

**Возвращаясь к поиску истин:
еще раз о состоянии современной социальной философии***

© 2021 г. К.Х. Момджян

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет,
Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.*

E-mail: knom48@gmail.com

Поступила 19.06. 2020

Автор рассматривает состояние современной социальной философии после беспрецедентной атаки воинствующего антициентизма на номотетическое мышление в общественности и сам поиск объективной научной истины. Эта атака была предпринята сторонниками постмодернизма, стремившимися редуцировать мир как онтологическую реальность к миру смыслов, превратить философию в «толкование толкований», не выходящее за рамки языковой и текстуальной деятельности. Автор убежден в том, что превращение философии в метафорическую эссеистику, безразличную к истине или враждебную ей, совершенно нетерпимо в современной ситуации, когда человечество вновь вступает в эпоху негарантированных исходов, требующую адаптивно значимого философского осмысления. Автор констатирует наличие «кризиса фрагментации» в современной рефлексивной социальной философии, задача которой состоит в познании мира, а не в его ценностном осознании. В такой философии должно действовать гносеологическое принуждение к истине, которое исключает равноправие альтернативных трактовок социальной реальности. Тем не менее в современной рефлексивной философии существуют самые серьезные разногласия по ключевым проблемам изучения человека, общества и истории. В статье анализируются основные противоречия, возникающие на социально-философском, общесоциологическом и философско-историческом уровнях абстракции, рассматривается возможность становления интегральной социальной теории, осуществляющей концептуальный синтез взаимосовместимых идей и подходов.

Ключевые слова: философия, социология, наука, постмодернизм, истина, ценности, общество, история, человек.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-2-29-41

Цитирование: *Момджян К.Х.* Возвращаясь к поиску истин: еще раз о состоянии современной социальной философии // Вопросы философии. 2021. № 2. С. 29–41.

* Подготовка статьи проходила в рамках деятельности Международной научно-образовательной школы МГУ имени М.В. Ломоносова «Сохранение мирового культурно исторического наследия».

Returning to the Search for Truth: Once Again on the Status of Contemporary Social Philosophy*

© 2021 Karen Kh. Momdzhyan

*Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovskiy av. GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.*

E-mail: karm48@mail.ru

Received 19.06.2020

The author examines the state of modern social philosophy, which has undergone an unprecedented attack of militant anti-scientism on nomotic thinking in social studies and the very search for objective scientific truth. This attack was undertaken by supporters of postmodernism, who sought to reduce the world as an ontological reality to the world of meanings, to turn philosophy into an “interpretation of interpretations”, not going beyond language and textual activity. The author is convinced that the transformation of philosophy into a metaphorical essay, indifferent to or hostile to the truth, is completely intolerable in the current situation, when mankind is once again entering an era of unsecured outcomes, requiring adaptively meaningful philosophical reflection. The author states that there is a “fragmentation crisis” in contemporary reflective social philosophy, whose task is to cognize the world rather than its value consciousness. In such a philosophy, there should be gnoseological coercion to the truth, which excludes the equality of alternative interpretations of social reality. Nevertheless, in modern reflective philosophy there are the most serious disagreements on the key problems of the study of man, society and history. The article analyzes the main contradictions arising at social-philosophical, general sociological and philosophical-historical levels of abstraction, considers the possibility of the formation of integral social theory, which carries out the conceptual synthesis of mutually compatible ideas and approaches.

Keywords: Philosophy, sociology, postmodernism, science, truth, values, activity, society, history, man.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-2-29-41

Citation: Momdzhyan Karen Kh. (2021) “Returning to the Search for Truth: Once Again on the Status of Contemporary Social Philosophy”, *Voprosy filosofii*, Vol. 2 (2021), pp. 29–41.

Атака воинствующего антисциентизма

Трудно спорить с тем, что современная социальная теория все еще переживает беспрецедентную по своим масштабам и последствиям атаку со стороны радикального антисциентизма, представленного разными течениями постмодернистского (постструктуралистского) дискурса¹. Как справедливо отмечает В.С. Розов, «постмодернизм и социальный конструктивизм постоянно направляют свои критические стрелы против теоретического подхода и объективности знания» [Розов 2018: 106]. Возник некий антитеоретический консенсус: «...с упорством, достойным лучшего применения, философы, представители социальных и гуманитарных наук выражают свое презрение к “позитивизму”, “мифам объективного знания”, “линейности мышления”, “абстрактным

* The article was prepared within the framework of the Lomonosov Moscow State University International Science and Education School “Preservation of World Cultural and Historical Heritage”.

конструкциям”, “кабинетной науке” и т.д.» [Розов 2018: 106] и ставят науку «в один ряд с другими формами идеологии» [Бурганова 2007]. Нужно отметить, что наиболее разумные сторонники постмодернизма не ставят под сомнение саму возможность научного поиска истины, признавая, как это делает Ж.-Ф. Лиотар, правомерность «денотативной игры, где релевантность принадлежит истинному/ложному», и ограничиваясь призывами к науке отказаться от попыток «легитимировать другие языковые игры» [Лиотар 1998: 97]. Беда лишь в том, что, признавая право науки на поиск истины, «умеренные» постмодернисты призывают ученых соответствовать критериям «новой эпохи» человеческой ментальности, измышленной ими, и прежде всего требуют отказа от эссенциалистской стратегии познания с ее «мертвящей всеобщностью» и перехода к анализу единичного как «предельной реальности человеческой культуры». Иными словами, науке предлагают отказаться от номотетического мышления, игнорируя тот факт, что без объяснительных процедур, связанных с редукцией единичного к общему, невозможно существование любых наук, включая идиографические.

Подобные установки, пропагандировавшиеся не одно десятилетие, не оказали воздействия на естествознание, представители которого убеждены в том, что поиск собственной логики мира, независимой от человеческих предпочтений, есть «хлеб» любой науки. Ученые осознанно или интуитивно уверены в адаптивной ценности истин, понимают огромное различие между знанием, незнанием и заблуждением. Попытки некоторых постмодернистов «перевоспитать» естествоиспытателей, склонить их к новым трактовкам научной идентичности не имели успеха, более того, вызвали издевательскую реакцию в духе известной книги, написанной физиками А. Сокалом и Ж. Брикмоном [Сокал, Брикмон 2002]).

Иное воздействие призывы постмодернизма оказали на гуманитарные науки и, прежде всего, на философию, научный статус которой не очевиден и является предметом столетних дискуссий. Главный удар был нанесен по *рефлексивной философской традиции*, которая качественно отлична от *валюативной* традиции и тесно связанного с ними *проектного* типа философствования. Ранее я подробно рассматривал вопрос о различии между этими традициями (см. [Момджян 2013]), поэтому ограничусь кратким напоминанием, которое будет излишним в связи с рассуждениями о задачах современной социальной философии.

Еще раз о типах философствования

Отмечу сразу, что разные традиции философствования рассматриваются мной в их чистой, «дистиллированной» форме, которая не исключает возможных концептуальных комбинаций этих идеальных типов. Тем не менее их различие возможно, если класть в его основу объективное различие «конечных продуктов».

Начнем с того, что сторонники и рефлексивной, и валюативной традиций относят философию к *ориентационному* типу духовной активности, задача которой состоит в осмыслении *наличного бытия* – реально данного мира, – которое осуществляется в двух разных проекциях, порождающих два типа философствования.

Задача *рефлексивной философии* (которую условно можно назвать «линией Аристотеля») состоит в *познании* окружающей и охватывающей нас реальности – обнаружении собственной логики ее существования, которая дана субъекту познания принудительно и не зависит от его ценностных предпочтений (влияющих на поиск истины, но не обесмысливающих его). Рефлексивная или эпистемная философия говорит на языке *дескриптивных суждений*, верифицируемых как истинные или ложные, и дает *знания* о предельных основаниях мира и человеческого существования в нем. Такой анализ, недоступный нефилософским дисциплинам, но методологически важный для них, вполне соответствует родовым признакам науки, ищущей объективно истинные знания о неслучайных эманациях нашего мира.

По целому ряду причин, которые я рассматривал в других публикациях, сторонники рефлексивной традиции имеют разные представления об объекте и предмете научной

философии. Самая узкая *гносеологическая* трактовка ограничивает ее объект познавательным отношением человека к миру, считая предметом философии универсальные условия, механизмы и формы познания. Более широкая *антропологическая* трактовка признает объектом рефлексивной философии человека, считая своим предметом триединое отношение человека к миру – праксеологическое, аксиологическое и гносеологическое.

Наконец, самая широкая *субстанциальная* трактовка признает объектом философии окружающий и охватывающий человека мир, включающий в себя качественно различные «царства бытия» (Н. Гартман). Предметом философии в этом случае считают возможное единство мира, рассмотренного в его *субстанциальной всеобщности и интегративной целостности*. Так понятая философия не имеет никаких объектных запретов и может анализировать любую «частность» при условии, что она рассматривается «через призму всеобщего и как момент его» (Г. Гегель). Соответственно, в структуру субстанциально понятой философии включается не только учение о всеобщем в мире (онтология), но и о субстанциальной специфике его проявления в сферах природы (натурфилософия), общества (социальная философия) и человеческого сознания (философия сознания, включающая в себя гносеологию, этику, эстетику, философию языка и др.)².

Валюативную традицию мы можем назвать «линией Сократа» в философии. Как и рефлексивная философия, она рассуждает о реально существующем мире, однако ставит своей целью не познание, а *осознание* его (К. Ясперс). Такая философия подвергает окружающий и охватывающий нас мир *ценностной экспертизе*, которая соотносит реальность с потребностями и интересами людей, оценивая ее в категориях «добро – зло», «справедливость – несправедливость», «красота – безобразие» и др.

В отличие от рефлексивной традиции, валюативная философия альтернативна науке³, она говорит с нами не на языке дескриптивных *суждений истины*, а на языке прескриптивных *суждений ценности*, которые не подлежат гносеологической проверке на истинность или ложность (поскольку должное в нашем мире, как показали еще Юм и Кант, не сводится к сущему и не выводится из него). Продуктом такой *софийной* философии являются не *знания* о мире (которые дает философия *эпистемная*), а адаптивно значимые *мнения* о нем, формирующие человеческую мудрость.

Не будучи наукой, валюативная философия играет огромную роль в человеческой жизни, выступая «саморефлексией культуры» (В.С. Степин), понятой как совокупность символических программ мышления и чувствования, связанных отношениями логической, аксиологической и стилевой зависимости. Именно валюативная философия с ее представлением о базовых смыслах человеческого существования в мире фундирует и проясняет тот объективно складывающийся ценностный консенсус, который Гегель именовал «духом эпохи» и «духом народа».

Третий вид философствования органически связан с предыдущими двумя и все же типологически отличен от них, представляя собой их праксеологическую имплементацию. В этом случае философию относят к *проектному типу* духовной активности людей, конечная цель которой состоит не в познании или осознании наличного бытия, а в «придумывании», конструировании того, *чего еще нет*, но что должно быть создано людьми. Видами такой проектной активности являются *искусство*, творящее мир по законам красоты, *инженерия*, призванная конструировать полезные людям артефакты, *законотворчество*, превращающее мнения людей о должном в кодифицированную систему установлений, и прочее. В этот ряд некоторые мыслители включают и философию. Иногда ее рассматривают как жанр искусства⁴ – искусства мысли или, шире, искусства жизни, когда философ (подобно Диогену) воздействует на аудиторию не столько словами, сколько поступками, самим способом своего существования. Другая трактовка признает ориентационную функцию проектной философии, но считает главной ее задачей не объяснение, а *изменение* мира, связанное с конструированием идеальных моделей человеческого существования. Такая проектная философия стремится ответить на третий из вопросов, с которыми Кант связывал задачи философского мышления: «что я должен делать?». Конечным продуктом в этом случае выступают не «догмы», связанные с теоретическим познанием и осознанием мира,

а «руководства к действию», инструкции по его практическому совершенствованию. Задолго до К. Маркса, сформулировавшего одиннадцатый тезис о Фейербахе [Маркс 1956: 4], схожее понимание задач философии высказывали А. Сен-Симон, Ш. Фурье и другие мыслители.

О задачах современной социальной философии

Все названные типы философствования в той или иной форме пострадали от экспансии постмодернизма. Его сторонники решительно отвергли рефлексивный тип, считая его отжившей свой век «метафизикой», несущей немалую долю ответственности за катастрофические события первой половины XX в., возникшие в результате «насилия» философских идей над человеческой жизнью (см. [Мионов 2020]). Они иронически отнеслись и к другим традициям, считая, что социальное проповедничество и проекты радикального переустройства мира избыточны в эпоху свершившегося «конца истории» (Ф. Фукуяма). Вместе с «концом истории» был провозглашен конец «эпохи великих басен», к которым относят осмеянные сторонниками постмодернизма «метанарративы о выживании и героизме».

Постмодернисты (постструктуралисты) предложили некий новый тип философствования, выходящий за рамки классических интерпретаций его задач. Многие из них считали, что философия имеет дело «скорее с толкованием толкований, нежели толкованием предметов» (слова Монтеня, которые Жак Деррида использовал в качестве эпиграфа к десятой главе книги «Письмо и различие» [Деррида 2000, 352]). В отличие от рефлексивной и валюативной традиций, которые обсуждают в разных аспектах (когнитивном и аксиологическом) фундаментальную диспозицию «мир – человек», постмодернизм редуцировал мир как онтологическую реальность к *миру смыслов*: его интересовала не метафизическая проблематика «заброшенности человека в мир», а приключения человека в «фантазмагорическом», словами Деррида, мире смыслообозначений, поиск неявного и невыявленного в нем, обнаружение присущих ему парадоксов. Воспринимая человека и мир через призму «языковой и текстуальной деятельности», постмодернисты превратили философию в некий синтез литературоведения, культурологии и искусства с немалыми элементами интеллектуальной игры.

Можно ли считать полноценной философией подобную «метафорическую эссеистику», в рамках которой, как справедливо замечает И.П. Ильин, «литературоведение перерастает собственные границы и рассматривается как модель науки вообще, как универсальное проблемное поле, на котором вырабатывается методика анализа текстов как общего для всех наук предмета»? [Ильин 1996, 7]. Я склонен к отрицательному ответу на этот вопрос, хотя не стал бы протестовать против права на существование такой эссеистики, если бы она не сопровождалась негативным отношением не только к объективной истине, которую ищет «аристотелевская» традиция в философии, но и к общезначимой валюативной «правде», интересующей «сократовскую» традицию.

Став модным трендом, такие установки способствовали существенной деградации мировой философии, повлияв, в частности, на философскую молодежь, многие представители которой увлеклись сочинением красивых смысловых парадоксов в ущерб аналитической работе ума.

Можно утверждать, что наибольший урон постмодернистские игры с истиной нанесли отечественной философии. Дело в том, что экспансия антисциентизма совпала с происходившим в ней «кризисом идентичности», связанным с крушением монополии дурно истолкованного марксизма. Поиски новых авторитетов, с одной стороны, и некоторые особенности российской рецепции мировых трендов (избыточно восторженное, некритическое их восприятие) – с другой, привели к тому, что в нашей стране постмодернистские эскапады приобрели наиболее радикальный характер.

К счастью, есть явные признаки того, что современная мировая философия постепенно избавляется от иллюзий, порожденных «невыносимой легкостью бытия» послевоенных десятилетий. Я связываю это обстоятельство с происходящим на наших

глазах радикальным изменением исторической ситуации. «Игра в смыслы», основанная на пренебрежении истиной, могла показаться интересным занятием в спокойные послевоенные десятилетия, когда возникли механизмы социокультурной регуляции, позволявшие западному обществу двигаться по накатанной исторической колее. Успех такого движения обеспечивался экономическими, юридическими, политологическими коррекциями, но не философскими прозрениями, утратившими, казалось бы, всякую значимость для практической жизни. Именно в эти годы зародилось настороженное отношение к «философским интервенциям» в историю, рассуждения о «пагубной самонадеянности» разума, который обвиняли в стремлении «постичь непознаваемое» в тщетном стремлении «изменить неизменяемое».

Дальнейший ход событий развеял легкомысленные надежды на «конец истории», прекращение ее качественных трансформаций. На наших глазах современное человечество вновь входит в стадию бифуркации, сталкивается с новыми судьбоносными вызовами, вновь вступает, словами Бронислава Малиновского, в эпоху «негарантированных исходов». В этих условиях исторической неопределенности и нарастающих рисков глубинное социально-философское осмысление происходящего становится необходимым условием успешной адаптации людей к меняющимся условиям жизни.

Это не значит, конечно, что именно философы должны спасти мир. Ясно, что над разработкой приемлемых сценариев будущего работают люди самых разных профессий, но я убежден в том, что эта работа не будет успешной без мыслителей, принадлежащих к разным традициям классического философствования.

Что касается валюативной философии, ее цель – прояснить фундаментальные различия в ценностных ориентациях современного человечества. Конечно, такая философия не способна дать «однозначное научное решение» нынешних споров о радостях и тяготах свободы, о формах равенства и неравенства людей, природе справедливости, нормах гендерной интеракции, правомерности эвтаназии и т.п. Тем не менее валюативная философия может и должна способствовать выработке приемлемых форм ценностного консенсуса, способного уменьшить риск насильственной конфронтации.

Важнейшую роль призвана сыграть рефлексивная философия, и прежде всего социально-философская теория, которая изучает *общественную жизнь людей в ее целостности, всеобщности и исторических формах осуществления*. Так понятая социальная философия обсуждает три фундаментальных вопроса, которые конституируют ее проблемное поле и делят ее на относительно самостоятельные, разные по уровню абстракции проблемные блоки. Первый из них – *социально-философская антропология* – задается вопросом о способе существования человека, выступающего в качестве творца (и одновременно продукта) над-органической социальной реальности (социума), представляющей собой одну из подсистем нашего мира, выделенную из природы и отличную от нее. Второй проблемный блок – *философия общества* – рассматривает более конкретный вопрос об организационно-институциональных формах социальной реальности, делающих ее существование возможным. Третий блок – *философия истории* – рассматривает саму суть и глобальные тенденции исторического процесса, реальные человеческие общества в их событийной ипостаси.

Ясно, однако, что успешное решение ориентационно-адаптивных задач возможно лишь при наличии консенсуса в понимании ключевых проблем рефлексивной социальной философии. Увы, мировая социально-философская теория находится в настоящий момент далеко не в лучшем состоянии, для обозначения которого я уже использовал выражение «кризис фрагментации», предложенное Т. Джонсоном, К. Дандекером и К. Эшуортом (см. [Джонсон, Дандекер, Эшуорт 1993]).

Еще раз о кризисе фрагментации в рефлексивной социальной философии

Суть этого кризиса, по моему убеждению, состоит в недопустимом разбросе мнений по важнейшим вопросам, образующим проблемное поле нашей науки. Я использую слово «недопустимый», поскольку речь идет об отсутствии консенсуса в *рефлексивной*

социальной философии, в которой – в отличие от форм ценностного философствования – должно действовать гносеологическое «принуждение к истине», исключающее плюрализм «равноправных» интерпретаций.

К сожалению, мы сталкиваемся с самыми серьезными противоречиями на всех уровнях социально-философской теории, начиная с уровня предельных абстракций, которые касаются важнейших свойств человеческой активности, выделяющих ее из биологического способа существования. Специалисты по-разному понимают саму сущность, инициальные и регулятивные факторы, функциональные механизмы *деятельности* как субъект-объектной и субъект-субъектной активности, определяющей *modus vivendi* общественного человека⁵.

Достаточно сказать, что мы до сих пор не имеем единой точки зрения по поводу этологического признака, который выступает как необходимый и достаточный признак человека. Одни ученые связывают этот признак с *адаптивной спецификой деятельности*, позволяющей людям приспосабливаться к среде существования путем ее *орудийного* изменения. Другие полагают, что орудийность как неотъемлемая черта образа жизни была присуща еще животным предкам человека и приобрела собственно социальный характер лишь с изменением *информационной специфики* деятельности – с возникновением *абстрактно-логического, вербально-понятийного мышления*. В силу исторической асинхронности этих признаков, возникающих с лагом в сотни тысяч лет, ученые предлагают два альтернативных маркера человеческой сущности: определению Бенджамина Франклина, понимавшего человека как существо, способное создавать орудия труда, противостоит определение человека как существа разумного, способного к нестандартным действиям в нестандартной ситуации.

Распространяя деятельность как *информационно направленную активность*, вызываемую особым классом целевых причин, философы по-разному трактуют сам феномен информации и связанную с ней целевую причинность. Одни специалисты придерживаются узкого понимания цели как идеального образа желаемого результата, присущего исключительно людям, другие используют широкую трактовку цели как реактивного сигнала, предпосланного биологической и социальной активности, вызывающего последнюю и ориентирующего ее в предзаданном направлении. При таком понимании человек оказывается носителем как *субъективных* (свободно избираемых), так и *объективных* (предписанных) целей существования, направленных на сохранение факта и качества жизни, которые формируют систему *человеческих потребностей* и опосредующих их *интересов*.

К сожалению, философы по-разному понимают суть и специфику этих важнейших детерминант деятельности, предлагают разную типологию человеческих нужд. Одна из точек зрения солидаризуется с психологической трактовкой потребностей как *интенций человеческого сознания*, другая рассматривает их как *объективно-реальные факторы деятельности*, отображаемые сознанием, но не создаваемые им. Острую полемику вызывает вопрос об исторической изменчивости потребностей, возможности рассматривать их как константное основание родовой природы человека, не меняющейся с ходом истории (см. [Момджян 2015]).

Много разногласий вызывает вопрос об информационных механизмах актуализации и удовлетворения человеческих нужд. Тезис о разумности человека не мешает философам спорить о границах такой разумности, о соотношении *сознательных, бессознательных, подсознательных и надсознательных* компонентов психики, с которыми связывают типологические различия между видами социального действия (см. [Вебер 1996, 628–630]).

Острополемичным является вопрос о *мотивационных механизмах* деятельности. Объектом спора является сам феномен мотивации как способности человека оценивать возможные поведенческие реакции на воздействия внешней и внутренней (организмической) среды с целью выбора оптимальной из них, то есть наличие у человека *свободы воли*, позволяющей людям осознанно ранжировать предписанные им потребности и интересы, делить их на первостепенные и второстепенные, подлежащие

удовлетворению или блокированию. Причем философы, признающие свободу воли, спорят не только с теми, кто отрицает ее наличие, но и между собой – относительно степени свободы и механизмов ее осуществления (см. [Васильев 2017; Момджян 2017]).

Так, большие разногласия существуют в вопросе о *ценностных основаниях* мотивационного выбора. По-разному понимается сам феномен ценности, трактуемой и как *объект*, способный удовлетворять человеческие нужды, и как *отношение значимости* объекта для субъекта, и как имманентные человеческому сознанию *мотивационные предпочтения*, связанные с выбором конечных целей существования («ценности как цели» по терминологии П. Сорокина) и оптимальных способов их достижения («ценности как средства»). В результате продолжающихся споров мы так и не имеем общей точки зрения по вопросу о существовании общечеловеческих ценностей, понимаемых то как *схожие* мотиваторы человеческого поведения, то как *общеобязательные* нормы, регулирующие совместную деятельность людей. Одни философы отрицают универсальность базовых ценностей, другие признают, объясняя мировоззренческие различия между людьми способом *иерархической связи* одинаковых в своей сущности ценностей (см. [Момджян 2020]).

Различное понимание адаптивных и информационных механизмов деятельности ведет к разногласиям в важнейшем для социальной философии вопросе о *законсообразности* человеческих действий. Сторонники социально-философского *волюнтаризма* полагают, что действия людей целиком и полностью определяются произволом их сознания, исключающего наличие объективных и необходимых законов действия и взаимодействия людей. Им противостоят философы, рассматривающие деятельность как детерминированный процесс, но расходящиеся в понимании природы и источников объективно необходимых связей, возникающих в ее процессе.

Между этими специалистами продолжается де-факто полемика социально-философского «материализма» и «идеализма», эвристическую ценность которой отрицают современные противники философской «метафизики». Я беру слова «материализм» и «идеализм» в кавычки, чтобы подчеркнуть качественное отличие *социально-философской* полемики от *общефилософского* спора этих школ, где вопрос о соотношении материи и сознания имеет характер неverifiedмируемой мировоззренческой установки.

Социальная философия, напротив, обсуждает вполне верифицируемый вопрос о наличии или отсутствии таких детерминант деятельности, которые отличны от сознания, существуют за его пределами, не зависят от него и определяют его содержание. Одни философы отрицают существование таких факторов и связывают законсообразный характер деятельности с имманентными законами самого сознания. Другие, не отрицая самодетерминации сознания, ищут более глубокие «неидеальные» по своей природе, внешние сознанию детерминанты, расходясь при этом в понимании подобной «социальной материи», ее локализации в структуре человеческой активности (см. [Момджян 2018]).

Не менее острые споры идут на более конкретном *общесоциологическом уровне анализа*, объектом которого выступает уже не субстанциальная специфика *социума* как одной из подсистем окружающего и охватывающего нас мира, а законы организации *общества*, понятого как институциональная форма существования социальности. Споры начинаются на уровне наиболее абстрактных характеристик общества, где оно выступает как «общество вообще» – логическая модель, отображающая универсальные свойства, присущие любому самодостаточному коллективу, способному создавать и воссоздавать все необходимые условия человеческого существования. Одни ученые отрицают эвристическую ценность такой модели, другие признают ее, что не мешает им придерживаться самых разных толкований общества как такового.

Так, сторонники номиналистического трактовки отказывают обществу в реальном онтологическом существовании, рассматривая его как сугубо *терминологическую реальность* – удобное понятие, используемое для обозначения некоторой совокупности совместно действующих людей. Если перефразировать известное высказывание Яна Ярви, общество понимается как «множественное число от слова человек». По убеждению

номиналистов, у так понятого общества нет и не может быть реальных интегральных свойств, которые отсутствовали бы у образующих его людей, взаимодействующих друг с другом. Противники такой точки зрения, напротив, признают общество системным целым – онтологической реальностью, в основе которой лежат надындивидуальные матрицы социального взаимодействия, не сводимые к свойствам взаимодействующих людей, что, однако, не мешает по-разному понимать феномен общества и делиться, в частности, на сторонников его *субъектной* и *институциональной* трактовок. Первые рассматривают общество в качестве *интегративного субъекта* деятельности, обладающего собственными потребностями, интересами и целями, которые отсутствуют у отдельно взятых людей. Вторые отказывают обществу в наличии субъектных свойств и рассматривают его как самодостаточный социальный *институт*, в основе которого лежит совокупность *общественных отношений*, возникающих в процессе взаимодействия людей и порождающих систему безличных *социальных ролей и статусов*, исполняемых и занимаемых этими людьми.

При этом существуют идеологически значимые, а иногда и идеологически мотивированные разногласия в вопросе об институциональной природе общества, характере образующих его социальных интеракций. Одни ученые полагают, что в основе всякого самодостаточного коллектива лежит *взаимодействие* образующих его социальных групп, которые нуждаются друг в друге, несмотря на возможные и неизбежные конфликты между ними. Другие считают, что подобная трактовка не касается классовых обществ, основанных не на взаимодействии, а на *противодействии* социальных групп с антагонистическими интересами. В этом случае общество понимается не как совместно действующая «команда» (конфликты в которой не отменяют общих целей выживания и развития), а как «поле боя», на котором сражаются экономически и политически враждебные группы людей, живущих в одной стране, говорящих на одном языке, верящих в одного Бога и проч.

Значительные противоречия существуют в трактовке структурной организации общества, предполагающей обнаружение образующих его *подсистем, компонентов и элементов*. Немало сторонников обрела так называемая «полевая концепция», сторонники которой предлагают «не рассматривать общество (группу, организацию) как объект», настаивая на «дематериализации социальной реальности по образу поля» [Штомпка 1996, 25]. Последователи такого подхода считают, что общество не поддается сколь-нибудь строгому структурному расчленению, поскольку не имеет автономных, отделимых друг от друга частей. Другие ученые отвергают такой подход, полагая, что процессуальность социальной реальности не исключает необходимости ее структурного рассмотрения. Сложность структурного анализа связывают с тем, что общество относится к разряду *субстанциальных систем*, способных к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию. В таких системах с органическим типом целостности целое предпослано частям и создает их в процессе саморазвития «из себя и для себя». Это обстоятельство обуславливает онтологическую *взаимоположенность* частей и их способность к композиционному *взаимопересечению*, что затрудняет структурный анализ, но не делает его невозможным: *неразделимость* образующих общество частей не тождественна их *неразличимости*.

Беда в том, что ученые, признающие структурный анализ общества правомерным, придерживаются самых разных взглядов на природу и число его организационно выделенных *элементов, компонентов и подсистем*. Отсутствие должных философских компетенций приводит к непониманию системообразующего основания социальной структуры, к смешению деятельностного, организационного и субъектного начал структуризации. Следствием является множество теоретических ошибок, способных методологически дезориентировать нефилософское обществознание. Достаточно сказать, что до сих пор не устранено распространенное отождествление *хозяйственной подсистемы* общества с *экономикой*, представляющей собой не подсистему общества, а один из «инфраструктурных» компонентов (укладов общественной жизни), инвариантных всем ее сферам. До сих пор практикуется отождествление *социальной подсистемы*

общественной жизни, отвечающей за производство и воспроизводство «непосредственной человеческой жизни», с *социальным укладом*, в основе которого лежит «распределение людей» по социальным группам и институтам (этносам, классам, конфессиям и прочее).

Серьезные разногласия существуют в вопросе о наиболее общих механизмах *функционирования* социальной системы, где сторонникам монистического подхода, убежденным в существовании «главной» подсистемы общества, оказывающей субординационное воздействие на другие ее сферы, противостоит плюралистический подход, сторонники которого считают сферы общественной жизни функционально равноправными. При этом и сторонники монистического подхода расходятся в определении доминирующей подсистемы общественной жизни, считая ею то сферу материального производства, то духовную сферу общественной жизни, то тип политического управления и прочее. По-разному решается вопрос о том, ограничено ли доминирование «главной» из общественных подсистем регионально-стадиальными рамками или имеет общеисторический характер.

Не менее острые споры связаны с *динамическим аспектом* анализа общества, предполагающим обнаружение причин, механизмов и форм социокультурного изменения. Ученые по-разному трактуют первоисточник социальной динамики, связывая его то с процессом возвышения человеческих потребностей, то с ростом научных знаний, то с факторами социальной коммуникации и прочее. Серьезные разногласия существуют в вопросе о возможности характеризовать общественное развитие как «прогресс» или «регресс», рассматривать человеческую историю в терминах «улучшение» и «ухудшение». Многие ученые, руководствуясь веберовским принципом «свободы от оценки», считают, что наука может и должна констатировать социальные изменения и объяснять их, но не вправе оценивать их по причине неизбежной субъективности любых оценок. Сторонники научной теории прогресса, напротив, предлагают различать типы оценки, отделяя неverified ценностные презумпции от оценок объективной значимости, которые могут и должны использоваться наукой (см. [Момджян 2016б]). При этом сторонники общественного прогресса по-разному понимают его содержание и критерии, рассматривая в качестве последних то уровень развития общественного производства, то степень человеческой свободы, достигнутой в рамках общества, то суммативную комбинацию разнокачественных параметров присущего людям образа жизни.

Очевидно, что расхождения в теоретических трактовках «общества вообще» не могут не сказываться на понимании более конкретной проблематики, где объектом исследования выступает уже не социум и не «общество вообще», а человеческая *история*, понятая как *действительность* общественной жизни – единство ее сущности и существования. Ученые предлагают разные основания исторической типологии обществ, как экономические (формационная парадигма), так и культурные (цивилизационная парадигма), нередко противопоставляя эти подходы друг другу. Принципиальные различия возникают в понимании таксономической принадлежности современных развитых обществ, относимых к капиталистическому, посткапиталистическому, постиндустриальному, информационному и прочим неясно очерченным типам. Существенны различия в вопросе об этнических измерениях истории, перспективах этносоциальной и этнокультурной эволюции человечества, возможности его развития «в направлении целостности» и прочее.

Подчеркну еще раз: вся эта разногласица существует в рефлексивной социальной философии, которая, в отличие от философии валкуативной, имеет дело не с «вечными тайнами» (которые по-разному осознаются разными людьми в разные эпохи человеческой истории), а с «проблемами», которые должны иметь более или менее однозначное научное решение. Плюральность интерпретаций в данном случае является не достоинством, а недостатком теории (учитывая тот факт, что она не работает с объектами микромира, где множественность интерпретаций обусловлена объективными обстоятельствами, в частности неустрашимым «конфликтом» между наблюдаемыми объектами

и средствами наблюдения). Известный призыв Мао Цзедунa – «пусть расцветает сто цветов, пусть соперничают сто школ» – допустим здесь лишь на уровне *гипотез*, проверка которых должна приводить к согласованным выводам, выработке «положительного знания». Эта проверка в конечном счете должна установить объективную истинность или ложность различных трактовок, отделить «овец от козлищ» в ситуации, когда различные подходы исключают друг друга, или способствовать их синтезу, если таковой объективно возможен.

Именно такую задачу концептуального синтеза взаимосовместимых идей, ведущего к созданию интегральной философско-социологической доктрины, ставил перед собой один из крупнейших теоретиков XX в. – Питирим Александрович Сорокин. Я считаю, что эта задача остается актуальной для современной социальной философии, хотя ее решение конечно же потребует колоссальных усилий многих ученых и займет немало времени.

Дело в том, что концептуальная разногласия в рефлексивной социальной философии имеет множество неслучайных причин. Прежде всего, она вызывается исключительной сложностью изучаемого объекта, каковым является человек в среде себе подобных. Родо-видовая вариативность общественных явлений заставляет социальные науки возводить таксономические «строительные леса», не уступающие по своей сложности создаваемым теориям. Эти и другие причины ограничивают эффективность многих научных методов, успешно работающих в естествознании, и прежде всего возможность экспериментальной проверки научных утверждений, а значит, и их верификации.

К сказанному следует прибавить, что объект социального познания не обладает «ценностной нейтральностью», присущей объекту естественных и точных наук. Это обстоятельство не может не затруднять научную работу, хотя оно не исключает вовсе способность ученых руководствоваться принципом «интеллектуальной честности» (М. Вебер) – осознавать свои ценностные предпочтения и блокировать их воздействие на поиск научной истины, поскольку «там, где человек науки приходит со своим собственным ценностным суждением, уже нет места полному пониманию фактов» [Вебер 1990а, 723].

К этим объективным причинам следует добавить причины субъективные, связанные с избыточными амбициями обществоведов, взаимной нетерпимостью и культивируемой некоммуникабельностью различных школ, когда «...приверженцы одних методов часто рассматривают работу, сделанную с помощью соперничающих методов, как не имеющую познавательной ценности» [Коллинз 1994, 89–90].

Очевидно, что такая конфронтация неизбежна в ситуации, когда конкурирующие теории альтернативны, предлагают принципиально разные объяснения одних и тех же феноменов. Нередко, однако, такая альтернативность является измышленной, основанной на непонимании реальной взаимодополнительности идей. Мне уже приходилось писать о том, что примером такого искусственного антагонизма является ничем не обоснованное противопоставление формационной и цивилизационной парадигм исторической типологии обществ. Я не вижу неустранимых противоречий между позицией Маркса, предлагающей, к примеру, экономическое объяснение многих различий в образе жизни феодальной и капиталистической Японии, и позицией Тойнби, утверждающего, что долгосрочные культурные коды позволяют японцам оставаться японцами в самых разных экономических средах.

Признавая возможным сближение и интеграцию многих философско-социологических подходов, я рискну предположить, каким должен быть первый шаг на этом долгом и сложном пути. Полагаю, что следует начать с попыток устранить или минимизировать *категориальный хаос*, царящий в современной социальной философии, отсутствие согласованного употребления многих ключевых понятий (таких, как «деятельность», «субъект», «объект», «потребность», «интерес», «ценность», «цель», «общество», «производство», «экономика», «политика», «культура», «история» и другие).

С устранения этой помехи может и должен начаться сложный процесс преодоления концептуальной фрагментации рефлексивного философско-социологического знания.

Примечания

¹ Многие ценностные установки постмодернистского менталитета не вызывают у меня возражений. Но это не значит, что принцип «радикальной плюральности», признающий и уважающий множественность человеческих предпочтений, может быть перенесен в область научного знания. В этом случае идеи плюрализма превращаются в средство бессмысленной и бесперспективной борьбы против «обязательности истины» или «диктата логики».

² Я являюсь убежденным сторонником субстанциальной версии философствования, которая не заставляет жертвовать такими разделами философского знания, как онтология и философия природы, теряющими смысл при антропологическом истолковании философии.

³ По этой причине я считаю невозможным рассматривать рефлексивную и валюативную традиции как «две функции единой и неделимой философии».

⁴ К примеру, Артур Шопенгауэр трактовал философию как «художественное произведение из понятий», считая, что ее глубинную суть следует искать не на дороге науки, а на дороге искусства.

⁵ К сожалению, некоторые ведущие теоретики пытаются легитимировать отсутствие концептуального консенсуса в современном философско-социологическом знании, как это делает Э. Гидденс, считающий, что он мог существовать лишь «в период господства в социологии симбиоза натурализма и функционализма» [Гидденс, 1993, 59]. Аргументы против этой точки зрения приведены в следующей статье автора.

Источники и переводы – Primary Sources in Russian Translation

Вебер 1990а – Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990 (Weber, Maximilian K., *Wissenschaft als Berufung und Beruf*, Russian Translation).

Вебер 1990б – Вебер М. Об основных социологических понятиях // Вебер М. Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990 (Weber, Maximilian K., *Soziologische Grundbegriffe*, Russian Translation).

Деррида 2000 – Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000 (Derrida, Jacques, *L'écriture et la Différence*, Russian Translation).

Лиотар 1998 – Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998 (Lyotard, Jean-Francois, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Russian Translation).

Пригожин 1986 – Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М.: Прогресс, 1986 (Prigozhin, Ilya R., Stengers, Isabelle. *Order out of chaos*, Russian Translation).

Сорокин 2008 – Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008 (Sorokin, Pitirim A., *A system of general sociology*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Бурганова 2007 – Бурганова Л.А. Постмодернизм – антинаучный проект? // Вестник экономики, права и социологии. 2007. № 1. С. 126–132.

Васильев 2017 – Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма: эссе о свободе воли. М.: Ленанд, 2017.

Гидденс 1993 – Гидденс Э. Девять тезисов о будущем социологии // Тезис. 1993. № 1. С. 57–82.

Джонсон, Дандекер, Эшуорт 1993 – Джонсон Т., Дандекер К., Эшуорт К. Теоретическая социология: условия фрагментации и единства // Тезис. 1993. Т. 1. Вып. 1. С. 83–105.

Ильин 1996 – Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996.

Инглхарт 1997 – Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. 1997. № 4. С. 6–32.

Коллинз 1994 – Коллинз Р. Социология: наука или антинаука? // THESIS. 1994. № 4. С. 71–96.

Миронов 2020 – Миронов В.В. Метафизика не умирает. М.: РГ-Пресс, 2020.

Момджян 2013 – Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества и истории. М.: МГУ, 2013.

Момджян 2015 – Момджян К.Х. Универсальные потребности и родовая сущность человека // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 3–15.

Момджян 2016а – Момджян К.Х. О дисциплинарном соотношении социальной философии и социологии // Вопросы философии. 2016. № 1. С. 41–45.

Момджян 2016б – Момджян К.Х. Гипотеза общественного прогресса в современной социальной теории // Вопросы философии. 2016. № 10. С. 36–46.

Момджян 2017 – Момджян К.Х. Социально-философский анализ феномена свободной воли // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 68–81.

Момджян 2018 – Момдзян К.Х. Роль сознания в деятельности людей – об актуальности старого спора // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 76–88.

Момджян 2020 – Момдзян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 25–41.

Сокал, Брикмон 2002 – Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002.

References

Burganova, Larisa A. (2007) “Postmodernism – an anti-scientific project?”, *Vestnik ekonomiki, prava i sotsiologii*, Vol. 1, pp. 126–132 (in Russian).

Collins, Randall (1989) “Sociology: Proscience or Antiscience?”, *American sociological review*, American sociological association, Vol. 1, pp. 124–139 (Russian translation 1994).

Giddens, Anthony. (1987) *Nine theses on the future of sociology*, Polity Press, Cambridge (Russian Translation 1993).

Johnson, Terry, Dandeker, Christopher, Ashworth, Clive (1984) *Theoretical Sociology: The Conditions of Fragmentation and Unity*, Macmillan, London (Russian translation 1993).

Ilyin, Ilya P. (1996) *Poststructuralism. Deconstructivism. Postmodernism*, Intrada, Moscow (in Russian).

Inglehart, Ronald (1997) “Postmodern: Changing Values and Changing Societies”, *Polis*, Vol. 4, pp. 6–32 (in Russian).

Mironov, Vladimir V. (2020) *Metaphysics does not die*, RG-Press, Moscow (in Russian).

Momdzhyan, Karen Kh. (2013) *Social philosophy. An activity approach to the analysis of man, society and history*, MGU, Moscow (in Russian).

Momdzhyan, Karen Kh. (2015) “Universal human needs and a generic human essence”, *Voprosy filosofii*, Vol. 2, pp. 3–15 (in Russian).

Momdzhyan, Karen Kh. (2016a) “On the disciplinary relationship of social philosophy and sociology” *Voprosy Filosofii*, Vol. 1, pp. 41–45.

Momdzhyan Karen Kh. (2016b) “The Hypothesis of Social Progress in Modern Social Theory”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10, pp. 36–46.

Momdzhyan, Karen Kh. (2017) “Socio-Philosophical Analysis of the Phenomenon of Free Will”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9, pp. 68–81 (in Russian).

Momdzhyan, Karen Kh. (2018) “The Role of Consciousness in Human’s Activities – the Relevance of the Old Dispute”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 6, pp. 76–88 (in Russian).

Momdzhyan, Karen Kh. (2020) “On the problem of universal values”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 25–41 (in Russian).

Socal, Alain, Bricmont, Jean (1997) *Impostures intellectuelles*, Editions Odile Jacob, Paris (Russian Translation 2002).

Vasiliev, Vadim V. (2017) *In Defense of Classical Compatibilism: An Essay on Free Will*, Lenand, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

МОМДЖЯН Карен Хачикович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

Author’s Information

MOMDZHYAN Karen Kh. – DSc in Philosophy, professor, head of the Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.