

Е. В. Кантемиров
(г. Екатеринбург, Россия)

Проблема другого в обществе будущего

Сегодня в нашем мультикультурном мире расширение национал-этнических конфликтов всё навязчивей требует эффективного решения вопроса – как жить с другими. Оно ищется в двух альтернативных направлениях. Во-первых, как продолжение попыток открытия единых оснований культур. Во-вторых, как стратегия мультикультурализма, признающая автономность и суверенность другого. Поскольку чужое не сводимо к своему не только по эпистемологическим, но и по моральным соображениям, постольку среди основных прав человека следует признать главное право быть другим. Первая программа по сути продолжает метафизические традиции установления общего пространства коммуникации двух субъектов. Вторая программа осуществляется в рамках проекта культурного релятивизма. Последний выступает сегодня и как общественное мнение, и как политическая ориентация, и как парадигма для социально-гуманитарных наук. Культурный релятивизм отражает современные мифологемы с приписываемой им тенденцией к разрушению, размыву общественных, социальных, духовно-идеологических и эстетических границ, плюралистичности своих интересов, ориентации и вкусов. Согласно этой концепции, ни одна культура, ни одна религия в мире не имеет приоритета перед другими, точно так же, как и ни одна цивилизация. Необходимо стремиться к «разнообразию», к тому, чтобы в обществе сосуществовали все племена, все языки, все культуры, чтобы «цвели все цветы», чтобы, в конце концов, на нашей планете сложилось мультиэтническое и мультикультурное сообщество. Эти две тенденции осмысления отношения к другому в гуманитарных науках описывают альтернативные образы социального и человеческих отношений в будущем.

Первое понимание другого заключается в принятии в качестве основного принципа критики онто-теологии (приписываемого, как правило, Хайдеггеру), согласно которому бытие мыслится как сверхсущее основание и, стало быть, как мера того, на что способно сущее как таковое. При этом о бытии говорится как о Космосе, Боге, Природе в соответствии с тем, что оно

полагается как высшая точка сущего. Во всех этих отсылках перед нами – бесчисленные знаки, которые выступают также как признаки бытия, лежащего по ту сторону сущего. Именно эта сила основания определяет субъекта в его современном смысле, относительно которого другой всегда является имманентным другим. Можно выделить три очевидные реализации этого положения.

1. Уже в немецкой классической философии, прежде всего, у Гегеля, субъективность, структурируемая рефлексивностью, парадигматизируется. Согласно широко известной аргументации, парадигма субъективности в дополнение к двум сторонам рефлексивного процесса – рефлексии в себя и рефлексии в другое – требует третьей стороны, которая, по праву, есть первая, и как таковая заключается в том, что отражаемый субъектом объект является не просто другим, а симметрическим другим субъекта, иначе говоря, репрезентацией его отчуждённой самости (воли, разума и т. д.). Только с точки зрения этой третьей стороны рефлексия в другое становится рефлексией в себя, осуществляется таким образом диалектическое единство субъекта и объекта, наиболее радикально мыслимое в философии Гегеля. Другой – всегда отражаемый субъектом объект. Отчуждение субъекта в своё другое и рефлексия в объект связываются в единое нередуцируемое целое, абсолютно синтетическую целостность.

2. Другой, отныне редуцированный к субъективности, может быть представлен как целиком управляемый принципами порядка, которые, собственно говоря, и превращают единство сущего в тотальность. Когда единство сущего полагается в качестве принципа, при условии принятия другого, инаковости, различия становится необходимым предположение о существовании предустановленной гармонии или естественной социальности, которая и предвосхищает апологию тотального контроля и тождества.

3. Здесь также кажется вполне возможным обнаружить преобладающую связь между тотальностью сущего и тезисом о завершении метафизики. Конечно, такая связь возможна только благодаря некоторым сдвигам: нужно начать со «смерти Бога» и, как следствие, с перехода от бытия как основания единства сущего к различию и заявлению, что бытие или любое другое основание зависит от системы различий и от движения различий и не присутствует для себя до этого различия, не конституируется иначе как в саморазличении себя в другом.

Сосредотачиваясь на изучении имманентности, классическая философия и в целом метафизическая традиция стремится свести к тождественному всё противостоящее ей в качестве иного. Она стремится к автономии, к той стадии, где мышление не ограничено чем-то нередуцируемым, где, следовательно, неограниченное мышление свободно.

С этой точки зрения отношение к другому не может избежать борьбы и войны. Война сознаний зарождается уже в картезианском *cogito*. В картезианской традиции «я мыслю, я существую» является источником и законом всякой истины. Его есть абсолют, перед лицом которого всё относительно: его истина не зависит ни от какой другой и обуславливает все прочие истины. Эта борьба, естественно, подразумевает не только приватное соперничество двух автономных сознаний или индивидов, но и конфликт человеческих коллективов. В этом смысле другой, может случиться, представляет не соперника, не конкурента, не оппонента, не инакомыслящего, а скорее политического врага, как его понимал К. Шмитт. «Итак, враг – не конкурент и не противник в общем смысле. Враг – также и не частный <private> противник, ненавидимый в силу антипатии. Враг есть только, по меньшей мере, эвентуально, то есть по реальной возможности, борющаяся совокупность людей, противостоящая такой же совокупности людей» [1, с. 41]. Понимание другого как врага в этом политическом и, как говорит Шмитт, экзистенциальном смысле допускает все крайние способы борьбы до вооружённого противостояния и уничтожения. «Ибо понятие врага предполагает лежащую в области реального эвентуальность борьбы. Тут надо отрешиться от всех случайных, подверженных историческому развитию изменений в технике ведения войны и изготовления оружия. Война есть вооружённая борьба между организованными политическими единствами, гражданская война – вооружённая борьба внутри некоторого (становящегося, однако, в силу этого проблематическим) организованного единства. Существенно в понятии оружия то, что речь идёт о средстве физического убийства людей. Так же, как и слово „враг“, слово „борьба“ <„Kampf“> следует здесь понимать в смысле бытийственной изначальности. Оно означает не конкуренцию, не „чисто духовную“ борьбу-дискуссию, не символическое „борение“ <„Ringen“>, некоторым образом всякий человек – борец. Понятия „друг“, „враг“, „борьба“ свой реальный смысл получают благодаря тому, что они в особенности соотнесены и сохраняют свою особую связь с реальной возможностью физического убийства. Война следует из вражды, ибо эта последняя есть бытийственное отрицание чужого бытия. Война есть только крайняя реализация вражды» [1, с. 43].

Экзистенциальные противоречия в приватной сфере межличностных отношений описывает З. Бауман. Согласно З. Бауману различие между «мы» и «они» определяет отношения к другому. «„Мы“ и „они“ – это не определения двух отдельных групп людей, а названия различия между двумя совершенно разными отношениями: эмоциональной привязанностью и антипатией, доверием и подозрительностью, безопасностью и страхом, общительностью и неуживчивостью. „Мы“ – группа, к которой я принадлежу. Я хорошо понимаю, что происходит внутри группы, и поскольку я это понимаю, я знаю, как мне действовать дальше,

чувствую себя уверенно, как дома <...>. „Они”, напротив, – это та группа, к которой я не могу или не хочу принадлежать. Моё представление о происходящем в ней весьма смутно и отрывочно, я плохо понимаю её поведение, поэтому её действия для меня большей частью непредсказуемы и отпугивают. Я склонен думать, что „они” отплатят мне за моё недоверие и опаску той же монетой, ответят на мою подозрительность тем, что затаят на меня не меньше обиды, чем я могу затаить на них. Поэтому я ожидаю, что они будут действовать вопреки моим интересам, будут стараться причинить мне вред и содействовать моей неудаче, что они порадуются моему несчастью» [2, с. 46–47].

В целом представления о себе во многом определяются в зависимости от встреч со множеством «других». Эти встречи могут принимать самые разнообразные формы, начиная с тривиального опыта гетерогенности и кончая насильственными. Однако в последнее время всё чаще отличие от других не только не мешает солидарности с другими, но конституирует скорее знак солидарности, и возможно даже её предпосылку.

Современная ситуация усугубляется тем, что её основными категориями являются плюрализм, децентрация, неопределённость, фрагментарность, изменчивость, контекстуальность. Принципы децентрации, фрагментарности, плюрализма, являющиеся определяющими сегодня, выражаются прежде всего в утверждении разнообразия как основного лейтмотива современного общества. Как отметил Тоффлер, если технология второй волны содействовала единообразию, технология третьей волны обеспечивает социальное разнообразие [3, с. 99].

Сегодня, в эпоху глобализации и информатизации, общество всё больше приобретает прогнозируемые в прошлом веке черты, которые отмечали многие исследователи. Признаки, которыми характеризуется современное переходное общество, наиболее адекватно описываются теорией постиндустриального общества, основу которой заложили Д. Белл, Д. Рисман, А. Тоффлер, З. Бжезинский, Дж. Гэлбрейт, А. Турен и др. Отличительными чертами постиндустриального общества называют массовое распространение творческого, интеллектуального труда, качественно возросший объём и значение научного знания и информации, развитие средств коммуникации.

Постиндустриальное общество определяется как общество, в экономике которого приоритет перешёл от преимущественного производства товаров к производству услуг, проведению исследований, организации системы образования и повышению качества жизни; в котором класс технических специалистов стал основной профессиональной группой и, что самое важное, в котором внедрение нововведений всё в большей степени стало зависеть от достижений теоретического знания. Постиндустриальное общество предполагает возникновение нового класса,

представители которого на политическом уровне выступают в качестве консультантов, экспертов или технократов.

Вместе с тем, следует отметить, что у теоретиков постиндустриального общества не наблюдается единого мнения по поводу названия новой стадии социального развития – так, для её характеристики наряду с понятием «информационное общество» используются довольно широкий спектр эпитетов: «сверхиндустриальная цивилизация» (Тоффлер), «научное общество» (М. Понятовский), «телематическое общество» (Д. Мартин), «технотронное общество» (З. Бжезинский). Но чаще всего для обозначения нового общества употребляются термины, содержащие приставку «пост». Так, У. Дайзард отмечает, что стремление выразить сущность нового информационного века вылилось в целый калейдоскоп определений. Дж. Лихтхайм говорит о постбуржуазном обществе, Р. Дарендорф – посткапиталистическом, А. Этциони – постмодернистском, К. Боулдинг – постцивилизационном, Г. Кан – постэкономическом, С. Алстром – постпротестантском, Р. Сейденберг – постисторическом.

Становление общества будущего сопровождается формированием нового социального типа человека. Этот тип можно определить как «богатую (избыточную) индивидуальность», «многомерного человека». Если прежде жизненный путь человека и круг его общественных связей определялись, в первую очередь, тем, к какому классу или социальному слою он принадлежит, и лишь во вторую – его личными способностями, то «многомерный человек» выбирает между различными способами самовыражения.

В переходном обществе происходит дробление единых социальных структур. Здесь повсюду встречаются явные свидетельства фрагментации социальной структуры общества. Некогда монолитные классы распадаются на подвижные социальные группы, с которыми индивид себя уже не идентифицирует.

Это социальное дробление связано с утверждением децентрированного образа мышления человека. В философии эта тенденция проявилась в критике самого принципа «структурности структуры», в основе которого и лежит понятие «центра» структуры как некоего организующего её начала, – того, что управляет структурой, организует её, в то время, как оно само избегает структурности. Центр – не объективное свойство структуры, а фикция, постулированная наблюдателем, результат его «силы желания» или «нищанской воли к власти»; или же, в случае толкования текста, – следствие навязывания ему читателем собственного смысла.

Кроме того, концепция децентрированного субъекта интерпретирует человека не как «индивида», т. е. целостного, неразделимого субъекта, а как

«дивида» – фрагментированного, разорванного, смятенного, лишённого целостности человека Новейшего времени.

Решающим моментом такой интерпретации человека был бы отказ от истолкования человеческой самости как структуры, наделённой внутренней сущностью или «природой», отличной от множества её периферийных акциденций (частных воззрений, интересов, навыков и пр.), – в пользу представления о человеке как гибкой системе верований, желаний и убеждений, в произвольном порядке друг с другом сплетённых, как наборе атрибутов без субстрата-подлежащего, без центра. (Р. Рорти)

Следующее, что выделяет человека нового типа – специфическое современное видение мира, связанное с процессами всеохватывающей информатизации.

В последнее время широкое распространение получил термин «информационное общество», использующийся для обозначения цивилизации, в основе развития и существования которой лежит особая субстанция, именуемая «информацией», обладающая свойством взаимодействия, как с духовным, так и с материальным миром человека и, тем самым, определяющая одновременно и социокультурную жизнь человека, и его материальное бытие.

Переход к информационному обществу накладывает особый отпечаток на структурирование регионального пространства – на смену иерархии территорий приходит так называемая «сетевая организация». По мнению Мануэля Кастельса, сетевые структуры являются одновременно и средством и результатом глобализации общества.

Кастельс приводит основные группы сообществ, которые, по его мнению, могут перейти к самобытности, устремлённой в будущее, и тем самым способствовать преобразованию общества в целом. Это, прежде всего, религиозные, национальные и территориальные сообщества. Территориальная самобытность и рост её общемировой активности ведёт к возвращению на историческую сцену «города-государства» как характерной черты эпохи глобализации. Признаком соответствия этих сообществ архитектуре нового общества является их сетевая децентрализованная форма организации и самоорганизующаяся система информационного обмена внутри сообщества. «За обычным социальным взаимодействием и инструментальным использованием компьютерной коммуникации исследователи обнаружили феномен формирования виртуальных сообществ. В соответствии с аргументами Рейнгольда под ними обычно понимается самоорганизующаяся электронная сеть интерактивных коммуникаций, объединённая вокруг общих интересов и целей, хотя иногда коммуникация становится самоцелью. Такие сообщества могут быть относительно формализованы, как в случае конференций или системы „досок объявлений“, либо спонтанно формироваться социальными сетями,

которые подключаются к компьютерной сети, чтобы посылать и получать сообщения в избранной структуре времени (в отложенном или реальном времени) <...>. Я выдвинул бы гипотезу, что в таких виртуальных сообществах „живут” две очень разные популяции: малое меньшинство жителей „электронной деревни”, „первопоселенцев электронного пограничья”, и бродячая толпа, для которой случайные вылазки сети равносильны исследованию нескольких, хотя и эфемерных, существований» [4, с. 342–343]. Наше историческое зрение так привыкло к стройным колоннам, ярким знаменам и писанным прокламациям, провозглашающим социальные преобразования, что мы теряемся, когда сталкиваемся с подспудно проникающими повсюду всё более широкими изменениями в мире символов, пропущенных через фильтры самых различных сетевых структур, вдали от центров власти. Именно на этих задворках общества, будь-то альтернативные электронные сети или же самые низовые сети сопротивления сообщества, Кастильс видит зародыш нового общества.

Таким образом, общество становится информационным, что усиливает тенденцию к локализации и фрагментации мира человека.

Всё это приведёт к тому, что человек информационного общества будет жить от идентичности к идентичности, и, видимо, самым напряженным и творческим образом – в разрыве между ними. По мнению А. Тоффлера, приход общества «третьей волны» качественно изменяет проблему идентификаций, которые становятся более кратковременными, так как люди принимают или отказываются от каких-либо компонентов своих идентичностей быстрее, чем когда-либо [3, с. 99].

В будущем будет происходить дальнейшая специализация культур и локализация субкультур, так что человек всё менее проецирует себя как культурного индивида на карту всего человечества и всё более – на карту местной культуры или узкой специальности, с которой он чувствует себя более соизмеримым. Отсюда заострившаяся к концу XX века проблема многокультурия – множество субкультур притязают на то, чтобы стать полноценными культурами и заменить собой общечеловеческую культуру.

В связи с вышеописанными тенденциями в постсовременном обществе отношение к другому изменится. В исследованиях некоторых современных социологов распространено мнение, что другой в условиях больших городов становится невидимым или вездесущим. Р. Штихве объясняет такое положение дел тем, что чуждость уже сегодня не может быть переживаема, она распадается на отдельные сегменты, которые легче преодолеть.

З. Бауман подчёркивает, что современные социальные отношения характеризуются постоянно нарастающей динамикой. Поэтому быстрота становится стилем поведения, что ведёт к непродолжительным взаимодействиям в обществе, что в свою очередь приводит к тому, что

партнёры по интеракции остаются безразличными друг другу. «В течение дня мы встречаем так много людей, что не можем узнать их всех <...>. И в большинстве случаев мы не можем быть уверены – разделяют они наши стандарты или нет. Мир, в котором мы живем, представляется нам в основном населённый чужаками; это мир универсальной отчуждённости. Мы живём среди чужаков, для которых мы сами чужаки» [2, с. 69].

Следовательно, в современных мегаполисах всеобщая отстраненность становится ожидаемой и нормальной. Чуждость перестаёт беспокоить и не вызывает потребности её переработать, ибо «в спрессованном пространстве города физическая близость существует одновременно с духовной отдалённостью (действительно, жизнь в городе требует владения сложным искусством «нейтрализации» влияния физической близости, иначе она повлечёт за собой духовную перегрузку и навяжет нам моральные обязательства, слишком обременительные для нас; все городские обитатели прекрасно владеют этим искусством)» [2, с. 46].

Социологи утверждают, что в современном обществе все члены общества разделяют так называемый «третий статус». Относящиеся к нему люди не являются ни друзьями, ни врагами, ни ближними, ни чужими. От прежней установки в социальных отношениях, определяемой амбивалентностью, при которой человек находился на одном из двух полюсов структур я/другой, друг/враг, свой/чужой, происходит переход к такому отношению, которое характеризуется индифферентностью.

Из вышесказанного следует, что уже в настоящее время другой перестаёт быть вопросом – вопросом, преследующим всю классическую философию, начиная с платоновского разделения Единого и Иного и кончая гегелевским отождествлением другого с отражаемым субъектом объектом. Другой со временем будет составлять фактичность человеческого существования, и при этом всё равно как таковой будет представлять острейшую практическую проблему будущего.

Литература

1. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. – 1992. – Т. 1. – №1.
2. Бауман З. Мыслить социологически. – М. Аспект пресс, 1996. – 225 с.
3. Тоффлер А. Третья волна // США – экономика, политика, идеология. – 1982. – №7.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

