

## «ЖИЗНЕННЫЙ МИР» КАК «МЕДИУМ» СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

---

**Аннотация.** В настоящей статье автор обращается к философской концепции жизненного мира и предлагает её философско-антропологическую интерпретацию. В первую очередь дан обзор трактовок концепта «жизненный мир» с целью показать различные его аспекты. Главное внимание в статье уделено пониманию жизненного мира Юргеном Хабермасом. Концепция «жизненного мира» является одним из главных элементов социально-философской и социально-этической теории этого немецкого философа и связана с критикой технократизма и «онаученной цивилизации». Основной замысел статьи состоит в том, чтобы, во-первых, показать современные трансформации жизненного мира в контексте экспансии биотехнологий и, во-вторых, показать, как посредническая функция жизненного мира может интенсифицировать антропологические риски конструктивистских утопий XXI века.

В основном автор применял интерпретативный метод, а также общенаучные методы анализа и синтеза. При обращении к социально-философской проблематике автор опирался на диалектический подход и гуманитарную критику.

Научная новизна статьи заключается в том, что мы обратились к тем идеям Юргена Хабермаса, которые не получают достаточного освещения в отечественных гуманитарных исследованиях. По мнению автора, теоретизации этого немецкого философа, касающиеся жизненного мира, имеют эвристический потенциал при решении философско-антропологических проблем. На основании этого автором статьи совершена попытка критического рассмотрения функций жизненного мира в современной социокультурной ситуации.

**Ключевые слова:** жизненный мир, повседневность, утопия, конструктивизм, система, биотехнологии, социальные акторы, Юрген Хабермас, общественное сознание, наука и техника.

Как известно, «медиумом» называют особо чувствительного субъекта, который выступает связующим звеном в процессах интеракции между двумя мирами: материальным миром и миром духовным<sup>1</sup>. Конечно, с точки зрения психологии медиумизм предстает как сверхъестественное явление, но сама медиация как посредничество в передаче информации — явление обычное и широко распространенное (к примеру, в биохимических и биоэлектрических процессах в теле человека). «Медиум» есть нечто «третье», необходимый посредник, который, вполне возможно, ничего не привносит от себя, не искажает передаваемую

информацию и лишь нерелексивным образом интенсифицирует её распространение. Вот о таком посредничестве, его агентах и возникающих эффектах в системе общество-личность мы и хотим порассуждать в данной статье. Собственно говоря, мы намерены обратиться к философской концепции *жизненного мира*, имеющей при сравнительно небольшой своей истории (с 20-х годов XX века) довольно разностороннюю теоретическую разработанность и существенный эвристический потенциал с тем, чтобы, используя сложившиеся и нащупывая возможные способы понимания, в современной ситуации затронуть важные проблемы философии и некоторых социально-гуманитарных наук. А именно: как понимать связь общественного бытия и общественного сознания; каким образом, и в какой мере общественное сознание детерминирует индивидуальное; наконец, возможен ли обратный процесс?

---

<sup>1</sup> В психологическом, религиозно-мистическом и эзотерическом контекстах в подобном случае обычно говорят о мире «душ», «духов», том мире, который принято называть «потусторонним».

Современное общество, какую бы социально-философскую интерпретацию его не применять, не является суммативным образованием, системно однородным как с точки зрения производства информации (а вернее — *знания*), определяющей общественное развитие, так и с точки зрения *рациональности* социальных практик. Чего не скажешь, к примеру, об античном обществе, которое с точки зрения структуризации было значительно более однородным, набор смыслов которого был связан с одним для всех жизненно-практическим горизонтом, и социальная динамика не имела тесной связи с производством научных знаний. Тот резервуар, из которого индивиды черпали свои первичные, ориентирующие в действии знания Юрген Хабермас обозначил как «картины мира» и эти знания нельзя отождествлять с научными знаниями, которые постепенно с Нового времени стали фундаментализировать всё большее количество сфер общественной жизни. До эпохи модернизма *картины мира* формировались мифологией, религией и (или) философией и предполагали безошибочность метафизических истин. Заметим, что в рамках этих систем онтология теснейшим образом связана с этикой, что гарантировало моральную легитимность подавляющего большинства жизненных практик. Производство картин мира было уделом *теории* в её исконном понимании как *умозрения*. И как-бы сравнивая социально-антропологические целостности двух эпох Ю. Хабермас констатирует: «В наших плюралистических обществах конкурирующие картины мира уже не могут претендовать на общезначимость»<sup>2</sup>. И далее: «Мир жизненного мира иной, чем мир картин мира. Жизненный мир не имеет ни значения возвышенного космоса или порядка, ни последовательности времен мира, вытекающих из истории спасения»<sup>3</sup>. Жизненный мир в этом случае оказывается намного более «прочным» и проверенным, чем картины мира. Но в то же время за возросшую нерефлективную уверенность всё более взаимозависимого социального бытия приходится платить утратой (или забвением) высших ценностей, а также опасностью технического воплощения различных теоретических суррогатов близких к утопиям.

Упомянутый нами выше Юрген Хабермас в ряду философов XX века (и к тому же наш совре-

менник) является, пожалуй, последним, кто в рамках своей сложной, синтетической философской программы обратился к концепции «жизненного мира» и предложил его новое понимание, возможно, наиболее актуальное в эпоху глобальной коммуникации<sup>4</sup>. Однако в плане историко-философского экскурса полагаем необходимым осветить и другие наиболее значимые способы понимания жизненного мира и применения этой концепции.

Концепция «жизненного мира» получила пространство в философии — первоначально в философии науки, позднее в философии культуры, философской антропологии, эстетике — в первые десятилетия XX века. Как полагают некоторые исследователи интерес к жизненному миру первоначально возник в философии жизни<sup>5</sup>. Но концептуальное оформление и первый опыт истолкования жизненный мир («*Lebenswelt*») получил в феноменологии Э. Гуссерля. В данном случае концепция «жизненного мира» так сказать «вошла» в философию через философию науки. Интерес Гуссерля к жизненному миру был обусловлен его критическим осмыслением положения наук, и естествознания в первую очередь, в начале XX века. Вернее будет сказать, что не столько «болезнь» науки, сколько «болезнь» европейского человечества и его духа волновала Гуссерля. Феноменологический метод по отношению к науке был средством прояснения её (науки) оснований и освобождения от психологизма. С течением времени (в работах 1930-х годов) Э. Гуссерль меняет точку зрения и теперь исследование оснований науки становится по сути антропологической задачей. Ведь поняв науку в её историческом и методологическом развитии, можно понять человека. Кризис наук, по мнению Гуссерля, имеет глубокие корни в прошлом и предвещает культурный упадок в недалеком будущем. Оценивая влияние науки на мировоззрение евро-

<sup>2</sup> Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. М., 2011. С. 75.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> В свете данной статьи мы будем в наибольшей степени обращаться к социально-философским идеям Ю. Хабермаса и к его способам понимания жизненного мира. На наш взгляд в отечественной философии при обращении к теме жизненного мира идеям доктора Хабермаса пока что уделяется мало внимания, хотя в произведениях франкфуртского философа эта тема, так или иначе, фигурирует на протяжении 40 лет. По сути дела в центре социально-философской концепции Ю. Хабермаса находятся система и жизненный мир.

<sup>5</sup> «Для профессиональной рефлексии жизненный мир человека открыл Ф. Ницше». (Кожевников С. Б. Эвристические горизонты концепции жизненного мира // Вопросы философии. 2008. № 11. С. 131).

пейского человека и интенсификацию этого влияния через успехи техники, Гуссерль пишет: «Это завораживающее влияние растёт вместе с «благосостоянием», зависящим от позитивных наук. Вместе с тем констатация этого влечёт за собой равнодушное самоотстранение от вопросов действительно решающих для всего человечества»<sup>6</sup>. Примечательно, что в эти же годы другой европейский философ — Йохан Хёйзинга — столь же радикально как Гуссерль оценивал состояние науки и её влияние на общество. Хёйзинга утверждает, что одна из функций науки — «воспитание общества во имя более чистой, совершенной культуры» — в двадцатом веке реализуется в чрезвычайно малой степени. «С каждым днем снижается потребность как можно точнее и объективнее мыслить умопостигаемые вещи и самим критически проверять это мышление»<sup>7</sup>. Эти критические размышления Гуссерля и Хёйзинги сохранили, на наш взгляд, свою актуальность и поныне, а в рамках данной статьи значимы в связи с предстоящим поворотом в сторону идей Ю. Хабермаса. Отметим лишь, что пафос всех трех европейских философов состоит в следующем: наука в своей мировоззренческой, ориентирующей, *воспитательной* функции, после двух столетий преобладания вдруг обнаружила свою ограниченность, «конечность» по сравнению с философией, особенно после периода позитивистской «ревизии» науки. Но всё же фактическое положение дел таково, что на данный момент в ряду теоретических систем, формирующих мировоззрение современного человека, наука занимает главенствующую позицию. Научная картина мира соприкасается и взаимодействует (в индивидуальном сознании) с другими видами системного отношения человека к миру, но в силу общепризнанности аксиомы, что «общественное бытие есть общественное *производство*» метафизические или другие эмоционально окрашенные и субъективно притягательные ориентирующие конструкции неизменно девальвируются и не могут целостным образом направлять общественную практику индивидов. Но пока вернемся к жизненному миру в понимании Э. Гуссерля.

Итак, критически осмысливая теоретическое естествознание Гуссерль понимает, что цели на-

уки должны иметь «донаучную» укоренённость в практической действительности человека<sup>8</sup>. Вот этот «дотеоретический» и непроблематизируемый горизонт повседневного опыта Гуссерль охарактеризовал как *жизненный мир*. «Теоретическая весомость научных конструктов ставилась Гуссерлем в зависимость от смысловых структур повседневности»<sup>9</sup>. Надо заметить, что у Гуссерля нет одного и окончательно оформленного определения жизненного мира. Исследователь философии Э. Гуссерля, Х. Абельс, пишет: «Жизненный мир есть несомненная реальность». У самого Гуссерля встречаются такие определения: «заслуживающая доверия почва повседневной жизненной практики и опыта относительно мира», «действительный мир», мир «непосредственных очевидностей». Жизненный мир это мир *доксы* в противоположность миру *эпистемы* как теоретических идеализаций науки<sup>10</sup>. «К жизненному миру относятся те феномены культуры, которые составляют содержание обыденного опыта, осознаются как незыблимые и несомненные, и в этом качестве с трудом поддаются теоретической экспликации»<sup>11</sup>. Обратим внимание на характерные черты жизненного мира в понимании Гуссерля: жизненный мир субъективен, т.е. дан человеку в образе и контексте практики; кроме этого жизненный мир есть культурно-исторический мир, то есть он «подвижен». Этой черте жизненного мира существенное значение придавали в дальнейшем многие исследователи феноменологического и марксистского направления.

Концепция «жизненного мира» получила дальнейшее развитие в философии учеников Гуссерля — Хайдеггера и Щюца. У М. Хайдеггера жизненный мир теснейшим образом связан с *Dasein*,

<sup>8</sup> Здесь опять-таки уместна апелляция к геометрии и астрономии древних греков. Обе науки имели жизненно-практические корни, а теоретичность в её собственном понимании им сообщила именно философия.

<sup>9</sup> Кожевников С.Б. Эвристические горизонты концепции жизненного мира // Вопросы философии. 2008. № 11. С. 132.

<sup>10</sup> «Основные определения жизненного мира даются Гуссерлем путем противопоставления его конструкциям естествознания. Во-первых, жизненный мир всегда отнесен к субъекту, это его собственный окружающий повседневный мир». (Гайденок П.П. Научная рациональность и разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 130–131).

<sup>11</sup> Кожевников С.Б. Эвристические горизонты концепции жизненного мира // Вопросы философии. 2008. № 11. С. 132.

<sup>6</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 138.

<sup>7</sup> Хёйзинга Й. *Homo Ludens*. В тени завтрашнего дня. М., 2004. С. 394.

«здесь-бытием», «присутствием». В противоположность Гуссерлю, Хайдеггер не считает необходимым упразднение естественной установки, что было одним из ключевых моментов феноменологической программы Гуссерля. Более того, естественная установка, первичный опыт есть производные от интенциональности, живой и свободной пульсации сознания. В известном смысле феноменологическая программа Гуссерля и Хайдеггера противоположны, поскольку Гуссерля «жизненный мир» (или «естественная установка сознания») интересует как первичный человеческий опыт, который рассматривается им как фундамент науки, и который подлежит деконструкции с целью реконструкции рационализаций европейской науки. Для Хайдеггера жизненный мир также первичен, но и самоценен, это мир того опыта, в котором вещи обнаруживают себя во всей полноте, *открывают* свой бытийный смысл. *Dasein*, «здесь-бытие», «вот-бытие» изначально связано с миром и не вымышляет его, оно не располагает предзаданной дистанцией к миру; *бытие-в-мире* как состояние не знает субъект-объектного разделения современной науки. Поэтому *Dasein* встречается не с миром *объектов*, а с миром *подручных вещей*. Одним из главных модусов «вот-бытия» является *озабоченность*, которая насыщена субъективностью и раскрывает бытийные связи «вот-бытия». «Размещение вещей окружающего мира, определение их местной принадлежности опять-таки фундировано в первичном присутствии озабоченности»<sup>12</sup>. Жизненный мир по Хайдеггеру практичен как в плане предметных, так и в плане коммуникативных отношений. Разговоры, *толки* неустранимы и даже могут навязывать своё господство в силу неустранимости повседневного взаимодействия людей. Помимо *толков* выхоленным вариантом повседневности выступает *любопытство*, для которого важна лишь новизна предмета. В современном мире рекламы, массовой коммуникации, глобальных сетей и культурных суррогатов любопытство из маргиналии, по-видимому, становится основным и созерцательным способом отношения к миру. Такое беспредметное любопытство, интенсифицируемое быстродействием и дальностью компьютерных коммуникаций, окончательно дезориентирует большие массы людей в отношении базовых смыслов и ценностей культуры.

<sup>12</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1988. С. 238.

Концепция «жизненного мира» Альфреда Шюца близка хайдеггеровской экзистенциалистской трактовке. По Шюцу жизненный мир это — универсум жизнепрактических смыслов, первоначально — субъективных, но впоследствии «вырастающих» до обобществленных смыслов культуры. В этом отношении, используя метод Вебера, Шюц сделал своеобразную социальную реконструкцию, но не «сверху», как Вебер, а «снизу». Благодаря усилиям А. Шюца проблематика жизненного мира вышла за рамки философии науки, философской антропологии и получила новое измерение в программе социальной феноменологии. Шюц констатировал историчность жизненного мира, а это значит, что он подвержен изменениям, связанным с общественными изменениями в различных сферах (социально-политической, научно-технической и др.). Благодаря Шюцу концепция «жизненного мира» проникла в социологическую теорию, где впоследствии реализовалась в виде «социологии повседневности». Некоторые исследователи не проводят между двумя указанными теоретическими концепциями различий, но некоторые считают необходимым удерживать таковые, поскольку в рамках социологической теории важны идеология и стереотипы.

Заслуживает внимания концепция «жизненного мира» Д. Лукача. В духе марксистского подхода жизненный мир (или повседневность) рассматривается в связи с проблематикой отношений общественного бытия и общественного сознания<sup>13</sup>. По Лукачу повседневность можно представить как *бессознательное* общественного сознания, поскольку «она наполнена идеологемами, стереотипами, расхожими рецептами обустройства жизни»<sup>14</sup>. Теория (научная теория) есть один из вариантов *объективации* и её связь с практикой в повседневности осуществляется наивным и интуитивным образом. Повседневность уступает и общественному бытию и общественному сознанию, поскольку в ней не совершаются *объективации*. Лукач утверждает, что в повседневном опыте доминируют эстетическая и эмоциональная составляющие, а не специализированные практики и та организация, которая характерна для профессиональной трудовой деятельности.

<sup>13</sup> В отечественной философии обстоятельное исследование повседневности с позиции марксизма принадлежит К.Н. Любутину.

<sup>14</sup> Кожевников С.Б. Жизненный мир: феноменология, экзистенция, семиозис. Краснодар, 2006. С. 50.

Наконец мы подошли к ключевой фигуре в рамках нашего рассуждения. Юрген Хабермас как представитель Франкфуртской школы не избежал влияния марксизма, но на рубеже 60-х — 70-х годов Хабермас постепенно отходит от радикально левой позиции. В 1970-е годы он, сохраняя лево-либеральную позицию, выступает как «критик не оправдавшей себя научно-технической рациональности, сторонник экологического подхода к определению баланса утрат и приобретений прогресса»<sup>15</sup>. В 1980-е годы Ю. Хабермас работает в русле трансцендентальной программы Канта и интеракционизма Дж. Мида. Мы обозначили эти этапы эволюции немецкого философа потому, что трактовка одних и тех же понятий менялась у него не столько в зависимости от закономерностей развития понятий в науке, сколько в зависимости от принятой им философской методологии<sup>16</sup>.

В современных теоретизациях жизненный мир трактуется Хабермасом в контексте теории коммуникативного действия. Выше мы уже приводили цитату из работы «От картин мира к жизненному миру», которая была представлена немецким философом в виде доклада на философском факультете МГУ в ноябре 2009 года. В этой работе Хабермас со свойственной ему аналитичностью разводит три концепта «объективный мир», «повседневный мир» и «жизненный мир». Вот как он характеризует жизненный мир: «феноменологически описанный жизненный мир можно понимать и как фон коммуникативных действий, и соотносить с процессами взаимопонимания. В процессе исполнения своих иллокутивных актов говорящие принадлежат своему соответствующему жизненному миру». В другом месте указанной работы Хабермас определяет жизненный мир как «фон .... телесно воплощенного и коммуникативно обобществленного повседневного существования». Отношения в жизненном мире основаны на особенном (по Хабермасу) типе рациональности — коммуникативной рациональности, которой противостоит

инструментальная рациональность. В общем, в данном контексте жизненный мир первоочередным образом предстает как своеобразные «леса» для коммуникативной практики. Жизненный мир это и резервуар смыслов, и основание для интерпретаций, которые могут относиться к объективному миру фактов, к социальному миру норм и к миру личностных переживаний.

Однако в ранних работах Юргена Хабермаса жизненный мир понимался несколько по-иному, на наш взгляд, в объективистском ключе. Хабермас предпочитает говорить о *социальном жизненном мире*, который в наибольшей мере соответствует миру *практики* обобществленных индивидов. В этой практике производятся не только предметы (товары), но и сознание, рассматриваемое в его нравственном измерении, как практический разум. На тот момент (середина 60-х годов) Хабермаса интересует вопрос об отношении между теорией и практикой, который он рассматривает, обращаясь в том числе и к идеям К. Маркса. Франкфуртский философ ставит следующую проблему: «как возможна *трансляция технически применяемого знания в практическое сознание социального жизненного мира*»<sup>17</sup>. Хабермас сам отвечает на поставленный вопрос следующим образом: «Строгая информация опытных наук может проникать в социальный жизненный мир исключительно путем ее технического использования, то есть как технологическое знание»<sup>18</sup>. Ситуация, которая с тревогой лишь намечалась Гуссерлем, через тридцать лет незаметно, но неумолимым образом оформилась как наличие двух культур, между которыми существует раскол и конкуренция. В основании одной культуры лежит *литература*, с её особым способом установления коммуникативной связи, с её интенцией на понимание и сопереживание, с её эмансипированным способом самовыражения индивидов и склонностью к рефлексии<sup>19</sup>. Эта куль-

<sup>15</sup> Ашкеров А.Ю. Мораль, разум, глобализация. Против Хабермаса // Сумерки глобализации: Настольная книга антиглобалиста: сб. М., 2004. С. 97.

<sup>16</sup> Поскольку Юрген Хабермас в плане «школы» и непосредственного учительства стоит в линии Гуссерль-Хайдеггер-Маркузе-Хабермас, на наш взгляд было бы важно понять, какие идеи своих учителей франкфуртский философ воспринял и в переработанном виде включил в основание своей синтетической философской программы. Но вряд ли эта задача может быть реализована в рамках журнальной статьи.

<sup>17</sup> Хабермас Ю. Технический прогресс и социальный жизненный мир // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 120.

<sup>18</sup> Там же. С. 119-120.

<sup>19</sup> В рамках своей социально-философской концепции Юрген Хабермас отводит этому моменту важную и, возможно, не многими осознанную роль. Появление салонных дискуссий в эпоху Просвещения, формирование литературной среды (книги, газеты, журналы) сыграло, по мнению Хабермаса, ключевую роль в эмансипации человеческого духа и формировании гражданского общества. Кант и Гегель превозносятся Хабермасом именно как философы просвещения.

тура сформировала «литературное сознание жизненного мира», которое манифестирует, в первую очередь, как моральный разум, как горизонтально организованная дискуссия, как нарратив о жизненных смыслах целых социальных групп. Другая же культура сформирована наукой, которая имеет дело с фактами, нацелена на объяснение, использует особый тип аргументации и познавательные методы, язык абстракций, но, главное, она лишена «Я-центрированной» перспективистской установки исторических индивидов. Научное знание и техническая рациональность в известном смысле «бездушны» — им нет дела до мира человеческих переживаний, надежд, симпатий<sup>20</sup>. Знание современной науки ориентировано на техническое воплощение и создание предзаданного эффекта, на управление чем-либо (Хабермас часто противопоставляет «инструментальное действие» «коммуникативному действию»). И как отмечает Хабермас, «техническое знание» и вообще *техники* находят применение в различных и порой нерелевантных областях. Происходит перенос или проникновение этого знания и этой установки в жизненный мир, который постепенно утрачивает свою аутентичность. Технический подход оказался эффективным в производстве, в экономике, и эта эффективность санкционировала его перенос в другие сферы общественной жизни. Достаточно напомнить о социальной инженерии и социотехническом проектировании, которые возникли и стали бурно развиваться в середине 60-х годов. «Идет ли речь о рационализации производства товаров, руководства и управления предприятием, изготовления станков, прокладки улиц и строительства самолетов, влияния на избирательное, покупательское поведение и досуг, соответствующая профессиональная практика всегда должна принимать форму технического распоряжения какими-либо определенными процессами»<sup>21</sup>.

Выше мы указали на существенное качество жизненного мира, а именно на то, что он историчен, то есть относителен и изменчив. Его организация изменяется под воздействием общественных изменений. В свою очередь общественные изменения в современной ситуации генерируются

различными акторами и, следуя логике Хабермаса, преимущественно теми, которые собственно составляют *систему*<sup>22</sup> или стремятся интегрироваться в неё, дабы повысить свой потенциал. Прежде уже высказывались суждения, что жизненный мир испытывает натиск «универсального образования» и «экспертных оценок» (Вальденфельс), бюрократического формализма и технократических утопий. Современные трансформации жизненного мира разворачиваются в направлении его эстетизации и экологизации<sup>23</sup>. На наш взгляд наряду с этими векторами, а может быть и охватывая их собой, сформировался вектор технологизации в моду *биотехнологизации*.

В своё время академик И.Т. Фролов охарактеризовал 20-й век как «век биологии». За два-три десятилетия «век биологии» перерос в «век биотехнологий», которые вышли за рамки сельскохозяйственных (или промышленных) биотехнологий и стали *биотехнологиями человека*. Практически все аспекты человеческого бытия в наши дни доступны, а порой даже и невысказаны без биотехнологий. По-видимому, лишь ничтожный процент беременностей обходится без УЗИ, генетических тестов и вспомогательных репродуктивных технологий. Биотехнологии «обосновались» в зонах рождения и смерти, излечение тяжелых недугов в решающей степени полагается на трансплантацию, протезирование, вживление функциональных микроприборов. Биотехнологии десакрализуют и переводят в совершенно иной, «посюсторонний» мир проект человеческого бессмертия, при этом катастрофически выхолащивая его. Частные биотехнологические компании предлагают *потребителям*<sup>24</sup> средства для всевозможной модификации и трансформации себя. Омоложение при помощи косметической хирургии, изменение гормонального фона с целью повышения сексуальности, изменение пола, улуч-

<sup>20</sup> Весьма примечательно, что и в Советском Союзе 60-х годов шел культурный спор «физиков» и «лириков».

<sup>21</sup> Хабермас Ю. Технический прогресс и социальный жизненный мир // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 124.

<sup>22</sup> В социологической концепции Юргена Хабермаса общество представлено как тотальность двух компонентов — системы и жизненного мира.

<sup>23</sup> Кожевников С.Б. Эвристические горизонты концепции жизненного мира // Вопросы философии. 2008. № 11.

<sup>24</sup> «Со времени Древней Греции и до наших дней медицина как профессиональная деятельность отличалась от бизнеса. Различие между потребителями и пациентами и использование рекламы являются двумя ключевыми аспектами традиционного отличия бизнеса от профессиональной медицинской деятельности». (Franklin G. Miller, Howard Brody. *Cosmetic surgery and the internal morality of medicine* // Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics. 3/2000. P. 354–355).

шение психических способностей, генетическая инженерия собственных потомков — всё это ежедневно предлагается публике, которой нет дела до теорий фундаментальной науки, стоящей за спиной биотехнологий, и уж конечно не до гуманитарной рефлексии многочисленных проблем. Повседневная реальность наполняется биотехнологическими новациями, которые обращены к человеку и затрагивают его базовые смыслы и ценности, но также и предлагают новые. Предметные и символические аспекты биотехнологической реальности в результате их интерсубъективной переработки оформляются в смысловые конструкции жизненного мира, в «фон» и «почву» повседневной жизни. Биомедицинские приборы, процедуры и технологии на уровне непосредственной событийности индивидуальной жизни репрезентируют символику конструктивизма и деконструктивизма эпохи постмодерна. В этом свете биотехнологии способствуют реализации постмодернистского замысла «заново открыть человека, расщепить его и собрать снова, но уже по другим лекалам»<sup>25</sup>. Здесь достаточно указать на два современных феномена: движение (или идеологию?) трансгуманизма, которое широко развернулось на Западе и российский технократический проект, а по сути *утопия-проект* — «Россия-2045». Мы не будем касаться первого, относительно же второго скажем следующее: во-первых, форсайт (англ. foresight), а именно так и квалифицируется этот проект, это современный вариант утопической переделки мира. Это не утопия-идеал, которые создавались прежде (Платон, Мор, Оуэн), а утопия-проект, которая всецело основана на конструктивистско-деконструктивистском научно-техническом вмешательстве во все сферы жизни общества. Во-вторых, в программу проекта «Россия-2045» входят такие дегуманизирующие фантазии как создание индивидуального аватара, пересадка мозга в искусственное тело, создание искусственного мозга и др. В-третьих, конструирование образа человека (а затем и самого человека) в данном технократическом проекте фундировано антропологической моделью *homo oeconomicus*. Таким образом, утверждается как наиболее адекватная и «эффективная» одна из многих антропологических моделей и она берется как ориентир для спланированных социально-антропологических трансформаций. Но кто сказал, что

модель «экономического человека» действительно является наиболее адекватной, гуманной и перспективной? Эта модель продвигается право-либерально настроенными социальными акторами, которые не ждут и не желают «отрицания» того, что в своё время Маркс и Энгельс определили как господствующий, но исторически преходящий тип общественных отношений, то есть *экономических* отношений. Получается, что с опасением намеченная доктором Хабермасом тенденция «давления» *системы* (экономики и государства) на *жизненный мир*, все-таки реализуется в рамках мировых сообществ.

В завершении нашего рассуждения мы хотели бы вернуться к заглавию и разъяснить наше видение и понимание ситуации. Жизненный мир располагается так сказать «выше» индивидуального сознания, которое вынуждено обращаться к этому универсуму жизнепрактических смыслов, вырабатываемых интерсубъективно, дабы структурировать свой обыденный опыт и иметь первоначальную смысловую опору для повседневных практик. «Структуры и содержание мыслительной деятельности, определяющие конфигурацию культуры, имплицитно обусловлены архитектурой жизненного мира»<sup>26</sup>. Как было показано выше, архитектура, структуры, смысловые значения жизненного мира очевидным образом формируются в определенных направлениях. В этом состоит в рамках социально-антропологического универсума так сказать движение «сверху вниз», с уровня государства (системы) до уровня частной сферы и индивидуального бытия. Но поскольку отношения между системой и жизненным миром носят характер обмена, то и «снизу вверх» также поступают ресурсы: спрос и лояльность масс (соответственно в экономическую и политическую части системы). Философы XX-го века давно показали, как легко сформировать «спрос» не только на товары, но и на различные идеологически инспирированные социально-политические решения. Особенность ситуации наших дней состоит в том, что «индивидуальная вера в технологию, то есть частная перспектива технологической утопии, способна стать источником реализации политических действий»<sup>27</sup> и индивидов, и финансово-политических элит.

<sup>25</sup> Гуревич П.С. Феномен дебиологизации человека // Человек в единстве социальных и биологических качеств. М., 2012. С. 77.

<sup>26</sup> Кожевников С.Б. Эвристические горизонты концепции жизненного мира // Вопросы философии 2008. № 11. С. 134.

<sup>27</sup> Попова О.В. Современная технократическая утопия: российский контекст // Человек. 2012. № 5. С. 55.

## Список литературы:

1. Абельс Х. Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Пер. Н.А. Головина и В.В. Козловского. СПб.: Алетейя, 1999. 272 с.
2. Ашкеров А.Ю. Социальная антропология. М.: ООО Market DC, 2005. 608 с.
3. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-логос: Социология. Антропология. Метафизика / Пер. с англ., нем., фр. М.: Прогресс, 1991. С. 39-50.
4. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 116-135.
5. Гуревич П.С. Феномен дебиологизации человека/ Человек в единстве социальных и биологических качеств / Отв. ред. А.А. Гуссейнов. М.: Librokom, 2012. С. 75-89.
6. Гуревич П.С. Человек как объект социально-философского анализа // Проблема человека в западной философии / Сост. и послесл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
7. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 136-176.
8. Кожевников С.Б. Жизненный мир: феноменология, экзистенция, семиозис. Краснодар: Кубанский государственный университет, 2006. 113 с.
9. Кожевников С.Б. Эвристические горизонты концепции жизненного мира // Вопросы философии. 2008. № 11. С. 130-142.
10. Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. М.: Идея-Пресс, 2011. 128 с.
11. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // THESIS. 1993. Вып. 2. С. 123-136.
12. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М.: Практикс, 2007. 208 с.
13. Юдин Б.Г. Ещё раз о перспективах человека // Человек. 2004. № 4. С. 17-27.

## References (transliteration):

1. Abel's Kh. Interaktsiya, identifikatsiya, prezentatsiya. Vvedenie v interpretativnyuyu sotsiologiyu / Per. N.A. Golovina i V.V. Kozlovskogo. SPb.: Aleteiya, 1999. 272 s.
2. Ashkerov A.Yu. Sotsial'naya antropologiya. M.: ООО Market DC, 2005. 608 s.
3. Val'denfel's B. Povsednevnost' kak plavil'nyi tigl' ratsional'nosti // Sotsio-logos: Sotsiologiya. Antropologiya. Metafizika / Per. s angl., nem., fr. M.: Progress, 1991. S. 39-50.
4. Gaidenko P.P. Nauchnaya ratsional'nost' i filosofskii razum v interpretatsii Edmunda Gusserlya // Voprosy filosofii. 1992. № 7. S. 116-135.
5. Gurevich P.S. Fenomen debiologizatsii cheloveka // Chelovek v edinstve sotsial'nykh i biologicheskikh kachestv / Otv.red. A.A. Gusseinov. M.: Librokom, 2012. S. 75-89.
6. Gurevich P.S. Chelovek kak ob"ekt sotsial'no-filosofskogo analiza // Problema cheloveka v zapadnoi filosofii / Sost. i poslesl. P.S. Gurevicha. M.: Progress, 1988. 552 s.
7. Gusserl' E. Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya // Voprosy filosofii. 1992. № 7. S. 136-176.
8. Kozhevnikov S.B. Zhiznennyi mir: fenomenologiya, ekzistentsiya, semiozis. Krasnodar: Kubanskii gosudarstvennyi universitet, 2006. 113 s.
9. Kozhevnikov S.B. Evristicheskie gorizonty kontseptsii zhiznennogo mira // Voprosy filosofii. 2008. № 11. S. 130-142.
10. Khabermas Yu. Ot kartin mira k zhiznennomu miru. M.: Ideya-Press, 2011. 128 s.
11. Khabermas Yu. Otnosheniya mezhdou sistemoi i zhiznennym mirom v usloviyakh pozdnego kapitalizma // THESIS. 1993. Vyp. 2. S. 123-136.
12. Khabermas Yu. Tekhnika i nauka kak «ideologiya». M.: Praktis, 2007. 208 s.
13. Yudin B.G. Eshche raz o perspektivakh cheloveka // Chelovek. 2004. № 4. S. 17-27.