

К.Х. Момджян

О кризисе фрагментации в современной социальной философии

16 апреля 2013 г.

Тема моего выступления – кризис фрагментации в современной социальной философии и пути возможного выхода из него. Естественно, следует начать с определения понятий, ответа на вопрос, что такое кризис фрагментации, о чем идет речь? Позвольте начать с примера, который иллюстрирует суть дела.

Не так давно кафедра социальной философии философского факультета МГУ провела видеоконференцию с кафедрой социальной философии Петербургского университета на тему «Актуальные проблемы современной социальной философии». Задумка была такая – выяснить, какие проблемы преподаватели двух кафедр считают наиболее интересными, сопоставить эти предпочтения, обнаружить темы, вызывающие взаимный интерес и обсудить их в режиме Круглого стола.

Увы, обсуждения не получилось и вовсе не потому, что нас подвела связь. Выяснилось, что у нас просто *нет тем*, вызывающих общий интерес. Чтобы не быть голословным, перечислю темы, которые

заявили преподаватели моей кафедры «Типология современных обществ и проблема посткапитализма», «Соотношение собственности и власти в современной истории», «Этносы и нации в глобализирующемся мире», «Цивилизационные ориентиры развития современной России». Наши коллеги из Санкт-Петербурга заявили следующие темы «Философия интимного дневника», «Философия телесности», «Философия тайны», «Философия преферанса» и даже «Философия пива».

При таком разбросе интересов дискуссии явно не получилось. Не получилось, к счастью, и скандала, несмотря на все усилия профессора Г., который сопровождал выступления наших коллег гортанными выкриками – а при чем тут социальная философия? Мы вежливо выслушали друг друга, поаплодировали, поставили галочки в научных отчетах и разошлись, думая друг о друге что-то типа «совсем с ума посходили».

Именно это я называю кризисом фрагментации. Речь идет о ситуации, в которой люди, называющие себя социальными философами говорят на разных языках, интересуются разными проблемами, все реже понимают друг друга и все охотнее с

раздражением именуют друг друга «шарлатанами» и «лжефилософами».

Во избежание недоразумений хочу оговориться. Один из моих ироничных преподавателей сказал мне: «Карен Хачикович, Вы, наверное, скучаете по временам диалектического и исторического материализма, когда существовала одна-единственная философия с одним-единственным общим для всех основным вопросом».

Отвечаю – не скучаю. Я понимаю (и всегда писал об этом), что философия изначально живет в состоянии постоянного метоспазма, когда философы вынуждены спорить между собой не только об объектных и предметных параметрах своего ремесла, но и о том, есть ли вообще у философии объект и предмет, относится ли она вообще к разряду когнитивных духовных практик.

Кризис фрагментации для меня – это не появление разных представлений о философии, это намеренная абсолютизация таких различий, попытка выдать свой собственный жанр философствования за единственно возможный, проводя жесткую грань между своей «подлинной» и чужой «неподлинной» философией.

Я скучаю не о временах принудительного единомыслия, а о временах, когда мы дочитывали до конца работы своих оппонентов, не

будучи изначально согласны с ними. Мы искали в этих работах полезную для себя критику, которая заставит что-то уточнить, что то исправить, чтобы в итоге усилить свою аргументацию или отказаться от нее.

Сейчас значительное большинство философов читает два первых абзаца незнакомой книги, после чего отбрасывает ее в сторону со словами – «это постмодернистские выкрутасы» или «это наукообразная псевдофилософия» или «это салонная болтовня в духе Лярошфуко» и прочее.

Такое положение я считаю нетерпимым, приносящим не меньше вреда, чем принудительное единомыслие в философии. Уверен, что у самых разных направлений философии есть некое общее семантическое поле, некая общая задача, которую нужно понять и признать. Я считаю необходимым достижение некоторого консенсуса, заключение новой «Сухаревской конвенции» между социальными философами о сути своего ремесла и хочу поговорить об условиях, при которых достижение согласия в этом вопросе окажется возможным. Моя особая озабоченность этой проблемой объясняется тем, что как организатор педагогического процесса и преподаватель я

хотел бы оптимизировать преподавание философии в высшей школе, избежав вкусовщины и субъективных предпочтений.

Начнем с того, что в настоящий момент в социальной философии (не только в ней, но я буду говорить преимущественно о социальной философии) господствуют три главных представления о сути философствования.

Первую модель социально-философского знания можно назвать *рефлексивной* (иногда ее называют сциентистской, но это, на мой слух, бранное слово, ибо сциентизм в моем понимании - это не научность, это непропорциональная абсолютизация научности).

В этом случае социальная философия рассматривается как вид научного познания, который ищет ответ на проблемы: 1) совершенно необходимые для полноценного понимания социальной и антропной реальности; 2) доступные только философскому уму и недоступны нефилософской гуманитаристике, обществознанию и исторической науке¹.

¹ Предмет рефлексивной философии понимается по-разному, в зависимости от того, какой трактовки философии придерживается исследователь – *субстанциальной, антропологической* или *гносеологической*.

В первом случае предметом социальной философии оказывается надорганическая реальность, рассмотренная через призму субстанциальной всеобщности и как ее момент. То есть, нас интересует социальная реальность, рассмотренная в ее всеобщности,

Социальная философия осознанно позиционирует себя как науку, понятую как вид ориентационной деятельности человека, стремящегося *познать* мир в собственной логике его бытия, которая дана субъекту познания феноменально и тем не менее принудительно, не зависит от его ценностных приоритетов и предпочтения.

Илья Пригожин, которого считают отцом-основателем новой постклассической модели научного знания, говорил о науке так: "она подобна игре двух партнеров, в которой нам необходимо предугадать поведение реальности, не зависящее от наших убеждений, амбиций или надежд. Природу невозможно заставить говорить то, что нам хотелось бы услышать"².

Задача ученого – понять ее собственный «голос» и растолковать его так, чтобы верность объяснения подтверждалось согласием рассудка с опытом и с самим собой. Иными словами, наука говорит на

целостности и исторических формах осуществления. Особо подчеркивается тот факт, что социальная реальность – имеет наиндивидуальную природу – она онтологична и не сводится к сумме порождающих ее людей.

Во втором случае предметом социальной философии оказывается не социальная реальность, а человек, рассмотренный в его прагматологическом отношении к миру. Что касается социальной реальности, то она нередко трактуется номиналистически, в духе известного социолога Ярве.

При гносеологической трактовке – социальная философия акцентируется на вербально-понятийных аспектах человеческого отношения к социальному миру, оставляя за бортом философии все прагматологическую и аксеологическую проблематику.

² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С.44.

языке суждений истины, которые поддаются процедурам верификации, фальсификации и другим способам отличия истины от заблуждения.

Тот же принцип распространяют и на социум. Конечно, анализ природной реальности, в которую человек заброшен независимо от своих желаний, отличается от анализа социокультурной реальности, которая творится людьми, обладающими свободой воли и несомненной ценностной ангажированностью. Мы не можем устранить эту ангажированность, но мы можем и должны минимизировать ее воздействие на поиск истины, руководствуясь принципом, который Макс Вебер называл принципом «интеллектуальной честности». В этом плане субъективизм, присущий человеку, *затрудняет путь к истине, но не делает его невозможным*. Убеждение в том, что научный разум не способен осознавать ценностную компоненту сознания (в том числе и то, что возникает на архетипическом уровне) и сознательно блокировать воздействие этой компоненты на научную практику - это убеждение считается оскорбительным для ученого.

Фундаментальным сходством наук о природе и наук о культуре является поиск верифицируемых суждений, отличных от заблуждений. Тела при нагревании расширяются независимо от того, нравится нам это или нет. Точно также современный социум сталкивается с

вызовами глобализации, независимо от того осознаете вы этот факт или нет, нравится вам он или вызывает возражения. Разница состоит лишь в том, что с расширением тел при нагревании бороться бессмысленно, а с крайностями глобализации бороться можно, но лишь в том случае если вы понимаете объективную логику этого процесса и причины его породившие.

Второй тип представлен валюативной социальной философией, которая качественно отлична от науки. Это тоже вид ориентационной деятельности, но это принципиально иной тип ориентации, продуктом которого являются не истинные *знания* о мире, а общезначимые *мнения* о нем. Иными словами, социальная философия не *познает* надорганическую реальность, а (словами Ясперса) *осознает* ее. Ее не интересует собственная логика существования социального мира, ее интересуют ценностные импликации мира для живущих в нем людей. Философия соотносит социальный мир с системой человеческих потребностей, чтобы понять, что в этом мире Добро и что Зло, что Красота и что Безобразие, что Справедливость и что Несправедливость.

Иными словами, валюативная философия говорит на языке суждений ценности, понимая под ценностями мотивационные

предпочтения людей, связанные со свободным выбором приоритетных конечных целей существования. Эти суждения ценности адресованы миру человеческих предпочтений, в котором нет ничего объективно истинного и объективно ложного и не могут быть верифицированы по той простой причине, что должное не сводится к сущему и не выводится из него.

Особо скажу, что социальная философия не ограничивается поиском смыслов человеческого существования в мире, она выходит за рамки чистой этики и пытается проектировать конгениальные этим смыслам формы общественного устройства. Хотя во многих странах под видом социальной философии преподают именно прикладную этику («следует ли пытаться террористов»).

Третий тип социального философствования связан с постмодернистской традицией, которая противопоставляет себя классическому рационализму с его культом логоцентризма, достоверности и обоснованности, с эссенциалистской стратегией познания, ориентированной на поиск объективных, повторяющихся и необходимых связей этого мира.

Задачей философии постмодернисты считают критическую работу мысли над собой. Если рефлексивная и валюативная трактовки

философии, о которых я говорил раньше, обсуждают в разных аспектах одну и ту же фундаментальную оппозицию "человек - мир", то постмодернизм редуцирует мир как таковой к миру смыслообозначений, его интересует не субстанциальная, метафизическая проблематика заброшенности человека в мир, а приключения человека в этом "фантасмагорическом", словами Деррида, мире смыслов, поиск неявного и невыявленного в этом мире, присущие ему парадоксы и прочее. Речь идет, если использовать слова Монтеня, которые Деррида поставил эпиграфом к известной работе «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук», "скорее об истолковании истолкований, нежели о толковании самих вещей».

Такой подход, по моему убеждению, превращает философию в некий синтез культурологии, искусствоведения и собственно искусства - искусства яркой и образной "мысли о смыслах" с немалыми элементами интеллектуальной игры. Все это нередко сопровождается декларативным безразличием или враждебностью не только к объективной истине, которую ищет рефлексивная философия, но и к общезначимой валютативной правде, интересующей философию валютативную.

Отмечу особо, что все перечисленные виды философствования редко встречаются в чистом виде. Речь идет об идеальных типах, таксономических классах, различие которых не исключает возможность миграции таксономических единиц.

Это значит, что сторонники сциентистского понимания совсем не обязательно брезгуют «социальным проповедничеством», сторонники валюативной традиции – в отличие от религиозных проповедников, апеллирующих к вере, вынуждены доказывать свои предпочтения, используя инструменты научного дискурса. Множество философов, деларирующих свою приверженность к постмодернизму, способны давать прекрасные образчики научного анализа социальных процессов (это касается и Фуко и Делеза).

Конфликт между названными течениями философии очевиден. Возникает вопрос: необходим ли этот конфликт и можно ли устранить его, обеспечив плодотворное сотрудничество названных направлений? Я даю утвердительный ответ в отношении двух первых форм философствования (о постмодернизме скажу ниже). Сотрудничество между философами рефлексивного и валюативного типа возможно и необходимо при условии смирения амбиций и некоторых разумных самоограничений.

Так, сторонники рефлексивной традиции должны отказаться от сциентизма как неправомерной абсолютизации научности. Для этого следует отказаться от абсолютизации истины, ее превращения в субстанцию человеческого духа, с одновременным третированием как второстепенных и зависимых тех видов духовной практики, которые не ищут истину или не могут ее найти.

Отсюда следует, что мы не должны шпынять валютивную философию, ставя ей в упрек то, что ее суждения не могут пройти проверку на истинность.

Повторю еще раз, валютивная философия – не наука, ее суждения могут быть общезначимыми и даже общеобязательными, но они не могут быть объективно истинными. Бессмысленно спорить о том, кто прав, а кто ошибается - Эпикур с его проповедью гедонизма или Сенека, считавший, что достойное существование в мире предполагает отказ от чувственных удовольствий. Эти суждения адресованы не научному сознанию, а человеческим предпочтениям, людям с определенным психотипом, которые ищут смысл своего существования в мире и не способны самостоятельно его найти. Именно поэтому они читают Ницше, Кьеркегора или Бердяева, чтобы хлопнуть себя по лбу и сказать - я всегда так думал, но не мог это

сформулировать.

Валюативная философия - это занятие не эпистемное, а софийное, и в этом смысле она больше чем наука. Как говорит мой друг Гена Майоров – ученых в истории человеческой культуры как собак нерезанных, а мыслителей, которые учат человечество мудрости существования в этом мире можно исчислить на пальцах одной руки.

Валюативная философия, как я уже сказал, дает нам не знания, а *мнения о мире*, но эти мнения, пропагандирующие тот или иной ценностный выбор, являются необходимым условием адаптации к миру и его изменения человеком. Неудивительно, что именно валюативная философия фундирует собой человеческую культуру, понятую как система взаимоположенных программ мышления, чувствования и практического поведения. Именно ценностная философия частью создает, а частью проясняет людям тот стихийно сложившийся ценностный консенсус, который мы называем духом эпохи.

Валюативная философия также должна преодолеть свой главный недостаток - убеждение в том, что никакой другой философии быть не может. Нужно отказаться от высокомерного тезиса Шпенглера, согласно которому настоящая «философия – это рефлексия судьбы, а

мыслящий категориями - судьбы не ведает». Не следует абсолютизировать действительно важный софийный тип философствования и третировать его эпистемный тип – могучую философскую традицию, идущую от Аристотеля.

Я уверен, что попытки тотального «разнаучивания» философии, убеждение в том, что гуманитарные и общественные науки справятся с познанием социальной реальности сами, без помощи рефлексивно мыслящих философов, имеют губительные последствия.

Прежде всего остается “бесхозной” важнейшая проблематика научного анализа человека и общества, совершенно недоступная нефилософским наукам. Речь идет о такой малости как ответ на вопросы – а что такое человек и что такое общество?

Нужно помнить, что нефилософские науки о человеке изучают не человека как такового, а отдельно взятые человеческие способности, рассмотренные беспредпосылочно и изолированно друг от друга.

Точно также нефилософское обществознание изучает не общество как таковое, а отдельные сферы и институты общества, рассмотренные беспредпосылочно и изолированно друг от друга.

Понять, что такое человек и что такое общество мы сможем лишь в том случае, если рассмотрим их интегрально как целостные, системно интегрированные феномены.

Коллеги, инфицированные постмодернизмом, немедленно возразят мне – как же вы говорите о системности, когда Лиотар доказал, что когнитивная установка на системность есть следствие тоталитарно ориентированного менталитета?

Ничего он не доказал. Рассуждая о системности, я игнорирую угрозу тоталитаризма и прочие страшилки. Я просто хочу получить ответ на несколько очевидных вопросов:

1) Представляют ли собой человек и общество гомогенные объекты или речь идет о сложно компонованных гетерогенных объектах, обладающих организационно выделенными частями?

2) Если эти части существуют, то почему и как они возникают? Имеются ли между этими частями устойчивые взаимные зависимости и какой характер – координационный или субординационный эти зависимости имеют?

3) Если зависимости между подсистемами, компонентами и элементами антропной и социальной реальности имеют место, не

создают ли они особые интегральные свойства, которые присущи именно целому и отсутствуют у частей взятых по отдельности?

Я глубоко убежден, что без ответа на эти вопросы наше представление о человеке и обществе является фрагментарным. Более того, отсутствие таких ответов затрудняет, а в некоторых случаях делает невозможной работу частных гуманитарных и общественных наук.

В самом деле, за долгие годы работы я еще не видел ни одного экономиста, знающего, что такое экономика. Искусствовед прекрасно понимает, чем импрессионизм отличается от экспрессионизма, но он не знает и не может знать, что такое искусство как функционально нагруженный компонент духовной жизни человечества.

Ясно, почему это происходит. Частные науки выделяют некоторые кусочки социальной реальности и изучают их имманентно, что не дает возможность специфизировать собственный объект, понять, чем экономика отличается от хозяйства или искусство от аттракциона.

Мне кажется, что критика системности и структурности, стремление заменить принцип системности принципом поля, ризомой и прочим основаны на недоразумении. Дело в том, что рассуждая о системности, многие современные философы руководствуются представлением о

системах низшего порядка, которые Гегель называл химическими. Существует, однако, высшей тип системной интеграции, в котором целое предпослано своим частям и создает их из себя и для себя. В такой системе части онтологически взаимоположены и способны к композиционному пересечению, что затрудняет системный анализ, но вовсе не делает его невозможным.

Однако, скажут мне, разве системный анализ социума не является задачей особой нефилософской науки об обществе, которую называют социологией?

Это, увы, не так. Прежде всего, современная социология, как черт от ладана бежит от системного анализа общества. Ныне возобладало зиммелевское представление о предмете социологии, согласно которому она представляет собой частную науку, изучающую отдельный участок общества, а именно социальные процессы в узком значении термина "социальный".

Что касается старой доброй классической социологии, то она не альтернативна социальной философии, а находится с ней в сложных отношениях концептуального пересечения, из за чего Арон так и не решился однозначно определить профессию Маркса, Вебера, Дюркгейма или, добавлю, Сорокина.

Теперь о постмодернизме к которому я отношусь двояко. Я отличаю фактическую сторону дела, конкретную исследовательскую практику людей, именующих себя постмодернистами, и некий амбициозный манифест, который провозглашает постмодернизм новым этапом в интеллектуальном развитии человечества.

С фактической стороны все обстоит хорошо. Прежде всего я ничего не имею против постмодернизма как установки ценностного сознания, которая фиксирует многообразие, плюральность жизненных миров и протестует против насильственной унификации (вспомним знаменитый лозунг Мишеля Турнье «униформа вышла из моды»).

Я признаю, что постмодернизм проделал полезную культурологическую работу в попытках очистить массовое сознание от многих штампов, широко распространенных иллюзий. Во многих случаях эта работа выходит за рамки культурологии и приобретает статус философии культуры.

Наконец, я признаю постмодернизм как последовательную критику «когнитивного империализма», которая защищает проектную и прескриптивную формы духовной практики от абсолютистских притязаний со стороны того, что Лиотар называет денотативной игрой.

В какой-то мере я согласен с Хоркхаймером, Адорно и другими критиками Просвещения. Нам действительно нужна защита от *неправомерной абсолютизации научного познания*, но эта защита не должна утрачивать свою валидность, *переходя границы законной самообороны*. То есть борьба с *когнитивным империализмом* не должна превращаться в стремление растворить науку в море нарративов, дискредитировать истину, изгнав эту далеко не абсолютную, феноменальную по своей сути и тем не менее объективную истину - из той духовной практики, задача которой - *информационно обеспечить адаптацию человека к условиям природной и социальной среды*.

Думаю, что постмодернисты не должны превращать специфические проблемы литературоведения или исторического познания, где поиск объективной истины затруднен или невозможен в общенаучную норму. В этой связи я не принимаю и не могу принять смехотворную борьбу с эссенциализмом в познании, попытки переориентировать любую науку с поиска т.н. «мертвящей всеобщности» и целостности на изучение единичного, уникального и случайного. Бессмысленно уговаривать человечество отказаться от номотетической стратегии познания,

благодаря которой мы вышли из пещер, и может быть сумеем сохранить свою цивилизацию в дальнейшем.

В этом плане я являюсь убежденным сторонником Хабермаса, который полагает, что отказ от познания, ориентированного на поиск объективной истины, означает попытку *отказа от родовой природы человека*, который выживает в этом мире единственным способом - путем орудийной трансформации мира, которая основывается на верифицируемых знаниях о нем и может быть успешной лишь в том случае, если эти знания истинны (смотри прекрасную статью «Техника и наука как идеология»).

Вывод. Кризис фрагментации приносит нам вред и мы должны постараться преодолеть его. Думаю, что философы могли позволить себе разброд и шатание, конвенционалистские игры с истиной в благополучный период европейской истории, когда социальная философия временно утратила функцию практически полезного знания об обществе. В этом обществе сложились стихийные механизмы саморегуляции, которые не нуждались в теоретической коррекции. В этих условиях можно было безнаказано писать глупости о «конце истории», высмеивать «метарассказы о выживании и героизме»

Увы, ныне человечество на наших глазах вступило в фазу

бифуркации, нас ждет «мир негарантированных исходов», в котором выживание людей напрямую зависит от способности адекватно ориентироваться в этом мире, познавать и осознавать его. Думаю, что современный период истории делает более чем актуальным старый лозунг «знать, чтобы уметь, уметь, чтобы мочь».

В этой связи я хочу бросить клич – “философы всех направлений – соединяйтесь”, чтобы общими усилиями решить триединую задачу философии, о которой писал Кант, то есть ответить на вопрос – что мы можем знать о мире, на что мы можем надеяться в нем и что мы должны в этом мире делать”.