обществе. Правящий класс создает здесь модели социального потребления, а управляемый класс приспособляется к ним. Основным социальным конфликтом является конфликт между аппаратами производства и управления и потребителями. Эта власть аппарата (технократия) проникает во все сферы общественной и частной жизни и контролирует их. Поэтому общественные движения здесь связаны с условиями

выживания в окружающей среде. Это протесты людей как живых существ, которые можно называть оборонительными общественными движениями. Турен отмечает, что это свидетельствует о растущем разъединении гражданского общества и государства и росте социальных конфликтов: «Программированное общество является также обязательно обществом протеста» [1, 143-144]. Широкое распространение конфликтов является своего рода символом исчезновения утопий о бесклассовом обществе.

В программированном обществе сокращается социальная роль рабочего движения и политических партий (эту идею высказывал и З. Бауман [4]), но зато возрастает число общественных движений, представляющих протесты по социальным вопросам, которые детерминируются не только техническими и политическими факторами, но и гуманитарными: студенческое движение, протесты негров, американских индейцев, феминистское движение, региональные протесты, движение гомосексуалистов, движение молодых безработных, протесты потребителей, движения за права человека в области здравоохранения, восстания заключенных, движение против терроризма и т.д.

Все они представляют общественные движения меньшинств. Исчезают различия между разнообразными типами конфликтов. «Мы открываем, – пишет Турен, – что классовые конфликты не являются более инструментами исторических изменений. Это объясняет, почему мы встречаем скорее силы сопротивления и защиты, а не способность к контрнаступлению, скорее конфликтные ситуации, чем конфликты... Не наблюдаем ли мы, что социальные образования, которые традиционно занимались созданием и передачей социального и культурного порядка, вроде школы, церкви и даже семьи, оказываются иногда убежищами и все чаще базой протеста? Формирующиеся конфликты все более направляются против «суперструктур» или, проще говоря, против порядка»

[1, 154-155]. По сути дела, Турен признает, что самыми различными социальными силами подвергается критике сам образ западного общества, который уже не остаётся культурным образцом, «общество становится целиком полем конфликтов» [1, 157].

Оценки этих протестных движений являются различными. Одни говорят об упадке общественных движений, а другие «об их медленном и трудном рождении». Особенностью этих движений является их чисто социальный характер, несвязанность с политическими действиями, они влияют на власть через общественное мнение, большую часть которого представляют, а не через классовую борьбу и революцию. Турен признает, что имеет место перерыв в истории общественных движений, и для того, чтобы эти формы протеста стали требованием к власти, необходимы два условия: чтобы «оно (протестное движение – И.С.) столкнулось с сопротивлением и чтобы оно... достигло возможности видоизменить функционирование одного из секторов социальной организации» [1, 166]. Пока этого не происходит, поскольку требования становятся предметом переговоров с властью, а «интеллектуалы неясно формулируют цели новых видов борьбы». Поэтому не всегда протесты групп давления превращаются в общественные движения. Они скорее ставят под сомнение не вопросы труда, политики и государства, а ценности культуры. Поэтому субъектами борьбы выступают не классы и массы, а меньшинства и индивиды. По мнению Турена, раньше общественные движения были связаны с демократией и революцией, тогда как в настоящее время они представляют просто свободное выражение идей, протестов, интересов, касающихся жизни различных групп населения и частной жизни, являясь автономными по отношению к рабочему движению, политическим партиям и политическим механизмам. Философ видит в этом большую опасность, поскольку гражданское общество отделяется от политической системы и государства.

После написания книги Туреном прошло более тридцати лет. Срок весьма длительный, что позволяет выделить правильные прогнозы философа, новизну его идей и вместе с тем недостатки и просчеты. К числу последних можно отнести отказ от понятий «общество», «история» и «эволюция»; сведение общества к статической системе порядка, тогда как общество есть саморазвивающаяся система, представляющая продукт деятельности людей; характеристика состояния общественных движений современности как состояния «рассеивания» и сдвига в сторону проблем меньшинств и частной жизни (протесты против миграционной политики власти в Европе и политики в области сексуальных отношений, брака и семьи, терроризма и санкций в отношении России носят сегодня массовый характер); отказ относить политические партии к общественным движениям (в современной Европе, наоборот, резко возросла роль правых националистических партий и националистических движений); отсутствие связи современных общественных движений с демократией и революцией (волна «цветных революций» прокатилась по многим странам в конце XX века); идея «молчаливого большинства», которую разделял и Ж. Бодрийяр (что представляет непонимание того, что оно есть результат зомбирования общественного и индивидуального сознания со стороны политической пропаганды, использующей средства массовой информации); отказ от понятий «капитализм» и «социализм»; игнорирование процесса глобализации и её действующих лиц; отрицание роли общественных детерминизмов при рассмотрении действий людей, факторов и ситуаций. Часть этих недостатков отражает общественную жизнь и общественные движения на Западе в середине 80-х гг. С тех пор многое в общественной жизни Запада изменилось, чего не мог предвидеть автор.

К числу позитивных идей философа можно отнести такие, как идеи субъекта социального действия; отчуж-

дения и конфликта между государством и гражданским обществом в странах Запада; важной роли культурных ориентаций в воспроизводстве общества и социальных изменений; самодетерминации социального поведения; связи общественных движений с кризисом общества; наложения на современное общественное движение форм нонконформистского поведения; роста коммунитаристских объединений и социальных конфликтов в постиндустриальном обществе; понимания этого общества как программируемого, в котором главную роль играют коммуникации; критики классической социологии и создания социологии действия и общественных движений для объяснения социального развития; введения проблематики социальных конфликтов в процесс социального развития и критики теорий линейной социальной эволюции.

Следует признать, что Турен создал новую отрасль социологического знания – социологию действия, вернул идею субъекта в социологию, проанализировал новые общественные движения и новые социальные конфликты XX в., дал критический анализ кризиса западного общества, в котором резко возросло господство государства и ослабели механизмы демократии, обосновал роль культуры в социальных изменениях, соединив социологию действия с социологией культуры. Все это позволяет рассматривать социологию действия, разработанную Туреном, как антропологический поворот от безличностной социологии систем к социологии, в которой действующим лицом является человек с его культурными ориентациями.

2.2 «Биографическое решение» социального поведения в концепции У. Бека

Концепция общества риска, разработанная У. Бекон, является широко известной и популярной на Западе и в нашей стране. Российский рецензент книги, где изложена эта концепция, А. Филиппов дал ей высокую оценку: «Об-

щество риска” – в точном смысле слова *эпохальная* книга, если и не *составившая* эпоху, то, во всяком случае, как говорят немцы, *соопределившая* ее... Труд Уильриха Бека принадлежит к тем важным сочинениям, которые задали (по меньшей мере в европейской науке) *новый тон* социологического рассуждения. ...это политический трактат по общей социологии» [1].

Сегодня общепринятым считается понимание исторического процесса в форме трех последовательно сменяющихся друг друга этапов общества: доиндустриальное – индустриальное – постиндустриальное. Каким образом вписывается в эту последовательность общество риска? Сам Бек отвечает на этот вопрос следующим образом: «Мы являемся свидетелями – субъектом и объектом – разлома *внутри* модерна, отделяющегося от контуров классического индустриального общества и обретающего новые очертания – очертания (индустриального) “общества риска”» [2]. Указание на модерн свидетельствует о том, что Бек принимает и другое членение исторического процесса на домодерн – модерн – постмодерн. Поэтому он определяет общество риска как другой модерн. Таким образом, речь идет о позднем этапе существования индустриального общества, которое кардинально отличается от классического этапа. В связи с этим возникает вопрос об общих особенностях общества риска. К их числу относятся качество общности, ее ценности и идеалы. «Классовые общества в своем развитии, – считает Бек, – устремлены к идеалу *равенства* (в различных трактовках от *равенства шансов* до вариантов социалистических моделей общественного устройства). Не так обстоит дело в обществе риска. Его нормативный и движущий принцип – *безопасность*. Место ценностной системы общества «неравенства» занимает, таким образом, ценностная система «небезопасного общества» [2].

К другим особенностям относятся «*объективная общ-*

ность глобальной опасности», что ведет к различным противоречиям и конфликтам. Эти противоречия наслаиваются на классовые противоречия, выступая как «противоречия между теми, кто *подвержен* рискам, и теми, кто извлекает из них выгоду» [2]. Тем не менее их нельзя отождествлять, поскольку кроме рыночных рисков существуют и цивилизационные. В обществе риска растет роль знания, науки, коммуникаций, что кроме позитивного значения имеет и негативное, поскольку порождает противоречия «между теми, кто *производит* риски, и теми, кто их потребляет». В связи с этим Бек определяет общество риска как «общество *науки, коммуникативных и информационных средств*». Риски обладают способностью не только повторяться, но и распространяться, становиться всеобщими. Место устранения дефицита в классическом индустриальном обществе занимает в обществе риска ликвидация риска, нарушающего устойчивость государств и межгосударственных объединений. Ценность равенства является целепозитивной, ценность рисков целеоборонительной. Движущую силу прежнего общества Бек именует формулой: «Я хочу есть!», а общества риска – «Я боюсь!». «*Место общности нужды*, – пишет он, – занимает *общность страха*» [2]. Но страх может служить и инструментом политического конформизма, и инструментом политического взрыва. «К концу века, – пишет П. Тищенко, – страх становится мощным политическим инструментом, которым пользуются не только зеленые партии и группы, но и все остальные – от представителей традиционного эстеблишмента до экстремистских групп и новых религиозных сект» [3, 36].

Риск связан со страхом, но риск представляет объективную возможность опасности, а «страх связывает внутреннее и внешнее в субъективном мире переживаний» [4, 38]. Поэтому страх можно определить как ответ индивида на возможный риск. Нахождение индивидов в обще-

стве риска и страха требует выяснения двух вопросов: от чего зависят риски, каковы их причины, и каким образом в ментальности и поведении предотвратить риски, бороться с ними.

Отвечая на первый вопрос, Бек создает обширную панораму рисков и их причин. Это риски модернизационные, связанные с промышленностью и сельским хозяйством: смог, зараженность земли пестицидами, технические катастрофы типа аварий на нефтехимических заводах, нефтяных вышках в океане или разлива нефти при аварии морских судов, повышение уровня радиоактивности из-за аварий на атомных электростанциях и при испытании атомных бомб, производство генно-модифицированных продуктов, массовые эпидемии из-за искусственно выведенных в лабораториях вирусов и т.д. Эти риски имеют тенденцию к глобализации, переплетаясь с экологическими цивилизационными рисками. Это риски техногенные, в значительной мере связанные с наукой. Целый ряд таких рисков является невидимым (состояние воздуха, уровень радиоактивности и т.д.), поэтому их связь с причинами открывается только теоретическому сознанию. Существуют риски, связанные с идеологией: национализм, фашизм, радикальный ислам.

Наконец, есть специфические классовые риски. Бек утверждает: «История распределения рисков показывает, что риски, как и богатства, распределяются по классовой схеме, только в обратном порядке: богатства сосредотачиваются в верхних слоях, риски в нижних... Этот «закон» специфически классового распределения рисков и тем самым обострения классовых противоречий... долгое время считался и считается до сих пор одним из центральных измерений риска» [2]. К ним относятся риски остаться безработным, риски перегрузки, облучения, отравления, места жительства, питания, информации, образования. Тем самым «старое социальное неравенство закрепляется на

новом уровне». Более того, усиливается новое международное неравенство, ибо существует связь между крайней бедностью в слаборазвитых странах и рисками для их населения. Но автор считает, что цивилизационные риски не детерминируются классовым фактором: «*Нужда иерархична, смог демократичен*» [2]. Отсюда делается вывод об «уравнительном эффекте» цивилизационных рисков и их тенденции к глобализации: весь мир оказывается зависимым от рисков.

Анализ различных видов риска закономерно приводит Бека к выводу о необходимости использовать различные средства для их снижения. Он не полагается на то, что предпринимательский класс и государство примут в этом активное участие. Предприниматели потому, что борьба с рисками снижает их прибыли: «В джунглях корпоративистского общества просто не находится места для осознания глобальной угрозы» [2]. Государство потому, что цели экономики массового потребления для него гораздо важнее, чем цели борьбы с рисками. Рабочее движение утратило свою революционность и адаптировалось к современной экономике, получая «свою часть общего пирога». В результате общество «систематически производит угрозу самому себе накоплением и экономическим использованием рисков». Но материальное благополучие, свидетельствует автор, не обеспечивает душевного здоровья. «Люди, – пишет Бек, – не нищенствуют, а благоденствуют, живут в обществе массового потребления и изобилия... они чаще всего образованы и информированы, но их мучает страх, они ощущают угрозу и готовы целенаправленно ей противодействовать, чтобы не допустить единственно возможной проверки истинности своих пессимистических видений будущего» [2]. В связи с этим возникает проблема нового политического субъекта и осознания им рисков, поскольку, по мнению философа, в обществе риска, в отличие от классового общества, «*сознание (знание) определяет бытие*».

В решении проблемы избавления от рисков люди обращаются к науке и ее экспертам. Ранее они были склонны верить в науку, научную рациональность, но сегодня эта вера исчезает. Это объясняется не только явной зависимостью наук (особенно технических) от бизнеса, но и их узкой специализацией, неспособностью выявить гуманитарные аспекты модернизационных рисков. Это выражается в преуменьшении опасности атомных рисков («грехопадение атомной физики и технологии»); установлении допустимых «предельных уровней» радиоактивности, загрязненности, защиты растений и животных и т.д. («допустимое отравление»), которые объявляются стандартами научности; манипулировании статистическими цифровыми данными; умолчаниях в экологических предписаниях («лакуны умолчания»); перенесении в определении допустимой величины результатов опытов над животными на человека; систематическом увеличении допустимых для человека доз экологических параметров. Наука начинает скрывать риски от общественности. В результате Бек делает вывод, что «своим отношением к цивилизационным рискам наука во многих отраслях знания пока что утратила свое историческое право на рациональность» [2]. Но статус науки и ее экологических выводов используется со стороны власти и бизнеса для того, чтобы не бороться с рисками.

Бек выделяет несколько способов решения проблемы рисков. Одним из них является возникновение социальной рациональности, которая более реалистически и с учетом ценности человеческой жизни оценивает риски. Одной из ее форм является новая экологическая мораль, которая лишает модернизационные риски скрытости, требует от производств объяснений, добивается признания их виновности, что означает для них покрытие ущерба и потерю лица. Экологическая мораль служит детерминантным фактором действий экологических партий и экологических движений.

Другими формами являются публичное обсуждение компетенции производственного менеджмента, качества продукции, используемой энергии, ликвидации отходов производства, которые становятся проблемами правительственной политики. Бек утверждает, что все это осознание и действие происходят «не в форме открытой, а в форме «тихой революции», как следствие изменений в сознании *всех*, как переворот *без субъекта*, без смены элит при сохранении старого порядка» [2].

Но Бек не во всем прав: рост влияния экологических партий (например, партии зеленых в Германии) свидетельствует о том, что субъект сохраняется, но только становится иным. Сегодня возникли массовые движения против непродуманной миграционной политики в Евросоюзе, возродились из политического небытия правые националистические партии и движения, которые приобрели массовый характер. В основе этой солидарности людей находится страх за свою жизнь, за риски превратиться в своих странах в меньшинство, которому правила жизни навязывают мигранты, страх за уничтожение своей культуры, страх за отказ от традиционных христианских ценностей относительно брака, семьи, полового воспитания детей. Дилемма между человеком и порядком, обеспечиваемым государством, ставит под вопрос требования к демократии и обязывает к принятию новых решений. Бек считает, что нужно разрушить эту дилемму, но пути которые он предлагает, связаны с его интерпретацией субъекта социального и политического действия.

Бек утверждает, что если в классическом индустриальном обществе таким субъектом был рабочий класс и рабочее профсоюзное движение, то в обществе риска такими субъектами становятся отдельные индивиды. «Во всех богатых западных индустриальных странах, – пишет он, – ...в процессе общественно полезной модернизации после второй мировой войны произошел *общественный сдвиг* досе-

ле невиданного размаха и динамизма *в сторону индивидуализации* (причем при сохранившихся в значительной мере отношениях неравенства). ...люди освобождаются от классово окрашенных отношений и форм жизнеобеспечения в семье и начинают в большей мере зависеть от самих себя и своей индивидуальной судьбы на рынке труда с её рисками, шансами и противоречиями. ...применительно к действиям людей связь с социальными классами отступает на задний план» [2]. В результате философ делает вывод, что мы сталкиваемся с «феноменом капитализма без классов», но с сохранившимися структурами и формами социального неравенства.

На наш взгляд, классы сохраняются, но наступила пауза в их активности, особенно это касается рабочего класса, связанного с промышленностью. Но, например, в связи с экономическими санкциями Евросоюза против России и обратными санкциями России на ввоз сельскохозяйственной продукции из Европы усилилось протестное общественное движение фермеров, которые лишились крупного рынка сбыта своей продукции. Участились их демонстрации, пикеты у правительственных зданий, перекрытие дорог в больших городах и т.д. Поэтому сделанное Бекком обобщение о тенденции «бесклассового характера» социального неравенства в западном обществе представляется возможностью, а не действительностью. Скорее можно говорить о возникновении новых субъектов социального и политического действия.

Является важным другой вывод Бека об устранении семейной морали из-за участвовавших разводов и обнищании женщин с детьми, оставшихся без социального обеспечения. Бек усматривает в этом ликвидацию сословного деления общества, присущего классическому индустриальному обществу: действующими лицами становятся индивиды вне семьи. Правда, Бек не отрицает того, что возникают новые социокультурные общности (молодежные)

со своими субкультурами и новые протестные движения в защиту окружающей среды, мира и прав женщин. Можно говорить и о новых общественных движениях против законодательных решений в США и Евросоюзе, о признании прав сексуальных меньшинств, возрождении протестных движений против проявлений расизма в США. Поэтому общий вывод Бека о том, что вопросы социального неравенства в развитых странах утратили свою остроту или что в Германии живут «по ту сторону классового общества», навряд ли соответствует действительности. Но структура социального неравенства и протестных движений сегодня, действительно, изменилась.

Нередко те позитивные социальные изменения, которые произошли в Германии, самой богатой стране Евросоюза (увеличение средней продолжительности жизни, высокий жизненный уровень трудящихся масс, социальные лифты, которые обеспечиваются возможностями получения образования), Бек экстраполирует на все западное общество. И при этом остаются «за кадром» причины этого социального благополучия в Германии: приток дешевой рабочей силы из стран Ближнего Востока и восточноевропейских стран, привилегированное положение Германии на общем рынке Евросоюза, навязывающей свои стандарты качества и вытесняющей товары и продукты менее развитых стран Евросоюза. В результате делается вывод о том, что возникают государства всеобщего благоденствия, происходит индивидуализация социального неравенства, которое «обрело личный, повседневный, нелегитимный... характер» и «происходит распад традиционного классового общества» [2].

Делая эти выводы, Бек берет в союзники К. Маркса, который считал, что индустриальный капитализм вызовет процесс освобождения класса трудящихся. Очевидно, он при этом опирается на идеи Маркса [5, 100-101] о существовании трех основных исторических типах соци-

альности: отношения личной зависимости в докапиталистическом обществе, отношения вещной зависимости в капиталистическом обществе и отношения свободных индивидуальностей в коммунистическом обществе. Но при этом игнорируется тот факт, что при явном улучшении жизни трудящихся классов при современном капитализме сохраняются отношения отчуждения в масштабах общества, человек выполняет социальную роль товара, меновой стоимости, по-прежнему класс предпринимателей получает прибыль путем присвоения прибавочной стоимости, сохраняется социальное неравенство на уровне доходов, управления, влияния на социальную систему. К чести Бека следует отметить, что он признает возможности обострения социального неравенства (рост безработицы из-за автоматизации производства) и образования классов. Все эти процессы уже произошли сегодня, и в Евросоюзе будет увеличиваться безработица и снижаться жизненный уровень трудящихся из-за массового наплыва мигрантов, содержание которых ложится грузом на социальные расходы правительств.

Конечно, Бек прав, когда говорит о ликвидации тех устойчивых норм, ценностных ориентаций и стилей жизни, которые признавал М. Вебер, описывая общество развивающегося капитализма. При этом он ссылается на исследования «обуржуазивания рабочего класса» и «уравнивания среднего сословия». Но его выводу об исчезновении классовой структуры западного общества противоречат приводимые им же данные о нарастании массовой безработицы, уменьшении доходов многих социальных слоев населения, снижении социальных пособий и т.д.

Правда, и этим данным он находит объяснение, утверждая, что безработица есть не коллективная судьба людей, имеющих определенную социально-классовую принадлежность, а личная судьба отдельных индивидов, их биографическая судьба (женщины, малообразованные

и неквалифицированные, пенсионеры и т.д.). «Безработица большой группы населения, – пишет Бек, – распыляется по индивидуальным «случаям» и не вызывает политических протестов. ...индивидуализация делает биографии людей разностороннее, антагонистичнее, уязвимее, неопределеннее, беззащитнее перед лицом катастроф» [2]. Он считает, что безработица («каждый пострадавший был безработным в среднем 1,6 раза», безработица в Германии более или менее затронула 14 млн человек) и новая бедность диктуют определенный тип поведения: бедности стыдятся, ее скрывают, нарастают чувства разочарования, безнадежности, страха за будущее, отчаяния, потери уверенности в завтрашнем дне. Бек признает и демократизацию безработицы: от нее не гарантированы даже те, кто «наверху», происходит «выравнивание шансов сверху вниз».

Приводя множество фактов массовой безработицы в богатых западных странах (на примере Германии), Бек делает ряд выводов: 1) классы исчезают, но социальное неравенство сохраняется, и *«генерализуются основополагающие признаки классового характера»*; 2) растут общности риска; 3) меняются ценностные ориентации: переход от семейной этики к личной этике, основанной на принципе «обязанностей по отношению к самому себе»; 4) теряет привлекательность идея социальной мобильности; 5) «неравенство не устраняется, а только переносится в область *индивидуализации социальных рисков*»; 6) «возрастает значение ориентации на индивидуальный успех»; 7) на смену классовым конфликтам приходят конфликты на основе «врожденных» признаков: расы, цвета кожи, пола, этнической принадлежности, возраста, телесных изъянов; 8) возникает новая социальная структура, восприимчивая к пропаганде; 9) возникают коалиции с протестными настроениями и действиями в различных ситуациях; 10) устранение социальных рисков становится делом не групп и государств, а отдельных индивидов.

По сути дела, у Бека речь идет о том, что в новом обществе риска в связи с изменением производства и расширением сферы досуга и потребления количественно сокращается состав рабочего класса и происходит социальная стратификация общества, в результате чего оно дифференцируется на множество социальных страт, локально автономных по месту занятости. В связи с этим на место классовых конфликтов при сохранении модернизационных рисков приходят новые социальные конфликты и протестные движения – раздробленные, малочисленные, не оказывающие влияния на власть.

Но это состояние западного общества является неустойчивым и может при определенных социальных условиях измениться. Сегодня массовый наплыв мигрантов, несущих другой образ жизни и мыслей, другую культуру в страны Евросоюза, приводит к дифференциации общественного сознания на «своих» и «чужих» и объединению людей в новые социальные протестные движения, возглавляемые часто правыми или даже нацистскими партиями, которые получают все большую популярность, что при демократической политической системе может привести к крупным социально-политическим опасностям. Массовая безработица и снижение жизненного уровня людей в сфере промышленности может снова возродить солидарность рабочих и их классовую борьбу. Поэтому те социальные изменения, которые существуют в современных богатых странах Запада, являются не константами, а переменными, не гарантирующими защиту от модернизационных рисков. Риски же являются фактором, сплачивающим людей, что гарантирует возникновение в западном обществе новых социальных конфликтов.

2.3 Индивидуализированное поведение в концепции З. Баумана

Автором концепции индивидуализированного общества является известный английский учёный З. Бауман. Он не является марксистом, но его концепция содержит логику исследования проблемы с позиций экономического детерминизма: как мы живем – как мы думаем – как мы действуем.

Сравнивая общество модерни (индустриальное) с обществом постмодернити (постиндустриальное), он отмечает их значительное различие, прежде всего в экономической области. В первом существовала взаимная зависимость между трудом и капиталом, поддержание которой было важнейшей функцией государства. Эта взаимная зависимость создала ментальность как предприниматель («семейное богатство», династии предпринимателей), так и рабочих (почти пожизненная занятость на одном предприятии, долгосрочные цели, солидарность рабочих, объединенных в профсоюзы, защищающие их права).

Во втором произошло разъединение труда, капитала и государства. Наступила эпоха глобализации, в которую труд и государство остались территориальными, а капитал стал экстерриториальным: завися теперь гораздо больше от потребителей, чем от производителей, он перемещается туда, где есть потребители, более низкие налоги, более высокие доходы. Рабочие при этом стали «легко доступными и взаимозаменяемыми элементами экономической системы» [1, 35].

В результате взаимного разъединения труда и капитала «сдерживающее влияние» рабочих, профсоюзов и даже национальных государств на капитал в значительной степени сократилось, что привело к изменениям ментальности. На смену «долгосрочной» ментальности приходит «краткосрочная», «трудовая жизнь насыщается неопреде-

ленностью», которая становится «могущественной *индивидуализирующей* силой» и разрушает рабочую солидарность, резко снижается роль профсоюзов. Бауман делает вывод, что глобализация привела к обесценению общественного порядка; нормативному разрегулированию в обществе; доминированию иррациональных сил, вследствие чего вещи и процессы выходят из-под контроля; появлению новой глобальной элиты, которой свойственна «готовность «жизни среди хаоса» и способность «процветать в условиях неустроенности»; растущей индивидуализации, в силу чего «общественное» колонизируется «частным».

Считая, что «индивидуализация пришла надолго», Бауман, признаёт её социально опасные последствия: происходит «дезинтеграция идеи гражданства», и возникает основное противоречие «между правом на самоутверждение и способностью контролировать социальные условия, делающие такое самоутверждение осуществимым или нереальным» [1, 64]. Выражением этого противоречия являются рост нигилизма и цинизма, своекорыстие желаний, образ жизни «здесь и теперь». На протяжении всех исторических эпох в философии рассматривалась дилемма свободы и безопасности. Бауман ищет выход в изменении этических стандартов общества: люди должны брать на себя ответственность за человечность других. Но считать мораль доминирующим фактором изменения общества является утопией, так как мораль не обладает полной автономией, а зависит от экономики и политики. Бауман усматривает панацею в том, что этизация людей будет осуществляться с помощью государства благоденствия и тем самым противоречит своему же утверждению о том, что «сдерживающее влияние» государства на капитал в обществе постмодернити резко снижается.

Но периодически Бауман возвращается к позиции реализма, например, при исследовании явления миграции, утверждая, что «страхи и беспокойства мужчин и женщин

периода постмодернити склонны концентрироваться на... "новых чужаках", заплонивших города Запада, которые не хотят ассимилироваться в ценностях, нормах и образе жизни с культурой и общественными порядками в принявших их странах, и тем самым вызывают ненависть со стороны их жителей. Эта реальность разрушает как мораль быть сторожем брату моему, так и теории «культурной гибридации». Вместо «смешанной культуры» возникает этническая ксенофобия. Стремление же обязательно найти способ решения социальных проблем в западном обществе приводит Баумана к выводу, что перед человечеством стоят задачи нахождения «единства в разнообразии» путем оптимизации права на индивидуальность (в том числе этническую) и безопасности общества и индивида.

Итак, по Бауману, западному обществу постмодернити присущи неопределенность, нестабильность, риски, отсутствие безопасности, неуверенность, мораль своекорыстия, этническая ксенофобия по отношению к мигрантам, представляющие особенности современного социального бытия.

В соответствии с логикой детерминизма в концепции Баумана рассматривается далее вопрос о ментальности в обществе постмодернити. Он признает существование в нем «открытости для критики» в форме, во-первых, безразличия к ней, а, во-вторых, замене «критики производителя» на «критику потребителя». По его мнению, несмотря на ряд общих черт с обществом модернити, в новом обществе происходят перемены.

К ним относятся развенчание иллюзий Просвещения о возможности возникновения совершенного общества, индивидуализация предназначения модернизации за счет достижений науки, техники и технологий, запустение того общественного пространства, которое называется гражданским обществом, колонизация «общественного»

«частным», замена власти социальных институтов властью электронных сетей. Бауман считает, что сегодня как никогда индивиды нуждаются в обществе как условии обеспечения их гражданских прав, и они «являются единственными строителями, которые способны соорудить... своеобразный мост... между реалиями “личности de jure” и ... “личности de facto”» [1, 137].

В поисках оснований этой деятельности людей Бауман рассматривает веру в прогресс, связанную «с чувством контроля над настоящим». Но он вынужден признать, что эта вера является шаткой, потому что прогресс в обществе постмодернити превратился в «задание, всегда незавершенное и постоянно требующее все новых забот и усилий». В связи с этим возникает вопрос о самом существовании прогресса, который оказался дерегулирован, вызывая постоянные споры о его критериях, и приватизирован, завися от деятельности каждого человека. Бауману ясно, что для построения будущего следует уметь управлять настоящим, но контроль над настоящим отсутствует.

Исследуя причины этого, он обращается прежде всего к проблеме бедности. Признавая, что даже в наиболее богатой стране США 16,5% населения живёт в бедности, он констатирует, что бедность рассматривается в обществе постмодернити «либо в терминах законности и правопорядка, либо как объект для гуманитарной заботы». Последствия существования бедности опасны как для богатых (страх перед народным гневом), так и для тех, кто имеет работу (страх перед завтрашним крахом). В результате возникает «политическая экономия неопределенности». Национальные государства в решении проблемы бедности оказываются бессильными перед неконтролируемой деятельностью, уводящей деньги из страны, транснациональных корпораций и банковского капитала, что позволяет Бауману сделать вывод о кризисе эпохи постмодернити.

С усилением социальной поляризации в обществе не могут справиться университеты, которые раньше выполняли роль социальных лифтов для выравнивания жизненных шансов молодежи из всех социальных слоёв. Они сами превратились в коммерческие учреждения, работающие по типу производственной корпорации. Бауман видит шанс сохранения прежней роли университетов в их многообразии и многоголосии, но вынужден признать, что университеты столкнулись с брошенным им вызовом: задачей формирования личности в условиях неопределенности, рисков и небезопасности, царящих в обществе.

Анализ социальных и культурных процессов в обществе постмодернити выводит Баумана на постановку задачи – через понимание эмпирических основ выяснить структурные корни изменений интеллектуального климата, который, по его мнению, зависит от того, как в обществе решается задача индивидуализации, или самоопределения. В обществе модернити сословная принадлежность сменилась классовой, что потребовало от человека личного выбора и собственных усилий. Специфика индивидуализации в обществе постмодернити заключается в том, что «не только *положение* индивидов в обществе, но и сами *места*, к которым они могут получить доступ и которые стремятся занять, быстро трансформируются и едва ли могут надежно служить в качестве цели чьей-то жизни» [1, 183].

Индивидуализация из способа обретения «стабильного пристанища» превратилась в постоянный поиск ответа на вопросы её целей и средств. Идентичность как результат индивидуализации стала неопределённой и непредсказуемой. Существуют системные противоречия глобализации, но политики внушают индивидам, что необходимо «биографическое решение» (У. Бек) этих противоречий. В конечном счете, Бауман признаёт, что идентификация сегодня является спутником глобализации, и укрепляет

её, заставляя индивидов всё время приспосабливаться к быстро меняющимся условиям жизни.

Кроме чувства неуверенности, неопределённости целей и средств их достижения, отсутствия безопасности, а также судьбоносности рисков характеристикой интеллектуального климата является вера в немедленное вознаграждение. В обществе постмодернити существует структурная безработица, отсутствуют гарантированные рабочие места и постоянно востребованные профессии, в результате чего возникает стратегия «немедленного вознаграждения». Для принятия её людей воспитывают к восприятию мира как предназначенных для одноразового потребления вещей и других людей.

С этой стратегией связана проблема бессмертия, которое считалось важнейшей долговечной ценностью и свидетельствами которого служили семья, посмертная слава, произведения культуры. В обществе постмодернити семья перестала быть ценностью, разрушаемость семьи стала очевидным фактом так же, как и создание суррогатов семьи (однополые браки). Посмертная слава заменена событийной временной известностью. Произведения искусства, созданные на века, сменились недолговечными материалами и формами. «Любимой формой визуального искусства, – пишет Бауман, – являются «хеппенинги» и «инсталляции», организуемые для единственного показа, на время определённой выставки, и подлежащие демонтажу немедленно после закрытия галереи» [1, 200]. Бауман связывает кризис долговечных ценностей с кризисом идей длительности и бессмертия, порождаемых неопределённостью места человека в обществе, где культ свободы оборачивается всевозрастающей рискованностью и неуверенностью в завтрашнем дне.

В качестве способов действий человека в обществе Бауман выделяет мораль, социальные теории университетских интеллектуалов, демократию, насилие, секс, мосты

в бессмертие. Критикуя автономную мораль Я и Другого, разработанную Э. Левинасом, он рассматривает мораль в обществе, где Я имеет дело со Многими, которые оказываются безликими массами. Здесь этическое требование Левинаса «существовать для [других]» заменяется кодексом справедливости, которая становится высшей ценностью, а государство, по Бауману, «оправдано лишь как движущее средство или инструмент этики». Выдвигая это гуманистически-утопическое представление, Бауман вместе с тем признаёт, что защитники социальной справедливости лишены экономических рычагов из-за экстерриториальности капитала и локализованности политики.

В связи с этим Бауман считает, что «экономический, военный и культурный аспекты суверенитета – все три его основы – сегодня подорваны» [1, 240]. Попытки государств вмешаться в экономическую жизнь, встречают сопротивление финансовых рынков, бирж и банков, которые нуждаются в «слабых государствах». Тем самым экономика отделяется от политики, которая утрачивает роль «эффективного центра силы», могущего решать социальные проблемы.

Интеллектуалы не могут влиять на происходящее, ибо в их среде укрепилось представление о «конце идеологии». Сегодня эквивалентом, по мнению Баумана, великих идеологий прошлого является неолиберальная модель общества с «культом победителя и поощрением этического цинизма», где место вопроса социальной справедливости заняли вопросы производительности, конкурентоспособности и экономической эффективности. Прежнее понимание идеологии отводило интеллектуалам «роль творцов культуры, создателей и хранителей ценностей», создающих модель справедливого общества. Идея «конца идеологии» призвана освободить интеллектуалов от этой миссии, и, как считает Бауман, они отказываются брать на себя обязательства по отношению к другим социальным

слоям. Происходит обособление теории от задач повседневной жизни. Учёный признаёт негативные последствия соединения идеологических проектов с исполнительной властью, но считает, что отсутствие этих проектов лишает общество каких-либо идеологических ориентиров.

В качестве другого важного способа действий Бауман выделяет демократию, которая осуществляет «преобразование частных проблем в заботы общества и превращение идеи общественного благоденствия в проекты и задания, затрагивающие отдельных людей» [1, 252]. Но в обществе постмодернити он обнаруживает угрозы демократии, как со стороны власти, которая всё больше отрывается от политики, так и со стороны гражданского общества, в котором личные проблемы заменили общественные, поскольку «частное» перестало взаимодействовать с «общественным»: политические дискуссии заменились бесконечно повторяющимися ток-шоу о частных событиях и частных переживаниях.

Третьим способом действий служит, по Бауману, насилие, представляющее «нелегитимное использование силы», особенно терроризм. Он обращает внимание на то, что теперь международные институты при вынесении обвинений руководствуются «*правом быть жестоким*», применяя двойные стандарты и объявляя монополию на использование силы. Отсюда возникают два следствия: отсутствие объективных критериев для вывода о нарастании или ослаблении насилия в современной истории и отсутствие последовательной позиции в пользу отрицания насилия. Бауман считает опасным и рост «семейного» и «уличного» насилия и делает вывод о состоянии насилия в обществе постмодернити: «Наше общество становится всё более «военизированным», а насилие, обвинения в насилии и ожидание насилия превращаются в главное средство отстаивания прав индивидов или групп» [1, 269]. История как рассказ о гуманитарном прогрессе

рассматривается им как история победителей, которые, истребив побежденных, лишили их возможности написать собственные истории, а разрушение национальных государств под воздействием глобализации понимается как антропофагическая стратегия наведения порядка. Анализируя современные войны, Бауман занимает гуманистическую позицию, осуждает военную составляющую сил глобализации и считает, что новый век деструкции национальных государств и воздействия глобальных сил будет более жестоким, чем предыдущий век насилия.

Тему секса Бауман связывает с двумя аспектами, первым из которых является коллапс «защиты и поддержания... социального порядка». С его точки зрения, в обществе модернити социальные институты, особенно фабрика и армия, дисциплинировали людей, заставляя мужчин и женщин выполнять предписания закона и морали. Второй аспект связан с тем, что в обществе постмодернити возникает новая жизненная стратегия «коллекционера ощущений», секс освобождается от репродукции и любви, связывающих его «с производством бессмертия – как физического, так и духовного». Культура постмодернити предлагает другую версию бессмертия, «проживаемую мгновенно и приносящую наслаждение здесь и сейчас». Секс стал символом общества постмодернити и новых сексуальных практик. Но он выполняет и социальные задачи. К ним Бауман относит, во-первых, построение новой модели идентичности, в которой секс играет важную роль; во-вторых, усиление роли секса в межличностных отношениях. Решение этих задач привело к росту детского и семейного сексуального насилия и смешению сексуальной нормы с сексуальными извращениями.

Способом действия, по Бауману, выступают и мосты в бессмертие. Он выделяет два типа таких мостов. Мосты, «предназначенные для индивидуального использования», принадлежат историческим личностям, труды которых

проложили пути в бессмертие. Кроме этих мостов имеются мосты, которые обеспечивают «коллективное преодоление индивидуальной смертности». К ним относятся нация и семья. Нация и национальное государство обеспечивали существование индивидов, и вместе с тем они зависели от преданности её членов – каждого и всех вместе. Каждый член семьи смертен, но «семья как таковая может избежать умирания».

В обществе постмодернити, утверждает Бауман, оба эти института поразили кризис. Нация и семья, которые служили «гаванями преемственности», «перестали сегодня олицетворять вечно продолжающуюся длительность». Он объясняет это тем, что «эра национальных государств подходит сегодня к концу» [1, 308] из-за утраты суверенитета под воздействием сил глобализации, а браки стали непрочными, «идентичность семейных родов затуманивается, ослабляется и растворяется» [1, 309]. В результате разрушается связь между индивидуальной смертностью и вечными ценностями, и возникает «банкротство бессмертия», вызывающее привлекательность земной жизни. Высшей ценностью и целью становится долгая земная жизнь, обеспечивающая удовольствия. Искусство отреагировало на новые ценности высмеиванием бессмертия: на смену произведениям, претендующим на вечность, популярными становятся произведения, имеющие характер эпизодичности и кратковременности. «Наша культура, – констатирует Бауман, – первая в истории, не вознаграждающая долговечность... Вечность... не имеет значения. ...Впервые смертные люди могут обойтись без бессмертия и, кажется, даже не возражают против этого» [1, 315-316].

Подведем итоги основных идей, разработанных Бауманом. В современном обществе постмодернити «частное» поглощает «общественное»; общество стало индивидуализированным; детерминантой поведения людей является процесс индивидуализации; главной тенденцией, опре-

деляющей общественную и личную жизнь, становится глобализация, благодаря которой все вещи и процессы выходят из-под контроля, а человеческое бытие обретает черты неопределённости, рисков, небезопасности; национальные государства оказываются бессильными перед угрозами глобализации, и их политика уже не может решать социальные проблемы; социальные теории отстраняются от решения вопросов повседневности, а интеллектуалы – от миссии создания справедливого общества; возрастает роль насилия в решении внутренних проблем в обществах и в международных отношениях; вседозволенная сексуальная свобода заняла доминирующее положение по отношению к воспроизводству потомства и любви; индивиды отказываются от таких долгосрочных целей и ценностей как традиционная мораль, национальные государства, коллективная солидарность, бессмертие; Другой превращается в представителя внешнего мира. Все эти идеи позволили В.Л. Иноземцеву сделать следующий вывод о гуманистическом значении концепции Баумана: «Его труд исполнен призыва к сохранению утрачиваемых ценностей, к воссозданию принципов того нравственного бытия, которое само по себе является неоспоримой ценностью и останется таковой, невзирая на то, какая историческая эпоха переживается человеческой цивилизацией» [2, XXXIV].

Но представляется, что Бауман преуменьшил роль политики и преувеличил роль экономики в современном обществе. Конечно, в условиях глобализации возрастает автономия экономики, её отчуждение от общества. Вместе с тем возрастает и роль политики, всё в обществе и культуре: средства массовой информации, кинематограф, искусство, театр, религия, мораль, спорт, Интернет, миграционная мобильность из стран третьего мира в страны Запада – зависят от политики.

Экономические санкции против России невыгодны для

экономики Запада, но с помощью политики они продолжают распространяться и усиливаться, постоянно ведутся региональные войны, миру угрожает терроризм. Другое дело, что политика не находит адекватных средств для поддержания в мире порядка и стабильности. Мир политизируется и военизируется, и это создаёт угрозы глобальных масштабов. В своих концепциях авторы признают кризис постиндустриального общества, но не создают надежных программ позитивного характера для его преодоления.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Современный этап развития человечества обозначается в философии как постиндустриальное, или информационное общество, различные проблемы которого исследуются в философии. В центре данной работы находится проблема детерминации социального поведения в западных философских концепциях постиндустриального общества.

Данные концепции объединяются в две группы. В первой социальное поведение является объектом, детерминируемым субъектами, принадлежащими к различным прагматическим и надпрагматическим сферам общества. К ним относятся социальные институты, социальные структуры и социальные организации: производственные корпорации, государства, социальные страты, идеологический аппарат, средства массовой информации, коммуникации Интернета и т.д.

В этих концепциях признаётся, что человек находится в системе, которая определяет его социальную роль и, соответственно, социальное поведение. Причём, одни элементы системы бытийно обуславливают социальное поведение, а другие – психологически. Главная задача социальной роли заключается в том, чтобы обеспечить групповую и общественную идентификацию человека-индивида. Взаимодействие элементов системы и социального поведения индивидов представляет содержание концепций первой группы, анализ которых даётся в первой главе работы. В одних концепциях подчёркивается детерминирующая роль социального поведения формами социального бытия (Г. Дебор, Ж. Бодрийяр, М. Кастельс), в других – способами общественного сознания – социальными чувствами, социальной мотивацией (Дж. Гэлбрейт, Ф. Фукуяма, П. Штомпка).

Ко второй группе относятся концепции, в которых

считается, что социальное поведение детерминировано самим субъектом-индивидом, который осуществляет свободу выбора своего поведения в обществе. Конечно, его свобода не является абсолютной, она в известной мере детерминирована биографически, жизненным путём индивида, на который влияют внешние социокультурные и социально-психологические факторы. Но индивид не адаптируется к ним, не приспособливается механически как животное к среде, а занимает активную жизненную позицию: сопротивляется социокультурным факторам, которые его не устраивают, анализирует их, выбирает, строит свою собственную стратегию жизни. Авторы, разрабатывающие данные концепции (А. Турен, У. Бек, З. Бауман), полагают, что свобода выбора как способность человека-индивида появляется в массовых масштабах именно в постиндустриальном обществе, к отличительным признакам которого относятся неопределённость и непредсказуемость, риски и небезопасность, вызывающие растущую индивидуализацию и кризис идентичности индивидов, из-за чего системные социальные и культурные противоречия разрешаются «биографическим образом». В работе даётся анализ аргументации авторов о социальном поведении в постиндустриальном обществе, выявляются её сильные и слабые стороны, сравниваются функциональный и субъектный подходы к человеку и его роли в обществе.

ПРИМЕЧАНИЯ К ССЫЛКАМ В ТЕКСТЕ

Введение

1 Антология мировой философии : в 4 т. – Москва, 1969. – Т.1. – Ч.1.

2 Аристотель. Сочинения : в 4 т. – Москва, 1981. – Т.3.

3 Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. – Москва, 1997.

4 Кузнецов Б. Г. История философии для физиков и математиков. – Москва, 1974.

5 Фишер К. История новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. – Санкт-Петербург, 1994.

6 Антология мировой философии : в 4 т. – Москва, 1970. – Т.2

7 Философия и методология науки. – Москва, 1996.

8 Современный детерминизм, законы природы. – Москва, 1973.

9 Современный детерминизм и наука. – Новосибирск, 1975. – Т.1.

10 Огородников В. П. Познание необходимости. Детерминизм как принцип научного мировоззрения. – Москва, 1985.

11 Шалютин Б. С. Индетерминизм и детерминизм как имманентные характеристики энергетического первоначала мира // Вестник Курганского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». – 2007. – Вып. 3. – №2 (10).

Глава 1

1.1

1 URL: <http://yandex.ru/search?text=СПЕКТАКЛЬ>

2 Платон. Законы // Платон. Сочинения в трёх томах. – Москва, 1972. – Т.3.– Ч.2.

3 Гиренок Ф. Фигуры и складки. – Москва, 2013.

4 Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – Москва, 1992.

5 Лосев А. Ф. Законы. Абсолютистское завершение платоновского идеализма в «Законах» // Платон. Сочинения в трёх томах. – Москва, 1972. – Т.3. – Ч.2.

6 Дебор Ги Эрнест. Общество спектакля. URL: http://avtonom.org/old/lib/theory/debord/society_of_spectacle.html?q=lib/theory/debord/society_of_spectacle.html

7 Копалов В. И. Общественное сознание: критический анализ фетишистских форм. – Томск, 1985.

8 Дебор Ги Эрнест. Комментарии к «Обществу спектакля». URL: <http://avtonom.org/old/lib/theory/debord/comments.html?q=lib/theory/debord/comments.html>

1.2

1 Ашин Г. К. Доктрина «массового общества». – Москва, 1971.

2 Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Х. Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия культуры. – Москва, 1991.

3 Зобова М. Р. Молчание как одна из форм познания и осмысления действительности // Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова : материалы международной конференции. URL: <http://predanie.ru/lib/book/132990>.

4 Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства. URL: <http://www.2lib.ru/getbook/1264.html>

5 Кемеров В. Е. Введение в социальную философию. – Москва, 1996.

1.3

1 Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура. – Москва, 2000. URL: <http://www/gumer/info/bibliotek/Buks/Polit/Kastel/intro2.php>

2 Кастельс М. Могущество самобытности. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – Москва, 2004. URL: <http://sibfrontier.ru/library/stanovlenie-obshestva-setevyih-structur/>

3 Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну.

URL: http://royallib.com/book/bek_ulrih/obshchestvo_riska_na_puti_k_drugomu_modernu.html

4 Абрамов Р. Н. Сетевые структуры и формирование информационного общества // Социс. – 2002. – № 3(215).

5 Кутырев В. А. Крик против небытия // Вопросы философии. – 2008. – №8.

1.4

1 Травин Д. Джон Кеннет Гэлбрейт. Камо грядеши? // Дж. Гэлбрейт. Новое индустриальное общество. – Москва ; Санкт-Петербург, 2004.

2 Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. – Москва ; Санкт-Петербург, 2004.

3 Курбатов В. И. Современная западная социология. – Ростов-на-Дону, 2001.

1.5

1 Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – Москва, 2008.

2 Травин Д. Ребята, давайте жить дружно // Ф. Фукуяма. Доверие : социальные добродетели и путь к процветанию. – Москва, 2008.

3 Sztompka P. Trust: a sociological theory. – Cambridge, 1999.

4 Фреик Н. В. Концепция доверия в исследованиях П. Штомпки // Социологические исследования. – 2006. – №11.

5 Фреик Н. Петр Штомпка. Доверие: социологическая теория // Социологическое обозрение. – Т.2. – 2002. – №3.

6 Лукин В. Н., Мусиенко Т. В. Модель культуры доверия П. Штомпки: профили рисков. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/credo>

7 Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. – 2001. – №1.

Глава 2

2.1

1 Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк

социологии. – Москва, 1998.

2 Турен А. Способны ли мы жить вместе? Равные и различные // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – Москва, 1999. URL: http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1465.html

3 Фомина В. Н. Ален Турен. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. URL: http://sociologika.hse.ru/data/rou/03/30/1211856103/2_3_8.pdf

4 Бауман З. Индивидуализированное общество. – Москва, 2002.

2.2

1 Филиппов А. «Общество риска» как политический трактат по фундаментальной социологии // У. Бек. Общество риска: На пути к другому модерну. URL: <http://riskprom.ru/publ/38-1-0-215>

2 Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. URL: http://royallib.com/book/bek_ulrih/obshchestvo_riska_na_puti_k_drugomu_modernu.html

3 Тищенко П. Ответственность и риск в эпоху «другого модерна» // Логос. – 2006. – №4 (55).

4 Касумов Т. К., Гасанова Л. К. Страхи в жизни и жизнь в страхе // Вопросы философии. – 2014. – №1.

5 Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Москва, 1968. – Т.46. – Ч.1.

2.3

1 Бауман З. Индивидуализированное общество. – Москва, 2002.

2 Иноземцев В. Л. Судьбы индивидуализированного общества // З. Бауман. Индивидуализированное общество. – Москва, 2002.

Научное издание

СТЕПАНОВА ИНГА НИКОЛЕВНА

**СОЦИАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ
В ЗАПАДНЫХ ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ
ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА**
Монография

Редактор Л.П. Чукомина
Компьютерный набор: М.С. Баютова

Подписано в печать 4.05.2018	Формат 60x84 1/16	Бумага тип. 80 г/м ²
Печать цифровая	Усл.печ.л. 6,00	Уч.-изд. л. 6,00
Заказ 90	Тираж 100	Цена свободная

Библиотечно-издательский центр КГУ.
640020, г. Курган, ул. Советская, 63, корп.4.
Курганский государственный университет.