

УДК 1(091):316.77

**ПРОБЛЕМА ОДИНОЧЕСТВА И ОТЧУЖДЕНИЯ СУБЪЕКТА
КАК КАЧЕСТВО «ПРОБЛЕМАТИЧНОГО ЧЕЛОВЕКА»
В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ
МОДЕРНИСТСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ
(НА МАТЕРИАЛАХ ТРУДОВ Х. ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА,
Э. ФРОММА И Ю. ХАБЕРМАСА)**

О. Н. Багаева

*Нижегородский государственный лингвистический университет
имени Н. А. Добролюбова*

Поступила в редакцию 25 сентября 2017 г.

Аннотация: *проблема одиночества и отчуждения является одной из самых актуальных на данном этапе развития общественных отношений. По своей сложности феномен «разотчуждения» относится к числу фундаментальных в истории развития философской мысли. В настоящее время все больше возникает вопросов, связанных с «выживанием» человека в условиях дальнейшего усиления техногенных факторов, в ситуации тотального отчуждения человека от природы, общества и самого себя.*

Ключевые слова: *одиночество, отчуждение, коммуникация, диалог, индивидуализация, социальные процессы, чужой, посторонний.*

Abstract: *the problem of loneliness and alienation is one of the most urgent on the present stage of development of social relations. By its complexity the phenomenon of “desolation” belongs to the number of fundamental in the history of the development of philosophical thought. At present, more and more questions arise related to the “survival” of man in the conditions of further strengthening of man-made factors, in the situation of total alienation of man from nature, society and himself.*

Key words: *loneliness, alienation, communication, dialogue, individualization, social processes, stranger, outsider.*

Эрих Фромм утверждает, что человек современности находится в таком глубинном философско-сущностном состоянии, когда он вырван из первоначального единства с природой. При этом он, будучи наделенным мышлением, сознанием, интеллектом и воображением, четко осознает свою изолированность, одиночество и *разотчужденность*. Человеку представляется крайне тяжелым, невыносимым такое существование, поэтому он вынужден искать взаимоотношения со своими «собратьями». Мыслитель уверен, что даже при полном удовлетворении всех базовых физиологических потребностей индивид воспринимает свое состояние одиночества и *отделенности* от общества как тюремное заключение, из которого ему необходимо вырваться. Человек, который потерпел неудачу при попытке приобщения к кому-нибудь, находится под угрозой пси-

хологического и душевного нездоровья, уверен Эрих Фромм. «Необходимость единения с другими живыми существами, приобщенности к ним является настоящей потребностью, от удовлетворения которой зависит психическое здоровье человека» [1, с. 41]. Мыслитель утверждает, что существует несколько способов поиска и достижения такого *приобщения* и единения. Человек может предпринимать попытки обретения единства с миром, приобщаясь к отдельной личности, группе, организации или богу. Другой способ преодоления обособленности и ощущения *разорванности* с миром, по Фромму, имеет противоположно окрашенную направленность. Человек может пытаться достичь единства с миром при помощи властных с ним отношений, превращая других людей в часть целого, выходя, таким образом, за пределы своего индивидуализированного и *атомизированного существования* посредством отношений господства над другими. Оба объекта отношений подобного типа утрачивают ощущение своей целостности и свободы, так как взаимозависят друг от друга и существуют в отношениях психологической зависимости. Таким образом, при попытке удовлетворить свое стремление к близким отношениям с другими, они осуществляют это не в полной мере, так как, в конечном счете, осознают недостаток внутренних душевных сил и уверенности в себе. «В конечном итоге подобные стремления, – пишет Эрих Фромм, – приводят к крушению» [там же, с. 42]. Человек попадает в отношения взаимозависимости от тех индивидов, кому подчиняется или над кем господствует, вместо того, чтобы развивать личностную свободу и индивидуальность.

Юрген Хабермас утверждает, что социально-коммуникативные акты рассматриваются в дихотомиях «более/менее стабильные» или «кооперативные/конфликтные» [2, с. 199]. Учитывая дифференцированные возможности и условия казуальной среды коммуникативного действия, задача Другого состоит в том, чтобы не инициировать конфликтный стиль мышления и поведения, опасаясь вероятности *разрыва интеракции*, привести ситуацию к разворачиванию диалога и координации своих действий с действиями Я. «Интеракции представляют собой решения проблем, в рамках которых планы действия многих акторов координируются таким образом, что действия одного обретают согласованность с действиями других» [3, с. 90]. В этом, по мнению немецкого философа, заключается идея социального порядка в рамках теории общества. Акторы коммуникативного действия являются заложниками собственной направленности на достижение личного успеха, поскольку стараются достичь своих целей, следовательно, стараются оказать давление на понимание ситуации Другим, на его интенции, мотивы. В таком случае Я и Другой выступают друг для друга как соперники, используя «силовые методы» общения в виде давления на противоположную сторону. Некая точка координации в данном случае стратегически разворачиваемого коммуникативного действия может быть достигнута только при условии уравнивания эгоцентрического подсчета собственной выгоды подсчетом выгоды с инаковой стороны. Именно в противоположном случае

возникает вероятность возникновения *истинного коммуникативного действия*, по мнению Хабермаса, когда участники диалога готовы согласовывать сущность своих бихевиористских действий с действиями Другого или Других. Таким образом, *согласие* является основополагающим залогом успешности протекания коммуникативного акта, когда «Другой может соединить свои действия с действиями Я» [2, с. 200].

В воззрениях Ортеги-и-Гассета также встречается понятие «Другой». Этот «Другой», с одной стороны, должен быть подобен «Я», а с другой – открывает перед «Я» новую, неповторимую реальность. Оба творят взаимодействие в том случае, когда «Я» имеет дело с той или иной долей взаимности. Только в этом случае, по словам Гассета, «Другой», Человек, *ab initio* мне взаимен и потому социален» [4, с. 583]. Но у «Другого» есть иная способность: невозможность преодоления «моего» одиночества, потому что он обладает своим особым миром, иногда Мне «внеположным». Автор делает не жизнеутверждающий вывод о том, что любой Другой является *Чуждым* и *Посторонним*. Даже когда возникает иллюзия совпадения, «*со-присутствия*», это не решает проблемы радикального одиночества обоих. Ортега-и-Гассет продолжает: «Чуждость для меня Другого распространяется и на общий для нас мир... который для меня истинно постороннее, подлинно чуждое» [там же, с. 584]. Этот объективный мир безразличен ко всему, асубъективен, посторонен, чужд Я, поэтому полон для него загадочности, тайны, но Я вынужден признать свое положение здесь только в статусе изгнанника и его удел – принимать невозможность единения с Другим, тешить бесполезные надежды на размыкание острейшего чувства одиночества и разобщения, несущее «бедствие непосредственно-онтологического, бытийного характера и масштаба» [5, с. 43]. Я имеет свойство переживать острое, жгучее чувство одиночества. Ощущение одиночества не было свойственно людям, живущим в коллективе, по правилам родового устройства жизни. Выход личности из родового сознания сопровождался нестерпимым чувством одиночества. Человек имеет свойство горько переживать свою особенность, единственность, неповторимость и несхожесть с другими. Исследователь Н. В. Хамитов пишет по этому поводу: «Человеческая жизнь есть бесконечное разрушение одиночества и углубление в него» [6, с. 587].

История человеческого индивида как существа социального, по утверждению Фромма, началась с того, что человек осознал себя существом, отдельным от окружающего мира и других людей, но одновременно он также чувствовал себя неотделимой частью мира социального. Процесс индивидуализации мыслитель называет «процессом растущего обособления индивидуума от первоначальных связей» [7, с. 41]. Этот процесс достиг своей кульминационной точки именно в настоящее время, как утверждает Эрих Фромм. Фромм приходит к следующему умозаключению: «Личность является первым аспектом развивающейся индивидуальности» [там же, с. 47]. Пределы, границы развития индивидуальности и углубления личности определяются социальными, т. е.

общественными и личными особенностями и условиями существования. В некоторых случаях у индивида может возникнуть острое желание и горячее стремление отказаться, освободиться от бремени своей индивидуальности, самостийности, чтобы победить изнурительное чувство одиночества и внутреннего беспокойства. Для этого ему просто нужно слиться с окружающим миром, раствориться в нем. Такую черту Фромм называет «особой способностью зрелого и созидательного характера» [8, с. 141]. В данном контексте мыслитель проводит аналогию с отношениями между ребенком и мамой. Ребенок может чувствовать себя удовлетворенно во многих аспектах, но рано или поздно может прийти к размышлению о том, что глубина его личности, *самостийная наполненность* находится в прямой зависимости от ощущения комфорта, физической безопасности и надежности ежедневного существования. «Все это делает его отдельное, изолированное существование невыносимым заточением» [9, с. 22].

Юрген Хабермас полагает, что коммуникативное действие представляется возможным понимать как некий круговой процесс, где положение актора двояко: с одной стороны, он является действительно актором, деятелем, т. е. инициатором неких коммуникативных действий, рассчитанных на то или иное понимание ситуации и, следовательно, овладение ею; с другой – этот деятель есть реципиент уже установленных традиций, процессов общественной социализации, участник тех или иных групп. «Коммуникативное действие расширяет свои рамки, приобретая универсальное значение, и становится средством преобразования социальной реальности» [10, с. 86]. Связанный, сопряженный с тем или иным контекстом фрагмент, часть «жизненного мира» в виде той или иной проблемной ситуации надвигается на действующего индивида в то время как по другую сторону от него находится тот самый, знакомый, узнаваемый жизненный мир с матрицами смыслов, схемами понимания, которых он предоставляет действующему индивиду наряду с возможностью поиска необходимых ресурсов для соответствующего истолковывания смыслов возникшего коммуникативного действия. В итоге участники интеракции, опираясь на личные интерпретативные способности, находят некий образец истолкования, близкий и узнаваемый для обоих, что является залогом ориентации на достижение взаимопонимания в акте истинно коммуникативного действия.

Итак, по Хабермасу, жизненный мир акторов коммуникации представляет собой «контекст ситуации коммуникативного действия» [2, с. 202], с помощью которого участники стремятся ликвидировать возможный лаг во взаимопонимании и покрыть его матрицами обоюдоузнаваемых смыслов, т. е. жизненный мир выступает источником ресурсов для процессов понимания и истолковывания. Если акторы хотят договориться о чем-либо, они, основываясь на вероятности общего истолковывания ситуации коммуникативного действия и по взаимному согласию, выдвигают общеразделяемый концепт мира в качестве определенной систе-

мы отсчета, с помощью которой они договариваются, что имеет или не имеет места быть в том или ином случае коммуникативного действия. В данном случае, по Ю. Хабермасу, вступают в силу функции именно языкового общения. Речевые действия выполняют не только исконно вербальную нагрузку, но и служат для установления межличностных отношений, продолжая формировать и устанавливая контекст ситуации коммуникативного действия. Концепция коммуникативной этики Юргена Хабермаса является «предпосылкой и условием рационального волеобразования, выступающего содержанием демократического процесса» [11, с. 204].

В этом объективно существующем мире Я послушно принимает свою роль, даже постепенно привыкает разделять «псевдореальный» мир, который полон чуждыми Другими, и мир истинно подлинный, но радикально одинокий. Гассет пишет: «Мир не означает здесь чего-то хорошего или плохого, он не мой подлинный, во многом иллюзорен» [4, с. 587]. Для обретения бытия с Другим необходимо, чтобы Другой стал «человечным», сокровенным, незаменимым. В этом случае появляется «*Мы-реальность*» (или «нашество», что для Гассета синоним слова «общение»), что, в свою очередь, служит залогом превращения постороннего Другого в близкого «Ты». Тем не менее со-присутствие Другого, его со-переживание является для Я реальностью вторичного характера, но существование Я в своем остро ощущаемом одиночестве и неслиянности с Другими – это изначальная и несомненная реальность. По Гассету, появление Другого обозначает наличие нулевой степени близости между ним и Я; о нем Я имеет абсолютно пустое, но одновременно всеобъемлющее понятие. Но в Другом мыслитель также видит вероятность опасности. Более того, мыслитель заключает: «Преодолевая силу привычки, заслоняющей нас от видения истинной основы сопереживания со всеми Другими, мы неизбежно находим только ее адекватное обозначение – «борьба» [там же, с. 599].

Я способен познать и самого себя и бытие, по Гассету, через столкновение с Другими, прочувствовав острые грани бытия Другого. В сопереживании, со-существовании Другого для Я кроется ряд угроз и опасностей, так как иногда глубина Ты скрывается за отрицанием (полным или частичным) бытия Я. Другими словами, любое со-действие, со-переживание между Я и Другим – это одновременно конфликт, угроза распада, но в то же время – столкновение с Другим – возможность открытия собственных пределов, граней и абрисов. По мнению Ортеги, приближение Другого для Я может нести враждебность, угрозу и даже опасность, так как Другой пока только потенциален, сокрыт. Ощущение опасности от Другого может снизиться, если Другой превращается в Ты, но полностью это предвосхищение враждебности, по Гассету, никогда не исчезает. Мыслитель пишет: «Суть, а точнее почва нашего общения с людьми находит свое подлинное выражение в слове «борьба» [там же]. Мой мир является исключительно Моим, существует только для Меня. Он насы-

щен только Мною. Твое не является для Я истинным, всеположным, зачастую рассматривается, как уже было сказано выше, чуждым, инаким, несущим конфликт, распад, расщепление. «Всякий Другой потенциально чреват Чужим, а Чужой – Врагом, и уже опасен для Меня» [12, с. 51]. Поэтому Ортегга-и-Гассет вводит понятие «анти-Я», что не является тождеством Ты. Как пишет исследователь А. В. Ямпольская, «Я начинается не с само-воздействия суверенного Я, которое способно сострадать Другому, Я начинается с посредством безначальной, предшествующей любому само-воздействию травмы возникновения Другого» [13, с. 161].

Исследователь вводит два значения Я: 1) Я, выражающее сущностную идею отличия единственного субъекта от всего мира и всего того, что его составляет. Здесь Я себя обозначает конкретно, наделяет себя уникальным смыслом, тем самым исключает возможность реальности другого Я; 2) Я, выражающее идею схожести со всеми остальными Я, так как идея нуменального Я свойственна всем Я, живущим в едином, общем для всех мире, т. е. некое абстрактное, обобщенное Я, имеющее отношение как к единичному, конкретному, индивидуальному Я, так и ко всем людям, живущим в разнообразном, дискретном мире Других. Далее автор делает следующее умозаключение: «Именно конкретное и уникальное Я, которым ощущает себя каждый, не находится в нашем полном распоряжении и далеко не окончательно известно нам самим» [4, с. 605]. Я узнает себя постепенно, узнав опыт общения со многими Другими. В этом процессе познания Других, по мнению Гассета, происходят сжатие, уменьшение беспредельного, абстрактного, всеобщего, крайне неопределенного Я до индивидуального, личного Я. Только в мире многих Ты и именно благодаря интраакции с ними происходит не только открытие истинного Я, но и его постепенное развитие, движение в глубину.

Здесь же кроется противоречие, над которым размышляет автор: Я всё-таки создает иллюзию, что проживает подлинную, глубинную жизнь, а на самом деле, эти многие Другие мешают Я вступить в полноценный, сущностный контакт с жизнью, которая, по Гассету, есть суть радикальное одиночество. Человек находит правду о себе только посредством одиночества, а в обществе так или иначе подменяет свое истинное Я на мнимое. Такой возврат от мнимости и «кажимости» мыслитель видит в пути к подлинному себе или в философии. «Философия – это пугающая нагота перед самим собою» [там же, с. 549]. Перед Другим обнажиться полностью не всегда возможно. Взаимоотношения между Я и Другим носят всегда дуальный, «альтеративный» характер, т. е. всегда должны чередоваться во взаимодействиях. Следовательно, любой Другой изначально предстает как взаимодействующий субъект. Человек предполагает взаимное существование одного для Другого, т. е. ему необходима общность людей. Я открыт для Другого, допуская и утверждая его самость, при этом всегда беря в расчет его существование, как будто мирясь с тем, что его Я так или иначе ограничено существованием Ты.

По мнению Эриха Фромма, развивающаяся, набухающая *индивидуализация* человеческой личности может привести его к двум возможным вариантам будущей жизнедеятельности: либо к отношениям, носящим подчинительный характер, либо к возникновению, развитию, активации открытых интерперсональных отношений. Фромм утверждает, что процесс индивидуализации человека – процесс развития и обогащения его собственного «я»; но данный процесс может быть угрозой утраты ощущения солидарности с окружающими и в итоге удаление от них. В том случае если данное чувство будет прогрессировать, то такая ситуация приведет к изоляции, отдалению от мира. «Это отдаление не может привести к возникновению принципиально новой близости: к солидарным отношениям между людьми» [7, с. 49]. Мыслитель делает сущностный вывод о том, что именно капиталистическая форма взаимоотношений в обществе оказывает на человеческую личность глубоко отрицательное влияние – приводит человека к отчужденческому алгоритму существования. Фромм пишет: «Он воспринимает себя, равно как и других, подобно тому, как воспринимают вещи – при помощи чувств и здравого смысла, но в то же время без продуктивной связи с самим собой и внешним миром» [14, с. 164]. Отчуждение между человеком и человеком ведет к утрате социально-общественных и глубинно-личностных уз. Современное общество, по мнению исследователя, состоит из атомизированных элементов, разобщенных друг от друга индивидов, удерживаемых вместе благодаря наличию у них эгоистического интереса и необходимости утилитарных отношений. Но, тем не менее, уверен Фромм, человек в основе своей – существо общественное, тяготеющее к дружбе, кооперации, желанию делиться с другими, помогать им, ощущать себя полноправным членом некоей общности.

По Гассету, Я, Ты, Другой догадываются о наличии какого-то иного мира, т. е. тех отношений, объектов, которые не входят в систему их мироощущений, и этот мир предстает для них как мир объективный, несущий «проблемы онтологического релятивизма, мировоззренческого плюрализма, деаксиологизации метанарративов, гипериндивидуализма (сверхсвободы) человека» [15, с. 67]. Когда Я предполагает, что он имеет похожие с Другим представления о мире, то они кажутся ему мнимыми, ненастоящими, поэтому ему снова приходится погружаться в радикальное поле одиночества и отчуждения. Парадокс заключается в том, что не наличие этого объективного мира создает возможность со-существования Я с Другим, а только в результате общения, социального взаимодействия появляется общий объективный мир. «Ровная и насыщенная коммуникация является определяющей для эффектов чувства единения, принадлежности и разделяемой реальности» [16, с. 6]. Для того чтобы осуществить со-переживание с Другим, необходимо преодолеть простую открытость и расположенность к Другому, что требует от Я преодоления некоторой пассивности, что, в свою очередь, ожидается от Другого, т. е. они вместе должны произвести действие, таким образом,

образуется для них новая реальность, выражаемая Гассетом отношениями между Мы или «мы-реальностью» [4, с. 558].

Типичными характеристиками общества новой формации выступают *стандартизация* способов мышления и поведенческих схем, конформизм, унификация поведения людей, что приводит человека к потере собственного «я». Всё выше указанное усиливается острой разобщенностью индивидов, что переходит в явно выраженную враждебность, иногда – в противостояние. Происходят процессы слома «старых» социальных и духовных структур, присущих «традиционным» вариантам общества, для которых характерны устойчивые связи, укоренившиеся нравственные и эстетические ценности, более гармоничное мировосприятие. Отношения между индивидами носят характер «обрывочной» и сжатой во времени, поверхностной связи.

Литература

1. *Фромм Э.* Положение человека – ключ к гуманистическому психоанализу / Э. Фромм // *Здоровое общество* / Эрих Фромм ; пер. с англ. Т. Банкетовой. – М. : АСТ: Хранитель, 2006. – 539 с.
2. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; пер. с нем. под ред. Д. В. Складнева. – СПб. : Наука, 2000. – 380 с.
3. *Фурс В. Н.* Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса / В. Н. Фурс. – Минск : Экономпресс, 2000. – 224 с.
4. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды : пер. с исп. / Х. Ортега-и-Гассет ; сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. – М. : Весь Мир, 1997. – 704 с.
5. *Табачков А. С.* Информационное общество в контексте истории / А. С. Табачков // *Вопросы философии*. – 2014. – № 10. – С. 37–46.
6. *Хамитов Н. В.* Философия одиночества. Опыт вживания в проблему. Одиночество женское и мужское / Н. В. Хамитов. – Киев : Наукова думка, 1995. – 598 с.
7. *Фромм Э.* Индивидуум, его обособленность и двойственный характер свободы / Э. Фромм // *Бегство от свободы*. – М. : АСТ ; Минск : Харвест, 2007. – 384 с.
8. *Фромм Э.* Любовь и ее деградация в современном западном обществе / Э. Фромм // *Искусство любить* / Эрих Фромм ; пер. с англ. А. В. Александровой. – М. : АСТ, 2016. – 221 с.
9. *Фромм Э.* Любовь как ответ на проблему человеческого существования / Э. Фромм // *Искусство любить* / Эрих Фромм ; пер. с англ. А. В. Александровой. – М. : АСТ, 2016. – 221 с.
10. *Фарман И. П.* Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса / И. П. Фарман. – М. : ИФ РАН, 1999. – 245 с.
11. *Капустин Б. Г.* Политическая мысль Германии в XX веке / Б. Г. Капустин. – М. : Берлин : Директ-Медиа, 2016. – 242 с.
12. *Романова А. П.* Чужой как объективная реальность, данная нам в ощущениях и размышлениях / А. П. Романова, С. Н. Якушенков. – *Вопросы философии*. – 2013. – № 2. – С. 49–56.

13. Ямпольская А. В. Аффективность как историческое измерение субъекта / А. В. Ямпольская. – Вопросы философии. – 2013. – № 3. – С. 155–165.

14. Фромм Э. Человек в капиталистическом обществе / Э. Фромм // Здоровое общество / Эрих Фромм ; пер. с англ. Т. Банкетово́й. – М. : АСТ : Хранитель, 2006. – 539 с.

15. Храпов С. А. Техногенный человек : проблемы социокультурной онтологизации / С. А. Храпов. – Вопросы философии. – 2014. – № 9. – С. 66–76.

16. Кармадонов О. А. Солидарность, интеграция, конъюнкция / О. А. Кармадонов // Социс. – 2015. – № 2. – С. 3–11.

Нижегородский государственный лингвистический университет имени Н. А. Добролюбова

Багаева О. Н., кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации

E-mail: olga_bagaeva1@yahoo.com

Тел.: 8-910-872-2002

Nizhny Novgorod State Linguistic University named after N. A. Dobrolyubova

Bagaeva O. N., Ph.D, Senior Lecturer of the Philosophy, Sociology and Theory of Social Communication Department

E-mail: olga_bagaeva1@yahoo.com

Tel.: 8-910-872-2002