
СОЦИАЛЬНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ

УДК: 316.2

ПУТИ В ПОСТБУРЖУАЗНОЕ ОБЩЕСТВО В ПРЕДСТАВЛЕНИИ НЕКОТОРЫХ ЗАПАДНЫХ СОЦИОЛОГОВ

БАРАНОВ ВЛАДИМИР ЕВГЕНЬЕВИЧ

АННОТАЦИЯ

Рассмотрены представления Ж. Бодрийара, И. Валлерстайна, М. Хардта и А. Негри, М. Кастельса, А. Турена о путях выхода современного общества за пределы капитализма. Дана критика этих представлений с позиций системного анализа.

Ключевые слова: современный капитализм; посткапиталистическое общество; гражданское общество; симулякры; личность; социальные множества.

WAYS OF INVESTIGATES OF POSTBOURGEOIS SOCIETY IN WORKS OF WESTERN SOCIOLOGISTS

BARANOV V. E.

ABSTRACT

The detailed characteristic of the contemporary capitalism in works J. Bodriar, I. Vallerstain, M. Hardt, A. Negry, M. Castels, is given. Critical remarks of concepts of this authors is defined and considered.

Keywords: Contemporary capitalism; postcapitalism society; civil society; simulacres; personality; social pluralism.

Вопросы о будущем человечества, о перспективах сегодняшней организации общества и путей, способов перехода к «постсовременности», о движущих силах такого перехода, о конкретном облике новых форм жизни, о трудностях и подводных камнях такого перехода – все эти вопросы составляют едва ли не главное место в сегодняшнем информационном поле, являются предметом живой полемики и источником проблем, подчас вызывающих социальную напряженность и подрывающих безопасность современного социума.

Сегодня в западной социологической и политологической литературе нет единства в отношении к современному капитализму и в понимании его места в истории. Апологетическим представлениям о его вечности, о том, что на нем история остановилась, и мы живем уже в «постистории», достаточно заметно противостоят попытки представить капиталистические порядки не только не вечными, но уже фактически исчерпавшими свой жизненный ресурс. Социологи, моралисты, политологи размышляют о принципах организации постбуржуазного общества, о путях его достижения и о социальных

силах, способных вытеснить сегодняшнюю несправедливую рыночно-денежную социальную систему. Они открыто выражают свой протест против капитализма. Однако протест протесту рознь, поэтому стоит присмотреться к некоторым формам протеста на Западе, чтобы яснее видеть возможные подлинные пути социального прогресса.

В данном обзоре речь пойдет о так называемой гуманистической критике капитализма, о теориях и доктринах, ставящих своей задачей спасти человека от мира капиталистического отчуждения, строящих проекты нового общества, состоящего из свободных самоуправляемых низовых структур и т. д. Подобный протест уходит своими корнями в теперь уже далекие времена «молодежных революций» 1960-70 годов, в полуанархистское-полусоциалистическое движение «новых левых», в работы Ч. Рейча, Г. Маркузе, Э. Фромма. Даже идея «нового постиндустриального общества» Д. Белла относятся к разряду такой критики. Сегодня в этом плане внимание общественности обращено к работам Ж. Бодрийара, М. Кастельса, И. Валлерстайна, М. Хардта – А. Негри, А. Этциони, А. Турена и других. Рассмо-

трим некоторые из них на предмет перспективности их проектов.

Бодрийар осуждает современное буржуазное общество за его манипулирование человеком, за насыщение культуры ложными картинками мира – «симулякрами». По существу эта критика обращена против современной философской феноменологии с ее трактовкой общественного сознания как совокупности индивидуальных «интенциональных реальностей» – знаковых систем, создаваемых каждым человеком для успеха своего индивидуального выживания. Их-то и называет Бодрийар симулякрами. Ими как раз и переполнено современное буржуазное общество. Ими, с одной стороны, сам человек компенсирует репрессивность культуры, логики, целого, системы, а с другой – общество вводит его в обманное, иллюзорное миропонимание, отвлекает от суровой и античеловечной реальности. Симулякрами индивид достигает радикального освобождения от реальности, прорывается к собственной самости, но в то же время и закабалывается ими как ложными, превращенными формами сознания и бытия. Симулякрами гражданского общества является всё, что его наполняет. Это идеи и практика выборов, иллюзии плюрализма, свободы прессы, невидимой руки рынка, вечности и всеислия закона стоимости. Это и парламентаризм, и правовое общество – то есть всё, все атрибуты и признаки так называемого гражданского общества. Симулякрами являются, пишет Бодрийар, такие занятия, как коллекционирование (марок, монет, этикеток, сексуальных «побед» и т. п.), введение в жизнь смерти через «игры со смертью» – виртуальные в игровых автоматах и реальные в ночных гонках по улицам больших городов. «Невыкупленная вещь никогда не была вашей», «Вложение денег в предприятие – такая же небескорыстная фикция», «Вложение денег в предприятие и вкладывание симулякров в психику – это одно и то же». Но главное, все эти симулякры осознанно и злостно задаются нам нашими манипуляторами – правительствами, господствующими партиями, средствами массовой информации. «Загрузка», «программирование», «матрица» становятся в обществе всеисильными. И только это манипулирование – единственная абсолютная реальность, не симулякр, но именно симулякрами она и скрывается от нашего сознания.

Что же делать с этим обществом? Преодоление общества, порождающего симулякровые манипуляции человеком, Бодрийар предлагает по Р. Барту: необходимо вырвать жало у этой змеи. А для этого надо сами симулякры... возвести в степень, трансформировать их в истинные интенции, сделать их добрыми и гуманными. Как это будет выглядеть конкретно, автор не проясняет, он только указывает цель. Позиция, подобная лютеровской или фейербаховской: не бороться с религией, а, поскольку она так укоренена в обществе и в отдельных людях, сделать ее доброй и человечной. Оставить в покое общество, нуждающееся в иллюзиях и превратить эти иллюзии

нетчужденно-добрые интенции. Однако нам представляется, что такое преодоление капитализма и его ипостаси – гражданского общества, конечно же, только укрепляет и первый, и второе [см.: 1].

За «новое гражданское общество» ругает известный американский системный социолог, теоретик информационного общества М. Кастельс. В современную информационную эпоху, пишет автор, наблюдается кризис легитимности всех институтов традиционного гражданского общества. Не выполняет ожидаемых от него функций и «государство всеобщего благоденствия». «Основные конфессии... утрачивают свою способность диктовать прихожанам их действия в обмен на спасение души и распродажу небесной недвижимости». «Институты и организации гражданского общества... превратились в пустые скорлупки, всё менее соотносящиеся с жизнью людей». «В конце тысячелетия голыми оказались и король, и королева, и государство, и гражданское общество, а их гражданские дети разбросаны ныне по самым различным приютам» [2, с. 296, 297].

Этот «кризис государства и гражданского общества» смогут преодолеть только «самобытные сообщества», «сообщества новой самобытности: экологические, феминистские, гомосексуалистские», религиозно-фундаменталистские, местные территориальные и т. д. Эти сообщества «защищают свое пространство, свое место от безродной логики производства потоков... они используют информационную технологию для горизонтальной коммуникации между людьми, для проповедования ценностей сообщества, отрицая новое идолопоклонство перед технологией и оберегая непреходящие ценности от разрушительной логики самодовлеющих компьютерных сетей» [2, с. 302].

На первый взгляд, замечает автор, подобные «сообщества» – слишком слабый фактор прогресса. «Наше историческое зрение так привыкло к стройным колоннам, ярким знаменам и писанным прокламациям..., что мы теряемся, когда сталкиваемся с подспудно проникающими изменениями». Но «именно на этих задворках общества, будь то альтернативные электронные сети или же самые низовые сети сопротивления, я усматриваю зародыш нового общества, в муках рождаемый историей благодаря могуществу самобытности» [2, с. 306].

Интересную диалектику отмирания и одновременно возрождения порядка и власти (не у Ленина ли тайком берет он эту диалектику?) прослеживает здесь автор. «Где в этой новой социальной структуре, – вопрошает он, – находятся центры власти?» И отвечает: «Власть больше не является уделом институтов (государства), организаций (капиталистических фирм) или носителей символов (корпоративных средств информации и церкви). Она распространяется по глобальным сетям богатства, власти, информации и имиджей, которые циркулируют и видоизменяются в системе с эволюционирующей конфигурацией, не привязанной к какому-то определенному географическому месту. Но, тем не

мене, власть не исчезает. Власть по-прежнему правит обществом, определяет наши жизни и довлеет над нами» [2, с. 303-304]. «Такая форма власти носит одновременно и вечный, и угасающий характер. ... В сегодняшней форме она угаснет: осуществление такого рода власти становится всё более неэффективным» [2, с. 304].

Говорит автор и о возможном вооруженном противостоянии сети «самобытных сообществ» с нынешним государством. Однако он не сомневается в победе первых. «Государства могут применять оружие, но поскольку облик врага и конкретный объект его притязаний становятся всё более расплывчатыми, государство может применять оружие лишь самым беспорядочным образом, рискуя в конечном счете пристрелить само себя» [2, с. 304].

Мы видим в этой утопии примерно то же, что и у Бодрийара: ударим по индивидуализму гражданского общества еще большим индивидуализмом; растворим его индивидуалистический конвенционализм бесконвенциональным плюрализмом абсолютно независимых «сообществ». И не только сообществ, но и отдельных «личностей». «Вот почему столь важна и, в конечном счете, столь могущественна самобытность личности в этой постоянно меняющейся структуре власти: на основе своего опыта она формирует интересы, ценности и планы, отказываясь уходить в небытие и устанавливая свои связи с природой, географией и культурой» [2, с. 304]. Человеческий индивидуализм здесь не только не устранен, но даже несколько не поколеблен. И даже наоборот, он по-прежнему остался основой возникновения и «сообществ», и «власти». Но чем же тогда «новое общество» отличается от традиционного «гражданского»?

Подобные же идеи находим мы и в работах И. Валлерстайна. Он так же резко критикует нынешнее капиталистическое мироустройство, показывает исчерпанность капитализмом социальных и природных ресурсов обеспечения его существования в качестве условия обогащения небольшого процента населения за счет остальной его массы. «Капитализм начал угрожать самой возможности выживания человечества» [3, с. 116]. Соответственно деградирует и традиционная внутренняя опора капитализма – гражданское общество. Это последнее не только не дает простора историческому развитию человечества, но прямо ориентировано на его закабаление прошлым. Человечество должно освободиться от ложных фантомов современности. Грядет новое мироустройство, которое «будет концом ложной современности и началом впервые подлинной современности освобождения». Сегодня мы являемся «свидетелями гибели исторической системы, аналогичной краху европейского феодализма пять или шесть столетий назад» [3, с. 181, 182].

Валлерстайн видит задавленность, раздавленность человека всевозможными, всяческих калибров надындивидными структурами – от семьи до государства и межгосударственных объединений.

Он против любой «интеграции» общества: это будет выгодно лишь капиталу. Он ищет в обществе эмпирические факты противостояния отдельных людей и их стихийных и локальных объединений всевластию социальных сверхструктур. Автор отмечает, что тенденция эта не нова, в 60-70 годы XX века Систему штурмовали «новые левые», которых он теперь называет «старые левые». Этот штурм не завершился успехом, потому что был непоследователен: не доводил идею реинтеграции до логического конца – до которого ее доводит Валлерстайн. Тогда не были видны те факторы разрушения старого, которые с ходом времени обнажаются сегодня. И тут автор прибегает к конструкциям синергетики. «Сегодня, – пишет он, – система находится в точке бифуркации. Её разбалансированность очень сильна, а направление развития может быть определено самыми незначительными факторами» [3, с. 47]. Сегодня «мы находимся в ситуации системной бифуркации, а это значит, что весьма незначительные разрозненные действия различных групп могут радикально изменить направление векторов и институциональные формы» [3, с. 181].

Таковыми новыми, внешне незначительными, но способными быть решающими факторами предстоящего радикального социального изменения должны стать, и, по мнению автора, уже становятся, следующие. Прежде всего, это некая «новая рациональность». Общество уже сегодня «требует освобождения от безжалостного диктата формальной рациональности, за которой стоит сущностная иррациональность... ужасов Боснии и Лос-Анжелеса, которые будут повторяться повсюду и даже в ещё больших масштабах». Под «формальной рациональностью» здесь подразумевается демагогия «сладкоголосого либерализма», навязывающего всему миру идеалы «демократии», «гражданского общества» и прочие обманки. Нужно превзойти этот «мистицизм формальной рациональности». «Наше выживание зависит от того, сможем ли мы вернуть понятие сущностной рациональности в центр наших научных дискуссий» [3, с. 209, 210].

Подлинная, или «сущностная», рациональность взывает к ответственности. В эпохи бифуркаций «мы не можем знать заранее» «природу» тех новых социальных систем, которых мы жаждем (заметим от себя, что направленно создавать мы их тоже не можем, таковы веления великой Синергетики!). «Фундаментальные изменения возможны, хотя и никогда не предопределены». «Неопределенность прекрасна, а определенность, имей она место на самом деле, означала бы моральную смерть. Знай мы наверняка наше будущее, не существовало бы нравственного побуждения предпринимать что бы то ни было». «Если же ничего не определено окончательно, то будущее открыто для творчества – как человеческого, так и всей природы. Оно открыто возможностям, а значит и лучшему миру». И именно это «взывает к моральной ответственности, побуждая нас действовать рационально» [3, с. 8].

Это, таким образом, первый фактор. Второй – социальный. Но это вовсе не левое движение в традиционном его понимании. В результате нынешнего завершения нисходящей фазы Кондательевского цикла и в результате краха коммунизма в 1987-91 годах доверие низов к старым и новым левым упало почти до нуля. Все левые силы стали смещаться вправо, к центру. «Многие из них начали осознавать, что для политического выживания им следует стать еще более центристскими, чем прежде. Убедительность их обращений к народу стала гораздо меньшей, и настолько же уменьшилась их уверенность в собственных силах» [3, с. 63]. В результате народ остался один на один с самим собой. Он разочаровался не только в Государстве, но и в традиционных его противниках.

Разочарование охватывает и такие, пытающиеся «направить гнев в безопасное русло» [3, с. 180], социальные институты, как религия и церковь. Люди всё больше понимают, что если есть бог, и он всемогущ и потому задал нам все совершенный мир, то мы не должны сметь его переделывать или совершенствовать. «Если Бог всемогущ, люди не могут ограничивать его тем, что они по своему разумению провозглашают неизменными истинами, ибо в противном случае Бог перестает быть всемогущим». Вера во всемогущего бога пресекает, таким образом, и движение человеческой мысли к истине, и практические человеческие побуждения к совершенствованию общества.

Таким образом, не на что больше опереться человеку в этой миросистеме. И тогда остается одно: выход за ее пределы, ресистематизация, выход за пределы любых социальных структур. Всякая «интеграция» служит только капиталу, всякое «сверхклассовое общество» и «защита национальных интересов» – это ложная рациональность пропаганды. Нужно рассыпать общество на независимых и самодостаточных индивидуумов, которые благодаря этому станут личностями. Мы не подданные единого центра, мы просто люди сами по себе. Мы способны договориться между собой сами, без отчуждения этого договора в идеологию и государственные структуры. Не государство, не нация – а люди! Не расы, не полы, не возрасты, но – люди! Необходимо строить новую миросистему «без идеи гражданства» [3, с. 160].

Это наблюдается уже сегодня. «Мы наблюдаем повсеместное возникновение негосударственных «групп», берущих на себя обеспечение самозащиты и заботу о собственном благосостоянии. Мы стоим на верном пути к глобальному хаосу. Налицо признаки распада миро-системы модерни и капитализма как цивилизации» [3, с. 46]. В числе этих признаков – реализация (наконец!) идеи свободного рынка. До сих пор капиталу удавалось выживать, обходя практику свободного рынка: усилия государственного аппарата, создаваемого буржуазией, обеспечивали сверхрыночную перекачку ресурсов в их ражение. Эти ресурсы – прежде всего эксплуатация

колоний и рабского труда в XVIII-XIX веках, предельное увеличение продолжительности рабочего дня на протяжении всего XIX века, детский и женский труд в конце XIX века, различные «потогонные системы» труда, разработанные социологами в первой половине XX века, неокOLONIALИзм во второй половине двадцатого, монополизация целых отраслей производства и перекачка природных ресурсов из стран третьего мира – во второй половине века двадцатого, манипулирование рынком посредством рекламы и маркетинга – в наши дни и прочие приемы. «Свободный рынок – это смертельный враг накопления капитала. Гипотетический свободный рынок, который так дорог авторам экономических трактатов, рынок множества покупателей и продавцов, обладающих достоверной информацией, был бы для капиталистов катастрофой». «Свободный рынок» едва позволял бы капиталисту сводить концы с концами. «На самом деле этого не происходит, поскольку реально существующий ныне рынок отнюдь не свободен» [3, с. 88].

Итак, по Валлерстайну, история не может остановиться, несмотря на колоссальные усилия по ее торможению, предпринимаемые умирающим капитализмом. Он действительно на наших глазах умирает, и будет сметен теми процессами и структурами, которые в зародыше имеются уже сегодня. Это новый человек – независимый от надстроенных над ним социальных структур, свободно их выбирающий и модифицирующий; это новое мышление – сущностная рациональность свободных людей, устремленных не к денежному накопительству, а к творческому самовыражению и культуре; это новые экономические отношения, ориентированные, прежде всего, на сохранение окружающей среды; это дистанцирующиеся от государства социальные группы, которые принято считать маргинальными – экологические, феминистские, гомосексуалистские, молодежные и т. п.

В целом, «урожай» для нашей темы не столь и велик. Негативная сторона работы явно преобладает над позитивной. Тотальная критика капитализма и гражданского общества практически повисает в воздухе, оборачивается простым лозунгом о его кризисе и публицистическим призывом преодолеть этот кризис движением к лучшему миру. Такие лозунги и призывы достаточно безопасны для той «миро-системы», против которой они направлены. Критикуйте нас, пожалуйста, только не ищите и не показывайте людям действительные пути прогресса. Не случайно лично сам Валлерстайн вовсе не гонимый в своей стране противник современного буржуазного государства. Он – уважаемый американский профессор, несколько лет он возглавлял Всемирную социологическую ассоциацию, организовывал и руководил международными социологическими конгрессами, неоднократно приезжал в современную буржуазную Россию, бывал обласкан нашей официальной социологической общественностью...

Протест против нынешней системы капитализма высказывают и авторы книги «Множество. Война и демократия в эпоху империи – М. Хардт и А. Негри. Подобно И. Валлерстайну, авторы начинают с утверждения идеи пагубности для человечества капиталистической социально-экономической системы, затем отыскивают в реальностях современности ростки и коллизии борьбы с этой системой и затем предлагают свои пути борьбы за лучшее будущее. Они отмечают мифологичность всей идеологии современного капитализма и гражданского общества. В действительности не существует никакого общественного договора: государство это откровенно сфабрикованный собственниками аппарат их насилия над всем обществом. Следовательно, в действительности нет никакого «социального мира». Не проявляется никакой «толерантности» или «политкорректности», когда дело доходит до угроз их богатству и власти. «В этих условиях закон, по сути, представляет собой не возможность для всех, а привилегию для избранных» [4, с. 211]. Таким же мифом является «свободная конкуренция» – как внутри отдельных стран, так и в мировом масштабе. «ВТО – это фактически форум всемирной аристократии, в которой мы находим отчетливые выражения всех антагонизмов и противоречий между национальными государствами». «Если в ВТО у каждой страны один голос, то в МВФ и Всемирном банке действует странная система «один доллар – один голос»». «Базовым проектом МВФ стало принуждение государств к отказу от кейнсианских социальных программ и переходу к монетаристскому курсу» [4, с. 212, 213, 214].

Самым опасным для судеб человечества авторы считают стремление буржуазных государств превратить максимальный объем общественных богатств в частную собственность частных лиц. Без общего, общедоступного продукта, доводимого до человека не через рынок, бесплатно общество не может жить как без воздуха. «Земля, промышленность, железные дороги, новые блага, такие как генетические данные, знания, растения и животные – тоже становятся частной собственностью. Между тем и теперь мы не могли бы взаимодействовать и общаться в повседневной жизни, если бы общими не оставались язык, обороты речи, жесты, методы разрешения конфликтов, образы любви и огромное количество повседневных обычаев. Наука прекратила бы развитие, если бы накопление нами знаний и методов исследования не являлось коллективным. Вероятно, когда-нибудь мы будем вспоминать прежние дни, понимая, насколько глупыми были в то время, позволяя частной собственности монополизировать такое множество видов богатства, устанавливая препятствия на пути нововведений и осложняя нашу жизнь, прежде чем открыли, каким образом можно в полной мере сообща распоряжаться общественным бытием». «Частная собственность нас оглушает, заставляя думать, будто всем, что ценно, кто-то должен владеть в приватном порядке».

Экономисты твердят, пишут авторы, что иначе нельзя, «но суть дела в том, что огромное множество вещей в мире частными не являются, и наша общественная жизнь продолжается лишь благодаря этому обстоятельству» [4, с. 233-234].

Как и Валлерстайн, М. Хардт и А. Негри касаются явления несовместимости закона стоимости и новых форм труда – «нематериального труда», то есть примерно того, что Маркс называл всеобщим трудом. Нематериальный труд «есть производство субъективного, создание и воспроизводство новых общественных субъектов». «Нематериальный труд имеет тенденцию приобретать общественную форму сетей, основанных на коммуникации, сотрудничестве и эмоциональной привязанности. Нематериальный труд возможен лишь сообща и во всё большей степени ведет к изобретению новых независимых сетей кооперации» [4, с. 91].

«Нематериальный труд во всё большей степени выступает как коллективная деятельность, которую отличает постоянное сотрудничество между бесчисленными индивидуальными производителями». «Нематериальный труд отличается тем, что его продукты во многих отношениях являются непосредственно общественными и принадлежат всем» [4, с. 147]. Невозможно адекватно оценить стоимость рабочей силы ученого, творчески работающего менеджера, рабочего. Длительность его рабочего дня не измеряется рабочим временем «на рабочем месте», «рабочее время захватывает всю вашу жизнь», «идея или образ приходят к вам не только в офисе, но и в ванной, или во сне» [4, с. 144]. Оплата нематериального труда определяется не рынком и законом стоимости, а внеэкономическими, политическими способами. «Эксплуатация в условиях гегемонии нематериального труда не есть, прежде всего, присвоение стоимости, измеряемой в единицах индивидуального или коллективного рабочего времени, а скорее, это захват ценностей, произведенных в кооперативном труде и, тем самым, обретающих общность в результате циркуляции в общественных сетях. Главные формы производственной кооперации не создаются отныне капиталистом как частью проекта по организации труда, а возникают под влиянием производительной энергии самого труда» [4, с. 146]. Нематериальный труд – это новаторство, изобретательство. «Экспансия нематериального производства делает невозможным применение теории стоимости» [4, с. 188]. Нематериальный труд нельзя выразить количественно, в фиксированных единицах времени. Этот труд «чрезмерен по отношению к ценности, которую способен извлечь из него капитал: капиталу не дано когда-либо захватить всю жизнь целиком» [4, с. 185].

Таким образом, «новая форма социальной организации» – это некое «множество», совокупность равноправных, общающихся, вступающих в диалог друг с другом и любовно решающих насущные проблемы отдельных людей, «личностей». Эти люди руководствуются не свободой индивидуальной воли,

представляющей собой буржуазный индивидуализм, а чувством целого, дающего коммунизм. В обществе нарастает и со временем станет преобладающей «тенденция молекулярного понимания права и создания норм». Право не должно задаваться обществу извне, из отдельных, частных структур, представленных государством, и потому оно не должно быть фиксированным во времени. «Права продуцируются общностью в ходе социальной коммуникации и, в свою очередь, они продуцируют само общее» [4, с. 254].

Не политические партии, не «народ», а именно множество личностей должно прийти на смену существующей социальной организации. «Политическое действие, нацеленное на трансформацию и освобождение может быть совершено сегодня только на базе множества». Категория народа слишком тоталитарна. «Составляющие народ индивиды неотличимы в их единстве; они обретают идентичность, только закрыв глаза на различия между собой». Множество же «состоит из собрания личностей – под каждой из них мы подразумеваем социального субъекта, чья оригинальность не может быть сведена к чертам сходства и отличает его от других. Образующие множество разнообразные личности противостоят недифференцированному единству народа». Но множество – это и не «толпа», и не «масса». В толпе индивиды «разношерстны и не признают общих связывающих их элементов». Толпа – это «конгломерат». Компоненты «массы» или «толпы» не проявляют себя как личности. Различия между ними утопают в однообразии целого [4, с. 129, 130].

Каким образом, за счет каких механизмов связи с целым у «личностей», составляющих «множество» возникает, формируется устремленность к этому целому, как формируются ценности целого – об этом авторы не пишут. Наоборот, они скорее имеют в виду какую-то изначальную, исходную, субстанциальную социальность индивидуумов. «Личности» у авторов – это онтологические, антропологические самости, которых общество, буржуазия, ее государственность насильственно вгоняет в социальные иерархии и из которых эти личности вырываются посредством преодоления капитализма и гражданского общества с его мифологемами свободы, защиты прав человека, святости частной собственности, представительной демократии и т. п. «Множество» – субстанциально, онтично, антропологично, и оно, наконец, впервые актуализируется современной историей. Для обоснования такой эволюции множества авторы прибегают к авторитету постмодернизма. Или, может быть, к той же синергетике: «сборка» общества, его «самоорганизация» осуществляются через распад структур, через деконструкцию, через хаотизацию «системы». «Стихийная плоть множества досадно неуловима: ее нельзя полностью упаковать в иерархию политического организма». «Если взглянуть на нынешнее постмодернистское общество, отрешившись от тоски по рассыпавшимся общественным организмам эпохи модернити, или народ, которого

больше нет, то можно увидеть, что то, с чем мы сталкиваемся, есть своего рода общественное мясо. Это всеобщая плоть, живая материя, не составляющая организма». «Плоть множества – это чистое напряжение, жизненная энергия, лишенная формы». «С подобной онтологической точки зрения плоть множества представляет собой стихийную силу, которая постоянно распирает общественное существование, производя блага сверх всякой традиционной политико-экономической меры стоимости» [4, с. 130]. Авторитет постмодернизма подкрепляется авторитетом бахтинских категорий карнавала, смеха и диалога. Карнавал (который одновременно и смех) как низовое и стихийное проявление субстанции взрывает и срывает всяческие скорлупы и плотины, настроенные в обществе людьми по своей собственной глупости. Он – постоянный источник инноваций, древние дрожжи человечества. «Карнавал приводит в движение огромный инновационный потенциал, способный трансформировать саму реальность» [4, с. 261]. Только бушующей вольницей карнавала можно смыть с человечества нагромождения нынешней глобализации. Карнавал – вечная энергия творчества, не знающего векторов, но дающего материал для «естественного отбора» прогресса.

Второй механизм – диалог – это как раз форма реализации энергии карнавала. В диалоге как из самой подпочвы социума вырастают все его структуры, и чем свободнее диалог, тем они совершеннее, человечнее и гуманнее. Диалог – свободен, не предписан, не задан извне и заранее, не подневолен. «Диалог – это не просто беседа двух или трех лиц; он способен стать открытым механизмом, в котором у каждого субъекта равная сила и достоинство относительно всех других» [4, с. 262]. «В полифонической концепции повествования отсутствует центр, диктующий определенный смысл. Скорее смысл возникает из обменов между всеми без исключения в ходе диалога». Единичное рождает общее, общество организуется снизу, от свободного диалога «личностей», а не сверху, от отчужденных социальных структур. «У Бахтина полифоническое повествование излагает в лингвистических терминах понятие производства общего в рамках открытой, распределенной сетевой структуры. Такова логика множества, которую Бахтин помогает нам помочь: это теория организации, основанная на свободе личностей, которые сходятся, чтобы произвести общее» [4, с. 263]. Такова-то «диалектика» единичного и общего у Хардта и Негри.

Как ни крути, у авторов нет и нет единства и взаимопроникновения противоположностей, их тождества, когда единичное является общим, равно как и общее становится единичным, такого единства авторы представить себе не могут. Только внеположенные субстанции, которые взаимодействуют и взаимно обмениваются чем-то, оставаясь внеположенными друг другу. Только это представляется авторам понятным и онтологически оптимальным, естественным и небезобразным, неизбежным и

гармоничным. Иначе – аномальность «организмизма»: «множество» ни в коем случае не организм. Множество – это «оркестр без дирижера», «это оркестр, который поддерживает постоянно ритма в ходе непрерывной коммуникации» самих оркестрантов» [4, с. 407], поддерживающих полифонию оркестра посредством гармонизирующего диалога каждого с ближайшими соседями, в результате чего получается единая музыка. Такое бытие общественных индивидуумов авторы считают личностным. То есть опять диалог, опять М. М. Бахтин.

Далее у авторов речь идет о путях и способах направленного формирования социального «множества» Заранее скажем, что эти пути и методы столь же субъективно-идеалистичны и метафизичны (недиалектичны), что и описание «множества» как множества «личностей». Авторы заявляют, что прогресс идет через «монструализм» нового. Сама категория множества непривычна, пугающая, «монструозна». Всё новое сначала пугает, потом к нему привыкают, а потом оно становится потребным. Не надо бояться монстров – изгоев в школе, половых «извращенцев», фанатов, детей из патологических семей. «Вампир, его ужасная жизнь и его желания, которые невозможно удовлетворить, стали симптомами не только растворения прежнего, но и формирования нового общества». Авторы ссылаются здесь на Спинозу: классик писал о восхождении индивида к божьей радости через расширение аффектов (мотиваций). Так что «чудовищные метаморфозы плоти можно считать не только опасными, но и дающими шанс создать новое общество» [4, с. 240]. «Личности» должны творить на все 360 градусов, и никто не может сказать, какие из их изобретений будут отобраны обществом для осуществления своего прогресса. Это опять-таки из хорошо понятого постмодернизма, из Делеза. «Монстры наступают», «человечество трансформирует себя, свою историю и природу» – через монструозность. «Плоть множества осуществляет совместное производство так, что оно чудовищно и всегда превосходит меру традиционных общественных организмов, но, тем не менее, эта производящая плоть не порождает хаоса или общественного беспорядка» [4, с. 244]. Бедный старик Спиноза! Авторы не отличают спинозовскую устремленность части к целому («Богу») от индивидуалистичного «расширения» «личности» через плюрализацию, даже хаотизацию и монструализацию ее устремлений. Свобода идти к Богу (Системе, Целому) и свобода индивидуалистического «выбора» это не только не одно и то же, это полные противоположности.

Но самым «монструозным» для современного буржуазного общества, считают авторы, является протест рабочего класса. В основе этого протеста лежит «глубинное стремление к демократии, то есть власти для всех, осуществляемой всеми, которая опиралась бы на равные и свободные взаимоотношения» [4, с. 91]. Это движение сегодня чрезвычайно затруднено многими обстоятельствами. Правые партии сегодня выигрывают на всех выборах. Левые

«заметно дрейфуют через центр к правому спектру и стали уже почти неотличимыми от правых». «Государственный социализм» советского образца «глубоко дискредитирован – и поделом». Левое движение «не генерирует новых идей, позволяющих разрешить кризис» [4, с. 272]. И только идея множества, если она охватит рабочий класс, способна сегодня решить задачу «возрождения, реформирования или даже воссоздания заново левых сил» [4, с. 273].

Таковы (в кратком представлении) идеи работы М. Хардта и А. Негри. Спасение личности и через нее – общества. Возвращение к естественному и вечному маховику и генератору нового в обществе – онтологии и антропологии «личности». Авторы позиционируют себя как марксисты, но до марксизма здесь, конечно, очень далеко.

Перспективам капитализма, гражданского общества, человека и личности значительное место уделяют авторы сборника «Новая постиндустриальная волна на Западе». Интерес представляет статья А. Этциони «новое золотое правило». Это новое золотое правило направлено против «старого», согласно которому, как известно, человеку рекомендуется вести себя так, как он хотел бы, чтобы вели себя по отношению к нему другие. Автор справедливо называет это старинное христианское (и не только христианское, а, как его часто называют, общечеловеческое) правило индивидуалистическим. Человек тут ориентируется, собственно, только на самого себя, остается эгоцентричным, индивидуалистичным. Столь же индивидуалистической называет автор и позицию диалога и толерантности, или «другодоминантности», когда предлагается «вести себя так, чтобы другому было хорошо». Здесь взаимодействуют лишь два индивидуализма или несколько индивидуализмов, здесь мы имеем только горизонталь индивидов и здесь полностью отсутствует вертикаль общества. И то, и другое, заявляет автор, происходит из договорных установок гражданского общества и только укрепляет его фундаментальный индивидуализм. «Новое золотое правило, предлагаемое на этих страницах, – заявляет автор, – направлено на поиски правильных решений на социетарном уровне, а не только или прежде всего на уровне межличностном. Это правило, на мой взгляд, должно иметь следующую формулировку: уважай и поддерживай нравственный порядок в обществе, если хочешь, чтобы общество уважало и поддерживало твою независимость» [5, с. 317]. Из презумпции, интуиции абсолютной ценности индивидуализма автор здесь не вырывается, но всё же его мысль парит лишь под самым потолком истины. Иногда даже создается впечатление, что он пробивается сквозь него к самой истине. У него для этого взлета появляется даже что-то похожее на правильно понимаемую диалектику противоположностей. Вот он пишет, что «справедливому обществу (!) требуется тщательное соблюдение равновесия между порядком и независимостью (индивидуумов – В. Б.), а не преимущественный акцент на каком-то одном

из этих двух элементов» [5, с. 319]. Даже внешне он очень диалектично заявляет, что обществу нужна «автономия личности, утверждающая социальный порядок» [5, с. 326]. То есть имеется в виду индивидуальное творчество, направленное на совершенствование общества. Он даже против всеизвестной и практически всеми признанной ценности свободы выбора – потому что это индивидуальный, индивидуально-произвольный, индивидуалистический выбор. И это вполне научно и социально ценно. В этом контексте Этциони критикует известного авторитета в нравственной философии Исая Берлина, заявляющего, что «позитивный смысл слова «свобода» проистекает из стремления человека быть хозяином самому себе... Прежде всего, я хочу осознавать себя как думающее, к чему-то стремящееся, активное существо, несущее ответственность за свой выбор и способное объяснить его с точки зрения своих идей и своих целей» [5, с. 329]. Этциони на это справедливо возражает, что у Берлина здесь «речь идет о неограниченной свободе личности. Поэтому, как я считаю, по этому пункту Берлин стоит на позиции, которой часто придерживаются индивидуалисты» [5, с. 329-330]. И здесь автор делает (почти) вполне гуманистически-научный и (почти) вполне диалектико-материалистический вывод. «Независимость личности, в которой нуждается справедливое общество, не сводится к индивидуальной добродетели человека, ценящего свободу и ведущего себя так, чтобы иметь возможность ею пользоваться. Речь идет о неотъемлемом свойстве общества, структура которого обеспечивает индивидууму и группе возможность и легитимность выражения их конкретных ценностей, потребностей и предпочтений. Я имею в виду ценность как социетарный, а не личностный атрибут», это – «общественная добродетель» [5, с. 330]. И далее тоже почти вполне диалектичное: «социально обусловленная независимость личности расширяет возможности общества, связанные с адаптациями к изменениям, с метастабильностью»; общество «нуждается в определенной форме социально обусловленной независимости личности для обеспечения успешной адаптации и сбалансированности амбиполярных ценностей; тем не менее, оно способно коренным образом менять конкретные пути, по которым идет обеспечение такой независимости»; «Здоровое общество не отдает предпочтения общественному благу перед индивидуальным выбором или наоборот; оно поддерживает социетарные формации, обеспечивающие всестороннюю сбалансированность этих амбиполярных социальных ценностей» [5, с.330].

Подобные диалектические находки делают честь автору и всей современной западной социологии.

Протест против рыночно-гражданского общества и поиск условий для бытия человека в качестве личности находим мы в статье А. Турена, помещенной в рассматриваемом сборнике [6, с. 468-489]. Экспозиция данной статьи, можно сказать, традиционна для мыслящего интеллигента: граждан-

ское, вращающееся вокруг частной собственности и рынка общество – не лучшая среда для человеческого существования. Человек в силу самой своей антропологии стремится к свободе и счастью, но окружающий его социальный мир устроен так, что в нем «неравенство обостряется с каждым днем, а безработица и бедность распространяются с быстрой инфекцией» [6, с. 478]. В современном обществе заметна тенденция к насилию Государства, Культуры над единичным человеком. Общество противопоставлено человеку, распалось на непересекающиеся сферы человеческого и социального. Люди живут каждый как бы в нескольких мирах. «Распад социума и личности превратил наше общество в большой степени в супермаркет или в аэропорт, нежели в завод или свод юридических норм» [6, с. 469]. «Индивидуум, человек в себе, существующий в каждом из нас, страдает от разрыва, ощущаемого им распада как его жизненного опыта, так и институционального порядка этого мира. Мы больше не знаем, кто мы есть» [6, с. 471]. «В гиперсовременном обществе индивидуум постоянно подвергается действию сил рынка с одной стороны и сил общества – с другой. Их противоположность часто приводит к терзанию индивида, который становится или потребителем, или верующим». То есть, подчиняясь любой из этих тенденций, человек теряет себя, свою самоидентичность, растворяется в подчинении либо рационализму рынка, либо иррационализму (да по-просту нерациональности) христианской морали. Человек по-просту стремится к собственному счастью. «Сегодня мораль долга сходит со своего пьедестала. Её не следует замещать моралью добропорядочных намерений и чистоты, которую проповедовали катехизисы мировых религий, она должна просто освободить место для поисков счастья» [6, с. 476]. Человек должен стать самим собой, защитить «свою самобытность», стать субъектом собственных мыслей и поступков. «Субъект формируется, прежде всего, в сопротивлении этому разрыву, в своем желании самобытности, иначе говоря, в том, чтобы его признавали им самим в каждом его проявлении» [6, с. 487]. «Субъект – это не рефлексия индивидуума по собственному поводу, не идеальный образ, рисуемый в гордом одиночестве, а непосредственное действие. Вот почему он никогда не совпадает с индивидуальным опытом» [6, с. 488].

Туреновский «субъект», таким образом, – это некая идеальная ипостась человека, идеал человеческого бытия, и тогда, полностью осуществленный, развитый, образцовый человек, личность – это носитель удовлетворенности бытием, обладатель счастья.

Однако, в реальности не всё так просто. Стремление к счастью еще не означает его успеха. «Создание субъекта никогда не завершается обретением в полной мере защищенного психологического, социального и культурного пространства. Освобождение человека от рынка и от сообщества не завершится никогда... Он никогда не является единовластным хозяином самого себя и окружающей среды, а потому

постоянно вынужден заключать союзы – с дьяволом, чтобы противостоять существующей власти, с эротическим началом, чтобы подняться над социальными установлениями, с божественными силами, чтобы изменить самого себя» [6, с. 477].

Гора, таким образом, рождает мышь. Стремление к самобытности как основе счастья, социальная активность, диссидентство, личностное состояние – всё это, в конечном счете, остается лишь вечным движением к цели без даже теоретической возможности ее полноценного достижения. Антиномия «общество – индивид» неразрешима в презумпции сохранения рынка, гражданского общества, противостояния «миров» «социума» и «личности».

Таким образом, западная социология в лице приведенных авторов (и многих других) ищет пути преодоления современного капитализма и его внешнего проявления – «гражданского общества». Пути эти видятся им по-разному, и они продвигаются по ним достаточно вслепую, вооруженные скорее доброй волей, чем доброй методологией. Не обученные диалектике и, более того, воспитанные в пренебрежении и даже отвращении к ней, они не понимают того, что мера их приближения к истине обуславливается степенью, пусть не осознаваемого ими, применения диалектики, диалектической логики – методологии, наиболее адекватной сложности реального социального мира.

Возвращаясь к мысли, высказанной в самом начале данного обзора, следует сказать, что надо отдать должное субъективным устремлениям данных авторов. Они искренне хотят помочь человеку и обществу вырваться за пределы нынешнего отчужденного мира и вернуть человеку полноту его человеческого бытия. И в этом отношении их поиски достойны внимания, к ним можно прислушаться. Но надо быть внимательным и к их непоследова-

тельным – идеологическим и методологическим. Выращенные извращенной социальной средой, они несут в себе отпечатки этой извращенности, не могут резко, радикально освободиться от мировоззренческих штампов взрастившего их общества. В них незаметно для них самих глубоко сидят ценности этого общества: индивидуализм, понимание свободы как освобожденности от общества, представление о свободе личности как свободе ее выбора, неприязнь к революционно-силовым способам освобождения. А всё это порождает и слабость методологии их научного мышления: они не могут возвыситься до подлинной диалектики противоположностей, они всегда готовы предпочесть одну из них, добрую и, по их мнению, гуманистичную.

Список литературы

1. *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция / *Simulacres et simulation* (фр.). – Тула: Тульский полиграфист, 2013. – 253 с.
2. *Кастельс М.* Могущество самобытности // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М.: Akademia 1999. – С. 296 – 3012.
3. *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб.: университетская книга, 2001. – 416 с.
4. *Хардт М. Негри, А.* Множество. Война и демократия в эпоху империи. – М.: Культурная революция, 2006. – 569 с.
5. *Этциони А.* Новое золотое правило // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М.: Academia, 1999. – С. 317 – 330.
6. *Турен А.* Способны ли мы жить вместе? // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М.: Academia, 1999. – С. 471 – 488.