

ПРОБЛЕМА «КОНЦА РЕАЛЬНОСТИ» НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКОВ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

О. В. Новикова

Во второй половине XX века философы все чаще обращаются к темам социальных мифов, мифического мышления вообще, проблемам тождества личности, смерти субъекта и конца реальности, смещения ее в область виртуального. Собственно, вопрос аутентичности человеческого бытия был поставлен еще философией экзистенциализма – можно вспомнить М. Хайдеггера, говорившего, что тенденция к усреднению и нивелированию проявляется во всяком совместном пребывании людей, повседневном существовании человека рядом с другими людьми. По мысли этого философа, человек пытается выйти из своего повседневного существования, сковывающего его, к чистому бытию, которое является его экзистенциальной родиной. В IV веке Августин обращался к Богу со словами, смысл которых сводился к следующему: «Ты всегда был у меня, только я сам у себя почти никогда не был». Так же и живущий с запрограммированным ощущением благополучного и счастливого существования «одномерный» индивид XX века не может побыть «у себя». Его жизнь полностью представлена в социальной проекции, мысль о социальном престиже подменяет изначальное, глубинное чувство индивидуальности бытия.

Вместе с забвением бытия человек теряет и свою экзистенциальную родину, становится «бездомным». Бездомность – это судьба современного мира, то, что Маркс вслед за Гегелем назвал отчуждением. Бездомность означает неподлинность, утрату чувства гармонии мира, смещение в плоскость мифического, театрализованного, где никто не может дать гарантии, что даже свое «я» – не фикция, в грандиозное «общество спектакля».

Термин «общество спектакля» принадлежит французскому культурному и общественному деятелю XX в. Ги Дебору. Во всех своих частных формах, будь то информация или пропаганда, реклама или непосредственное потребление, спектакль конституирует модель преобладающего в обществе образа жизни, т.е. если на рубеже XIX–XX вв. философы с тревогой говорили о смещении ценностных ориентаций человека от *быть* к *иметь*, то ныне речь идет уже о переходе от *иметь* к *казаться* – казаться преуспевающим, благополучным, лишь бы не приближаться к опасному ярлыку *looser* – неудачника. Чем

больше человек соглашается признавать себя в господствующих образах потребностей, тем меньше он понимает собственное существование и собственные желания. Внешний характер спектакля по отношению к человеку действующему проявляется в том, что его собственные поступки принадлежат уже не ему самому, а другим – тем, кто их представляет. Поэтому человек нигде не чувствует себя дома, ибо повсюду – спектакль. Это в корне отлично от утверждения экзистенциалистов о том, что Другой крадет мое бытие. Но в данном случае попадает под сомнение реальная инаковость другого: ведь он такой же, как и я, мы одинаково стремимся к социальному престижу, поэтому наша общая анонимность суть анонимность зрителей или статистов спектакля. Сам мир утрачивает свою естественность, становясь всего лишь гигантской декорацией спектакля.

Переживание неподлинности мира весьма характерно для философии эпохи постмодерна. Недоверие к иллюзиям «подлинности» и «естественности» стало главной движущей силой в книгах французского философа второй половины XX в. Ж. Бодрийара. Этот автор толкует о социокультурных реальностях, приобретающих двусмысленный, обманчивый характер, используя для их характеристики имеющий философско-онтологическую окраску термин «симулякр». В работе «Символический обмен и смерть» Ж. Бодрийар предлагает историческую схему «трех порядков» симулякров, сменяющих друг друга в новоевропейской цивилизации от Возрождения до современности: подделка – производство – симуляция. В данном случае нас интересует переход от симулякра второго порядка к симулякру третьего порядка. Говоря о «конце производства», Ж. Бодрийар подразумевает отказ от непосредственного переживания труда: труд перестает быть силой, он становится знаком среди других знаков и по закону эквивалентности допускает взаимоподстановку со всеми остальными секторами повседневной жизни. Труд больше не является производительным, он становится воспроизводительным, воспроизводящим *предназначенность к труду* как установку целого общества, которое само уже не знает, хочется ли ему что-то производить.

Теперь вместо собственных значений того или иного вида труда существует трудовая система, в которой должности взаимобмениваются. Нет больше *right man in the right place*, каждый лишь должен быть помещен в социальную сеть, должен быть чем-то занят, и сама возможность выбирать *любую* работу, по Ж. Бодрийару, означает, что «игра окончена»: необходимо воспроизводить труд лишь как службу

на благо общества, как рефлекс, консенсус, регуляцию, принцип реальности. От человека требуется не производить, а социализироваться. Эпоха конца производства характеризуется господством омертвленного труда над живым – машинерии над человеческим трудом, – из-за чего рушится вся диалектика производства. Одно из наиболее существенных последствий – превращение человека в неангажированного производством потребителя. Оплата труда теряет какое-либо эквивалентное соотношение с трудом. Общество выдвигает лозунг «максимальная оплата за минимальный труд». Индивид, лишенный востребованности своей рабочей силы, закономерно требует самой высокой цены за этот отказ от производства, за утрату своей идентичности, за свое разложение. Вместе с тем деньги (оплата), утратив связь с материальным обеспечением, теряют статус всеобщего эквивалента и становятся чисто спекулятивным знаком: символическое воздаяние за символическую деятельность. Общество функционирует как система знаков, взаимозаменяемых и анонимных.

Таким образом, проблема человека с новой остротой встает в конце XX в. Все превращается в знаки, сам мир трансформируется в знаковую, виртуальную реальность, и возникает вопрос не только о подлинности мира, но и о подлинности, наконец, о существовании человека как такового – не как биологического вида, но как особого, уникального рода бытия. «Агонию реальности» провоцирует наступающая эра компьютеризации. Если в классическом обществе человек познавал себя в общении с Другим, с Богом, с собой, то теперь для него Другой, партнер переговоров – это экран, а не зеркало. «Телематический человек» как аппарат подчинен другому аппарату. Отныне уже машина определяет то, что может и чего не может человек. Путешествуя по информационным сетям, фиксируя результаты своих действий в компьютерной памяти, человек пытается как бы сохранить себя в виртуальной вечности.

Где и в какой степени отныне возможна человеческая свобода? Являюсь я человеком или машиной? По образному выражению российского ученого Б. В. Маркова, «мы живем в эпоху конца антропологии, которая тайным образом конфискована машинами и новейшими технологиями» [2, с. 40], и эти технологии не отчуждают человека, а интегрируют его в свои сети. По мнению этого же ученого, характерная черта новых технологий состоит в том, что они ставят перед тем фактом, что вечная проблема свободы, в принципе, уже не может быть поставлена в новой реальности, где культивируется сотрудниче-

ство, включенность в общую коммуникативную сеть. Ахиллесова пята современной цивилизации – стремление избавить человека от забот в повседневной жизни. И в этом стремлении человек лишается самостоятельности и независимости от каких-либо внешних структур, утрачивая свое «человеческое, слишком человеческое» лицо.

Конец XX века – это растворение массового индивида в анонимном массовом обществе, утрата этим же обществом ощущения привычной реальности жизни, конец производства, конец традиционной человеческой деятельности, покорение человека им же созданному и отчужденному продукту – машине. Человек западной цивилизации научился адаптироваться к изменяющемуся миру, – приспособившись к виртуальной реальности, он рискует перестать *быть* уже не в той форме, которая стала обыденной для XX века: *быть – иметь – казаться*, – а перестать быть человеком вообще, представляя собой гомеостаз индивида и машины. Кризис нашего времени – в утрате тождества личности, в постоянном подчинении человека внешним факторам, будь то воздействие экономической системы или наступление компьютерных технологий. И, по-видимому, не случайно в докладе Президента международной федерации философских обществ Э. Агацци на XVIII философском конгрессе в Брайтоне прозвучали слова: «Было время, когда одна из наиболее серьезных задач философии усматривалась в доказательстве существования Бога. Кажется, трудно усомниться в том, что в наше время самой важной задачей философии является доказательство существования человека» [2]. Есть ли выходы из сегодняшнего кризиса? Вопрос пока остается открытым.

Литература

1. Агацци Э. Человек как предмет философии // Феномен человека. М., 1993.
2. Бодрийар Ж. Америка. СПб., 2000.

ОБРАЗ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ П. БЕРГЕРА И Т. ЛУКМАНА

М. А. Носова

Социальная реальность в феноменологической традиции социологии знания (основные теоретики П. Бергер и Т. Лукман) интерпретируется как «знание» об этой реальности, а оно, в свою очередь, формируется, интегрируя человеческий опыт, который возникает в повседневной интересубъективности. И в отличие от классических просветительских установок, воплощенных в убеждении Маркса о возмож-