

С.Э. КРАПИВЕНСКИЙ

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: СТАТУС И ПЕРСПЕКТИВЫ

Социальная философия как метатеория

В ходе развернувшегося на страницах журнала обсуждения проблем социальной философии вопрос о месте этой научной дисциплины в системе наук философского комплекса, о ее «клеточке» в структуре данного комплекса так и не получил однозначного решения. При этом амплитуда колебаний, разброс мнений явно существенны по своему характеру — от признания ее частного по отношению к всеобщим философским проблемам характера, наряду, например, с социально-философской антропологией (В.С. Барулин), а отсюда и необходимости соотнесения самой социальной философии с социальной теорией более общего порядка (В.Ж. Келле), до фактического признания за социальной философией статуса всеобщности (К.С. Пигров). К последней точке зрения склоняемся и мы.

Можно ли представить социознание в виде единого отраслевого научного комплекса все еще остается под большим вопросом, но если все-таки попытаться представить социознание именно таковым, то перед нами предстанет типичная для науковедения трехэтажная структура:

Метатеории: т.н. теоретическая философия и социальная философия
Философские дисциплины среднего уровня, в т.ч. социально-философская антропология, эстетика, этика и т.д.
Историография и прикладная социология

Таким образом, отношение между тем, что сегодня подчас именуется теоретической философией и философией социальной нельзя уподоблять отношению между общефилософским учением, включающим в себя мировоззрение и методологию, и «более рядовой» философско-социологической теорией, т.е. отношению между общим и особенным. Подобное уподобление выводит социальную философию за рамки общефилософского

Крапивенский Соломон Элиазарович — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Волгоградского государственного университета, Заслуженный деятель науки Российской Федерации.

учения, а заодно лишает ее собственной общеметодологической функции, рассматривая лишь как методологию только общественных наук. Заметим сразу, что расположение теоретической философии и философии социальной на двух разных по степени общности уровнях по сути дела в иной, «современной» форме выражает бытовавшее у нас в течение десятилетий положение о том, что «материалистическое понимание истории есть распространение положений диалектического материализма на область общественных явлений»¹. В действительности же не только исторический материализм был диалектико-материалистичен, но и диалектический материализм историко-материалистичен, они выполняли по отношению друг к другу роль метатеории, дающей логическое основание объяснения другой теории. Ведь уже само отношение материи и сознания нельзя понять иначе как общественное отношение. Против такой двухуровневой интерпретации интересующего нас соотношения возражения раздавались еще в дореволюционное время².

Для правильного решения этой важной проблемы весьма важны мысли, высказанные в свое время П.В. Копниным. Как известно, П.В. Копнин не занимался специально социально-философской проблематикой, но даже его «попутные» замечания позволяют существенно дополнить нашу аргументацию статуса этой науки. Как подчеркивал П.В. Копнин, без понимания закономерностей общественного развития не может быть никакого мировоззрения, носящего научный характер, последовательно материалистически решающего основной вопрос философии и создающего диалектическую концепцию развития³. При этом он исходил из того, что знание высшей формы движения материи является ключом для понимания движения вообще и всех остальных его форм. Итогом этих рассуждений явилось четкое выделение основных проблем, а следовательно, и основных структурных элементов современного философского знания. Таковыми, по П.В. Копнину, являются: «решение основного вопроса философии, создание концепции развития, включая закономерности общественного развития, понимание сущности и места человека среди других явлений действительности, определение его общественного идеала»⁴.

Предвидим острую, а может быть, и беспощадную, критику предложенной нами схемы. Одни, очевидно, будут атаковать верхний этаж схемы, исходя из того, что «современная философия с точки зрения классической

¹ См., например: Исторический материализм. Учебное пособие / Под ред. А.П. Шептулина и В.И. Разина. М., 1974. С. 4.

² См.: Проблемы исторического материализма. Л., 1971. Вып. 1. С. 55; Крапивенский С.Э. Диалектический и исторический материализм: проблема «возврата к старому» единству / Структура философского знания. Томск, 1986. С. 50—53.

³ См: Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966. С. 16.

⁴ Там же. С. 18—19.

науки, конечно, наукой не является»⁵. Другие попытаются «переселить» социальную философию на этаж ниже, уравнивая ее в статусе и правах с эстетикой, этикой, религиоведением, социально-философской антропологией, культурологией и т.д., рассматривая всех их как равнозначимые и однопорядковые ветви философского знания, отношение между которыми складывается только по принципам пограничности, в лучшем случае — «добрососедства» и дополнительности⁶. Третьи же выступят под флагом борьбы со схематизмом, против схемы вообще. Уместно в этом случае вспомнить К. Ясперса: «Попытка структурировать историю, делить ее на ряд периодов всегда ведет к грубым упрощениям, однако эти упрощения могут служить стрелками, указывающими на существенные моменты». Точно также обстоит дело и со схемами: неизбежно упрощая, они в то же время высвечивают, рельефно обозначают существенные моменты.

Давая определение социальной философии как «всеобщего, постигаемого через изучение социума», поясняя, что «социальное — это даже не предмет, а один из фундаментальных *методов* постижения смысла всеобщего», К.С. Пигров по сути дела тоже признает социальную философию метатеорией, ибо ее занимают, по его мысли, предельные основания бытия⁷. Фактически и Ю.М. Резник, отрицая научный характер социальной философии (а здесь как раз требуется дифференциальная диагностика: вряд ли, на наш взгляд, это отрицание может быть отнесено к социальной философии вообще, как таковой), в то же время рассматривает ее как метатеорию по отношению к разрабатываемой им «общей социальной теории». Ведь последняя, по мысли Ю.М. Резника, в структуре социального знания занимает «срединное», промежуточное место между социальной философией и прикладными социальными науками⁸.

В своем учебнике «Социальная философия» мы определяем научный статус этой дисциплины как обществоведческий срез философии⁹. В этой связи

⁵ Кемеров В.Е. Социальная философия в современном мире // Личность. Культура. Общество. 2002. Том IV. Вып. 3—4 (13—14). С. 71.

⁶ См., например: Барулин В.С. О соотношении социальной философии и социально-философской антропологии // Личность. Культура. Общество. 2002. Том IV. Вып. 3—4 (13—14). С. 57—62; Новейший философский словарь. Изд. 2-е. Минск, 2001. С. 969, где социальная философия характеризуется в качестве пограничной дисциплины, анализирующей общие проблемы в контексте категориально-понятийных рядов теоретической социологии, с одной стороны, и сопряженной с политической экономией, антропологией, культурологией, психологией, с другой.

⁷ Пигров К.С. Еще раз о предмете социальной философии // Личность. Культура. Общество. 2002. Том IV. Вып. 3—4 (13—14). С. 63—68; Он же. Еще раз о предмете социальной философии // Личность. Культура. Общество. 2003. Том V. Вып. 1—2 (15—16). С. 57—68.

⁸ См.: Резник Ю.М. О статусе современной социальной теории и ее антропологической ориентации // Личность. Культура. Общество. 2002. Том IV. Вып. 3—4 (13—14). С. 95—98.

⁹ См.: Крапивенский С.Э. Социальная философия. 4-е изд. М., 2004. С. 3—6.

у читателя может возникнуть вполне правомерный вопрос: не отступаем ли мы от этого определения, объявляя социальную философию метатеорией? Заведомо отрицательный ответ на этот вопрос целесообразно, очевидно, начать с того, что аналитический «срез» чего угодно никогда не оказывается автономным от этого чего угодно. Невозможно и абсурдно, например, представить себе формационный, цивилизационный, социокультурный, личностный или какой-либо иной срезы исторического процесса в качестве объективных реалий, существующих и функционирующих вне этого процесса. Точно также обстоит дело с обществоведческим срезом единой общеполитической теории: это — не «отрезанный ломоть» и даже не автономная подсистема, принадлежащая данной целостности, а именно срез, подпитываемый и аргументируемый всеми составляющими данной целостности и в свою очередь подпитывающий и аргументирующий каждую из них. Таким образом, речь идет не о каком-то суточно самостоятельном структурном элементе философского знания в дополнении к онтологии, гносеологии, методологии, метафилософии, Рассмотрение социальной философии в таком ракурсе было бы явно опрометчиво. Если бы так почему-то случилось в ходе дифференциации философского знания, философия перестала бы быть философией, т.е. совокупностью наиболее общих представлений о мире *в целом*, об *универсальных* законах его существования и развития. В качестве предметной области философии остался бы только мир природный да общие проблемы познания.

Следовательно, если рассуждать не по метафизическому принципу «или — или», то «срез» и «метатеория» оказываются двумя ипостасями социальной философии.

Социальная философия — судьба короля Лира?

Есть два варианта дальнейшего развития социальной философии:

1) по пути короля Лира. Подталкиваний в этом направлении мы встречаем много, хотя путь этот вреден и разорителен. Разумеется, прежде всего для социальной философии, но не только для нее — для философии в целом.

2) по пути четкого размежевания, как принято сегодня говорить у политиков, полномочий и функций между социальной философией и философскими науками «среднего уровня».

Меньше всего притязаний на отторжение от социально-философского Лира той части его «богатства», которая выглядит как компетенция философии истории. Во всяком случае нам такие «судебные иски» еще не встречались, даже в последних работах, посвященных философии истории. Трудно объяснить почему так происходит. Во всяком случае встречающийся аргумент, согласно которому «между философией истории и социальной философией отсутствует непосредственная связь»¹⁰ должен быть признан нуле-

¹⁰ Новейший философский словарь. Изд. 2-е. Минск, 2001. С. 969.

вым. Такая непосредственная связь обнаруживается как только встает вопрос о поле интересов каждой из этих дисциплин. Вот как формулирует основные интересы философии истории Н.С. Розов, представляя их в пяти вопросах: 1) Что и как вызывает события и изменения в истории? 2) На какие части (во времени и пространстве) делится история? 3) В каком направлении, как и почему движется история? 4) В чем состоит смысл истории? 5) Каковы наше место, роль и предназначение в истории?¹¹ Но ведь эти же проблемы волнуют и социальную философию, движут ею. И если Н.С. Розов подчеркивает, что «философия истории как существенный компонент формирования общекультурной компетентности (человека – С.К.) «отвечает» за ориентацию человека в «ситуациях» максимального социально-временного масштаба, а именно в аспекте судеб стран и цивилизаций в течение столетий и тысячелетий»¹², то опять-таки и социальная философия в определенной своей части именно такой масштаб и использует. Вряд ли стоит накладывать взаимные табу на использование того или иного масштаба, на проблематику исследования – гораздо плодотворнее, на наш взгляд, рассматривать философию истории как составную часть социальной философии, тем более, что философия истории, решая свои основные вопросы, обязательно вторгается в разделы социальной философии, посвященные человеку и обществу.

Сложнее обстоит дело с «размежеванием», когда речь заходит об этике, эстетике, культурологии, религиоведении: до сих пор соответствующая демаркационная линия отсутствует. И каждый раз, преподнося студентам-философам ту часть курса социальной философии, которая посвящена формам общественного сознания (а также культуре) эту сложность и эту расплывчатость границ ощущаешь на собственной «шкуре». Ведь студентам уже прочитали (или читают параллельно) соответствующие годовые курсы, в связи с чем каждый раз вырисовывается реальная угроза не просто ненужного повтора, а повтора в уменьшенном масштабе и на пониженном уровне. Но поскольку этика, эстетика, религиоведение в качестве относительно самостоятельных научных и учебных дисциплин выделились уже давно, возможная демаркационная линия между ними и социальной философией в значительной степени вырисовалась и, на наш взгляд, готова для проведения ее «на местности».

Если иметь в виду этику, то за социальной философией несомненно остаются общие вопросы происхождения морали и квинт-эссенциальный анализ соответствующих теорий (креационистских, натуралистических, социально-исторических); проблема пересечения морали с другими формами общественного сознания и ее места в многообразном и в то же время едином общественном сознании; выяснение роли морали в общественной жизни. Но когда речь заходит, скажем, о структуре морали, то социальная философия

¹¹ Розов Н.С. Философия и теория истории. Книга первая. Прологомены. М., 2002. С. 8–9.

¹² Там же. С. 22.

ограничивается в данном случае лишь философским подходом, оставляя все другие – нормативный, личностный, социологический, психологический – на рассмотрение и экспертизу соответствующим наукам. Не претендует социальная философия и на исследование конкретных категорий этики (добро, нравственный долг, честь, совесть и т.д.). Примерно также обстоит дело с размежеванием социальной философии и эстетики с её нацеленностью на исследование прекрасного и безобразного, возвышенного и низменного и т.д.

Наибольшие трудности возникают при решении вопроса о размежевании социальной философии с отраслями философского знания, получившими у нас права гражданства только в последние десятилетия – с культурологией и философской антропологией.

Да простят меня культурологи, но, читая их труды, невольно ощущаешь, может быть и не осознаваемую самими авторами, установку на конфронтацию с социальной философией. Механизмом реализации этой установки служит возведение «китайской стены» между культурой и обществом, культурой и историей, культурой и человеком. Так, М.С. Каган, выделяя и автономизируя четыре сферы бытия (природу, общество, культуру и человека), фактически отделяет само бытие общества и человека от культуры как специфически человеческого способа их — человека и общества — деятельности¹³. Еще дальше идут П.С. Гуревич и К.М. Кантор. Абсолютизируя противостояние между Историей и Культурой и упрекая тех авторов, которые считают, что для адекватного понимания культуры требуется предварительное осмысление истории в ее различных измерениях и в ее целостности, П.С. Гуревич заключает: «В такой трактовке механизм противостояния истории и культуры утрачивает свой драматизм, проблема враждебности истории и культуры даже не ставится»¹⁴. Напомним, что даже у О. Шпенглера речь шла о враждебности истории не всей культуры, а лишь одной ее, разрушительной, по Шпенглеру, стадии – цивилизации. Некорректно поставленный вопрос: «Где же на самом деле в полной мере развертывается человеческая активность — в истории или в культуре? Не сковывает ли культура живые спонтанные ресурсы исторического процесса?» сразу же предполагает и жесткий самоответ: «Люди творят историю свободно, не соблюдая никаких правил, не следуя никаким канонам. Культура же лишена такой раскрепощенности. Она скреплена ценностным ядром, которое задает строгие нормы человеческого поведения. Античная культура, скажем, целиком поглощала человека. Что это означает? Через культуру он утрачивал собственную стихийность и свободу. Культура, следовательно, враждебна истории, выступает в роли ее куратора»¹⁵.

¹³ См.: Каган М.С. Диалектика бытия и небытия в жизни человеческого общества // Личность. Культура. Общество. 2003. Т. V. Вып. 1–2 (15–16). С. 33–35.

¹⁴ Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1999. С. 226.

¹⁵ Там же. С. 231–232.

Налицо излишнее противопоставление, переходящее в его абсолютизацию. Ведь история есть **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ** преследующего свои цели человека, а культура — внебиологический, специфически человеческий **СПОСОБ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**. Могут ли деятельность и способ этой же деятельности находиться в состоянии перманентной враждебности, то есть в состоянии, постоянно превышающем меру конструктивной напряженности? Очевидно, только эпизодически, в специфические и не очень часто встречающиеся периоды истории. В целом же между деятельностью и способами ее осуществления на протяжении всей остальной истории сохраняется конструктивная напряженность: деятельность каждодневно требует все новых способов своей реализации и совершенствования, отшлифовки и дошлифовки старых способов, и в этом смысле она (деятельность) всегда недовольна культурой (технической, политической, мировоззренческой, нравственной), а культура, в свою очередь, не только и не просто выполняет «заказ», полученный от истории, но и, выполняя, вынуждена накладывать запреты как на некоторые биологические, так и на устаревшие социокультурные способы деятельности¹⁶. Выходит, что в целом, за вычетом отдельных периодов, История и Культура однонаправленны, что прекрасно понимал Гегель, определяя всемирную историю как «дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы»¹⁷.

Разведение истории и ее социокультурного среза выступает парадигмальным принципом и в фундаментальном труде К.М. Кантора, объявившего социокультурную эволюцию «двойником истории, с которым до сих пор историю отождествляли»¹⁸. Поясняя свою позицию, автор пишет: «Социокультурная сфера охватывает биосферу (? — С.К.) и вторгается в техносферу. Только ноосфера не для нее (? — С.К.). Она — домен истории»¹⁹. Из такого разведения истории и социокультурной сферы вполне логично вытекает авторская концепция: «Социокультурная эволюция — процесс спонтанный. Двигателем социокультурной эволюции выступает человеческое *сознание*, а оно не может гарантировать совпадения результата и замысла, Двигателем истории, напротив, является *самосознание* человека, поднимающее его над эмпирией, и потому в истории не может быть расхождения между замыслом и результатом (??? — С.К.). Социокультурная эволюция протекает в борьбе индивидов с индивидами, классов с классами, народов с народами... Возрастающее богатство, власть над людьми — такова цель социокультурной эволюции. История же — это процесс

¹⁶ См. об этом: Крапивенский С.Э. Осевое время как социально-философская проблема // Философия и общество. 1998. № 4.

¹⁷ Гегель. Философия истории / Гегель. Сочинения. М.—Л., 1933. Т. VIII. С. 98.

¹⁸ Кантор К.М. Двойная спираль истории. Историсофия проективизма. М., 2002. Т. I. С. 11.

¹⁹ Там же. С. 17.

нравственного совершенствования...»²⁰. И далее: «История внедряется в социокультурную эволюцию, преобразуя ее деяния в явления духовные. История противостоит социокультурной эволюции; она отрывает индивида от социокультуры, делая его тем самым духовно свободным (??? — С.К.)»²¹. Думается, что подобные перевертыши, ставящие проблему соотношения истории и культуры, стихийного и сознательного в истории (а заодно и сознания и самосознания) с ног на голову, не нуждаются в комментариях.

Как тут не вспомнить А.Вебера, который не только однозначно включал «сферу культурного движения» в «общественный процесс больших исторических тел»²², но и следующим образом определял роль культуры в жизни и развитии общества: «Если исторический процесс является *материальным*» в развитии различных исторических тел, то процесс цивилизации предоставляет ему *технические* средства для того, чтобы построить ту или иную целесообразную или полезную форму существования. Для движения же культуры всё это только *субстанция*, материал, который ей надлежит душевно переработать, преобразовать, чтобы выразить живущую в различных исторических телах «душу», придать ему форму как существенный образ души. Из этого следует понятие культуры как *формы выражения и спасения душевного в материально и духовно данной данной субстанции бытия*»²³. Невольно приходит в голову такая мысль: если бы социальной философии не было, ее надо было бы сегодня обязательно «выдумать», чтобы приостановить растаскивание истории и культуры, человека и культуры, общества и культуры по прокрустовым ломам дисциплинарных «квартир» и «полочек».

Теперь о размежевании социальной философии и социально-философской антропологии. Вряд ли можно согласиться с В.С. Барулиным, когда он определяет отношение между ними как отношение двух ветвей философского знания, складывающееся только по принципу дополнительности²⁴. Вряд ли можно согласиться и с попыткой «развести» эти две дисциплины, используя критерий центричности («Если социальная философия представляет собой философское учение об обществе, в основу которого положена социо-

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 19.

²² Вебер А. Принципиальные замечания к социологии культуры // Вебер А. Избранное: кризис европейской культуры. СПб., 1999. С. 14.

²³ Там же. С. 26.

²⁴ Примечательно, что в первом издании своей «Социально-философской антропологии» В.С. Барулин еще придерживался принципиально иного взгляда. «Социальная философия, — писал он, — не только вооружает социально-философскую антропологию соответствующей методологией, но и обеспечивает ей, если можно так выразиться, социальный фон, общее представление об обществе, его сущности, опираясь на который только и может развиваться социально-философская антропология» / Барулин В.С. Социально-философская антропология. М., 1994. С. 31.

центристская ориентация, то социально-философская антропология представляет собой философское учение о человеке, его взаимосвязи с обществом, в основу которого положена антропоцентристская ориентация»²⁵. Центризм всегда односторонен и метафизичен (отнюдь не в аристотелевском смысле этого понятия), он – будь-то антропо-, социо-, субъекто- или объектоцентризм – всегда стремится возвести в абсолют верную в своем изначальном виде идею. Так, например, возводится в абсолют «антропологический детерминизм», хотя такового в самостийном виде не существует: есть социокультурная детерминация исторического процесса, в которую включена и антропологическая составляющая. В этом контексте социальная философия призвана выполнять роль «третьего судьи», призванного уравновесить центризм и находить взвешенное решение возникающих проблем.

Вряд ли можно проводить демаркационную линию и по такому критерию как траектория движения, характеризующая каждую из этих дисциплин: от общества к человеку (в социальной философии) или от человека к обществу (в социально-философской антропологии). Вполне логично и социально-философский анализ общества начинать с Человека, хотя бытует и другой, давно апробированный вариант, когда анализ начинается с Общества, поскольку с объективной необходимостью вписан в него человек множеством взаимосвязей и зависимостей. Нам более предпочтительным представляется первый вариант. Во-первых, раз история, как общепризнанно, есть деятельность преследующего свои цели человека, необходимо прежде всего понять природу человека и характерные черты его деятельности. А во-вторых, философия начиналась с проблемы человека, и логика социально-философского анализа при данном варианте способна отразить историю социально-философской мысли.

Традиционное и инновационное в современном курсе социальной философии

В ходе обсуждения В.Ж. Келле поднят весьма актуальный и для исследователя и для педагога вопрос о нашем отношении к своим предшественникам, к выработанным ими парадигмам и принципам, к заложенным ими традициям.

Прежде всего современная социальная философия (в особенности отечественная) должна четко определить свое отношение к соответствующим наработкам марксизма. К сожалению, отечественную философию приходится выделять в данном случае «отдельной строкой». Как показывает опыт всемирных философских конгрессов (Брайтон-1988, Москва-1993, Бостон-1998), среди наших западных коллег преобладает, так сказать, нормальное

²⁵ Барулин В.С. О соотношении социальной философии и социально-философской антропологии... // Личность. Культура. Общество. 2003. Т. IV. Вып. 3—4 (13—14). С. 58.

отношение к философскому наследию Маркса: они критикуют его за то же, за что и мы его сегодня критикуем, и в то же время, в отличие от многих из нас, стараются максимально использовать всё ценное из его наследия. Весьма показательны, в частности, отношение наших коллег к знаменитому и так часто третируемому в последнее время «Шестому тезису Маркса о Фейербахе» (так называлась секция на одном из конгрессов). О ниспровержении марксова вывода не идет и речи; признается преодоление Марксом метафизичности, в силу которой человек рассматривался как абсолютно автономная единица, как Робинзон на необитаемом острове, а общество представлялось механической суммой, агрегатом индивидов. В то же время, как справедливо отмечалось на заседании секции, «Шестой тезис» нельзя анализировать вне контекста «Тезисов» в целом, в отрыве от «Немецкой идеологии» и «Рукописей» 40-х годов. И тогда становится ясно, что отражая совокупность общественных отношений, сущность человека отнюдь не сводится к этому отражению. Нельзя игнорировать антропологическое (биологическое и психическое) в человеке, в том числе этнопсихическое, в этой сущности (при всем неприятии известной концепции Л.Н. Гумилева в целом, мы считаем, что и в ней имеется рациональное зерно, которое должно быть учтено в дискуссиях о сущности человека).

Будем надеяться, что сегодняшняя критика социальной философии марксизма завершится так, как положено завершаться подобным «разборкам» в истории науки (вспомним «разборки», связанные с дарвинизмом в биологии, с появлением теории относительности в физике и т.п.): все ценное, непреходящее, что есть в так называемом историческом материализме, должно быть сохранено как частный, предельный случай новой парадигмы, которой, на наш взгляд, очевидно, становится концепция социокультурной детерминации исторического процесса²⁶. Заметим, что термин «частный случай» применен нами отнюдь не как сугубо оценочное понятие, а как дань науковедческой терминологии. Таким предельным случаем, нишей марксизма в общем лоне социальной философии является глубокое научное объяснение важнейшего и наиболее динамичного среза общественного развития – формационного среза. Социокультурная парадигма не отменяет марксистского понимания истории, а представляет собой его более широкий вариант. Остается во многом в силе и марксова методология социального (да и не только социального!) познания, которая отнюдь не тождественна методологии исследования экономической сферы жизни общества и формационного среза в целом, шире ее по своему содержательному объему и значимости.

Проблема сохранения всего ценного в социально-философских концепциях предшественников не ограничивается проблемой отношения к

²⁶ См.: Крапивенский С.Э. Социокультурная детерминанта исторического процесса // Общественные науки и современность. 1997. № 4.

марксизму. Встает задача синтеза всего современного социально-философского знания. При этом ни одно из функционирующих течений современной социальной философии (начиная с социологического идеализма) не вправе претендовать на абсолютную истину в последней инстанции. Уже сами названия этих течений, широко употребляемые в литературе, — биологизм, географизм, психологизм, техницизм — свидетельствуют об их определенной односторонности, о выпячивании, а то абсолютизации ими какой-то одной грани человеческой природы, одного элемента или условия жизни общества. Но поскольку эти стороны, элементы, условия действительно существуют и являются активными компонентами либо самой социальной системы, либо ее среды, то и течения эти при всей их односторонности содержат в себе довольно значимое рациональное зерно. Оно-то и способно внести достойную лепту в современный синтез социально-философского знания.

Сказанное полностью относится и к так называемому историческому материализму, которому тоже не удалось избежать значительной односторонности. В силу разных причин это отчасти было заложено уже в первоначальный проект: поскольку новое понимание истории возникло и формировалось в противостоянии с социологическим идеализмом, главное внимание его творцами обращалось на обоснование экономической стороны в качестве наиболее очевидной материальной основы жизни общества, и не всегда хватало времени, сил и поводов для выявления внеэкономических факторов — духовно-психологических, технико-технологических, географических, био-демографических и т.д. Если основоположники исторического материализма, как известно, признавали эти конструктивные недостатки и в какой-то степени пытались их компенсировать, то в дальнейшем, по мере догматизации марксизма, дело дошло до прямой конфронтации с неэкономическими парадигмами общественного развития. З. Фрейд и техницисты, психологи и географы вплоть до последних десятилетий подвергались, как правило, «зряшной», всё отмечающей критике. По своему методологическому обличью такая критика была предельно метафизической, ибо имманентно присущие оппонированным парадигмам рациональные моменты представляют собой точки приращения и дальнейшего развития социально-философского знания.

Наше понимание истории, общества и человека вновь должно стать открытой системой, впитывающей лучшие достижения современной социальной мысли. Этому способствует ряд обстоятельств.

Во-первых, и биологизм, и техницизм, и географизм, по сути дела являются попытками материалистического объяснения истории. Прав был Б. Рассел, считавший, что и концепция фундаментальных экономических причин по отношению к политическим и духовным изменениям, и концепция Бокля о решающем значении климатических условий, и точка зрения Фрейда о

сексуальной детерминированности общественных явлений в равной степени вытекают из философского материализма как такового²⁷.

Во-вторых, и представители субъективно-идеалистических течений в социальной философии все больше осознают значимость экономического фактора в жизни социума. Вспомним показательную в этом отношении высокую оценку исторического материализма Ж.-П. Сартром, полагавшим, что соединение социально-философской концепции марксизма с его, Сартра, экзистенциалистской концепцией человека позволит создать такую философию общества, которая выдержит натиск любых оппонентов.

В каждую историческую эпоху синтез научного знания происходит на базе наиболее мощной в методологическом и эвристическом отношении парадигмы. Сама же эта «мощность» во многом объясняется тем, что именно данная парадигма более или менее полно отражает «самое основное», действительно присущее объективной действительности. На протяжении последних полутора веков такой парадигмой в социальной философии, при всех ее недостатках и недомолвках, остается марксово понимание истории.

Теперь о вузовском курсе социальной философии. В условиях разброда и шатаний, характерных для сегодняшнего состояния обществознания, прежде всего встает вопрос: а возможно ли вообще обнаружить и логически выстроить нечто вроде общих закономерностей сопряжения традиционного и инновационного? И более широко: реально ли вообще говорить о каком-то типизированном вузовском курсе социальной философии, говорить о каких-то обобщенных требованиях к такому курсу?

Да, такой курс возможен, но при одном условии: если учитываются закономерности развития научного (а вслед за ним и учебного) знания. Одна же из важнейших закономерностей развития любой науки (в отличие от вероучения) заключается в том, что традиционное в ее содержании нуждается в перманентном пересмотре и, если необходимо, в фальсификации. В философии это особенно обнаруживается в переломные для общества эпохи, когда собственный кризис философии наслаивается на рефлекслируемый ею социокультурный кризис.

В каком смысле можно говорить о кризисе социальной философии, вытекающем из общего кризиса философии и во многом с ним совпадающим?

А. Налицо, как видно из сказанного выше, кризис методологический, вызванный не только «разборками» вокруг марксизма, но и поисками возможного методологического синтеза, диктуемыми процессом интеграции конкретных наук. Разумеется, подобный синтез — дело чрезвычайно трудное. Исторически сложилось так, что немарксистская (традиционно называемая западной) и марксистская методологические концепции почти полтора века развивались в условиях резкого политического и идеологического противостояния. Не раз-

²⁷ Russel B. The Practic and Theory of Bolshevism. N.-Y., 1964. P. 75—76.

деляя модный с начала перестройки тезис о так называемой «деидеологизации» обществознания (равно как и его «деполитизации»), подчеркнем, что и излишняя идеологизированность (и политизированность) наносила науке ощутимый ущерб, препятствуя нормальному развитию и взаимообогащению как немарксистской, так и марксистской методологии.

К осуществлению методологического синтеза сегодня обнаруживаются различные подходы, в том числе попытки простого объединения различных концепций. Подобные стремления сблизить полярные подходы и теории самым простейшим способом, на основе становящегося модным принципа исключительной относительности или «голового релятивизма», характерны и для сегодняшнего российского обществознания. Между тем задача синтеза заключается вовсе не в том, чтобы собрать под одну крышу и излагать друг за другом разрозненные крупинки истины, имеющиеся в разных теориях, а в том, чтобы систематизировать их, поставить в одну общую связь. И здесь не поможет «методологический плюрализм», способный породить лишь мутацию, некий уродливый гибрид. Необходимо, другими словами, «синтез альтернатив», а не их мешанина.

Б. Философия в целом вновь остановилась перед архисложной задачей — подытожить новейшие достижения естествознания, да и всего научного знания, то есть сделать то, что для своего времени сделали Аристотель, Гегель, Энгельс. И в решении этой задачи социальной философии принадлежит двоякая роль: во-первых, как метатеории, без участия которой задача не может быть решена; во-вторых, как призванной «примерить на себя» выдающиеся достижения естествознания (например, открытия тончайших структур материи, вновь возвращающие нас к атомистам Древней Греции и более поздним дискуссиям о материальности сознания; должны быть «переварены» социальной философией выводы синергетики — и для выяснения границ применимости принципов синергетики в своей епархии, и для собственного обогащения).

И последнее — о значимости социальной философии в наши дни. Сказать об этом нужно хотя бы потому, что в ходе обсуждения на страницах журнала звучало то ли оплакивание, то ли просто констатация якобы начавшегося ухода социальной философии с подмостков исследовательской и учебной сцены или, в лучшем случае, затмения ее значимости.

В свое время М. Бубер учил нас различать две эпохи в истории человеческого духа — эпоху обустроенности человека и эпоху его бездомности. «В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности — как в диком поле, где и колышка для палатки не найти. В первую эпоху антропологическая мысль — лишь часть космологии, в другую — приобретает особую глубину, а вместе с ней и самостоятельность»²⁸. Добавим к этому —

²⁸ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 165.

обостренный интерес к антропологии инициирует в свою очередь повышенный интерес и к философии истории, и к философии общества, ибо только так одинокий Человек способен понять «на что ему можно надеяться» в зависимости от того, куда движется история и каково самочувствие и настрой на будущее не только его как индивида, но и всего того общественного коллектива, в который он вписан.

Не случайно такими синхронными оказались сегодняшний всплеск философско-антропологической мысли и бум вокруг проблем «конца (или не конца?) истории» и так называемого «нового гуманизма», по принципам которого, как предполагают некоторые, должно быть перестроено общество.

Такое совпадение во времени представляется нам знаковым: оно свидетельствует о том, насколько важно загнавшему себя во вселенское одиночество Человеку цельное социально-философское учение.