

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ЭССЕИСТИКА

В.А. Кудрявцев, канд. философ. наук, доц. кафедры истории и теории социологии социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия*

КЛАССИЧЕСКИЕ СУБЪЕКТИВНЫЕ КОНСТРУКЦИИ РЕАЛЬНОСТИ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПРОЦЕСС

Kudryavcev V.A., candidate of philosophical sciences, associate professor at the Department of history and theory of sociology, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation, e-mail: vladikudr@mail.ru

CLASSIC SUBJECTIVE CONSTRUCTS OF REALITY AND SOCIO-CULTURAL PROCESS

В статье рассматриваются особенности современного типа философской и социологической ментальности, основанием которой до сих пор является господствующий в социальных науках дух позитивизма и критицизма. Осуществляя пересмотр теорий прошлого, современные исследователи продолжают анализировать их в рамках естественно-научного мировоззренческого подхода, что приводит попытку ревизии позитивистской парадигмы к обоснованию ее применимости в условиях современной реальности. Таким образом, любые социально-философские проблемы, которые затрагивает социология, по-прежнему рассматриваются поверхностно и как бы извне. Навязанная западом секулярность и распространение безрелигиозного гуманизма привели к появлению совершенно нового типа мышления, основанного на вере человека в самого себя и ярко выраженном скептицизме по отношению к существованию Высшего Смысла. Цель данной статьи – описать ключевые интенции нашей эпохи, которая развивается в свете вышеуказанных трансформаций социологического и философского знания, а также проанализировать, как человек постмодернистской эпохи конструирует современную реальность под воздействием изменений такого рода. Главной проблемой социологического знания всегда была невозможность изучить объект познания без полного отчуждения от него или, наоборот, невозможность исследователя выйти за пределы субъективности. В результате чего за социологией закрепился статус науки, способной давать только фрагментарное, незавершенное, зачастую базирующееся исключительно на индивидуальных представлениях того или иного мыслителя о реальности описание сущности человеческого существования. “Теории прогресса”, выдвигаемые социологией сегодня, продолжают описывать общественное развитие в отрыве от аксиологической оценки характера социальных изменений, отвергая способность

* Кудрявцев Владимир Александрович, e-mail: vladikudr@mail.ru

индивида к саморефлексии и переживанию трансформирующихся основ бытия. В связи с чем возникает вопрос о способности мыслителей нашей эпохи абстрагироваться от присущего социологии специфического взгляда на методы изучения общества, дать новую, укорененную в общественно-историческом бытии идею, которая сможет найти практическое применение в условиях современной реальности.

Ключевые слова: позитивизм, философская ментальность, смена мировоззренческой парадигмы, секулярность, скептицизм, критицизм, безрелигиозный гуманизм, рефлексивность, постмодернизм.

The article discusses the features of a modern type of philosophical and sociological mentality, the basis of which is still dominant in the social sciences by the spirit of positivism and criticism. Through the revision of theories from the past, modern scholars continue to analyze them within the framework of a natural-scientific ideological approach, which results in an attempt to audit the positivist paradigm in order to justify its applicability in today's reality. Thus, any socio-philosophical problems that studies or regards sociology are still considered superficially, as if from the outside.

Secularism imposed by the West and the spread of non-religious humanism led to the emergence of an entirely new type of thinking, based on the human belief in itself and clearly expressed skepticism in relation to the existence of higher meaning. The purpose of this article is to describe the key intentions of our age, which is developing in light of the above transformation of sociological and philosophical knowledge, as well as to analyze how a person of the postmodern era designs contemporary reality under the influence of such changes. The main problem of sociological knowledge has always been the impossibility of studying the object of knowledge without complete alienation from it, or, on the contrary, the impossibility of going beyond the researcher's subjectivity. As a result sociology was given the status of the science that can only offer a description of the essence of human existence which is fragmentary, unfinished, and often based solely on an individual philosophical view of reality. "The theories of progress" advanced by sociology today continue to describe the social development in isolation from the axiological assessment of the nature of social change, denying the ability of the individual of self-reflection and the experience of transforming the foundations of existence.

Keywords: positivism, philosophical mentality, ideological paradigm shift, secularism, skepticism, criticism, non-religious humanism, reflexivity, postmodernism.

В современной философской мысли, в том числе и в социальных концепциях, далеко не изжит недуг позитивизма во всех его современных модификациях¹. Его различные эволюционные типы

¹ Под позитивизмом в широком смысле этого слова мы понимаем основанную на критике "голого интеллектуализма" идеалистической метафизики исследовательскую установку и вытекающую из нее антиметафизичность и фактологичность всех претендующих на "научность" философских теорий. Главную и общую

(неопозитивизм, логический позитивизм, лингвистическая и аналитическая философия, постпозитивизм в целом и прочее), подвергая ревизии взгляды своих духовных предшественников, всего лишь платит своеобразную дань признательности философским авторитетам прошлого. Классики позитивизма нерасторжимо связаны со своими фактическими наследниками, критикующими их больше из следования философской моде, чем по существу. В то же время эволюция новоевропейского философского менталитета, из которого в конце концов вырастает дух позитивизма, берет свое начало еще и от кантовского критицизма, оставаясь в пределах субъективистской гносеологии как форме новоевропейской рациональности, столь характерной для западной интеллектуальной традиции. Кратко можно заключить, что современное философское мировоззрение во многом представляет собой сплав двух этих компонентов — позитивизма и философского критицизма во всех их многочисленных комбинациях.

Такие определенные выводы относительно нынешнего типа философской ментальности имеют под собой достаточно оснований. Во-первых, критика подобных себе по духу учений всегда с ними внутренне связана, а значит коренным образом зависима от них. Кроме того, критическая позиция сама по себе вполне естественна, однако она вовсе не гарантирует самим критикующим истинности и глубины их собственных доктрин. Во-вторых, переосмысление и разбор ушедших в прошлое родственных по духу мыслителей осуществляется, как правило, в русле той же самой, сложившейся в Новое время и устоявшейся за века мировоззренческо-гносеологической парадигмы, пусть раскроенной по лекалам современной интеллектуальной моды, но по качеству духа, по образу и стилю мышления остающейся прежней — секулярно-гуманистической. Ревизия теорий прошлого в основе своей очень часто оказывается не попыткой их внутреннего преодоления, а всего лишь дополнением, их дальнейшей разработкой средствами того же самого типа

для всех позитивистов мотивацию их подходов к изучению реальности ухватил и выразил С.Л. Франк: «Для нас важно только одно: бытие не исчерпывается не только “действительностью” в смысле системы протекающих во времени процессов и пребывающих во времени вещей — оно не исчерпывается “миром объектов” вообще, в смысле содержаний, на которые извне наталкивается наша мысль и которые стоят перед ней с неотвязностью независимых от нее и чуждых ей (и в этом смысле “внешних”) фактов». “Для позитивизма характерно, что реальность здесь просто отождествляется с внешним целым всех частных содержаний бытия, т.е. с эмпирической действительностью. Этой точки зрения склонны придерживаться большинство научных специалистов, поскольку они пытаются одновременно философствовать” (см.: Франк С.Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. М., 2007. С. 25, 87).

интеллекта, под сенью того же самого духа, который мы обобщенно именуем рационально-эмпирическим, полупозитивистским. Сам языковой стиль, посредством которого выражена философская инновация — характерные приставки и прилагательные в названиях влиятельных школ и направлений философской мысли (“нео”, “модерн”, “пост”, “критический”, “научный” и проч.) — вкуче с новомодно закодированными названиями устаревших учений, их разделов и видов, свидетельствуют о глубокой внутренней зависимости (в рамках эпохи гуманизма) модернистского настоящего от его классического рационалистического прошлого. Так что при обозрении и классификации философской мысли последних веков речь обоснованно может идти о преемственности большинства форм новоевропейского духа, а шире — о процессе трансформации иррелигиозной (или даже антирелигиозной), обособившейся и замкнутой на себя светской ментальности, критически рассматривающей любые метафизические проблемы как бы извне, со стороны, т.е. как внешний по отношению к себе и чуждый “объект”.

Наша эпоха — эпоха продолжающегося, позднего модерна, который является естественным ходом, тактом и “плотью” однажды определившейся мысли, очередной стадией диалектического развития европейского гуманистического мирознания, выпестованного в лоне средневековой схоластики. Может показаться, что зрелый модерн — это совершенно другой полюс знания о мире, полное отрицание философской классики с переходом ее (через смену нескольких фаз) в свою авангардистскую противоположность. Но внешние отличия стилей мышления, по видимости коренные, не устраняют их общего источника и внутреннего родства. Родство это заключено в парадоксе: неукротимая оптимистическая тяга к изучению реальности и вытекающее из нее научно-исследовательское рвение, выразившееся в создании познавательных методик, обрамлялись и сопровождались духом недоверия к самой этой реальности. Начиная с доклассического периода появления и развития новых философских идей с переходом его в ту фазу, которая сегодня считается классикой, в просвещенное сознание интеллектуалов была внедрена и укоренилась в нем, пожалуй, главная, “апофатическая” гносеологическая константа — скрытый или явный пессимизм не только в отношении внешнего мира, но и познавательных способностей человека. Агностицизм как методологическая установка, константа и стратегия видоизменения разновидностей европейской ментальности — от Декарта—Беркли—Юма—Канта к Маху, Авенариусу и прочим видам эмпирического рационализма и позитивизма — обернулся прямо-таки стоическим мировоззренческим скепсисом, предельно выраженным в виде фундаментальной

позиции субъекта познания². С тех пор, как в философском уме возобладал тип светского неверия в Высший Смысл и веры в себя, что, по сути, означало фактическое отрицание как существования единой Истины, так и самого стремления философа к объективности и цельности знания западный менталитет несет на себе печать плюралистического по своему характеру раскола субъективизма, релятивизма, скептицизма, по недоразумению еще и названных гносеологией.

Гносеологический субъект как закономерное и давнее порождение сосредоточенной на самой себе философской мысли в процессе ускоренной рационализации (веберовского “расколдовывания мира”), оторвавшись от веры в “Абсолют” и лишившись веровательно-трансцендентного настроения на Истину, очень быстро абсолютизировался, автономизировался, “заякорился” сам на себя, раскололся сам в себе на критикующие друг друга типы методологии. Антропоцентризм эпохи с его “независимым сознанием”, вдохновляемый возрожденным Ф. Бэконом лозунгом “Знание — сила” и оплодотворенный рациональным картезианским “*cogito*”, в философско-методологическом плане выродился в самопознание, в “знание о знании”, в анализ самого знания, в ревизию чувств и “критику разума”. Без такого рода методически отточенной инвентаризации и калькуляции познавательных способностей человека, со времен Канта объявившей себя трансцендентальной гносеологией, стало очень трудно профессионально, т.е. официально и институционально заниматься философией. Начало складываться целое интеллигентское сословие философов-интеллектуалов, аристократов раскрепощенного духа гуманизма. Но культивируемый ими автономный рацио, предоставленный самому себе, не может не обернуться критикой рациональности. Именно с тех самых пор огромное влияние принципа критицизма на все сферы познания, в том числе и на социально-философскую и социологическую мысль, несомненно, даже если эта зависимость тем или иным ученым отрицается. Для наглядности возьмем лишь крайний пример:

² «Дело в том, что человеческий ум волен уничтожить себя самого. Группа мыслителей может, в известной степени, воспрепятствовать мысли, научив следующее поколение, что в мысли нет никакой надежности. Бесплезно твердить о выборе между логикой и верой: сама логика — вопрос веры. Нужна вера, чтобы признать, что наши мысли имеют какое-то отношение к реальности. Если вы стали скептиком, вы рано или поздно спросите: “Почему что-либо должно быть правильно, даже наблюдение или дедукция? Почему хорошая логика не может быть так же обманчива, как плохая?” В наиболее типичных современных философиях замечаешь не просто манию, но манию самоубийства» (см.: *Честертон Г.К. Вечный человек*. М., 1991. С. 372, 377–378, 381).

даже такой антигносеологист, как Ф. Ницше, пытаясь протестовать против тотального интеллектуализма и рационального утилитаризма своей эпохи и концентрируясь на оторванной от рассудка, иррациональной “воле к власти”, в конце концов последовательно критически развернул в своих писаниях антиинтеллектуализм, выразившийся в безумном следовании логике, логично приведшей его, констатировавшего “смерть Бога” как гаранта осмысленности жизни и творчества, к настоящему безумию.

При таком развитии интеллектуальной жизни в Западной Европе многочисленные констатации “кризиса рациональности”, исходящие как со стороны ее прямых носителей, так и из лагеря ее непримиримых противников, вот уже на протяжении столетий являются индикатором поврежденности и ущербности духа новоевропейской ментальности. В этих условиях продолжение и разработка иной (не рационально-позитивистской) линии — “онтологической гносеологии как теории истины” (Н.О. Лосский), выступает, на наш взгляд, главной задачей отечественной философской науки. “Эта теория, — писал еще в 1919 г. Н.О. Лосский, — должна ответить на вопрос, как возможно, чтобы общее понятие имело отношение сразу к бесконечному множеству предметов: для этого необходимо исследовать и строение предметов, поскольку они способны иметь общее, и строение понятия, поскольку оно есть выражение общего”³. Однако для разработки такой теоретико-познавательной установки нужно сначала верить, если не в наличие “общего понятия” и связи между общим и частным, то хотя бы в способность укорененного в самом бытии разума осуществлять такие операции. К сожалению, эта давняя, базовая, во многом определяющая все прочие подходы к изучению реальности философская интенция в Новое время вылилась в многоликий солипсизм: не решая вопроса о сущности истины, гносеология превратилась, по мнению Н.О. Лосского, в технически безукоризненные психологию знания, историю знания, учение об эволюции знания. “Такая психологическая гносеология, — полагает Н.О. Лосский, — должна утверждать, что законы природы, т.е. общие формулы для выражения фактов, суть субъективные конструкции человеческого ума”⁴. Все здесь, в сущности, свелось к наблюдению и анализу этих рациональных конструкций при непроясненности философско-методологических предпосылок самого знания и отсутствии понимания его сущностной, онтологической задачи. “Современные ученые

³ Лосский Н.О. Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919. С. 216–217.

⁴ Там же. С. 219.

утеряли чувство широкой альтернативы, критикуют там, где нужно стремиться понимать”⁵, — констатирует А. Уайтхед.

Такое проросшее в светских умах “кантизированное картезианство” (С.Н. Булгаков) как тип, ход и такт философской мысли — вполне естественное следствие широко распространившихся среди философов критических идей кантовского толка⁶. Конечно, И. Канта как заслуженно устоявшийся авторитет образец немецко-шотландской тщательности никому из профессиональных философов миновать, видимо, не дано. Но поставить перед собой дильтеевскую проблему различения понимания и объяснения в системе И. Канта (в том смысле, что условием понимания у В. Дильтея выступает некое целое, может быть, гуссерлевский “горизонт” понимания смысла, благодаря которому нам открывается значение и связь всех элементов этого целого) все же необходимо. Есть ли у И. Канта такое, питающее понимание познающего субъекта онтологическое “целое” как общее поле и контекст смысла (наподобие “жизненного мира” у Э. Гуссерля или “выражения общего” у Н.О. Лосского). Наконец, понимаем ли мы суть скрупулезно разработанного кантовского гносеологизма? Вопрос отнюдь не праздный, не стеснялись же гениальные физики (например, В. Гейзенберг) публично заявлять, что не понимают теории относительности А. Эйнштейна. Почему же не поставить вопрос, можно ли несмотря на кропотливые и фундаментальные кантовские объяснения что-то в его подходах понять по существу, оставаясь в пределах его пангносеологизма как трансцендентальной теории? Ставя так вопрос, нужно уяснить, что речь идет о смысле и значении (а не об описании и анализе) новоевропейского типа рациональности, в свое время сфокусированной в кантовской доктрине и впоследствии разошедшейся множеством гносеологических “лучей” как подвигов того же самого типа рациональности.

Дело затрудняется еще и тем, что не только в гносеологии, но и в этике как своеобразной, полусекулярной интерпретации традиционной религии, И. Кант, как бы не велика здесь была его заслуга перед философским сообществом, все-таки отвергает проблему

⁵ Уайтхед А. Избранные работы по философии / Сост. И.Т. Касавин, общ. ред. и вступ. ст. М.А. Киссея. М., 1990. С. 372.

⁶ «Настоящим родоначальником новейшей философии интеллектуализма является, конечно, Кант, — заключает С.Н. Булгаков. — Оба ее направления — и пантологизм, и панкатегориализм, и гегельянство, и когенианство — генетически связаны с Кантом. Однако с ним же связывали себя и Шопенгауэр, и Шеллинг, и Фихте второго периода; это уже показывает, что творения Канта таят в себе различные учения о роли “чувственности” в теории познания и двусмысленности учения о вещи в себе в метафизике» (см.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства / Отв. ред. О. Платонов. М., 2009. С. 54).

создания концепции цельного, синтетического знания о бытии: вопрос намеренно переводится И. Кантом в чисто субъективную сферу, ставится “в пределах только разума”, хотя и в корне отличного от разума теоретического “практического разума”, но все же только автономно-человеческого, т.е. опять-таки не онтологического, не метафизического, а лишь гносеологически ориентированного субъекта познания.

Ментальная инерция философской классики, обладая огромной силой, и сегодня направляет и формирует парадигму влиятельных направлений мысли. Подавляющая часть теорий (включая социальные доктрины), выдерживая в своих разработках указанные классикой траекторию и тип рассуждений, и сегодня больше ориентируется на идеологему модернизированного когнитивного сциентизма, нежели цельного онтологизма. Этот факт, на наш взгляд, обедняет философскую мысль и культуру в целом, разводя по разным углам сциентистски настроенных гуманитариев и иных исследователей, ориентированных совсем на другие ценности, в том числе и познавательные. Показательно, что призывы к объединению исходят из таких важных сфер цивилизационной деятельности, которые, чувствуя раскол веры и разума, тяжелые последствия распада культуры на части и понимая необходимость восстановления в правах целостного, органического мирознания, призывают к рассудку интеллектуальных элит: “Науку делают люди, — констатирует лауреат Нобелевской премии в области физики В. Гейзенберг, — Об этом естественном обстоятельстве легко забывают; еще одно напоминание о нем может способствовать уменьшению прискорбной пропасти между двумя культурами — гуманитарно-художественной и научно-технической. Отсюда как раз и станет ясно, насколько невозможно отгородить естествознание от более общих вопросов”⁷.

Если так остро стоит проблема синтетического знания о реальности и выхода специального естественнонаучного знания в общекультурный контекст, то почему бы не поставить вопрос о не-

⁷ Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 135.

А П.П. Гайдено в своем недавнем интервью прямо говорит о необходимости диалога различных культурных мировоззрений: “В науке есть много таких вещей, которые воспитывают ум, которые направлены на постижение истины. Но в современной науке присутствует и другой мотив: овладеть природой, во чтобы то ни стало поставить природу на службу человеку, переделать все, что существует, что создано Богом. Оба мотива присутствуют в науке и в зависимости от личности ученого по-разному преломляются в его творчестве. В науке борются различные тенденции, она никогда не бывает единой. Поэтому очень важно, чтобы среди участников исследовательского процесса были и христиане” (см.: Гайдено П.П. От Платона к Хайдеггеру // Встреча. 2006. № 1(22). С. 16).

правомерности самоизоляции философских теорий познания, тем более, что они занимают рефлективными, т.е. хотя и методологически важными, но все-таки вторичными вещами по отношению к истинно научному и иному творчеству. Подчеркивание великим немецким физиком персонального характера происхождения научных открытий с апелляцией к конкретным людям совмещается с глубинным, социокультурным осознанием В. Гейзенбергом того, что наука, как и другие ценности культуры, “возникает в диалоге”. Но возможно ли неоконсервативным, имманентно, т.е. крайне индивидуалистически и субъективистски мыслящим философам как представителям обособившегося интеллектуального сословия и как выразителям “саморазвивающейся мысли, мыслящей саму себя, порождающей саму себя и замыкающейся в философской системе”⁸, вступить в диалог с противоположной им по духу культурной традицией?

Гносеологу, занимающемуся теорией истины, нужно всегда помнить две важные вещи: с одной стороны, вся громадная система науки, на которую он, в основном, ориентирован, — это лишь часть социокультурной деятельности, форпост рационального знания о мире, теоретическое острие свободного научного разума, теоретическо-гносеологически “заточено” представление о внешней реальности. С другой стороны, наука — это все же базирующаяся на разумной вере в возможность познания мира хайдеггеровская “Идеология”, от которой берет свое начало рациональность нового типа. Именно в рамках этой новоевропейской рациональности и под сильным ее влиянием ведутся сегодня разработки всех сфер человеческой деятельности, включая социальные теории. Обобщить итоги историко-философского анализа рациональности во всех ее видах, сделать методологические выводы применительно к изучению общества — одна из существенных задач, решение которой поможет построению цельного знания об обществе. Здесь нужен расширенный и углубленный подход к данной проблеме, основанный на понимании того обстоятельства, что нельзя до конца разрешить онтологический вопрос рациональности чисто гносеологическими методами, т.е. средствами самой же рациональности. Именно этим старым грехом грешат многие разработки теории знания, основанные, в основном, на западноевропейских когнитивных, субъективно-трансцендентальных предпосылках.

Может быть, главным направлением исследования специфики гуманитарного знания как типа рациональности являются сегодня эпистемологические теории, анализирующие “текст”, “язык как

⁸ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 49.

образ мира” (Х.-Г. Гадамер). Если кратко подытожить декларируемые данным влиятельным философским направлением цели (преодоление “чистого гносеологизма” (Х.-Г. Гадамер)), приобретение достоверного знания (В. Гумбольд), выявление некоего “трансцендентального значения” (Л. Витгенштейн, К.-О. Апель), опять же — “выход на трансцендентальный уровень” (У. Эко) и др., то можно отметить, во-первых, что проблема специфики “наук о духе” сегодня стоит так же остро, как и в XIX в., продолжают поиски специфики гуманитарного знания как нахождения выходов за пределы методов, диктуемых естественными науками и не применимых напрямую в гуманитарной сфере исследования. Но, во-вторых, налицо недостаточность всех таких подходов, по интеллектуальной инерциидвигающихся в неокантианской и позитивистской субъективистской парадигме, что выражается в рецидиве желания философа-исследователя найти только внутри самого сознания некий момент восхождения к трансцендентному бытию как всеобщности и целостности. И ныне всемогущие принципы трансцендентальности, ограничивающей познание реальности рамками априоризма и непроницаемого мира вещей самих по себе, ставят сознанию жесткий предел ограниченной самой в себе имманентности, самозамкнутости, откуда невозможно трансцендировать к “всеобщему” в силу скептического тезиса о его полной недоступности для трансцендентального “чистого разума”. Единственным окном в сознании, дающим ему ответ целостности и всеобщности, в подобных теориях является априорность как субъективистский тип связи с объективно существующим миром. Но связь эта опять-таки оказывается мнимой, представляя из себя только имманентное, рациональное, автономное, отрезанное от внешнего мира свойство мышления, а не всеобщие идеальные формы реальности в духе Платона, задающие мышлению априорные принципы познания. Так что конечный агностицизм трансценденталистски настроенного исследователя, размышления которого предзаданно текут в русле кантовско-неокантианской гносеологии, предопределен. Такая позиция обуславливает то, что все попытки постичь бытие и сознание в их гегельянском единстве через “преобразование субъективного в объективное” будут упираться либо в агностику, либо в какой-либо другой тип субъективизма.

Именно поэтому сегодня, исходя из традиции философии русского Серебряного века — принципа полноты, единства и объективности Истины, — важно встать на позицию избегающего крайностей реализма. Такой реализм не должен страдать, с одной стороны, характерной для идеализма чрезмерной абстрактной отвлеченностью мысли, а с другой — последовательно проводимым натурализмом

и эмпиризмом позитивного толка. Но как в ситуации подавляющей инерции избежать априорно-имманентного декарто-кантовско-неокантианского рационального субъективизма? Ведь именно в рамках этой, трансценденталистской модели познания движутся сегодня многие гуманитарные исследования (в основном, в области логики познания, семантики и семиотики), особенно интенсивно ведущиеся в последние десятилетия, в том числе и в отечественной эпистемологии. Осознавая историческую и логическую закономерность таких разработок у нас в стране, во многом вытекающую из обращенности постсоветского исследовательского сознания, уставшего от идеологем диалектического материализма, к авторитетной, западной сциентистской, когнитивной проблематике, следует отметить, что добиться плодотворных результатов и преодолеть кризис в философии посредством развертывания вовне имманентной “чистой субъективности”, вряд ли удастся. Такой профессионально-тонкий род деятельности (как выражаются немцы — “расщепление волоса”) сродни только конкретным социальным носителям определенной идеологии — отвлеченно-интеллектуальным слоям общества, живущим этими идеями и за счет них. Они, по констатациям М. Вебера и веберианцев, «боролись друг с другом на каждом историческом этапе за утверждение своих “версий” рациональности, каждый из которых претендовал на то, что именно он является наиболее аутентичным носителем идеи рациональности (или, наоборот, наиболее последовательно противостоит этой идее)»⁹.

Практический неуспех, творческая непродуктивность и, можно сказать, крах социальной и гносеологической теории, какой на протяжении многих десятилетий являлась у нас в стране марксистская, крайне заидеологизированная доктрина, еще не гарантируют истинности научных подходов, применяемых в рамках трансцендентализма, авторитетные в своей фундаментальности установки которого считаются и сегодня образцом научной и философской честности, корректности и логичности. В современных отечественных исследованиях, ведущихся в этом направлении, многие специалисты начинают осознавать недостаточность эпистемологического трансцендентального метода. “Целостный подход, — считает Л.А. Микешина, — дает возможность предположить, а затем выявить и учесть имплицитные компоненты текста, среди которых важнейшие — философско-мировоззренческие предпосылки и основания. Этот уровень предполагает осознание еще более важной целостности — включенности текста в социально-исторические условия,

⁹ Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 296.

культуру общества в целом”¹⁰. А мировоззрение, вырастающее как раз из “культуры общества в целом”, творится и формируется в ходе социально-исторического процесса как единства многогранной духовной и материальной практики, главным образом, на основании проверяемых самой жизнью духовных идей, смыслов и начинаний, возникающих в той или иной фазе исторического развития.

Прямым делом гуманитарно-научной рефлексии является, в первую очередь, фиксация, осознание, исследование и описание этих идей и смыслов, представленных в виде культурного “текста” в широком смысле этого слова. Наука, в том числе и философия, как совокупность мыслительно-эмпирических операций познающего субъекта в его связи с объектом располагается, как нам представляется, в пределах шопенгауэровского “представления”, в соответствии со свойствами которого ученый в силу самой специфики своей деятельности пытается пользоваться рациональным методом. Конечно, философия – это попытка возвращения от объективных конструкций жизни к самой жизни, как она представлена в сознании философа. Философия – это мышление на грани субъективного и объективного, рефлексивная синхрония “Я” и мира как объекта, осуществляющаяся в ходе истории и дискурсивно запечатленная в “тексте”. Но сам “текст”, являясь продуктом культурного “диалога” и смысловой концентрацией познания, выступает в качестве результата неисчерпаемой культурной социализации его создателя.

Именно этот очевидный факт отчасти осознал поздний, долго боровшийся с релятивизмом, объективизмом и натурализмом европейских наук Э. Гуссерль. “У Гуссерля есть попытки выйти за пределы этого, так сказать, фактически-эмпирического жизненного мира и понять его в качестве некоторой априорной структуры, в качестве чистого феномена, как интенционально-историческое образование, коррелят трансцендентальной субъективности”¹¹. П.П. Гайденко отмечает, что мир как чистый опыт “мыслится Гуссерлем не как доисторический или внеисторический, лежащий по ту сторону культурных образований, а в сущности как мир культуры. Если мы будем рассуждать в духе Э. Гуссерля, то этот чистый жизненный мир все равно будет коррелятивен чистому Эго”¹². Несомненно, выйти за пределы феноменологического мировосприятия оказывается так же трудно (и даже невозможно), как и преодолеть

¹⁰ Микешина Л.А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания // Вопросы философии. 2006. № 1. С. 51–52.

¹¹ Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 483–484.

¹² Там же. С. 484.

рамки кантовской трансцендентальной субъективности или позитивистского фактопоклонства. Так желание быть мировоззренчески последовательным, логикофилософски корректным мешает Э. Гуссерлю до конца признать очевидное и покинуть рамки феноменологического имманентизма.

Поиски разрыва порочного круга субъективности и перехода в социокультурный контекст личности плодотворно ведутся в сфере, соединяющей теоретический и практический разум воедино — в теории ценностей. Ибо ценности — это и факт морального сознания личности, и ключевой, основополагающий принцип культуры и общества. Французский феноменолог-экзистенциалист М. Мерло-Понти фиксирует онтологическое триединство потока сознания: оно одновременно и разумно-когнитивно, и чувственно-сенситивно, и нравственно-аксиологично. Субъективизм, по нашему мнению, и состоит в сознательном или бессознательном зауживании исследовательской позиции и в концентрации самого мыслителя на “субъекте” с выпячиванием рациональной (или, что-то же самое — сенситивной, рассудочно анализируемой) способности сознания. При такой позиции релятивизм и субъективизм неизбежен: “Релятивизм — это отставка философии и ее смерть. Поэтому она может существовать лишь как учение об общезначимых ценностях”¹³, — признается неокантианец В. Виндельбанд. При последовательном развертывании данной постановки вопроса переход на позиции социальной философии и философии культуры неизбежен. Вопрос чистой гносеологии трансформируется в проблему “объективной значимости” знания, хотя, в соответствии с традицией Канта-Гуссерля, носителем этой общезначимости может выступать либо трансцендентальный субъект, либо intersубъективность. Так или иначе, аксиологический момент потока сознания предполагает ориентацию на ценность как свою норму или цель. Примером тому может служить “нравственная воля” Р.Г. Лотце: направленная к объективной ценности, она трансформируется в моральную веру в познаваемость мира и в уверенность в том, что наше знание о мире достоверно, т.е. истинно и объективно.

Тем не менее, генеральная для современного научного ума гуманистская парадигма философского миропостижения, по нашему мнению, препятствует возвращению в лоно традиционно платоновской, метафизической по своему характеру онтологии: трансцендентальный идеализм во всех его формах и разновидностях, причудливо переплетаясь с позитивным восприятием действитель-

¹³ *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 2. От Канта до Ницше. М., 2000. С. 467.

ности, и сегодня лежит в основании, ориентирует и задает формы модернистской ментальности.

Итак, в рамках данной парадигмы вряд ли разрешима проблема выхода за пределы субъективности, в социокультурное поле, в истинно социально-философскую проблематику, сопряженной с социологией веберовского толка. Решение этой задачи означало бы переход на позицию онтологического гносеологизма с применением его методов не только при познании находящейся вне нас объективной реальности, но и в изучении культурно-общественных связей и процессов. «С чисто конкретной, жизненной стороны сверхиндивидуальная основа индивидуального бытия совершенно очевидна. Мы должны отчетливо осознать своеобразие этой формы самораскрытия реальности – именно ее откровения в качестве “ты”. На первый взгляд может показаться, что во всяком акте познания реальность вообще “открывает” себя другому – именно субъекту познания. Но есть глубочайшее, принципиальное различие между отношением “субъект–объект”, в котором реальность открывается нам в форме предметной, объективной действительности, и тем самораскрытием, которое обнаруживается в отношении “я – ты”»¹⁴, – пишет С.Л. Франк. С.Л. Франк здесь особо подчеркивает, что часть таких отношений сгущается в устойчивые формы, которые принимают облик независимой от нас объективной действительности – социальной среды, которая всей совокупностью многообразных отношений творит культурные значения или, по-другому, “духовный мир”. То, что мы называем духовной сферой культуры, духовной жизнью общества или эпох и что образует подлинный субстрат истории, есть, по С.Л. Франку, сверхиндивидуальный аспект личной жизни каждого человека. Особо отметим, что в традиции всей религиозно-философской мысли России всегда стояла главная задача – исследовать наряду с чисто теоретико-философской социальную, нравственную и эстетическую сферы культуры, как обладающие особым гносеологическим статусом цельного знания реальности.

Проследив логику развития вышеописанного, главного направления новоевропейской ментальности и отметив ее характерные особенности, можно было бы сказать о последовательности и верности ее представителей своим мировоззренческим принципам и методологическим установкам (трансцендентального идеализма, феноменологии и даже нео- и постпозитивизма во всех его вариантах). Очевидно, что главным и чуть ли не единственным критерием достоверности знания в силу самого социокультурного процесса кристаллизации в Западной Европе индивидуалистического

¹⁴ Франк С.Л. Указ. соч. С. 116.

мировоззрения и типа жизни является факт личного сознания. Однако сама постановка проблем общезначимости, ценности, цели в рамках данного типа мирознания свидетельствует о потребности выйти в социальную плоскость рассмотрения вопросов культуры, общества, теории познания, процесса и форм рационализации европейского мышления. Весь вопрос, как мы видели, упирается в позицию самого исследователя. А эта позиция, определившая собой и саму идею рациональности, и форму процесса рационализации, и характер субъективистской гносеологизации мышления, целиком связана со своими социальными носителями, их образом мысли, их все более обособленным типом жизни. И все эти их качества достаточно жестко социально-исторически и социокультурно определены. Все попытки и призывы к интеграции интеллектуалов на основе “когнитивной рациональности” (Т. Парсонс) вырождаются либо в “харизму разума” и абсолютизацию формально-рационального момента сознания и соответствующих ему сциентистских разработок, либо оборачиваются уходом в своеобразный мистицизм и скепсис. Западные исследователи отмечают еще такие черты кризиса интеллектуализации, как усталость и даже самоисчерпание идеалов, ведущих к “героическому пессимизму” (К. Зейфарт).

М. Вебер еще в “Хозяйственной этике мировых религий” показал, что «развиваясь под давлением своей внутренней логики вплоть до вывода относительно заключенных в ней практических “последствий”, идеи воздействуют тем самым на “универсально-исторический процесс”»¹⁵. Сегодня же мы оказались “перед лицом общего вывода о том, что идеи, под знаком которых развивалась вся предшествующая история, пришли, во всяком случае, на Западе, к радикальному самоотрицанию. В целиком разволшебствованном мире уже нет места для всемирно-исторических (религиозных) идей. Здесь остаются одни только интересы”¹⁶. Эти-то лишенные подлинно духовного измерения реальности “интересы” сегодня и являются предметом исследований разных типов социологий. Можно правомерно утверждать, что, в целом, социология ныне представляет из себя наукообразную проекцию секулярных цивилизационных мотивов и действий, — чисто земных, духовно урезанных, больше не ставящих перед собой возвышенно метафизических целей жизни.

Так, по законам диалектической логики, философская классика отрицается последующим развитием философии, вполне видимо

¹⁵ Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 53.

¹⁶ Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. Указ. соч. С. 219.

присутствуя в модернистских доктринах. Суть этого процесса адекватно выразил А.Ф. Лосев: “Западная философия Нового времени всегда любила упражняться в составлении таблиц неподвижных категорий. Это и значит быть абстрактным метафизиком с применением формальной логики как основного метода — превращать все в неподвижные категории и строить из таких категорий неподвижные таблицы”¹⁷. И. Кант, правомерно критикуя прошлую метафизику, утвердил примат гносеологии, правильно указав, что знание возможно лишь потому, что слепая текучая чувственность может быть оформлена только априорными формами рассудка. Но эти априорные рассудочные формы трактуются И. Кантом как исключительное достояние познающего субъекта, т.е. автономного человека. А это означает, что кантовский разум, отрицающий категории абстрактной метафизики и учреждающий непознаваемую вещь в себе, не имеет перед собой и для себя никакой объективной предметности, и потому он распадается на противоречия, которые и призвана разоблачать кантовская диалектика. Такая позиция есть не что иное, как трансцендентальный метафизический дуализм, замкнутый на теоретический разум и потому грешащий психологизмом и утверждающий отвлеченно-гносеологические принципы. С.Л. Франк вскрывает противоречивость кантовского субъективного идеализма, приходящего к убеждению, будто «предметная природа знания заключается не в достижении знанием “подлинного” предмета, а есть как бы иллюзия предмета в области “только представлений”, т.е. в той области, которая мыслима только в отношении к противостоящей ему области “предмета”»¹⁸.

Выйти из этого противоречия попытались неокантианцы, призывавшие не сужать все бытие до пределов субъективного сознания, напротив, нужно расширить сознание до пределов “бытия”. Н.О. Лосский называет такую неокантианскую установку “имманентным объективизмом”. Все они — и фрайбургская, и марбургская школы, и имманентная философия Шупце — обрушились на психологизм и требовали замены психологических доктрин чисто логическими теориями. Неокантианцы критиковали эмпириков, называя их слепое представление о “фактах” “данностью” и противопоставляя такой точке зрения смысловые и понятийные конструкции как сферу “заданности”. Положительным моментом здесь было то, что “заданность” выступала в качестве смысла, таящего в себе необходимость бесконечного развития: это и было по-

¹⁷ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 181.

¹⁸ Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С. 59.

пыткой вырваться из тисков субъективности в мир культурных смыслов. Однако все эти неокантианские “заданности”, “замыслы”, “понятия” работали исключительно на построение теоретического логицизма и панлогизма гегелевского толка. Тем не менее, это уже был шаг вперед по сравнению с кантовским критицизмом. Вл. Соловьев, склонный к поискам положительных начал в любой философской системе, высоко оценивал послекантовскую философию: «Великое достоинство гегельянства в том, что и бессмысленная “субстанция” догматизма и двусмысленный “субъект” критицизма превращены здесь в верстовые столбы диалектической дороги. Картезианская “душа” перешла в кантианский “ум”, а этот растворился в самом процессе мышления, не становясь, однако и у Гегеля разумом истины»¹⁹.

Казалось бы, объективный идеализм Г.В.Ф. Гегеля искал выход за пределы субъективности в правильном направлении. Но парадокс в том, что и гегелевский панлогизм как тотальная рационализация бытия и мышления из номинализма старой метафизики, кантовско-неокантианского субъективизма перешел в формы крайнего релятивизма и даже иррационализма. Здесь свою роковую роль сыграла возведенная в абсолют диалектическая идея становления. “Для современного передового мышления, — продолжает А.Ф. Лосев свою мысль о превратностях развития метафизики, — совершенно не существует никаких неподвижных категорий. Все категории текут и меняются, и все они находятся в вечном становлении. Но признавать одно вечное становление, т.е. одну вечную непрерывность, и не допускать никаких прерывных точек, разделяющих отдельные области становления, это тоже было бы чистейшей философской фикцией, поскольку чистейший иррационализм тоже непредставим, нереален и тоже является иллюзией рассудка”²⁰.

Так западноевропейская рациональность, выросшая из иррационального корня посредством средневекового богословского, рационализованного толкования христианской веры, с одной стороны, и возрождения античной философии — с другой, пройдя стадии номинализма, реализма, субъективного и объективного идеализма, в конечном итоге превратилась в крайний субъективизм. Параллельно и фактически одновременно с этим ментальным процессом и европейская культура в целом, пройдя через этапы Возрождения, христианского гуманизма, Реформации, Просвещения, критицизма, позитивизма, материализма, в нынешнем постмодерне стремится отрицать разум и логику в их классическом понимании.

¹⁹ Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 9. СПб., 1913. С. 163–164.

²⁰ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 181–182.

Современное восприятие жизненного процесса с его устремленностью к будущему, теперь слишком вариативному, логически и исторически неопределенному, вырастает именно из такой субъективной и плюралистической философской установки. Не являются ли современные теории прогресса всего лишь идеологией подчеркнутого А.Ф. Лосевым “вечного становления”, “вечной непрерывности” без рефлексии целей и аксиологической оценки характера общественного развития? И кто из нынешних западных интеллектуалов, подверженных действию процесса рационализации мышления в стадии ее кризиса, способен осознать смысл и ход цивилизационного процесса, выдвинуть новую, укорененную в самом общественно-историческом бытии (а не в субъективистских трактовках истории) идею и обеспечить ей практическую действенность?

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Булгаков С.Н.* Философия хозяйства / Отв. ред. О. Платонов. М., 2009.
- Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994.
- Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 2. От Канта до Ницше. М., 2000.
- Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003.
- Гайденко П.П.* От Платона к Хайдеггеру // Встреча. 2006. № 1 (22).
- Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность: социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991.
- Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое. М., 1989.
- Ефимов И.* Практическая метафизика. М., 2001.
- Кудрявцев В.А.* Философия пораженного духа. М., 2004.
- Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
- Лосский Н.О.* История русской философии. М., 2011.
- Лосский Н.О.* Основные вопросы гносеологии. Птг., 1919.
- Мерло-Понти М.* В защиту философии: Сб. / Послесл. и примеч. И.С. Вдовиной. М., 1996.
- Микешина Л.А.* Трансцендентальные измерения гуманитарного знания // Вопросы философии. 2006. № 1. С. 49–66.

REFERENCES

- Bulgakov S.N.* Filosofija hozjai'stva [Philosophy of the economy] / Otv. red. O. Platonov [Ed. by O. Platonov]. M., 2009 (in Russian).
- Gajdenko P.P.* Nauchnaja racional'nost' i filosofskij razum [Scientific rationality and philosophical reason]. M., 2003 (in Russian).
- Gajdenko P.P.* Ot Platona k Hajdeggeru [From Plato to Heidegger] // Vstrecha [Meeting]. 2006. N 1 (22) (in Russian).
- Gajdenko P.P., Davydov Ju.N.* Istorija i racional'nost': sociologija M. Vebera i veberovskij renessans [History and rationality: the sociology of M. Weber and the Weber Renaissance]. M., 1991 (in Russian).

Gei'zenberg V. Fizika i filosofija. Chast' i celoe [Physics and Philosophy. Part and whole]. M., 1989 (in Russian).

Efimov I. Prakticheskaja metafizika [Practical metaphysics]. M., 2001 (in Russian).

Kudrjavcev V.A. Filosofija porazhennogo duha [Philosophy of the affected spirit]. M., 2004 (in Russian).

Losev A.F. Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo [The problem of the symbol and realistic art]. M., 1976 (in Russian).

Losskij N.O. Istorija russoj filosofii [History of Russian philosophy]. M., 2011 (in Russian).

Losskij N.O. Osnovnye voprosy gnoseologii [The main questions of epistemology]. Ptg., 1919 (in Russian).

Merlo-Ponti M. V zashhitu filosofii: Sb. [In defense of philosophy: Sat.] / Poslesl. i primech. I.S. Vdovinoj [After. and note I.S. Vdovinoy]. M., 1996 (in Russian).

Mikeshina L.A. Transcendental'nye izmerenija gumanitarnogo znanija [Transcendental dimensions of humanitarian knowledge] // Voprosy filosofii [Questions of philosophy Questions of philosophy]. 2006. N 1. S. 49–66 (in Russian).

Veber M. Izbrannoe. Obraz obshhestva [Selected. The image of society]. M., 1994 (in Russian).

Vindel'band V. Istorija novoj filosofii v ee svjazi s obshhej kul'turoj i otdel'nymi naukami: V 2 t. T. 2. Ot Kanta do Nicshe [The history of the new philosophy in its connection with the general culture and the individual sciences: In 2 volumes Vol. 2. From Kant to Nietzsche]. M., 2000 (in Russian).