

## ТЕХНИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА «ЭКОНОМИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА»

Автор рассматривает предпосылки и особенности возникновения феномена «экономического человека» в контексте экономической и социально-культурной трансформации общества эпохи Ренессанса и Нового времени. В этой связи обращается внимание на значение для понимания «экономического человека» концепций меркантилизма, утилитаризма и «разумного эгоизма». В постклассической философии и обществознании XX – начала XXI в. прослеживается корреляция понятия «экономического человека» с концептами «человека массы» (Х. Ортега-и-Гассет), «одномерного человека» (Г. Маркузе), человека, «производящего знаки» (Ж. Бодрийар).

**Ключевые слова:** рациональность, Возрождение, индустриальная цивилизация, «экономический человек», «человек массы», «одномерный человек».

Автор розглядає передумови та особливості виникнення феномена «економічної людини» в контексті економічної і соціально-культурної трансформації суспільства епохи Ренесансу і Нового часу. У зв'язку з цим звертається увага на значення для розуміння «економічної людини» концепцій меркантилізму, утилітаризму і «розумного егоїзму». У посткласичній філософії та суспільствознавстві XX – початку XXI ст. простежується кореляція поняття «економічної людини» з концептами «людини маси» (Х. Ортега-і-Гассет), «одномірної людини» (Г. Маркузе), людини, яка «виробляє знаки» (Ж. Бодрійар).

**Ключові слова:** раціональність, Відродження, індустріальна цивілізація, «економічна людина», «людина маси», «одномірна людина».

The author examines the background and peculiarities of the genesis of the «homo economicus» in the economical and socio-cultural transformations of the Renaissance and the Modern Age societies. Therefore the issue focuses on the key ideas of mercantilism, utilitarianism and the «Rational egoism» so these conceptions are the most influential ones in the interpretation of the «homo economicus». The post-classical philosophy emphasize the correlation of the «homo economicus» to the concepts of «the mass man» (J. Ortega-y-Gasset), «the one-dimensional man» (H. Marcuse), the man who «produces the symbols» (J. Beaudrillard).

**Key words:** rationality, Renaissance, industrial civilization, «homo economicus», «the mass man», «the one-dimensional man».

XX столетие стало знаковым в истории человечества. С одной стороны, бурное развитие индустриальной цивилизации, научно-технический прогресс, появление новых технологий, призванных облегчить жизнь человека, в итоге обернулись угрозой экологического кризиса. С другой стороны, масштабные социальные трансформации, основанные на вере в могущество человеческого разума и, как следствие, – в возможность построения идеального общества, инициировали затяжной антропологический кризис во второй половине века. И в современной культуре рубежа тысячелетий – в философии, литературе, киноискусстве – перспективы развития человечества все чаще предстают в пессимистичном свете; все чаще появляются сценарии становления «постисторического» или даже «постчеловеческого» мира. По образному выражению российского ученого Б.В. Маркова, «мы живем в эпоху конца антропологии, которая тайным образом конфискована машинами и новейшими технологиями» [10; с. 40], но эти технологии не отчуждают человека, а интегрируют его в свои сети.

Каковы же глубинные причины сегодняшнего кризиса? Очевидно, искать их следует в деятельности самого человека, точнее, в том типе рациональности, который оказался доминирующим в последние столетия, и в специфике т.н. «экономического человека» – того человеческого «идеального типа», который ему соответствовал.

Под рациональностью мы, используя определение, данное П.П. Гайдено, будем понимать «формообразующий принцип жизненного мира и деятельности человека, определяющий отношение человека к природе и себе подобным» [5, с. 3]. Как полагает российский философ, истоки формирования того типа рациональности, который оказался основополагающим для развития индустриальной, по сути техногенной цивилизации, следует искать в XVII-XVIII вв., в эпохе Нового времени и Просвещения. Именно в этот период происходит становление технической рациональности. Великие географические открытия, ценности культуры Возрождения и научная революция XVII века раздвигают перед обществом пространственные и временные горизонты, открывая взгляду человека новые пространства, несоизмеримые с его предыдущим опытом.

Зарождение «экономического человека» в эпоху Ренессанса связано с изменениями в социокультурной и социально-экономической сферах. В это время «мир повседневности» утрачивает привычную иерархичность: жестко регламентированная социальная система Средневековья уступает место формирующейся капиталистической системе, однако уносит с собой ту стабильность и относительную безопасность, которую она давала индивиду. Больше в экономической структуре не существовало фиксированного места для человека, которое могло бы считаться естественным и бесспорным, как это было в Средневековье. Отныне будущее стало зависеть не от гарантий социального статуса, а от собственных усилий индивида. Возникает проблема радикального изменения социально-психологического климата в обществе и дезориентации мироощущения человека. Она заключалась в том, что Возрождение

задало образцы новой, по своему характеру элитарной культуры, которые были призваны стать нормами для всего общества. Но человек «мира повседневности», не принадлежащий к творческой элите, продолжал жить по старым нормам, оказываясь одиноким и «заброшенным» перед лицом нового, несходного со средневековым, общества. Если этот утраченный социум был замкнутым и стабильным, то новый мир представал как качество мира безграничного и стохастического, анархичного и угрожающего. Это было неудивительно, поскольку неожиданная свобода – свобода мыслей, действий, самовыражения – оказывается востребованной творческой личностью, а индивиду повседневности она приносит изоляцию и тревогу. Как замечает А. Тойнби, «чувство благополучия и стабильности, доминирующее в обществе ... порождает иллюзию счастья, а счастливые невнимательны к скорбящим» [15, с. 296].

Что же стало ответом на духовные запросы вырванного из привычного контекста бытия человека, которому необходимо было сориентироваться в новом мире и найти в нем свое место? Ответной реакцией стал протестантизм, который возник в «низах» общества и был обращен именно к одинокому и незащищенному индивиду повседневности.

Протестантизм, особенно в кальвинистской версии, утверждает важность моральных усилий и добродетельной жизни. Хотя, согласно Ж. Кальвину, никакими усилиями человек не может изменить свою судьбу, предопределенную Богом заранее, сам факт этих усилий является знаком принадлежности к спасенным. Здесь кальвинизм настойчиво подчеркивает еще одну деталь: стремление жить добродетельно должно быть постоянным, ежечасным. Почему? Потому что единственным способом для человека в подобном транзитивном социально-психологическом состоянии избавиться от невыносимого состояния неуверенности является следование установке: развить лихорадочную деятельность, делать *что-нибудь*. Созвучны этому слова, которые артикулирует Э. Фромм: «При этом активность приобретает принудительный характер: индивид должен быть деятелем, чтобы побороть чувство сомнения и бессилия... это отчаянная попытка избавиться от тревоги» [17, с. 84].

С течением времени этот акцент смещается на воления Бога, успех деловой активности связывается с принадлежностью к числу избранных, а фиаско активности начинает рассматриваться как знак проклятия. При этом если конкретно-предметный труд в эпоху Средневековья был направлен на поддержание уровня жизни индивида, на выживание, то в XVI в. труд принимает уже и абстрактный характер, превращаясь во внутреннюю потребность. М. Вебер, анализируя понятие «*beruf*» (профессия и призвание – нем.) в период Реформации, пишет: «В этом понятии заключена оценка, согласно которой выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека» [4, с. 97.]. Таким образом, труд постепенно интериоризируется и наравне с неукоснительным требованием смиренности и

добродетельности занимает главное место в жизни индивида. Подчеркнем – *труд и связанное с ним первичное накопление капитала*; поскольку именно идея накопления капитала становится фундаментом для формирования нового типа человека – «человека экономического», который впоследствии станет «идеальным типом» (терминология М. Вебера) западной цивилизации.

Как известно, М. Вебер выделяет четыре типа социального действия. Во-первых, традиционное, основанное на обычаях, ритуалах, длительной привычке; во-вторых, аффективное, детерминированное волевыми факторами и обусловленное эмоциональным состоянием индивида. В отличие от первых двух, третий и четвертый типы социального действия характеризуются более высоким уровнем рациональности. Это, в-третьих, ценностно-рациональное, основанное на вере в безусловную ценность определенного поведения вне зависимости от последствий оно. Наконец, это целерациональное действие, ориентированное на достижение определенных целей и использование других индивидов или вещей как средств для достижения поставленной цели. По мнению немецкого социолога, в основе поступков человека индустриальной цивилизации в первую очередь лежит именно целерациональность, или инструментальная рациональность. Если изначально к труду и накоплению капитала человека побуждали ценностно-рациональные мотивы – «не для утех плоти и грешных радостей, но для Бога вам следует трудиться и богатеть» [4, с. 191] – то с течением времени они трансформировались в целерациональную мотивацию, ориентированную на «богатство ради богатства». При этом протестантская, особенно пуританская, аскеза нещадно порицала безудержное потребление, но поощрительно относилась к накоплению капитала путем бережливости. Как пишет М. Вебер, «пуританизм стоял у колыбели современного «экономического человека» [4, с. 200].

Тем самым протестантизм, дав толчок духовному освобождению индивида, вместе с тем послужил основой для возникновения и развития капиталистической экономики, которая впоследствии стала полем деятельности человека «экономического». Пока же человеку было позволено самому делать экзистенциальный выбор, полагаясь лишь на свои возможности, учась принимать ответственные решения и пренебрегать предрассудками. В этом можно усмотреть параллель со сферой научного творчества: новоевропейский ученый-экспериментатор познает и преобразует мир, «хозяйничает» в огромной «мастерской», не задумываясь о последствиях своей деятельности, т.к. полагается на человеческий разум, на силу «рацио». Так же и человек-предприниматель, представитель «третьего сословия», индивид индустриальной цивилизации, действует на свой страх и риск, полагаясь на разум как «здравый смысл».

Рационализм – отличительная черта и образа мысли, и образа жизни человека Нового времени – получил лаконичную и в то же время полную интерпретацию в тезисе Рене Декарта «*cogito ergo sum*».

Онтологизировав силу разума, Р. Декарт препоручил судьбу человека его собственному выбору. Однако когда подчинение человека самому себе, а не внешним обстоятельствам жизни, становится невозможным, Р. Декарт советует побеждать самого себя, а не судьбу, и менять свои желания, а не мировой порядок. И, учитывая тот факт, что человек всегда живет среди других людей, необходимо признать, что ему ежедневно приходится согласовывать свои действия с действиями остальных членов общества. Таким образом, возникает вопрос о том, как индивид должен вести себя в обществе, как он может соблюдать общественный порядок, не нарушая прав и свобод других индивидов, как он должен действовать в рамках зарождающейся рыночной экономики, чтобы добиться успеха. Философы Нового времени и Просвещения, как правило, рассматривают проблему человека в контексте социальной философии, исследуя сосуществование и взаимодействие человека, суверенной власти и рыночного общества.

В частности, уже Дж. Локк развивает идеи социальной интеграции при помощи политики и экономики в русле экономической парадигмы. Английский философ рассматривает человека как существо, способное, исходя из правильно понятых собственных интересов, осознать с помощью разума и принять в качестве закона необходимость государства. Как отмечает современный немецкий философ П. Козловски, государство у Дж. Локка превращается в некий трест, «верность которому со стороны индивидов проистекает из их собственных потребностей» [9, с. 158]. Фундаментом легитимизации любой власти становится принцип консенсуса, согласие обеих сторон относительно какого-либо действия, имеющего конечной целью принесение пользы договаривающимся. Взаимная выгода приобретает характер социальной нормы – явление беспрецедентное в европейской христианской традиции. Этот т.н. «закон эквивалентности» уже через двести лет считается аморальным, стыдливо подменяется идеей услуги, и, по мнению Ж. Бодрийара, люди уже бравируют такой «игрой в открытую», находя особую, тонкую игру-провокацию в провозглашении закона эквивалентности в качестве рекламного аргумента.

Принципиальное влияние на формирование типа «экономического человека» оказал популярный в XVIII ст. меркантилизм. По мнению одного из основоположников этого направления Б. Мандевиля, преследование собственных интересов становится не только потребностью индивидов, но и фундаментальным принципом существования общества, основными законами которого должны стать законы функционирования экономики, а в качестве критерия морали следует рассматривать выгоду. Свобода интересов, желаний рассматривается теперь, прежде всего, как интегративный принцип социума. Следование собственным интересам способствует общественному благу: как утверждает Б. Мандевиль, *private vices – public benefits*<sup>1</sup>. Если осуществление

---

<sup>1</sup> Пороки частных лиц – благо для общества (лат.)

любого частного интереса, даже порочного, приводит к получению общей пользы, то эти интересы также оправданы. Кризис эпохи, который его современники видели в преобладании экономической корыстности в общественном сознании, Б. Мандевилль считает необходимым и неизбежным, ибо невозможно наслаждаться благами процветающего индустриального общества и одновременно сохранить все добродетели добуржуазной цивилизации. В своем требовании опосредования частного интереса индивидов вмешательством государства Б. Мандевилль является представителем меркантилизма; в своей вере в значимость индивидуальной пользы он предстает как первый теоретик либерализма.

В противовес Б. Мандевиллю, сводившему человеческую мотивацию к личной выгоде, основоположник классического либерализма А. Смит подчеркивает роль разума в поступках индивида. В этике и экономике А. Смит делает акцент на телеологической структуре разума; к примеру, в экономике всеобщность разума представлена «невидимой рукой», осуществляющей координацию экономических действий индивида. В плане этики британский мыслитель постулирует моральность как «беспристрастного наблюдателя, живущего в душе каждого» [14, с. 150]. Индивидуальный интерес нужно наполнить «смыслом пристойного», частные человеческие интересы должны быть дополнены нравственно-всеобщим.

Просвещенческая концепция «разумного эгоизма» в дальнейшем оказала существенное влияние на формирование «экономического человека». Вместе с тем, в эпоху Просвещения повсеместно подчеркивается значимость нравственных мотиваций человека. И. Кант, рассуждая в «Основах метафизики нравственности» о соотношении экономики и морали, говорит о том, что «в царстве целей все имеет или цену, или достоинство» [8, с. 253]. Экономические цели имеют свою цену, моральные – достоинство. Посредством достоинства и цены соотносятся человек как высшая цель, самоцель, и его индивидуальные устремления. Непременным условием, позволяющим человеку как разумному существу стать самоцелью, Кант называет нравственность. Человек как разумное существо не должен «ни за какую цену» превращать себя или другого в средство для чего-либо. Личность сама по себе не имеет цены, потому что ей нет эквивалента. Помимо этого, Кант в духе Просвещения говорит о всеобщем нравственном законе как гаранте морального поведения отдельного индивида. Эта всеобщность как бы предупреждает индивида, что все люди, будучи разумными существами, выберут одну и ту же стратегию деятельности. Но такая ситуация, а точнее, вытекающая из нее и сопутствующая ей обратная ее сторона и явились идеальной средой для становления и развития «экономического человека».

Рассмотрим подробнее вышеуказанную проблему. По мнению П. Козловски, положение индивида в плане достижения его личного успеха и счастья можно описать как «дилемму подсудимых» [9]. Если все следуют нравственным законам, то достигается некое приемлемое для всех состояние. При этом каждый вправе задаться вопросом: а разве

не мог бы он достичь большего, если бы не соблюдал нравственные законы в тех случаях, когда все остальные их выполняли? Если в малых группах соблюдение норм жестко контролируется членами группы, то в больших группах (е.г. в буржуазном обществе) отдельный член группы, будучи не в состоянии проследить за всеми остальными, опасается, что он один соблюдает установленные правила, в то время как другие «за его счет» нарушают их.

Сделав категорический императив правилом, но не мотивом своих поступков и используя ситуацию сложности проверки моральности своего поведения и действий ради собственной выгоды, человек поступает уже не как нравственный, но как «экономический» индивид, сознательно обходящий принцип всеобщности. Если бы нравственная мотивация имела универсальный характер не только в философских спекуляциях, но и в повседневной жизни, то «дилемма подсудимых» была бы решена. Ситуация бесконтрольности обществу не нужна, для людей предпочтительнее вместе соблюдать нормы, чем нарушать их поодиночке. Но человек никогда не может быть уверен в том, что все разделяют нравственное предпочтение категорического императива. Для кантианского морального субъекта не имел значения выбор моральной максимы другими, собственная нравственность только укрепляла уверенность человека в моральном поведении остальных членов общества.

Нормативная этика Канта пришла на смену этическому кодексу закрытого сословного общества, разрушенного открытостью нового буржуазного социума, на чьем щите был изображен предприимчивый, рискованный, трезвомыслящий, разумный человек, спокойно заглядывающий в завтрашний день – идеал эпохи Просвещения, прошедший через «железный» девятнадцатый век, но согнувшийся под тяжестью «века-волкодава» – двадцатого.

Как пишет испанский философ Х. Ортега-и-Гассет, в XIX в. «создан совершенно новый фон, новое поприще для современного человека, – и физически, и социально. Три фактора сделали возможным создание этого нового мира: демократия, экспериментальная наука и индустриализация. Второй и третий можно объединить под именем техники. Ни один из этих факторов не был созданием века, они появились на два столетия раньше, XIX век провел их в жизнь» [13, с. 267], поставив на службу экономике и «экономическому человеку». Продвижение индустриального и технического производства от паровой машины до электричества сопровождалось расцветом иллюзии о том, что именно в нем заключен прогресс общества в целом. Как следствие этого получило признание мнение, что субъекты хозяйственно-экономической деятельности определяют ход истории и управляют им.

Переоценка роли экономического фактора в обществе и человеческом духе была в известном смысле результатом инструментальной рациональности и меркантилизма, сторонники которых провозгласили «экономического человека» свободным от средневековой христианской вины и греха. Как иронически замечает Й. Хейзинга, «при этом забыли освободить его заодно от глупости и

близорукости, и он оказался теперь призванным и способным осчастливить мир по шаблону своей собственной банальности» [18, с. 216-217].

Почему банальности? Дело в том, что традиционные человеческие ценности девальвируются, а мораль под напором экономики становится все более утилитарной. Вслед за М. Вебером можно проследить трансформацию и «заземление» основных ценностей протестантизма: так долг отныне заключается в обогащении, приумножении капитала, порядочность – в кредитоспособности, добродетель – в бережливости, граничащей с аскетизмом, смысл жизни – в неустанном, упорном труде [4]. Традиционные буржуазные добродетели как бы объективируются и переносятся с отдельного человека на предприятие. Теперь фирма должна стать воплощением этих ценностей – быть солидной, кредитоспособной и т.п.

Такое обезличивание человека-производителя, полуанонимность, молчаливое признание себя в качестве лишь одной из частей (пусть даже самых необходимых) цельного образования – фирмы, – которая, в свою очередь, является частью единой экономической системы, – характерная черта XIX века, породившего новый тип людей – массу.

Французский психолог и социолог XX в. Серж Московичи в своей работе «Наука о массах» описывает процесс возникновения масс следующим образом: «Вырванные из родных мест, из своей почвы люди, собранные в нестабильные городские конгломераты, становились массой. С переходом от традиции к модернизму на рынок выбрасывается множество анонимных индивидов, социальных атомов, лишенных связей между собой» [12, с. 405].

Если абстрагироваться от проблем повседневности и обратиться к философскому идеалу человека этой эпохи, то вполне резонным будет вопрос: как смог выхолощенный, первый-среди-равных человек Просвещения породить такого «черта из табакерки» – массового человека? Ведь ценности Просвещения не исчезли, эта эпоха задала тон в приоритетах человечества почти на два столетия вперед. Экономический индивид, рожденный этикой меркантилизма и утилитаризма, в XIX веке обжился, адаптировался и полностью уверился в лейбницианском принципе «все к лучшему в этом лучшем из миров». «Слияние» же экономического человека с массовым человеком – результат неуверенности в личном творческом потенциале и осознание выгодности позиции «безбилетного пассажира» истории. По мнению К.-Г. Юнга, Просвещение и индустриальная революция стали причиной непрерывно увеличивающегося разрыва между сознательным и бессознательным существованием человека. Свойственный Просвещению философский упор на индивидуализм, равенство и демократию – с неизбежно вытекающими из них эгоизмом, самодовольством и анархией породил «компенсаторное обратное движение к коллективному человеку» [19, с. 118].

Идеал Просвещения оказался несколько тяжеловесным: восхваление декларации прав человека наряду с манифестацией



индивидуальности не вызывает затруднений только пока эти лозунги не пытаются воплотить в жизнь. Можно ли существовать в обществе, не жертвуя своей индивидуальностью? Едва ли. Яркий пример тому – жизнь и творчество бунтаря и изгоя Просвещения маркиза де Сада. Согласно его мысли, все люди равны, что означает, что ни одна тварь не ценится выше другой, все взаимозаменяемы, у каждой нет ничего, кроме значения единицы в бесконечном перечне. Протест де Сада против идеи равенства – его философский идеал – Единственный, суверенный человек, жаждущий абсолютного господства, которое он пытается достичь через отрицание всех и вся, находя величие в преступлении, в уничтожении, и в итоге оказываясь в пустыне, в абсолютном одиночестве, за гранью человеческого мира. В творчестве де Сада отражается крайняя форма конфликта человека и общества, в котором индивидуальность не может уцелеть, не подавляя себя.

Рациональный вопрос: а стоит ли жертвовать собственной, реальной, живой и единожды живущей личностью? Ведь тот же XVIII век показал выгодность контрактов, соглашений по принципу «эквивалентного обмена». И вот экономический индивид приспособливается к повседневной жизни – дитя повседневности, он не утруждает себя рефлексией. Экономически и технологически благополучный, «самодовольный», по образному выражению Х. Ортега-и-Гассета, XIX век экстраполирует это «самодовольство» и на человека. Никогда раньше средний человек не решал своих экономических проблем с такой легкостью. «Наследственные богачи относительно беднели, индустриальные рабочие обращались в пролетариев, а люди среднего калибра с каждым днем расширяли свой экономический горизонт» [13, с. 223]. Как правило, идеал, становящийся реальностью (е.г. то же машинное производство), теряет свой ореол. То, что раньше считалось бы особой милостью судьбы и вызывало умиленную благодарность, отныне рассматривается как законное благо, за которое не благодарят, но которого требуют. «Лучший из миров» должен «держаться марку».

С переходом из XIX в XX столетие, и особенно после мировых войн, человек вновь начинает ценить экономическую стабильность, дающую уверенность в завтрашнем дне, по-новому ощущает хрупкость и неустойчивость мира и готов способствовать поддержанию экономической и политической систем, которые могут обеспечить ему налаженную, спокойную жизнь. Способствовать – как? Главным образом, не мешая, не вмешиваясь в действия Системы. Что для этого нужно? Да всего-то ничего: сведение к минимуму собственной свободы практически вплоть до отказа от нее.

Здесь можно сослаться на точку зрения неомарксиста Герберта Маркузе, полагавшего, что свобода предпринимательства с самого начала вовсе не была путем блаженства. Как свобода работать или умереть от голода она означала мучительный труд, ненадежность и страх для подавляющего большинства населения. «И если бы индивиду больше не пришлось как свободному экономическому субъекту утверждать себя на рынке, – замечает Г. Маркузе, – исчезновение

свободы такого рода стало бы одним из величайших достижений цивилизации» [11, с. 3]. Технологические процессы механизации могли бы высвободить энергию человека и направить ее «в еще неведомое царство свободы по ту сторону необходимости» [11, с. 3].

Однако здесь один из принципов Просвещения играет с человеком злую шутку: «разумный эгоизм», понятый в границах *vita brevis*<sup>1</sup>, напоминает человеку о том, что результаты его деятельности, прежде всего, должны пойти на пользу ему самому. В итоге выводится формула приоритета сиюминутного успеха над долгосрочными интересами. Крылатая фраза аристократического XVIII века «*apres nous le deluge*»<sup>2</sup> становится негласным слоганом XX века.

Техническая рациональность XX века организует общественное сознание таким образом, что способ реализации стратегии краткосрочного успеха видится, в первую очередь, в технике. Технологический миф – один из первых мифов современности. Чем более расслабленным и равнодушным становится индивид, тем изощреннее должна быть техника, дабы избавить его от забот и излишнего перенапряжения. Человек, которому нужно придерживаться всего лишь принципа невмешательства, как бы «освобождается от свободы»: «нет смысла настаивать на самоопределении, если управляемая жизнь окружена удобствами и даже считается «хорошей» жизнью» [11, с. 65]. Главное достижение XX века – люди стали настолько ценить свое благополучие, что готовы платить за него какую угодно цену вплоть до отказа от свободы. Индивид XX века – «экономический», «массовый», теперь приобретает еще одну характеристику: «одномерный».

Г. Маркузе, предлагавший это определение, говорит о том, что в существующем обществе, которое он иронически называет Государством Благосостояния, у человека атрофируется способность видеть противоречия и искать альтернативы. «В единственном остающемся измерении технологической рациональности неуклонно возрастает объем Счастливого Сознания» [11, с. 103], отражающего общее убеждение в том, что все действительно разумно и что существующая социально-экономическая система, несмотря ни на что, продолжает производить блага. Мысль одномерного человека направлена таким образом, что он видит в аппарате производства эффективную движущую силу мышления и действия, к которым должно присоединиться его частное мышление и действие. «Счастливое Сознание» является отражением нового конформизма, рожденного переходом технологической рациональности в социальное поведение.

Подобной позиции придерживается Р. Гвардини, замечая, что человек – с полным правом скажем «одномерный человек» – «принимает и предметы обихода, и формы жизни такими, какими их навязывает ему рациональное планирование и нормированная

---

<sup>1</sup> Жизнь коротка (лат.)

<sup>2</sup> После нас хоть потоп (фр.)

машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством, что это правильно и разумно» [6, с. 268]. Одномерный человек не имеет желания жить по собственной инициативе. Как пишет К. Ясперс, в XX веке создана такая атмосфера, которая «вносит соблазн в существование индивида, побуждая его бежать от самого себя, приняв признанный образ деятельности, необходимый для всеобщего блага» [20, с. 390]. Нежелание принимать решения стало нормой существования мира. Людям, собственно говоря, сказать больше нечего. Существуют лишь вопросы техники, а после их решения остается «немота» – не глубина молчания бытия, а выражение пустоты.

Экстраполируя мысль философа на повседневную действительность, можно интерпретировать ее следующим образом: «одномерное» потребительское общество утрачивает способность формировать агентов, которые поддерживали бы нормальное функционирование социальных структур. По мнению А.С. Панарина, «историческая программа технической цивилизации состоит в том, чтобы превратить человека в неангажированного потребителя, избегающего всего того, что чревато риском, жертвенностью или воодушевлением» [16, с. 40]. Иссякает традиционная историческая энергия – человеческий энтузиазм. Проблема XX века заключается в тотальном обесценивании и обесмысливании всех известных человеческих мотиваций, кроме одной – дань эпохе! – экономической. «Быть или Иметь?» Но быть полноценно, многогранно, постоянно совершенствуясь, экономический «одномерный» индивид не умеет, а иметь создает иллюзию собственного всемогущества, создания хоть маленького, но своего судна, где «я» – «бог и король». Но «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф.: 16, 26). Ранее церковь денно и нощно напоминала о «геенне огненной», в XX веке человек знает, что ад может быть и на земле, и прилагает все усилия, дабы обеспечить себе сегодняшнее благополучие. В теоцентричном обществе гарантом уверенности человека был Бог, в экономикоцентричном – капитал.

И вот «экономический индивид», не обремененный нравственными мотивациями, ориентирующийся на собственное благосостояние, открывает для себя новую сферу уже не зарабатывания, а «делания» денег (making money): сферу «виртуальной экономики», связанную с деятельностью фиктивного капитала. Намечается неведомый классике разрыв между производством товаров и производством прибыли. Финансовая активность подменяет традиционную предпринимательскую активность.

Меняется отношение человека к своему труду. Оно становится косвенным, абстрактным и деловым. Труд более не переживается, его можно только исчислять и контролировать. Р. Гвардини, рассматривая эту проблему, задается следующим вопросом: «ведь человек – это то, что он переживает, чем он будет теперь, если его дело не дает пищи его переживанию?» [6, с. 293].

Своеобразный «ответ» на этот вопрос дает французский культуролог второй половины XX века Г. Дебор, рассматривающий

развитие современного общества как переход от непосредственного переживания к представлению. Общество, базирующееся на современной индустрии, уже в своей основе является зрительским. Во всех своих частных формах, будь то информация, пропаганда, реклама и т.п., спектакль утверждает модель принятого в обществе образа жизни.

Если первая фаза господства экономики над общественной жизнью повлекла за собой вырождение *быть в иметь*, то настоящая фаза захвата общественной жизни накопленными плодами экономики, по мнению Г. Дебора, ведет к трансформации *иметь в казаться*. Итогом этих метаморфоз становится сведение всякой индивидуальной реальности только к сфабрикованной властью социальной проекции. Демонстрируемый спектаклем мир есть мир товара, господствующего над всем, что переживается. Весь без исключения продаваемый труд общества становится тотальным товаром, и функция индивида смещается от производства к потреблению, от переживания труда – к созерцанию товара. «Отчужденное потребление, – пишет Г. Дебор, – становится некоей обязанностью масс, дополнительной по отношению к отчужденному производству» [7, с. 34].

Чем больше человек соглашается признавать себя в господствующих образах потребностей, тем меньше он понимает собственное существование и собственные желания. Внешний характер спектакля по отношению к человеку действующему проявляется в том, что его собственные поступки принадлежат уже не ему самому, а другим – тем, кто их представляет. Поэтому он нигде не чувствует себя дома, ибо повсюду – спектакль. Подобную идею можно найти у экзистенциалистов: *Другой* крадет мое бытие. Но в данном случае попадает под сомнение реальная инаковость *Другого*: ведь он такой же, как и я, мы как бы питаемся от одной сети Системы, одинаково стремимся к социальному престижу, – наша общая анонимность суть анонимность зрителей или статистов спектакля.

Переживание неподлинности мира весьма характерно для философии эпохи постмодерна. Любопытную перверсию «экономического человека» на фоне анонимно-потребительского современного общества можно обнаружить в работе Р. Барта «Мифологии».

Дело в том, что при всех превратностях своего развития, при всех технических, экономических и даже социальных изменениях, общество второй половины XX века все еще остается буржуазным. Но в самоназвании буржуазного строя Р. Барт усматривает любопытное явление: если буржуазия без всяких осложнений именуется как факт экономический (существование капитала открыто признается), то как факт идеологический она полностью исчезает. «При переходе от реальности к представлению, от человека экономического к человеку психическому имя буржуазии начисто стирается... Ее можно охарактеризовать как социальный класс, не желающий быть названным» [2, с. 265]. В буржуазном обществе все остальные социальные группы вынуждены заимствовать у буржуазии мировоззренческие конструкты, и в результате буржуазная идеология может заполнить все и вся, безбоязненно теряя при этом свое имя. Поскольку человеческая природа

всегда одна и та же, можно избавиться от нелестного самоназвания «буржуа» (одного из предикатов «экономического человека»).

Недоверие к иллюзиям «подлинности» и «естественности» стало основной интенцией философской мысли Ж. Бодрийара. Французский философ-постмодернист ведет речь о социально-культурных реальностях, приобретающих амбивалентный и как следствие социально-имитирующий смысловой характер, используя для их обозначения термин «симулякр».

Говоря о современном обществе как об обществе эпохи «конца производства», Ж. Бодрийар, подобно многим мыслителям второй половины XX века, подразумевает под этим «концом» отказ от непосредственного переживания человеком процесса труда. По его мнению, труд становится не более чем знаком среди других знаков и по «закону эквивалентности», сформулированному мыслителем, допускает взаимозамещение с другими видами общественной деятельности – политической, культурной и пр. «Труд больше не является производительным, он стал воспроизводительным, воспроизводящим предназначенность к труду как установку целого общества, которое уже и само не знает, хочется ли ему что-то производить» [3, с. 58].

От человека требуется не производить, а социализироваться, функционировать как «знак» в рамках общего, по выражению Ж. Бодрийара, «производственного сценария». Эпоха «конца производства» характеризуется господством «омертвленного» труда над живым – машинерии над человеческим трудом, – из-за чего рушится вся диалектика производства. Оплата труда теряет какое-либо эквивалентное соотношение с затраченными усилиями, вследствие чего общество выдвигает лозунг «максимальной оплаты за минимальный труд». Вместе с тем и деньги, утратив связь с материальным обеспечением, теряют статус всеобщего эквивалента и становятся спекулятивным знаком, символическим воздаянием за символическую деятельность. В итоге общество начинает функционировать как система знаков – взаимозаменяемых, анонимных и эфемерных. По словам Ж. Бодрийара, конец XX века – это время агонии самой реальности.

Конец XX века – это и конец жизни «экономического человека» как личности, поглощение его миром капитала, растворение его в анонимном массовом обществе, утрата этим же обществом ощущения привычной реальности жизни, конец производства, конец традиционной человеческой деятельности, покорение человека созданному его же технической рациональностью и отчужденному от нее впоследствии продукту – машине. Человек западной цивилизации научился адаптироваться к изменяющемуся миру, – приспособившись к виртуальной реальности, он рискует перестать быть уже не в той форме, которая стала обыденной для XX века: быть – иметь – казаться, – а перестать быть человеком вообще, представляя собой гомеостаз индивида и машины. Кризис нашего времени – в утрате персональной идентичности, иначе говоря – тождества личности, в постоянном подчинении человека внешним факторам, будь то воздействие экономической системы или наступление компьютерных технологий. И,

по-видимому, не случайно в докладе Президента международной федерации философских обществ Э. Агацци на XVIII философском конгрессе в Брайтоне прозвучали слова: «Было время, когда одна из наиболее серьезных задач философии усматривалась в доказательстве существования Бога. Кажется, трудно усомниться в том, что в наше время самой важной задачей философии является доказательство существования человека» [1; с. 155]. Есть ли выходы из сегодняшнего кризиса? Вопрос пока остается открытым.

### *Использованная литература*

1. *Агацци, Э.* Человек как предмет философии / Э. Агацци // Феномен человека: антология. – М. : Высшая школа, 1993.
2. *Барт, Р.* Мифологии / Р. Барт. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000.
3. *Бодрийар, Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийар. – М. : Добросвет, 2000.
4. *Вебер, М.* Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990.
5. *Гайденко, П.П.* Проблема рациональности на исходе XX века / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 1991. – № 6. С. 3-14.
6. *Гвардини, Р.* Конец нового времени / Р. Гвардини // Феномен человека: антология. – М. : Высшая школа, 1993.
7. *Дебор, Г.* Общество спектакля / Г. Дебор. – М. : Логос, 2000.
8. *Кант, И.* Основы метафизики нравственности / И. Кант: сочинения в 6-ти т. – Т. 4. – Ч. 1. – М., Мысль, 1965.
9. *Козловски, П.* Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски. – М. : Республика, 1998.
10. *Марков, Б.В.* После оргии / Б.В. Марков // Ж. Бодрийар. Америка. – СПб. : Владимир Даль, 2000.
11. *Маркузе, Г.* Одномерный человек. / Г. Маркузе. – М. : Прогресс, 1994.
12. *Московичи, С.* Наука о массах / С. Московичи // Психология масс. – Самара: БАХРАХ, 1998.
13. *Ортега-и-Гассет, Х.* Восстание масс/ Ортега-и-Гассет, Х // Психология масс. – Самара: Бахрах, 1998.
14. *Смит, А.* Теория нравственных чувств / А. Смит. – М. : Республика, 1997.
15. *Тойнби, А.Дж.* Постижение истории / А.Дж. Тойнби. – М.: Айрис-пресс, 2002.
16. Философия истории: учеб. пособ. / под ред. проф. А.С. Панарина. – М. : Гардарики, 1999.
17. *Фромм, Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1989.
18. *Хейзинга, Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. – М. : Прогресс, Прогресс-Академия, 1992.
19. *Юнг, К.-Г.* Архетип и символ / К.-Г. Юнг. – М. : Прогресс, 1991.
20. *Ясперс, К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Республика, 1994.

*Статья поступила в редакцию 19.10.2013 г.*