

- *Феномен человека в концепциях постиндустриального развития в современной социальной философии*
- *Семиотический аспект организации социального пространства современного города.*
- *Роль социальных инноваций в структуре общественных изменений*

УДК 930: 13 + 316

## Феномен человека в концепциях постиндустриального развития в современной социальной философии

**В. Т. Новиков**, кандидат философских наук, доцент

**Н. А. Кандричин**, кандидат философских наук, доцент

**О. В. Новикова**, кандидат философских наук

*В статье рассматриваются философские аспекты идеологии постиндустриализма, обращается внимание на общее и особенное в цивилизационной динамике индустриального и постиндустриального обществ. Теоретико-методологическим основанием осуществляемого анализа является интерпретация социокультурного статуса человека в историческом развитии социума.*

## The Phenomenon of Man in the Theories of Postindustrial Development in Modern Social Philosophy

**V. Novikov**, PhD in Philosophy, Associate Professor

**N. Kandrichin**, PhD in Philosophy, Associate Professor

**O. Novikova**, PhD in Philosophy

*The article deals with philosophical aspects of ideology of postindustrialism. Great attention is given to the general and special traits in civilizational dynamics of industrial and postindustrial society. Theoretical and methodological basis of following analysis is interpretation of social and cultural human status in historical development of society.*

Приобретшие в середине 20 столетия каноническую форму концепции индустриального общества и возникающего на ее основе единого индустриального общества были пронизаны ощущением близкого завершения очередной стадии цивилизационного развития и, вместе с тем, предчувствием наступления нового ее этапа. Индустриальная (промышленная, техногенная) цивилизация во многом исчерпала себя, выявив противоречивость научно-технического прогресса и утерю контроля над ним со стороны общества, свидетельством чего явилось осознание глобальных проблем современности, несоразмерности научно-технического и социального прогресса, кризиса самой стратегии индустриального развития человечества. В итоге в конце 60-х – начале 70-х гг. XX в. появилась и завоевала популярность концепция с красноречивым названием *«пределы роста»* (Дж. Форрестер, Д. Медоуз), а также начала разрабатываться идея грядущего постиндустриального общества.

Мир ценностей и приоритетов «человека индустриального общества» оказался существенно деформированным. В нем, в результате утверждения в качестве доминирующего и конституирующего

новый исторический тип цивилизации целерационального (формально-рационального) социального действия, произошла девальвация традиционных, имеющих общечеловеческий характер, духовно-нравственных ценностей. Это способствовало кристаллизации в роли «носителя» ценностей, характерных для идеологии индустриализма, человека особой формации – так называемого *«экономического человека»*. Сущность его передает ставшее классическим определение Д. С. Милля, согласно которому человек в экономике рассматривается «лишь как существо, желающее обладать богатством и способное сравнивать эффективность разных средств достижения этой цели» [1, с. 130].

Концепция постиндустриального общества сформировалась в двух основных вариантах: радикальном и либеральном. Радикальный вариант возник в работах французских социологов Ж. Фурастье, А. Турена и Р. Арона, исходивших из необходимости преодоления недостатков индустриальной цивилизации и возврата к ряду ценностей традиционного общества. Среди них – пригородный образ жизни, реабилитация религии, более соответствующий экологическим стандартам

ручной или полуручной труд и, на этой основе, «нулевой рост» производства и прекращение интенсификации труда, наконец, создание «экономики услуг».

Показательно, что этот вариант концепции закрепляет за новой цивилизацией ведущую роль не экономических, а социально-культурных факторов социодинамики и обеспечения стабильности мирового порядка на основе сближения уровней развития различных стран. В частности, А. Турен характеризует возникающие постиндустриальные общества как «*программируемые общества*». По его мнению, «решающим для постиндустриального общества является то, что вся совокупность экономической системы составляет объект интервенции общества в отношении самого себя. Вот почему его можно назвать программированным обществом. Это слово подчеркивает его способность создавать модели управления и производства, организации, распределения и потребления. В результате подобное общество на всех уровнях своего функционирования представляется не продуктом естественных законов или культурной специфичности, а результатом воздействия общества на самого себя, итогом систем социального действия» [2, с. 130]. Это общество отчуждения человека, соблазна и искушения его благами материальной цивилизации, и, в то же время, манипуляции его сознанием.

Либеральный вариант был разработан преимущественно американскими социологами и футурологами Г. Каном, Дж. Гэлбрейтом, Д. Беллом. Работа последнего «Грядущее постиндустриальное общество» (1973 г.) стала классикой идеологии постиндустриализма, отличаясь как оригинальной методологией, так и теоретической фундированностью.

Выделяя в новом обществе три основные подсистемы – культуру, политику и социальную структуру – и подразделяя последнюю на сферы экономики, технологии и профессиональной системы, Д. Белл обращает внимание на пять основных признаков, характеризующих новационность постиндустриальной цивилизации. Эти признаки (и соответствующие им объективные процессы) взаимосвязаны, но не равноценны. Таким «*осевым принципом*», имеющим для концепции американского социолога фундаментальное значение, является доминирующая роль теоретического знания как источника инноваций и политических решений, осуществления социального контроля над развитием общества, его планирования и предвидения.

По мнению американского социолога, если для традиционного общества основными институтами выступают *армия и церковь*, а для индустриального общества – *фирма и корпорация*, то в постинду-

стриальном обществе приоритетным становится *университет*, в котором формируется знание как основа общественной жизни [3, с. 450]. В числе других признаков постиндустриального общества – формирование экономики услуг (в торговой и транспортной инфраструктуре, здравоохранении, образовании, управлении и т. д.), создание новой «интеллектуальной» техники и технологий, преобладание в социальной структуре технических специалистов, возможность планирования и контроля над техническим развитием и, в целом, возможность достижения новой ступени социального прогресса.

Сравнивая три исторических типа цивилизаций – доиндустриальный, индустриальный и постиндустриальный, – Д. Белл делает обобщающее заключение о том, что их можно понимать как три самостоятельные формы сообществ: *естественную* (взаимодействие человека с естественной природой), *технологическую* (взаимодействие человека с преобразованной им же природой) и *социальную* (взаимодействие между людьми как основной тип взаимодействия).

Парадигме постиндустриализма близка концепция информационного общества (Е. Масуда, О. Тоффлер). Д. Белл, в частности, считал, что понятие информационного общества раскрывает новые черты развивающегося постиндустриального общества и является его дополнительной характеристикой, фиксирующей доминирование сферы именно информационных услуг. Информационное общество связано с превращением информатики и кибернетики в основные средства социального управления и регуляции человеческой деятельности. Знание же, как важнейшая форма интеллектуальной собственности, превращается в главный ресурс общества. Инфосфера занимает ведущее место в обществе, определяя развитие экономики, политики, культуры, приносит радикальные изменения в социальную структуру.

Еще одна типизация обществ в рамках постиндустриальной парадигмы была предложена канадским социологом Маршаллом Мак-Люэном, выделившим с точки зрения развития средств массовой коммуникации в истории человечества четыре этапа, которым соответствовали четыре типа общества: «*устное*» общество (эра племенного общества, период до возникновения письменности); «*письменное*» общество; «*книгопечатное*» общество (эра «типографского станка» или «общество Гуттенберга»); «*электронное*» общество (эра новых СМИ и Интернета).

Средства коммуникации (письмо, книгопечатание, телевидение и пр.), по мнению М. Мак-Люэна, являются не просто средствами обмена

информацией между людьми, они – «продолжение человека», структур индивидуального и общественного сознания. Их совершенствование означает и переход человечества на новую ступень развития. И, утверждает канадский ученый, на данном этапе на основе возникновения связующих различные мировые регионы средств коммуникации происходит объединение в общечеловеческой культуре национальных государств, разделенных ранее национальными книжными культурами, в единую «глобальную деревню». Особую роль при этом играет и тот факт, что государственные идеологии в современном обществе начинают определяться не только национальными интересами, но и общечеловеческими ценностями [4].

Концепция М. Мак-Люэна коррелирует с философско-историческим проектом японского аналитика Е. Масуды, который в работе «Информационное общество как постиндустриальное общество» (1983 г.) пытается осмыслить грядущую трансформацию социума под влиянием информационных технологий. В целом же термин «*информационное общество*», широко используемый такими теоретиками постиндустриализма, как Ф. Машлупом (Ф. Махлупом), Дж. Гэлбрэйтом и рядом других футурологов, к началу 1980-х практически заменяет собой термин «постиндустриальное общество», хотя появляются и другие, имеющие метафорический характер, номинации. Так, Е. Масуда называет свой проект «*компьютопией*» – компьютерной утопией XXI века, – предполагающей, во-первых, расцвет «свободных сообществ» (функциональных объединений, свободных от «сверхуправляющей» власти) как основного субъекта социальной активности и, во-вторых, реализацию «ценностей свободного времени», сэкономленного благодаря возможностям новых технологий человеком для посвящения его себе самому.

Футурологические концепции, возникшие в русле постиндустриального подхода, в концептуальной интерпретации сводятся либо к универсализму и акцентуации достоинств западного общества в перспективе создания «первой в истории действительно гуманной цивилизации» (О. Тоффлер), либо к партикуляризму и предположению возможного конфликта цивилизаций с очевидным концом (С. Хантингтон). В частности, О. Тоффлер в работе «Третья волна» проводит мысль о том, что развитие науки и техники осуществляется не плавно, постепенно, а рывками, волнообразно. Первой волной, по мнению О. Тоффлера, была аграрная цивилизация, установившаяся 10 тыс. лет назад и характеризовавшаяся простым разделением труда, децентрализацией экономики, авторитарной властью и жесткой социальной иерархией.

В XVII столетии в Европе совершилась промышленная революция и, по словам О.Тоффлера, «началась вторая великая волна планетарных перемен» [5, с. 39]. Эта волна еще не означала полного угасания «первой волны», однако скорость ее распространения по земному шару сразу же намного превысила темпы предшествующей, и к середине 20 века практически все регионы мира оказались «помеченными» волной индустриализации. На данном этапе, согласно Тоффлеру, человечество переходит к новой технологической революции, то есть на смену *Первой* и *Второй «волнам»* приходит *Третья*, ведущая к созданию постиндустриальной или супериндустриальной цивилизации.

Собственно, та или иная волна имеет наибольшее влияние на общественную жизнь именно пока она «накатывает»; достигая апогея, волна теряет мощь, уступая место новому приливу. Так, как пишет О. Тоффлер, «когда прилив индустриализма достиг своего пика в период после окончания второй мировой войны, по земле начала двигаться мало кем понятая Третья волна, трансформирующая все, чего бы она ни коснулась» [6, с. 39]. Пока в обществе преобладает какая-либо одна волна перемен, прогнозировать будущее относительно легко: в XIX веке концепции социального прогресса, фундированные развитием науки и техники, представлялись вполне оправданными; гарантированный образ будущего давал человеку ощущение стабильности даже в условиях насущных социальных катаклизмов. Однако если общество становится ареной противоборства двух и более «волн перемен», среди которых ни одна не является доминирующей, будущее представляется крайне туманным, что влечет за собой эскалацию социального напряжения, возникновение новых социальных и политических конфликтов, что, в конечном счете, приводит к дезинтеграции личности, острой востребованности психотерапевтов, возрастанию популярности сект, исповедующих апокалипсические идеи, и т. п.

Главное в данной ситуации, считает американский философ и социолог, – понять, что социальные конфликты вызваны столкновением волновых фронтов, так как правильное понимание этого позволит увидеть альтернативные политические и социальные силы, не только действующие сейчас, но и будущие. Такое понимание, по словам мыслителя, «дает нам также интуицию, позволяющую понять личную роль в истории каждого из нас. Ибо каждый из нас, сколь бы малым он не казался, – живая часть истории» [7, с. 44]. В данный момент общество находится перед неизбежностью начала «сверхборьбы» за власть между людьми *Второй* и людьми *Третьей «волн»*. Симпатии О. Тоффлера –

на стороне последних, поскольку, по его мнению, во-первых, «знание должно управлять экономикой» [8], а не наоборот, и, во-вторых, индустриальная цивилизация уже изживает себя и оказывается неспособной решить порожденные ею же глобальные проблемы современного общества.

Философия истории индустриализма, характеризующаяся, по выражению О. Тоффлера, «поверхностным оптимизмом», во второй половине XX века сменяется философией «рефлекторного отчаяния» [9, с. 473], которая достигает апогея с выходом в 1970-е гг. отчета Римского клуба «Пределы роста». Американский ученый не разделяет пессимизма докладчиков, утверждая, что прогресс все же возможен, однако отныне он «не достигается автоматически и не определяется только материальными критериями» [10, с. 475]. Классическую идею «лестницы прогресса» он заменяет идеей «древа прогресса», в котором каждая из ветвей представляет собой определенную культуру, а множество и богатство различных культур позволяют представить это «дерево прогресса» как сложную систему (эта мысль О. Тоффлера во многом перекликается с постмодернистской идеей мира и истории *как ризомы*: в обеих нашли свое отражение тенденции к усложнению и дифференциации, характерные для современной науки в целом).

Взгляд О. Тоффлера на формирование нового типа современного человека достаточно оптимистичен: утверждая, что в наши дни под воздействием «третьей волны» происходит демассификация СМИ, социолог считает, что этот процесс предоставляет индивиду исключительное разнообразие типов идентичности, ролевых моделей и стилей жизни, которые человек может попытаться применить к себе. Однако модели эти предлагаются не в «готовом» виде, а, что, безусловно, сложнее, как *puzzle*, т. е. мозаика, множество мелких составных частичек, из которых человеку предстоит самому сложить целостный образ. «Эти усилия, – пишет О. Тоффлер, – приводят нас к повышенному осознанию собственной индивидуальности» [11, с. 614], помогая нам выкристаллизовать собственный уникальный облик.

Новые средства масс-медиа «третьей волны» превращают индивида как потребителя искусственно навязываемых ему образов – продукт «второй волны» – в производителя-потребителя собственных образов самого себя; тем самым революция СМИ, предлагая человеку новый облик, гарантирующий его непохожесть на других, постулирует неповторимость каждой личности. Будущее отныне не может прогнозироваться исходя из опыта прошлого, поскольку ни одна из предыдущих цивилизаций не обладала столь мощным творческим потенциалом.

Однако сам О. Тоффлер неоднозначно оценивает перспективы информационного общества, считая, с одной стороны, что, по мере созревания цивилизации Третьей волны, сформируется новая раса людей, не в биологическом, а в нравственном смысле, которая и составит эту цивилизацию, «заслуживающую названия человеческой» [12, с. 617]. С другой стороны, он отмечает возможные негативные последствия в форме «нового тоталитаризма» и «информационного империализма».

В 90-х гг. XX столетия в философии постиндустриализма оформляется т. н. «новая волна», теоретики которой, независимо от предполагаемого ими типа становящегося общества – *сетевого* (М. Кастельс), *постэкономического* (В. Л. Иноземцев), *посткапиталистического* (П. Дракер) и т. п. – акцентируют внимание на том, что именно фактор человека как субъекта истории, а не материальное производство будет определять сущность и основные характеристики социальной системы будущего.

Современный европейский социолог Мануэль Кастельс полагает, что в последние два десятилетия XX века начался процесс трансформации обществ в глобальную сетевую структуру, появление и специфика которой обусловлены не только повышением роли информации в общественной жизни, но и изменением направлений ее использования. Знание и информация, доказавшие свою значимость в наши дни для общества любого типа, считает Кастельс, не являются определяющим фактором развития в новом обществе сетевых структур; отныне под этим фактором следует понимать взаимодействующие между собой сети информационных технологий. Происходящие социальные трансформации беспрецедентны и, по мнению М. Кастельса, значительно более важны в истории человечества, чем изменения, вызванные индустриальной и информационной революциями. Более того, как пишет этот автор, «мы находимся в самом начале технологической революции и, по мере того как Интернет становится универсальным инструментом интерактивной коммуникации, мы сдвигаемся от компьютероцентрированной технологии к диффузным сетевым технологиям...» [13].

Социальная история в сетевом обществе как бы «замораживается», упраздняется: общество характеризуется двумя эмерджентными формами времени и пространства: «безвременным временем» и «пространством потоков». «Безвременное время», – пишет М. Кастельс, – определяется использованием новых информационно-коммуникационных технологий в неослабевающих попытках аннигилировать время. С одной стороны, время спрессовывается, а с другой – разрывается: прошлое,

настоящее и будущее не связаны последовательностью. «Пространство потоков» относится к технологической возможности организации множественности социальных практик безотносительно к географической привязанности. Смысл и функция «пространства потоков» зависит от потоков, протекающих внутри сетей, в отличие от «пространства мест», в котором смысл, функция и место жестко взаимосвязаны» [14].

Таким образом, существует риск смещения роли субъектов истории от людей к сетевым «узлам», причем приоритетом пользуются не «центральные узлы», а «узлы переключения», как имеющие доступ к наибольшему количеству информационных сетей. Так как сами сети являются ценностно нейтральными образованиями – «автоматами для осуществления поставленных им целей» – то, следовательно, возникает борьба за власть, как за постановку целей сетям, между социальными акторами, программирующими их. Власть, таким образом, «является функцией бесконечной битвы вокруг культурных кодов и кодексов общества» [15, с. 304]. Однако, будучи запрограммированными, информационные сети начинают функционировать самостоятельно, определяя векторы социальных трансформаций, затрагивающих отношения производства, потребления, власти, повседневного опыта и культуры. В частности, культура в ситуации «безвременного времени» и «пространства потоков» претерпевает наибольшие изменения, становясь культурой виртуальной реальности. Как отмечает М. Кастельс, «она принимает форму интерактивной сети в электронном гипертексте, фиксирующим абсолютно все и делающим пустым смысл любого специфического сообщения вне этого текста за исключением фундаментальных некомуникативных ценностей, внешних этому гипертексту» [16].

Анализируя предполагаемую социальную конфигурацию возникающего сетевого общества, Кастельс говорит о неизбежном при вступлении в информационную эру усилении противостояния социума и личности, эксплицируя это противостояние в виде оппозиции *Net* – сетевых систем и *Self* – личности. Причем, что интересно, именно факторы, формирующие общество сетевых структур – глобализация, реструктуризация экономики, развитие геномной инженерии, информационных технологий и культуры виртуальной реальности, – способствуют возрастанию чувства *самобытности* (*identity*) в человеке, помогающего ему выдержать противостояние внешнему миру. На основе своего опыта личность «формирует интересы, ценности и планы, отказываясь уходить в небытие и устанавливая свои связи с природой, историей, географией и культурой» [17, с. 305].

В сетевом обществе, по мнению М. Кастельса, шансы на действительные социальные изменения невелики, если понимать под социальным изменением смену целевых установок сетевых программ, ввод новых кодов или выбор иных ценностей. Однако реализация их все же возможна именно в виду самобытности личности, специфики самосознания современного человека, определяемой М. Кастельсом как «*самосознание сопротивления*»; она возможна через механизмы создания альтернативных сетей, построенных вокруг социальных проектов «экологизма», феминизма, движения за права человека, а также в рамках религиозных и этнических движений.

Все эти социальные движения, названные М. Кастельсом общим «*движением сопротивления*», являются потенциальными субъектами информационной эры, так как продуцируют формы самобытности, «устремленные в будущее»: религиозную самобытность, социально-биологическую самобытность видов, сексуальную самобытность и тому подобное. «Они дорожат своей исторической памятью, утверждают непреходящее значение своих ценностей в борьбе против распада истории в условиях исчезновения времени, против эфемерных компонентов культуры виртуальной реальности» [18, с. 302]. Таким образом, выстраиваемые этими движениями социальные сети выступают противовесом информационным сетям, «логика» развития которых уже не подчинена человеку, однако и он сам пока не подчинен этой логике, в итоге чего в его силах избежать перспективы анонимного существования в *сетевом «постчеловеческом» мире*. В этом контексте ведущим фактором формирования новой истории становится самобытность личности.

Внимание к человеческому фактору проявляет и известный российский аналитик В. Л. Иноземцев. В своей концепции «*постэкономического общества*» он предполагает последовательную смену трех типов социума в истории человеческой цивилизации: доэкономического, экономического и постэкономического. Современное общество находится на переходном этапе между вторым и третьим типами. Трактую экономическое состояние как базовый критерий типизации обществ, В. Л. Иноземцев уточняет смысл определения общества как «экономического»: «говоря об экономическом обществе, мы рассматриваем социальную систему, в которой основополагающее значение имеют материальные интересы человека, безусловно, доминирующие в его системе ценностей» [19, с. 4]. Преобладающим видом деятельности в экономическом обществе был труд, направленный на получение каких-либо благ и исключаящий получение

удовольствия от самого процесса работы. В этом обществе, тем самым, в принципе не предполагалась возможность работы *ради самой работы*.

По мнению российского ученого, в настоящее время происходят необратимые изменения в характере человеческой деятельности, которые обуславливают ее трансформацию из трудовой – в творческую. Если раньше основным стимулом к труду была потребность в достижении определенного уровня материального благополучия, то теперь доминирующую роль все более начинает играть креативный, творческий стимул, связанный со стремлением личности к самовыражению, духовному и профессиональному развитию. Как следствие, именно «*постэкономический*» человек впервые обретет внутреннюю свободу, к которой всегда стремилось человечество; этому также способствует изменение мотивационной структуры деятельности, при которой отчуждение от человека продуктов его творчества не будет противоречить его главной цели – самосовершенствованию, приобретению и развитию новых качеств личности, априорно являющихся неотчуждаемыми. В этом ключе Иноземцев позиционирует постэкономическое общество как реализованное «царство свободы» – мечту гуманистов многих столетий [20].

При этом следует отметить, что «царство свободы» не подразумевает «царства равенства», в котором господствуют унификация в потребностях и «уровнировка» в доходах. Важнейшим фактором социальной стратификации становится образование: недостаточно владеть информацией – ее нужно уметь использовать, но это умение не приобретается за деньги, ему необходимо учиться. К тому же следует отметить, что в этом обществе все большую роль начинают играть индивидуальные способности человека, от реализации которых прямо зависит его материальное положение и социальный статус. Материальное неравенство в «постэкономическом» мире, по словам В. Л. Иноземцева, будет «порождено не политическими или экономическими факторами, по природе своей несправедливыми и преодолемыми, а интеллектуальными достижениями людей, каковые всегда были и сегодня остаются высшей формой проявления человеческих сил и способностей» [21, с. 7]. Собственно, идея возникновения нового основания для материального неравенства людей была развита еще в 60-70-х гг. XX века в концепциях Ф. Янга и О. Гулднера, предполагающих зарождение нового типа власти – *меритократии*, – как власти, авторитет которой основан на личных заслугах, знаниях и умениях людей.

Идеология постиндустриализма не приемлет свойственный различным версиям концепции

индустриального общества экономикоцентристский, родственному классическому *экономическому детерминизму* либерализм, который активно эксплуатирует понятие «экономического человека» и связанные с ним понятия частной собственности и частного экономического капитала. В концепциях постиндустриального общества, в которых в роли главного субъекта современного социально-исторического процесса все чаще выступает «постэкономический человек», основным достоянием общества становится *коллективный символический капитал*. Под ним понимается общая (общественная) духовная собственность – коллективные моральные ценности и нормы, традиции и обычаи, нравы и ритуалы, мировоззренческие установки, социальные идеалы и другие феномены коллективной памяти и духовной культуры общества.

Однако функцию капитала эти феномены начинают выполнять только тогда, когда реально способствуют интеграции людей в коллектив, пробуждению у них коллективного самосознания и мобилизации на достижение социально значимых целей. Иными словами, капиталом они становятся только тогда, когда непосредственно включены в общественно-исторический процесс и активно используются в интересах *современного* общества. Последнее обстоятельство следует специально подчеркнуть, поскольку здесь артикулируется возникшая в древности и ставшая *идеей-фикс* всей моральной философии мечта об активном влиянии образа жизни человека (в нашем случае – общества) в *прошлом* на качество жизни в *настоящем* и его потенциальные возможности в *будущем*. Коллективный символический капитал, тем самым, оказывается наследством, существующим благодаря «*исторической связи времен*» и требующим от рачительного хозяина бережливости, приращения, но, самое главное, – активного использования. Как и любой капитал, он должен «работать» на благо собственника – общества. Тем самым, в интерпретации коллективного символического капитала отчетливо проступают черты радикального направления концепции постиндустриализма, упоминавшегося ранее и усматривающего в постиндустриальной цивилизации возвращение к некоторым ценностям доиндустриального, традиционного общества.

Каков же механизм актуализации символического капитала? Ответ на этот весьма непростой вопрос предлагает, в частности, известный французский социолог П. Бурдьё. Активно разрабатывая концепцию символического капитала, он связывает последний с существованием «*габитуса*» – системы усвоенных субъектом и закрепленных на основании опыта схем мышления, восприятия

и действия. «Габитус есть одновременно система схем производства практик и система схем восприятия и оценивания практик. В обоих случаях эти операции выражают социальную позицию, в которой он был сформирован. Вследствие этого габитус производит практики и представления, поддающиеся классификации и объективно дифференцированные, но они воспринимаются непосредственно, как таковые, только теми агентами, которые владеют кодом, схемами классификации, необходимыми для понимания их социального смысла» [22, с. 193–194]. «Запуск» механизма габитуса и способствует реализации потенциальных возможностей символического капитала.

Однако, если необходимым элементом коллективного символического капитала являются формы духовного опыта, среди которых особая роль принадлежит социальным мифам, обеспечивающим понимание людьми происходящих в обществе процессов и способствующих, используя терминологию М. Бубера, «обустройству мира» человеком, то не означает ли духовная ситуация индустриального общества принижения его значения? Ведь в индустриальном обществе, по словам М. Вебера, происходит «расколдовывание мира», его демистификация и демифологизация. Утверждается трезвое, прозрачное и расчетливое, основанное на калькуляции рациональное понимание мира. «Прежде всего, уясним, – писал он, – что собственно значит на практике эта интеллектуалистская рационализация посредством науки и научной техники; она означает, что человек... может увидеть, что нет больше принципиально непознаваемых таинственных сил, вмешивающихся в жизнь, что он может в принципе овладеть посредством рационального расчета всеми вещами. А это и значит расколдовывание мира» [23, с. 594].

Казалось бы, демифологизация общественной жизни – благо для современного общества, поскольку позволяет индивидам – «социальным атомам» достигать прагматических целей кратчайшим путем, руководствуясь хорошо известными в философии и науке принципами «экономии мышления» и «наименьшей траты сил». Однако современное постиндустриальное и глобализирующееся общество – это общество, в котором намечается возрождение универсальных (общечеловеческих) и усиливается борьба за сохранение коллективных (национально-культурных и регионально-цивилизационных) ценностей. В этом смысле коллективный символический капитал, включающий социально-культурные мифологемы, способствует отстаиванию самостоятельности и суверенности коллективных общностей, с одной стороны, перед агрессивным прагматизмом «эко-

номического человека» – «социального атома» и, с другой стороны, перед унифицирующим влиянием стран-лидеров глобализационного процесса.

Что же касается эффектов демифологизации и «расколдовывания» социальной действительности в мировосприятии человека индустриальной цивилизации, то возникают серьезные сомнения в их пользе для блага общества в целом, а не только прагматически ориентированной его части – того же корпоративного «экономического человека». Эти сомнения продиктованы историческим опытом человечества, свидетельствующим, что разоблачение социально-культурных мифов, пусть даже с добрыми намерениями просвещения народа и воспитания образованного и рационально мыслящего человека, чревато демонтажем картины мира, с помощью которой он ориентируется в актуальной действительности и взаимодействует с ней. А это, в свою очередь, ведет к деформации мировоззрения общества, к появлению в нем, вновь возвращаясь к терминологии М. Бубера, чувства «бездомности», и его «спутников» – ощущений заброшенности, социальной дезориентированности и безнадежности. Более того, поскольку демифологизация картины мира обязательно предполагает скепсис по отношению к принятой сообществом системе ценностей, она способна лишить это сообщество коллективной социальной памяти, тем самым нарушив взаимосвязь традиций и новаций как основы культурно-исторического воспроизводства общества в целом. Если же речь идет о конкретной локальной цивилизации, конкретном этносе или народе, то для их суверенного существования данный процесс представляет серьезную опасность, поскольку способствует диссоциации, разобщению их как коллектива, в основе которого лежит единая, разделяемая его членами система духовных ценностей.

Однако при этом вполне правомерной выглядит постановка следующего вопроса: неужели теоретики «общества модерна», являющиеся проводниками идеологии индустриализма, не видели связь процессов демифологизации и «расколдовывания» мира с падением престижа ценностно-рационального действия и, соответственно, накопленного всем традиционным сообществом коллективного символического капитала? По нашему мнению, конечно, видели, но при этом фиксировали только одну тенденцию происходящих в индустриальной цивилизации процессов – тенденцию формализации и рационализации модернизирующегося общественного сознания, причем сознания достаточно ограниченной, хотя и «продвинутой», прагматичной части общества.

Однако существовала и другая тенденция, подмеченная оппонировавшим М. Веберу ориги-

нальным немецким мыслителем Вальтером Бенямином [24], считавшим вопреки М. Веберу, что 19 столетие, характеризующее распространением товарного производства и индустриального капитализма, наоборот, «заколдовано» и окутано скрывающими их реальную сущность «снами, мифами, фантазмагориями». В концепции В. Бенямина модерн рассматривается «не как эпоха освобождения от мифов и прогрессирующей рационализации жизни, а как именно мифологическая, до предела мифологизированная эпоха» [25, с. 345].

Но это означает, что в индустриальном обществе происходит, по сути, не *демифологизация*, а *ремифологизация* реальности: изменение мифологической формы видения мира в интересах части людей, его составляющих. Эти люди начинают эксплуатировать не только труд остальной, причем большей, части общества, присваивая его результаты, но, используя в качестве прикрытия новые мифологемы, присваивают и используют в собственных интересах общее духовное наследие. Именно такой вывод следует из проведенного В. Бенямином анализа цивилизационной ситуации в Европе XIX века, сближающего его точку зрения с позицией представителей франкфуртской школы социальных исследований. Поэтому использование символического капитала в интересах всего общества можно рассматривать как восстановление не только социальной справедливости и формального равенства экономических возможностей, а шире – как восстановление исторической справедливости и возвращения обществу, а значит каждому отдельному его члену, коллективного богатства.

Следовательно, осознание ценности коллективного символического капитала как достояния всего общества, не является чем-то уникальным и характерным только для современной, постиндустриальной цивилизации. Более того, этот факт свидетельствует о склонности «постэкономического человека» к сохранению и расширенному воспроизводству основанного на принципах соци-

альной справедливости и стабильности развития мирового сообщества в целом.

Таким образом, рассмотренные концепции с очевидностью отражают убеждение философов «новой постиндустриальной волны» в том, что именно человеческий фактор становится решающим в формировании картины новой социальной реальности и что фундаментом исторического прогресса является развитие не только и не столько информационных, сколько интеллектуальных технологий, напрямую зависящих от человеческого потенциала.

#### Список цитированных источников

1. Mill, J. S. On the definition of political economy; and on the method of investigation proper to it / J. S. Mill. // Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy. – L., 1844 (Reprint LSE.: 1948).
2. Турен, А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии / А. Турен. – М., 1998.
3. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – М., 1999.
4. Идеологическая функция технократических концепций пропаганды. М. Мак-Люэн и его критики. – Вып. 1, 2. – М., 1977.
5. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М., 2002.
6. Toffler, A. Power shift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21st Century / A. Toffler. – N.Y. – L., 1990.
7. Кастельс, М. Материалы для исследовательской теории сетевого общества / М. Кастельс. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rc.msses.ru/rc/Kast.htm>.
8. Кастельс, М. Могущество самобытности. / М. Кастельс; под ред. В. Л. Иноземцева // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999.
9. Трансформации в современной цивилизации: постиндустриальное и «постэкономическое» общество (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 2000. – № 1.
10. Бурдьё, П. Социальное пространство и символическая власть / П. Бурдьё // Начала. – М., 1994.
11. Weber, M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre Tuebingen, Mohr / M. Weber. – 1968.
12. Benjamin, W. Gesammelte Schriften. Bd.2. Frankfurt am Main / W. Benjamin. – 1972.
13. Ионин, Л. Г. Философия социологии / Л. Г. Ионин // Философия социальных и гуманитарных наук. – М., 2006.

Дата поступления статьи в редакцию: 03.03.2008 г.