ko‘rgan xalqning sahnada qanday kuchli taassurotga tushganligi haqida yozib qoldirgan.[1] Boshqa tomondan, jadidlarning teatrlashtirilgan tomoshalari ulamolarda alohida g‘azab uyg‘otdi, san’atkorlar ham, tomoshabinlar ham, ko‘pincha, sharmandali “makruh”, ya’ni. jirkanch, nopok deya tanqid qilindi.[2] Aslida, 1910–1917-yillarda dramaturgiya va teatr jadidchilik g‘oyalarini tarqatuvchi asosiy unsur vazifasini bajargan. Jadid teatrining ushbu olti yillik faoliyati davomida deyarli ijtimoiy hayotdagi muammolarni ko‘tarib chiqqan 25 ga yaqin pyesalar dunyo yuzini ko‘rdi. Ushbu asarlar jadidchilik qarashlarini yoyishga bo‘lgan cheklovlar, spektakllarining badiiy jihatdan mukammal emasligiga qaramay, o‘tkir ijtimoiy yo‘nalishga ega bo‘lib, boylarning ochko‘zligini, mullalarning axloqsizligi va shaxsiy manfaatparastligini tanqid qilgan, mansabdorlarning pulga bo‘lgan hirsini, ular pul uchun har qanday jinoyatga tayyor ekanligini ayanchli shaklda ochib bergan. Ushbu pyesalarda eskicha to‘y marosimlari, eskirgan urf-odat va an’analar, jamiyatga singib ketgan xurofotlar, hukmron qatlamning ortida yashiringan illatlar keskin tanqid qilingan. Jadid dramaturglari insonning komillikka erishishida teartrning kuchiga ishonishgan, ular dramaturgiyada yagona mafkuraning o‘rnatilishini jamiyat tanazzulini oldini olishning yagona vositasi deb bilganlar.

Foydalanilgan adabiyotlar ro‘yxati (References):

(1). Саламов Ш.Н. Ғоялар жанги. XIX–XX да Туркистон ва Жанубий Кавказ. Тошкент, “Истиқлол нури”, 2017, 72-bet (умумий 312 бет).

(2). Алимова Д. Джадидизм в Средней Азии. Пути обновления, реформы, борьба за независимость. Ташкент, “Узбекистон”, 2009, с. 17 (umumiy 23 bet).

(3). Ходжаев Ф. К истории революции в Бухаре, Ташкент, 1926, с. 78; Вахидов Х. Просветительская идеология в Туркестане. Ташкент, “Узбекистан”, 1979, 156 с.

(4). Шарипов И. Предпосылки преобразования общественных отношений в Таджикистане на пути некапиталистического развития. Ч.1, Душанбе, “Дониш”, 1973, с. 170; Абдуллин Я.Г. Джадидизм, его социальная природа и эволюция. Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979, с. 91–117; Он же. Буржуазно-демократическое движение рубежа XIX–XX веков и его идеологическое выражение–джадидизм. Общественная и философская мысль в Татарии начала XX века. М., “Наука”, 1990, с. 16–29; Хотамов Н. Бухарские джадиды и основные этапы их деетельности. Душанбе, 2000, 58 бет; Бакиев М.И. История просветительного движения и свободомыслия в Средней Азии, конец XIX – начало XX века. Дисс. док.ист. наук, Душанбе, 2000, с. 282.

(5). Алимов Д. Жадидчилик феномени. Тошкент, “Академнашр”, 2022, 8-bet (умумий 272).

(6). Тошходжа Асирии Худжацдн. Апгьори мунтахаб (избранное). Мураттиб ва муаллифи сарсухану тавзехот Саъдулло Асадуллоев, Душанбе, “Адиб”, 1987, с. 24.

(7). Маҳмуд В. Турк шоири Ажзий. “Инқилоб”, 1924, 12-сон.

(8). Танланган асарлар (Ибрат. Сиддиқий Ажзий. Сўфизода). Тўпловчи ва нашрга тайёрловчи: Б. Қосимов, С.Аҳммедов ва б. Тошкент, “Маънавият”, 1999, 138-bet (умумий 232 бет).

(9). Танланган асарлар (Ибрат. Сиддиқий Ажзий. Сўфизода). Тўпловчи ва нашрга тайёрловчи: Б. Қосимов, С.Аҳммедов ва б. Тошкент, “Маънавият”, 1999, 140-бет (умумий 232 бет).

(10). Самойлович А. Драматическая литература сартов. Вестник Императорского Общества востоковедения. 1916, № 5, с. 72–84.

(11). Архив академика А.А.Семенова. Институт истории, археологии и этнографии АН Республики Таджикистан. ОП.1, Д.121, Л., 162.

Исаева Дилбар Абдукадировна (доцент Бухарского ИТИ, доктор философии по философским наукам наукам (PhD)

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД В ИЗУЧЕНИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА: ОТ НЕГАТИВНОЙ ДИАЛЕКТИКИ К ЦИФРОВОЙ

Аннотация. *В данной статье проведён сравнительный анализ «негативной диалектики» Теодора Адорно и «цифровой диалектики» Питера Люненфельда. Статья предлагает обсуждение новых технологий, новых медиа, новых культурных форм и их диалектическое взаимодействие.*

Ключевые слова: *франкфуртская школа, негативная диалектика, цифровая диалектика, идентичность, неидентичность, киберлибертарианец, гуманизм.*

[1] Самойлович А. Драматическая литература сартов. Вестник Императорского общества востоковедения. 1916, № 5, с. 72–84.

[2] Архив академика А.А.Семенова. Институт истории, археологии и этнографии АН Республики Таджикистан. Ф. 2, ОП.1, Д.121, Л., с. 162.

Isayeva Dilbar Abdukadirovna (Buxoro ITI dotsenti, falsafa fanlar bo'yicha falsafa doktori (PhD)

ZAMONAVIY JAMIYATNI O'RGANISHDA DIALEKTIK USUL: NEGATIV DIALEKTIKADAN RAQAMLIGA

Annotatsiya. *Ushbu maqolada Teodor Adornoning "salbiy dialektikasi" va Piter Lunenfeldning "raqamli dialektikasi"ning qiyosiy tahlili keltirilgan. Maqolada yangi texnologiyalar, yangi media, yangi madaniy shakllar va ularning dialektik o'zaro ta'siri muhokama qilinadi.*

Kalit so'zlar: *Frankfurt maktabi, salbiy dialektika, raqamli dialektika, o'ziga xoslik, noaniqlik, kiber-libertar, gumanizm.*

Isayeva Dilbar Abdukadirovna (Associate Professor of Bukhara ITI, Doctor of Philosophy in Philosophical Sciences (PhD)

DIALECTICAL METHOD IN STUDYING MODERN SOCIETY: FROM NEGATIVE DIALECTICS TO DIGITAL

Annotation. *This article provides a comparative analysis of Theodor Adorno's "negative dialectics" and Peter Lunenfeld's "digital dialectics". The article offers a discussion of new technologies, new media, new cultural forms and their dialectical interaction.*

Key words: *Frankfurt School, negative dialectics, digital dialectics, identity, non-identity, cyberlibertarian, humanism.*

Введение. Может ли диалектическое мышление привести к каким-либо прозрениям наше сетевое общество, и если да, то что оно может нам рассказать о природе и функции медиа в этом обществе? Платоновская диалектика развивалась через диалог обоснованных аргументов, ориентированных на поиск истины. С точки зрения Гегеля, именно эффект напряжений, исходящих из этих противоречий, дает обществу (и истории) движущую силу, двигая его вперед, всегда ища разрешения собственных противоречий, но создавая только больше противоречий в этом процессе.

Анализ литературы. В вопросах диалектики общества М.Кастельс замечает, что в «информациональную» эпоху «местности лишаются своего культурного, исторического, географического значения и реинтегрируются в сети или образные коллажи, вызывая к жизни пространство потоков, заменяющее пространство мест» [1;353 с.]. В описании Я.Н. Засурского происходящие процессы также «открывают новые горизонты для распространения информации» и существенно изменяют «коммуникационный пейзаж» [2;53 с.]. Для Р.Ф.Абдеева, автора философской концепции «информационной цивилизации», информация есть материя, круговорот которой приводит к «новому мировому порядку», отраженному в информационной картине мира [3]. И.Дзялошинский подчёркивает, что у любого пространства есть два главных признака: быть вместилищем чего-то и иметь границы.

Методология исследования. Диалектические процессы последних десятилетий неизбежно связаны с переосмыслением пространственно-временных отношений, в том числе в сфере массмедиа. В настоящем исследовании использовалась методология фокус-групп. Этот выбор был сделан по двум основным причинам. Во-первых, исследования, изучающие диалектические взаимосвязи медиапространства являются междисциплинарными и требуют обеспечения достаточной свободы и глубины. Во-вторых, диалектические исследования подчеркивают диалог, в котором участвуют несколько голосов, а фокус-группы отражают эту многоголосость. Диалектическое исследование медиапространства как формы современного общества проводится в кругу социологов, культурологов, политиков, психологов, экономистов и др. Тем не менее, само медиапространство глубоко и основательно исследует все институциональные формы общества. В данном исследова-нии предпринята попытка рассмотреть диалектику особых информационных отношений между людьми, в том числе, с позиций социологического подхода.

Анализ и результаты. В отличие от Гегеля, Теодор Адорно и Франкфуртская школа, рассматривали диалектику более негативно и критически по отношению к работе и логике капиталистической современности: диалектика, другими словами, является модальностью для «изучения непосредственных культурных, экономических и политических жизненных миров «западных демократий» [4].

Во многих отношениях упадок диалектического подхода или «критической теории» совпал с ослаблением влияния Франкфуртской школы, которая дала силу этому современному подходу посредством сложной неомарксистской критики в экономике, культуре, политике и т. д. Не было определенного «момента», когда это произошло. Если нам нужно периодизировать, то можно сказать, что упадок диалектического подхода к анализу общества произошел с подъемом постструктура-

лизма в 1970-х годах. В вопросах, касающихся политики, или власти и сопротивления, особенно, влияние Мишеля Фуко было огромным, и его неприятие диалектики было явным. Обращаясь в конце того десятилетия к процессу политической борьбы в своей книге «Власть-Знание», Фуко утверждал, что: «… нужно попытаться мыслить борьбу и ее формы, цели, средства и процессы в терминах логики, свободной от стерилизующих ограничений диалектики» [5;143–144 с.].

Возьмём фундаментальную идею (идентичности и эквивалентности) из «Негативной диалектики» Адорно в качестве нашей отправной точки в «цифровой диалектике». Идеи идентичности и неидентичности и противоречия, которые сопровождают оба явления, - это то, что позволяет диалектике продолжаться. Адорно считал, что на протяжении большей части истории негативная диалектика была доминирующей, особенно со времен Просвещения. Ключевая фраза в его размышлениях об этом в «Негативной диалектике» такова: «Идентичность и противоречие в мышлении спаяны друг с другом» [6;6 с.]. «Неидентичность» возникает из этого противоречия, и поэтому «продолжать диалектически означает мыслить в противоречиях» [7;144–5 с.]. Идентичность, по Адорно, соответствует базовой идее эквивалентности – способу, которым мир сводится к однородным категориям обмена. Но эквивалентность также негативна; на самом деле, она является ядром негативного направления диалектики. В «Диалектике Просвещения» Адорно и Хоркхаймер [8] утверждают, что эквивалентность была вынужденным размыванием различий для наведения порядка и объективации природы. Бэконовский научный метод, una scientia universalis, был средством, с помощью которого мыслители Просвещения получили «схему исчисляемости мира» [9;6 с.]. Это означало, что «буржуазное общество управляется эквивалентностью. Оно делает несходное сравнимым, сводя его к абстрактным величинам» и что с ростом господства диалектики Просвещения «без учета различий мир становится подчиненным человеку» [10:7 с.]. Другими словами, именно дистанцирование от природы, отчуждение от нее в самом фундаментальном смысле является основой его негативной диалектики.

Многое было написано о предполагаемом пессимизме Адорно. Кажется, – настолько укоренился негативный современный мир, – что шарнир, на котором диалектика поворачивается, невозможно повернуть в другом направлении. Однако в начале «Негативной диалектики» Адорно пишет: «Негативная диалектика – это фраза, которая пренебрегает традицией. Еще у Платона диалектика подразумевала достижение чего-то позитивного посредством отрицания; мысленная фигура «отрицание отрицания» позже стала кратким термином. Книга стремится освободить диалектику от таких утвердительных черт, не уменьшая ее определенности».

Блестящее судебное прочтение Фредериком Джеймесоном Негативной диалектики в его «Позднем марксизме» [11] даёт путь к работе Адорно для рассмотрения диалектики в медиа-обществе. Обсуждая концепции Адорно идентичности и неидентичности и стремясь спасти их от постструктурализма и для марксизма более полно, Джеймесон обращает наше внимание на «мимолетное замечание» Адорно, которое для него на самом деле является «решающей фразой», если мы хотим понять контекст, в котором следует осмыслить негативную диалектику. Мы приводим здесь довольно подробную цитату Джеймесона, поскольку он излагает концептуальные связи, которые мы хотим установить между действием диалектики, взаимоотношениями человека с технологией и природой, а также возникновением глобального медиа-общества: «Ключевая фраза (у Адорно) определяет «то, что не может быть включено в идентичность» – то есть все, что было вызвано … по-разному под понятиями различия и гетерогенности, качественного, радикально нового, телесного – как «то, что в марксистской терминологии называется потребительной стоимостью». Это решающий ключ не только к основному философскому аргументу, который лежит в основе концепции Адорно идентичности и неидентичности , но и к конечной идентичности самой «идентичности», которая, как мы наблюдали, принимает формы психической идентичности и логики эпистемологии, прежде чем остановиться (по крайней мере временно) в экономической сфере обмена и товара.

Итак, как говорит Джеймесон о поисках Адорно, конечная идентичность самой идентичности должна быть найдена в том, что Маркс теоретизировал как «потребительскую стоимость». Сам Маркс охарактеризовал это классически и просто как «полезность вещи». Ее ценность, если перевернуть черту, заключается в ее полезности. Аналитическая ценность этого, конечно, заключается в том, чтобы понять, что если вещь производится для обмена, то она приобретает меновую стоимость и становится товаром.

Связать Гелена с Адорно также означает помочь осознать, что диалектика не является негативной в создании потребительных стоимостей; она становится таковой только тогда, когда капи-

тализм вмешивается в больших масштабах, чтобы преобразовать труд в производство меновых стоимостей. Связь с природой или ее утрата, раскрытая через идею Адорно об «эквивалентности», в сочетании с настойчивостью Гелена в том, что посредством автоматизации мы не только объективируем наш труд, но и дистанцируемся от природы, – оба доведены до крайности при капитализме. Однако эти противоречия не будут разрешены с концом капитализма; все еще существует наследие Просвещения с гуманизмом в его основе, с неявным или явным подчинением природы человеком этой философии. Любой посткапиталистический порядок, который явно не отвергает концепцию гуманизма, будет продолжать иметь ее в качестве наследия, как кажущийся «естественным» элемент жизни на поверхности Земли. На полях политической философии, например, многие глубокие экологические размышления подвергают сомнению идею гуманизма, а разрозненные радикальные зеленые культы, такие как Фронт освобождения Земли (ELF), серьезно относятся к вреду природе, который вытекает из гуманистической точки зрения.

Но с точки зрения правдоподобных политических альтернатив гуманизму (а гуманизм может принимать разные формы) нет ничего, что хотя бы отдаленно могло бы бросить вызов гегемонии этой мысли в настоящее время. Ключевым моментом является то, что эта гегемония тесно связана с нашими современными отношениями с технологиями, с машинами, автоматизацией и вычислениями. Исчисляемость, инструментальная рациональность и эффективность связаны с гуманизмом Просвещения и были усилены капитализмом.

Если капитализм привел в действие гуманистические и рационалистические аспекты мысли Просвещения, то цифровая логика и прикладная вычислительная мощность вывели их на совершенно новый уровень. Здесь мы находим новое понимание диалектики, которую Питер Люненфельд называет «цифровой диалектикой», которая охватывается в одноименном сборнике, который он редактировал в 2000 году. Сборник примечателен как минимум по трем причинам. Во-первых, он представляет собой первую попытку осмыслить идею диалектики и критической теории в контексте новой компьютерной эпохи. Во-вторых, сборник отражает мысли и идеи влиятельных авторов из самых разных областей искусства и гуманитарных дисциплин, от теории кино (Бренда Лорел) и философии технологий (Н.Кэтрин Хейлс и Уильям Дж.Митчелл) до философии медиа (Лев Манович) и политики (Майкл Хайм). Третье, и самое важное, заключается в том, что сборник представляет собой раннее предупреждение о том, что диалектика в ее цифровом режиме может быть чем-то совершенно иным и потенциально нагруженным по сравнению с диалектикой в ее ранее исключительно материальной и аналоговой форме. В своем введении Люненфельд излагает параметры цифровой диалектики, в рамках которой работают последующие эссе. Начиная со ссылки на Адорно, чтобы определить свой подход, он пишет: «Адорно видел в диалектике способ скрепить воедино идентичность и противоречие мысли, развернув «различие между частным и универсальным». Способный указывать на два возможных состояния или условия – «0» или «1» или «выкл.» или «вкл.» - бинарный режим кибернетического расчета может показаться похожим на эту двойственность, которая, по сути, является дуализмом тезиса и антитезиса. Однако сходство здесь не является идентичностью, и смешение цифрового с диалектикой является ошибкой. На цифровом фронтире бесконечное чередование выключения/включения, система закрытых и открытых переключателей, никогда не порождает истинного синтеза; она просто побуждает к регенерации системы. Однако эта неспособность прийти к синтезу может быть обращена в нашу пользу. Она может помешать нам стать жертвой недавно разработанной телеологии для цифровой эпохи: техно-утопии, которую обещают киберлибертарианцы, как только рынки будут освобождены, а мир полностью виртуализирован» [12].

Люненфельд и его авторы, по сути, советуют, что если мы будем действовать осторожно и с критическим отношением, то все может быть хорошо в наших отношениях с компьютерами. Сборник является относительно ранним в нашу цифровую эпоху, поэтому он не сделал этого явно и не использовал этот термин, но он подразумевает, что цифровая логика может быть проблематичной для нашей аналоговой природы и нашей аналоговой истории. Однако в более позитивном ключе он продолжает говорить, что если мы рассмотрим принципиально важные «отношения между теорией и практикой» – вступительным вкладом в которые должна стать его книга - то это конкретное взаимодействие обеспечит постоянную проверку и баланс относительно направления и движения цифрового диалекта в будущее. Понятие «практика» предлагается в его марксистском понимании, где есть предположение о соэквивалентности с «теорией», движущейся в своей собственной диалектической сфере. Однако, как мы уже утверждали ранее, логика цифрового ориентирована на автома-

тизацию, на то, где труд становится все более объективированным, и где «практика» соответственно обесценивается как средство воздействия на мир (через технологию) в любом мутуалистическом смысле. И Люненфельд, кажется, почти предвидит провал своего проекта цифровой диалектики, которая могла бы предложить позитивные результаты для сетевого общества посредством моделей критической теории и критической практики, которые позволили бы направить цифровое на социальные нужды. Это происходит в конце его Введения, где он выдает печально пророческое предупреждение относительно трансформации как нашего аналогового мира, так и нашего медиамира:

Независимо от того, насколько цифровые системы напоминают кино или телевидение, они принципиально отличаются. Компьютер, подключенный к сети, уникален в истории технологических медиа: это первая широко распространенная система, которая предлагает пользователям возможность создавать, распространять, получать и потреблять аудиовизуальный контент с помощью одного и того же устройства. Таким образом, теоретики должны стремиться создавать новые модели комментариев, которые учитывают больше, чем потребление или зрительскую аудиторию. Эти модели должны учитывать такие вещи, как компромисс между скоростью и погружением, потенциал в лаборатории против жизнеспособности на рынке, социальная динамика группы пользователей. Все это и многое другое начинает сталкиваться с ограничениями практики этих новых медиа.

Люненфельд возлагает надежды на «широко распространенную систему», которая не полностью ориентирована на прибыль, и что критически наблюдая за ее эволюцией посредством «новых моделей комментариев», можно осуществить трансформацию в цифровой мир, цифровую диалектику более позитивного рода. Однако неолиберализм уже был глобально гегемонистским к 2000 году; и несколько лет спустя появился в значительной степени запатентованный Web 2.0, чтобы освободить цифровую логику от любых ограничений на прибыль и эксплуатацию. Это, в свою очередь, означало, что «ограничения практики» Люненфельда уже были совершенно неограниченными в их автоматизирующем, дистанцирующем и отчуждающем воздействии на пользователей.

Заключение. В заключении, мы рассмотрели главным образом две роли философии как компонента этой истории: во-первых, как форму рационализации и категоризации, которая, по крайней мере в некоторых аспектах, стала прообразом оцифровки и повсеместной компьютеризации сетевого общества; и, во-вторых, как средство критики такого общества, хотя мы и должны признать, что оно по своей сути и неразрывно связано со своим объектом критики. Связь между средствами массовой информации и философией, как исторической, так и современной, является слишком широкой темой, чтобы ее всесторонне охватить в рамках одной статьи. Таким образом, мы надеемся, что смогли внести некоторый вклад в лучшее понимание динамики и диалектики нашей сегодняшней медиа-среды.

Список использованной литературы:

(1). Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., ГУ ВШЭ, 2000, 608 с.

(2). Засурский, Я.Н. Искушение свободой. Российская журналистика: 1990–2004, М., изд-во МГУ, 2004, 464 с.

(3). Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. М., "ВЛАДОС", 1994, 336 с.

(4). Vouros D. (2014). "Totality" and "Abstract Universality" in the Philosophy of Theodor Adorno. Parrhesia, 21, p. 174 – 86.

(5). Foucault, M. (1980) Power/Knowledge. London: Harvester Wheatsheaf.

(6). Adorno, T. (1973) Negative Dialectics. London: Routledge and Kegan Paul.

(7). Там же.

(8). Adorno, T. & Horkheimer M. (1986) Dialectic of Enlightenment. London: Verso.

(9). Там же.

(10). Там же.

(11). Jameson, F. (1992) Late Marxism. London: Verso.

(12). Lunenfeld P. (2000). The Digital Dialectic: New Essays on New Media. Boston, MA, MIT Press.