**Природа социально-философского познания**

К.Х. Момджян

**Возможна ли научная философия общества?**

**1. Несколько вводных слов о философии и философах**

Бесспорно, что важнейшим условием успешного изучения социальной философии является элементарная охота к учебе. Но это не значит, что каждый пожелавший учиться непременно добьется успеха. Есть и другие условия, о которых мы должны предупредить.

Дело в том, что знакомство с социально-философскими идеями требует самой серьезной самостоятельной работы ума. Нам предстоит столкнуться со знанием, которое нельзя заучить на манер таблицы умножения, аксиом геометрии и прочих общепризнанных истин, которыми наполнены учебники физики, химии или математики.

По ряду особых причин ни социальная философия, ни общая социология не могут похвалиться большим числом таких бесспорных истин, которые нуждаются не столько в обсуждении, сколько в усвоении и запоминании. Напротив, эти области знания представляют собой извечное ристалище умов, сферу острейших идейных споров, в которой нет — или почти нет — безусловно правых и безусловно ошибающихся.

Эта особенность теоретического обществознания может нравиться одним и раздражать других. Однако с ней следует считаться как с непреложным фактом, имеющим серьезные последствия. Одно из них — проблемный способ изучения, который требует особой умственной активности.

Увы, человек, не привыкший думать самостоятельно, боящийся представить себя арбитром в социально-философских спорах, не извлечет из них серьезной пользы. Конечно, знакомство с ними не будет совсем бесполезным, поскольку любой человек, претендующий на интеллигентность, должен, как говорится в старом анекдоте, «отличать Гегеля от Бебеля» и время от времени ссылаться на них «с ученым видом знатока». Однако использовать глубины духа как средство поверхностного самоутверждения — столь же глупо, как хранить картофель в беккеровском рояле. Философская мысль способна дать людям неизмеримо большее — но только тем, кто не боится самостоятельного духовного труда, открыт раздумьям и сомнениям, позволяющим оценить тонкий вкус философии, ее неповторимое интеллектуальное очарование.

Попробуем помочь читателю облегчить его задачу кратким рассказом о том, что представляет собой социальная философия. Ответ на этот вопрос, естественно, зависит от понимания философии как таковой — той системы мышления, частью которой являются философские суждения об обществе и истории. Обратимся к рассмотрению этого вопроса, имеющего тысячелетнюю историю, но до сих пор вызывающего жаркие споры.

В повседневной речи мы используем слово «философия», вкладывая в него самое различное содержание. Нередко оно бывает ругательным, когда мы просим праздно болтающего человека перестать «философствовать» и перейти, наконец, к сути дела. Иначе оно звучит, когда мы говорим о «философии спорта» или «философии образования», имея в виду самые общие, глубокие принципы, проявляющиеся в различных человеческих занятиях.

Увы, столь же неодинаково понимают философию и сами профессиональные философы. Может показаться странным, но именно вопрос — что такое философия? — является одной из наиболее спорных ее проблем. Уже много лет — с тех пор, как философию перестали считать «мудростью вообще» (включающей в себя и риторику софистов, и геометрию Пифагора, и физику Архимеда — короче, все выходящее за рамки повседневного обыденного мышления), — ее представители спорят о своих задачах и способах их достижения.

Характерно, что спор идет не о частностях или нюансах — он затрагивает самые фундаментальные проблемы и прежде всего вопрос о концептуальном статусе философии, ее месте в системе человеческого сознания. Обладает ли философия собственными целями, позволяющими рассматривать ее как самодостаточное духовное образование, не сводимое к иным подсистемам сознания — науке, искусству, религии, морали? Если да, то каково системообразующее основание целостности философского мышления? Если нет, то к какой из подсистем сознания следует отнести философию? Можно ли считать ее разновидностью научного познания с присущим ему холодным аналитическим мышлением о мире? Или философия более похожа на своеобразную форму эстетического творчества — искусство яркой, образной, парадоксальной мысли? Может быть, она представляет собой разновидность морального сознания, советующего людям, как и ради чего стоит жить в этом мире, или религиозный дискурс — рассудочное обоснование веры (в той мере, в какой она нуждается в таком обосновании и допускает его)1?

Сложность ситуации состоит в том, что история философии дает определенные аргументы сторонникам каждой из этих и подобных точек зрения. Среди людей, именовавших себя философами и признававшихся таковыми, без труда обнаружимы трезвые аналитики, гармонично сочетавшие занятия философией с разработкой оптики, механики, математики и прочих наук. С другой стороны, философ нередко представал в образе мудреца, не связанного в своем мышлении строгой предметно-концептуальной дисциплиной, и даже оракула, изрекавшего таинственные, туманные заклинания. Грани между философом и художником, философом и священником, явные в одних случаях, становились зыбкими в других; университетская основательность суждений уступала место салонному красноречию и остроумию и т. п.

Иными словами, знакомство с историей философии дает немалые основания утверждать, что в истории человеческой культуры отсутствует единый универсальный шаблон философствования. Известно, что множество школ и направлений, относивших себя к философии, обладали и обладают весьма различной познавательной ориентацией. Поиск общего знаменателя между философскими интересами Сократа и Локка, Конта и Кьеркегора, Гегеля и Ницше, Витгенштейна и Камю — дело, увы, более чем сложное. Онтологическая картина мира или проблемы теории познания, занимавшие одних, были абсолютно безразличны другим, искавшим, к примеру, универсальные рецепты человеческого счастья или идеал абсолютной красоты. Различие подобных ориентаций достигает такой степени, что можно с высокой вероятностью предположить, что единственной формой полноценного профессионального диалога между многими крупными философами стал бы лишь вопрос о сути философствования, чреватый взаимными обвинениями и отлучениями от «подлинной философии».

Нужно сказать, что разные мыслители по-разному относятся к такой предметной неопределенности, царящей в философии. Часть из них смирилась с ней и полагает, что реалии человеческой культуры заставляют нас признать существование многих философий, которые помимо общего названия объединены в лучшем случае лишь неким трудноуловимым «стилевым единством», позволяющим отличить философский дискурс от религиозной догматики, чистых форм искусства или бытового морализирования. Что же касается идейного содержания разных школ и направлений, именующих себя философскими, то здесь мы сталкиваемся с неустранимым проблемно-тематическим плюрализмом ориентации, делающим бессмысленными попытки их концептуальной унификации2. Единого предмета философии нет — или же он исторически изменчив, меняется на разных этапах ее существования, имеющих свои несовместимые предметные приоритеты.

Другие философы, напротив, верят в существование универсальной модели философии с единым предметом и обязательным для всех набором проблем3. Те же концепции, которые не укладываются в прокрустово ложе шаблона, без колебаний объявляются лжефилософией или «предфилософией», стремящейся к искомому идеалу, но еще не достигшей его. Беда лишь в том, что разные школы предлагают взаимоисключающие образы такой идеальной философии и соответственно альтернативные списки «лжефилософов» при минимальном числе общепризнанных авторитетов.

Какая же из этих позиций ближе к истине? Сколько философий существует в истории — одна или несколько? Очевидно, что без ответа на этот вопрос попытка создания учебного пособия по философии (и социальной философии, в частности) окажется бессмысленной. Это вынуждает нас высказать свою точку зрения, не претендуя, естественно, на окончательное решение этой сложнейшей проблемы. Ее рассмотрение мы начнем с анализа двух наиболее распространенных точек зрения на философию, издавна полемизирующих друг с другом.

В самом деле, при всем многообразии воззрений на природу философии большинство спорщиков примыкает к одной из двух альтернативных позиций, именуемых «антисциентистской» и «сциентистской» (от science — наука). Основной предмет их полемики — вопрос о соотношении философии и науки, возможность рассматривать философию как разновидность научного познания мира.

Согласно первой из этих точек зрения, философия никогда не была и никогда не будет наукой. Люди, которые не понимают этого обстоятельства и пытаются обрядить философию в научные одежды, заставить говорить сухим и скучным языком категорий, искать какие-то «законы», подобные законам физики или химии, шаржируют облик философии, оскорбляют ее подлинное интеллектуальное величие.

В отличие от науки философию интересует не устройство окружающего нас мира, а смыслы человеческого бытия в нем, фундаментальные ценности нашего существования — добро и зло, справедливость и несправедливость, должное и недолжное, благое и пагубное.

Эти вечные вопросы, томящие человеческий дух, как небо от земли отличны от «тьмы низких истин», изучаемых наукой. В отличие от философии последняя представляет собой занятие сугубо прагматическое. Наука не интересуется тайной человеческой «заброшенности» в мир и прочими «отвлеченностями». Ее конечная цель — свод практически полезных сведений, позволяющих обустроить видимый мир в интересах «комфортного проживания» в нем. Поэтому, называя философа ученым, вы наносите ему тягчайшее оскорбление, ибо ученых в истории человеческой культуры «пруд пруди», в то время как подлинных философов, учивших человечество мудрости бытия в мире, а не способу обустройства ватерклозетов, можно пересчитать по пальцам.

Однако немногочисленность философов с лихвой компенсируется размером их аудитории. В отличие от науки, адресующей свои суждения узкому кругу профессионалов, философия открыта любому мыслящему человеку, который стремится понять свое место в этом мире, открыть назначение своей жизни, ее смысл и направленность. Положения философии принимают и отвергают не только умом, но и сердцем, правильность ее суждений каждый определяет сам, не прибегая к специальным научным процедурам «верификации», т. е. проверки на истинность.

Альтернативная сциентистская точка зрения исходит из убеждения и том, что философия в своих подлинных проявлениях всегда была и всегда будет наукой. Философов этой ориентации отнюдь не оскорбляет уподобление их ученым; напротив, они гордятся тем, что представляют «царицу наук», занимающую особое главенствующее место в системе научного знания.

Конечно, это не мешает философам расходиться во взглядах на то, что именно должна изучать философская наука: является ли ее предметом анализ сущего в тех аспектах его целостного существования, которые выпадают из поля зрения частных наук, ограниченных своим конкретным предметом; или же философия должна ограничиться анализом возможности познания человеком мира, универсальных способов и приемов такого познания (т. е. ограничиться чистой гносеологией, уступив всю онтологическую проблематику конкретным паукам) и т. д.

Эти споры, однако, не меняют убеждения философов в научном характере своего занятия, отрицать который, с их точки зрения, могут лишь несерьезные люди, выдающие за философию некий «поток сознания» (состоящий из несистематизированных ассоциативных суждений обо всем на свете — нередко нарочито непонятных, чтоб эпатировать читателя, подавить его псевдоглубинами ложной мудрости) или различные «максимы и афоризмы» — поверхностные суждения на темы морали, призванные «наставить на путь истинный» людей, не способных мыслить самостоятельно и желающих «подзанять» житейской мудрости у Ларошфуко или Паскаля.

Кто же прав и кто ошибается в давнем споре сциентизма и антисциентизма? Не претендуя на оригинальный ответ, мы полагаем, что правы и одновременно не правы обе стороны, продолжающие спор, который во многом есть результат досадного недоразумения.

Все дело в том, что сциентисты и антисциентисты абсолютизируют и противопоставляют друг другу два разных способа мышления о мире и месте человека в нем, которые традиционно называют одним и тем же словом «философия». Спор сциентизма и антисциентизма, по нашему убеждению, есть следствие того факта, что в истории человеческой культуры сосуществуют две разные философии, относящиеся к двум различным способам интерпретации мира — рефлективному познанию действительности и ее валюативному (или ценностному) осмыслению. Рассмотрим эти альтернативные типы познания, лежащие в основе разных форм философского мышления о мире.

**2. Наука как рефлективное познание действительности**

Критическое сопоставление сциентистского и антисциентистского образов философии предполагает, естественно, понимание сути науки, к каковой относят или не относят философские познание. Увы, и в этом вопросе философы далеки от единомыслия, выказывая разное понимание науки, ее целей, возможностей, средств. Убежденным поклонникам научного познания, уверенным в его адекватности, всемогуществе, безусловной полезности людям, противостоят мнения скептиков, считающих науку формой самообмана, интеллектуальной игрой, которая не способна дать сущностное понимание мира, хотя и вводит человека в опаснейший соблазн «всезнайства»4. Рассмотрение всех тонкостей философского понимания науки, естественно, не входит в число наших задач. Попробуем ограничиться самым общим представлением, которое соответствовало бы одному главному для нас условию — реалиям науки как «работающего» института, а не философским спекуляциям по поводу самой возможности такой «работы».

Кто-то из крупных физиков, отвечая на вопрос, что такое наука, определил ее как возможность любознательного индивида удовлетворить свое частное любопытство за общественный счет.

Этот смешной ответ в целом весьма точен, так как содержит важное для понимания науки слово «любознательность». Конечно, современная наука — это сложнейшая институциональная форма деятельности, требующая громадных исследовательских коллективов, дорогостоящего оборудования и т. д. и т. п. Однако в основе ее лежит естественное, присущее уже дикарю, стремление человека узнать нечто такое, что нужно или хочется знать людям, получить полезную информацию о мире, в котором мы живем. Иными словами, наука есть познание человеком мира в его многообразных проявлениях (включая сюда самого человека как частицу окружающей и охватывающей нас реальности). Однако это определение не является достаточным, поскольку познание — чрезвычайно сложная форма отношения человека к миру, которая не сводится к науке.

Дело в том, что наука — далеко не единственный источник необходимых нам знаний. Соответственно не каждый человек, стремящийся обрести эти знания, может считаться ученым. Существует несколько необходимых условий, при которых познавательное отношение к миру обретает форму собственно научного познания (являющегося предметом особой философской дисциплины — эпистемологии, как самостоятельной части гносеологии, изучающей универсальные законы познания вообще).

Начнем с банальностей. Всем ясно, что наука выступает как специализированная деятельность по производству знаний, требующая особых навыков и умений. Поэтому никому не придет в голову считать учеными учеников средней школы или студентов, которые вступают в познавательное отношение к действительности, усваивая готовую информацию из уст педагога, а не вырабатывая ее самостоятельно. Более того, сам педагог не может считаться ученым, если занят лишь трансляцией чужих открытий, производя тем самым не духовные значения — символизированную и опредмеченную информацию о мире, — а лишь субъектов, владеющих такой информацией (об этом ниже).

Столь же ошибочно считать учеными деятелей искусства, вполне способного служить целям познания нашего мира. В самом деле, и Достоевский, и Пастернак, и Пикассо дарят нам не только эмоциональное потрясение от встречи с прекрасным. Мы жадно ищем и находим в творениях великих мастеров не только «радость сердца», но и «пищу для ума»: глубокие, нетривиальные сведения о Человеке, фундаментальных ценностях его существования, выраженные в форме ярких запоминающихся образов. Глубочайшие идеи могут быть выражены не в многотомных сочинениях ученых, а в нескольких поэтических строках (примером чему может служить четверостишие Пастернака, содержащее в себе целый трактат по социальной философии, посвященный «роли личности в истории»:

Я думал о происхожденьи

Века связующих тягот.

Предвестьем льгот приходит гений

И гнетом мстит за свой уход).

И тем не менее мы отличаем искусство от науки. Оставляя в стороне проблему верифицируемости художественных образов, их отличия от научных истин, заметим, что искусство не наука уже потому, что познание мира не является той специальной целью, которая выделяет его из прочих форм духовной деятельности.

Скажем сразу, что познание мира мы понимаем как духовную реконструкцию «наличного бытия» или «несобственного существования» познающего субъекта (М. Хайдеггер) — той внешней посюстороннему человеческому сознанию реальности, в наличие которой верит большинство философских школ (за исключением тех из них, которые считают единственной формой достоверно данного состояния самозамкнутого человеческого сознания и требуют, подобно гуссерлианской феноменологии, воздержания от любых утверждений о существовании мира как такового)5.

В этом плане познание рассматривается нами как вид духовного производства, отличный от деятельности «общественного воображения», которая представляет собой конструирование идеальных артефактов, не имеющих прямого прототипа в действительности. Именно таким является искусство. Будучи, несомненно, источником знаний, включенных в жизненный опыт человечества, оно представляет собой творение эвентуальных (возможных) миров «по законам красоты», качественно отличное от гносеологического отображения, символического репрезентирования действительного, «наличного бытия».

Итак, первым признаком науки является специализированное познание реальности, отличное от ее идеального моделирования (осуществляемого как в художественном, так и в инженерном творчестве, основанном на науке, включающем в себе ее приемы и методы и все же отличном от нее по своей родовой функциональной определенности).

И все же, характеризуя науку как специализированное познание действительности, мы делаем лишь первый шаг к пониманию этого явления. Руководствуясь таким абстрактным пониманием, мы должны будем считать ученым не только Шерлока Холмса, но и любого сотрудника милиции, который исследует реальные причины преступления, вступая тем самым в специализированное познавательное отношение к действительности.

Вопрос об условиях, при которых знание о реальных явлениях, имеющих или имевших место в действительности, может считаться научным, вызывал и вызывает острые споры методологов. Часть из них убеждена в том, что знание сущего становится научным лишь тогда, когда объектом познания становятся не единичные события, а некоторые законы, т. е. существенные, необходимые, регулярно воспроизводимые связи между отдельными явлениями окружающего и охватывающего нас мира. Это означает, что криминалист становится ученым лишь тогда, когда обобщает опыт своих расследований и переходит от изучения причин уникальной трагедии Баскервилей к анализу повторяющихся форм и механизмов преступного поведения людей.

Другие методологи выступают против такого понимания научности, точнее, против его абсолютизации, снимающей качественное различие между двумя типами наук, одни из которых, по словам В. Виндельбандa, «суть науки о законах, другие — науки о событиях»6. Образ науки, ищущей повторяемость и регулярность в явлениях окружающей нас действительности, чтобы открыть законы как устойчивые «правила» их «поведения», распространяется лишь на науки о природе (образцом которых может служить физическое познание). Наряду с ними постулируется существование альтернативных «наук о духе» или «наук о культуре», на которые не распространяется физикалистская модель познания. Научность такого гуманитарного познания уже не связана с «отражением» регулярно воспроизводимых объективных связей реальности — невозможным в условиях, когда объектом познания является неповторимый в своих действиях, свободно творящий историю человек. Соответственно целью наук о культуре является не поиск законов путем генерализации (обобщения) единичного, а анализ единичных событий в их самоценности, т.е. в качестве неповторимых явлений, интересных именно своей уникальностью7.

Не останавливаясь в настоящий момент на проблеме различения «наук о природе» и «наук о духе» (которая будет специально рассматриваться нами при анализе специфики исторического познания), заметим, что дихотомическое деление наук на альтернативные формы представляется нам необоснованным. Конечно, мы обязаны учитывать серьезные различия между «субъектно ориентированными» и «бессубъектными» дисциплинами и не должны утверждать, как это делал «ранний» П. Сорокин, что «ни о каком противопоставлении «наук о природе» и «наук о культуре»... не может быть и речи»8. И все же, рассуждая о науке, мы будем исходить из того, что генерализация единичного является универсальным свойством научного познания, проявляющим себя как в сфере наук о природе, так и в сфере наук о культуре9.

Возникает, однако, вопрос: достаточно ли такое понимание науки как специализированного генерализирующего познания действительности или оно нуждается в дальнейших уточнениях?

Отвечая на этот вопрос, многие философы исходят из того, что паука осуществляет лишь одну из форм генерализирующего познания реальности, которую можно назвать рефлективным познанием10 в отличие от познания ценностного (валюативного).

Сущность такого рефлективного познания состоит в способности ученого анализировать мир в собственной логике и фактологии его (уществования, которая не зависит от субъективных склонностей и предпочтений познающего субъекта. Речь идет о попытке описать и объяснить реальное устройство мира «как он был, есть и будет» безотносительно к его полезности или вредности, желаемости или нежелаемости, приемлемости или неприемлемости для людей11.

Уверенность в существовании такой объективной логики мира — далеко не очевидной для философов — важнейшее условие профессиональной деятельности ученых. Конечно, и им не чужды философские сомнения в духе Канта, считавшего, что мы не можем знать «собственной природы вещей», «мир в себе», как он существовал бы, не будучи объектом научного познания. Мы видим Солнце, ощущаем идущее от него тепло, рассуждаем о его химическом составе — в любом случае человек судит о Солнце по своим восприятиям и представлениям, выйти за пределы которых также невозможно, как и запрыгнуть себе на спину. При этом исследователь не имеет никаких гарантий того, что восприятия дают ему реальную картину мира, а не «обманывают» его на манер зрения, которому кажется сломанной палка, опущенная в воду.

И все же эти философские сомнения не отменяют практической науки. Пусть ее анализу открыты не сами вещи, но лишь «явления» вещей, мир «феноменов», отличный от непостижимых «ноуменов», «вещей в себе». Однако и в «проявлениях» мира она устанавливает совершенно определенную логику, которой подчиняются изучаемые явления, независимо от того, нравится или не нравится это человеку.

В самом деле, ученые убеждены в том, что независимо от наших желаний «видимый» мир устроен так, что тела при нагревании расширяются, а не сжимаются; молекула воды включает в себя два, а не три атома водорода; живые организмы состоят из клеток, а ген является не измышлением агентов ЦРУ, а вполне реальным носителем наследственной информации.

Наука стремится раскрыть все эти свойства мира, «правила его поведения», которые в отличие от правил этикета или дорожного движения даны нам принудительно, навязаны нашему сознанию. Это означает, что мы не можем произвольно, по своему усмотрению, менять индексы в законах сопромата или аэродинамики, возводить в куб то, что «полагается» возводить в квадрат, делить то, что подлежит умножению. Сознание, решившее «покапризничать» в сферах фундаментальной науки, может лишь исказить подлинную картину вещей — и в этом случае наука станет бесполезной людям. Она не сможет подсказать нам, как лечить болезни, как строить самолеты, способные подняться в небо, или корабли, умеющие плавать, а не тонуть. Мы будем по-прежнему видеть и ощущать солнце, но никогда не сможем использовать его в современной энергетике, требующей строгих, вполне определенных знаний.

Соответственно способом существования науки является поиск истин — таких знаний, содержание которых «защищено» от присущей человеку свободы воли. «Диктатура фактов», несовместимость истины и заблуждения — такова главная идея науки. Оспаривать это обстоятельство могут люди, которые лишь праздно судят о науке, не занимаясь ею лично, или же отдельные ученые, склонные к интеллектуальному кокетству, самоцельному «опровержению очевидностей», возводя в степень ту реальную меру когнитивной неопределенности, которая действительно есть в науке.

Сказанное не означает, конечно, что наука, подобно зеркалу, лишь «отражает» свой объект, не привнося в него ничего своего, «субъективного». Такая мысль была бы оскорблением ученых, которым, как уже отмечалось выше, отнюдь не чужды дар фантазии, способность конструировать идеальные объекты, не имеющие реальных аналогов за пределами познающего сознания (таковы понятия точки в геометрии, «абсолютно твердого тела» в физике, «идеального типа» в социологии и т. д. и т. п.).

Все это, однако, не меняет сути науки, изучающей мир «сам по себе»: мир, существующий в представлении человека и в то же время безразличный к его субъективности, не делающий никаких «поправок» на жизненные цели и стремления людей.

В результате истины науки не зависят ни от национальности ученого, ни от его вероисповедания или политических взглядов. Они общи и китайцам и французам, и католикам и мусульманам, желающим правильно исчислить траекторию движения, понять суть радиоактивного распада или принять роды, не ставя жизнь матери и ребенка под угрозу. Уступая свое место за приборами, ученый может быть уверен и том, что они не изменят показаний лишь потому, что сменивший его коллега мужчина, а не женщина, консерватор, а не либерал, противник абортов, а не их сторонник.

Итак, дело науки — правильно понять объективное устройство мира, как он предстает перед нами в интерсубъективном человеческом сознании. С этой целью ученые должны уметь отличать подлинные знания от незнаний или заблуждений, гипотезы, имеющие право на существование, от гипотез, не принимаемых более к рассмотрению (как это имеет место, например, с многострадальной идеей «вечного двигателя»).

Опыт человечества научил нас высоко ценить такое рефлективное познание мира, поскольку истинные знания, которые оно дает нам, являются важнейшим средством адаптации к природной и социальной среде. Чтоб подчинить себе стихии, обуздать инфляцию, создать дееспособную армию или победить беспощадный СПИД, люди должны различать действительное и желаемое, не фантазировать о мире, а знать его, стремиться к точному соответствию своих знаний реальным явлениям мира, согласию разума с самим собой и с опытом — поводырем науки.

И в то же время мы не можем ограничить свое познание рефлективным знанием мира. Не будем забывать, что познание есть отношение субъекта и объекта, познающего человека и познаваемого им внешнего и внутреннего мира, реалии которого много значат для людей. Наука стремится «упростить» это отношение до чистого любопытства, свести живого человека к его черепной коробке, холодному аналитическому мышлению о мире. Она обязана — насколько это возможно — изгнать из познания, «вынести за скобки» все прочие мотивы человеческой души, ее извечную «субъективность». Однако игнорировать ее вовсе невозможно. Склонности и предпочтения людей должны стать предметом осмысления, которому — к огорчению одних и радости других — не удается удержаться в рамках рефлективной парадигмы. Именно это обстоятельство ведет к возникновению особого ценностного взгляда на мир, качественно отличного, как полагают многие философы, от научного познания.

**4. Ценностное понимание мира**

Для ценностного мышления предметом анализа становится уже не мир, как он существует «сам по себе», а значения этого мира для людей, которые оценивают его пригодность для жизни, соответствие или несоответствие человеческим потребностям и целям. Люди «примеривают» мир на себя, соотносят его с ценностями своего существования, характеризуя различные явления, события, процессы как должные и недолжные, благие и пагубные, справедливые и несправедливые, прекрасные и безобразные и т. д.

Спрашивается: задаваясь такими вопросами, не переходим ли мы из строгого мира верифицируемых истин в иной мир, существующий по совсем другим законам, где нет и не может быть ни истин, ни заблуждений?

В самом деле, истинным или ложным является суждение: пиво вкуснее лимонада или блондинки красивее брюнеток? Вековая человеческая мудрость в подобных случаях советует не спорить о вкусах, предоставив каждому человеку право сделать свой выбор, не считая его истинным, единственно возможным, обладающим «принудительною силой факта».

Заметим сразу, что «запрет на истинность и ложность» касается именно ценностных суждений, а не любых оценок вообще. В этом плане важно отличать оценки-предпочтения, связанные с выбором должного или желаемого людьми, от оценок-констатаций, представляющих собой фиксацию объективных, безальтернативных соотношений между сопоставляемыми явлениями.

В самом деле, разве мы грешим против истины, утверждая: «курить — здоровью вредить»? Очевидно, что это утверждение выходит за рамки безоценочного анализа «собственных свойств» табака (будь-то его химический состав, молекулярная структура или особенности произрастания). Мы рассуждаем о значении этого вещества для употребляющих его людей, оценивая его по шкале «благое — пагубное». Но разве наша оценка не может быть верифицирована на истинность или ложность? Разве не факт, что медики всех стран утвердились во мнении о том, что курение табака вызывает в человеческом организме выраженные дисфункции, поражая органы дыхания и стимулируя рост злокачественных опухолей. Физиологический вред табака для человека как биологической системы, имеющей жесткие законы функционирования, бесспорен.

Точно так же, нам достаточно заменить слово «вкуснее» на слово «слаще» или «питательнее», чтобы сопоставление пива и лимонада приобрело вполне научный характер. Любой диетолог популярно разъяснит нам сравнительную калорийность напитков. Нам объяснят, что вкусовые рецепторы людей устроены так, что в норме человеческого восприятия пиво горше лимонада. Более того, диетологи смогут сказать нам, во сколько именно раз лимонад слаще пива, используя шкалу оценок, которая почти не уступает по своей точности «сопроматовской» шкале сравнительной прочности металлов.

Все дело в том, что вопросы о сладости или горечи напитков, полезности или вредности курения для здоровья людей касаются физиологии человека, имеющей законы, вполне сопоставимые с законами физики. Верифицируемость оценок в этом случае связана с существованием объективной нормы в физиологических реакциях человеческого организма, никак не зависящей от его желания и воли.

Очевидно, что, если бы человеческая жизнь редуцировалась к иконам биологии, а наши предпочтения ограничивались бы предпочтениями «плоти», проблема верификации оценок не вызывала бы ни малейших затруднений.

Увы, ситуация обстоит значительно сложнее. Вопрос об истинности оценок обретает совсем иной характер, когда от «естественных склонностей» человеческого организма мы переходим к социокультурным предпочтениям людей как надприродных существ, обладающих разумом и свободой воли. Мы можем говорить об объективной физиологической норме организма, которому от природы положена одна голова и две руки, а не наоборот. Но можно ли судить об объективных нормах красоты и измерять ими превосходство Парфенона над собором Нотр Дам (или наоборот)? Можем ли мы найти астрономически непреложные нормы человеческого общения, сравнивая как «правильные и неправильные» обычаи различных стран? Истинно или ложно суждение о превосходстве буддизма над христианством, импрессионизма над экспрессионизмом, консерватизма над реформизмом, этики абсолютных принципов над «договорной» этикой, эпикурейства над стоицизмом и т. п.?

Отвечая на эти вопросы, многие философы полагают, что суждения ценности не подлежат проверке на истинность или ложность, поскольку порождены бесконечным богатством человеческих приоритетов, в которых отсутствует объективная универсальная норма. Природа человека как социокультурного существа достаточно широка, для того чтобы в ней сочетались, уживались самые разнообразные ценностные ориентации, позволяющие людям предпочитать Толстого — Шекспиру, Дюрера — Рембрандту, Будду — Магомету без риска быть обвиненными в фактической или теоретической ошибке.

Благодаря этому между суждениями ценности отсутствует «гносеологическая конкуренция» истины и лжи, из-за которой современная физика перечеркивает идею теплорода, отправляя ее в архив человеческих заблуждений (куда со временем могут попасть многие идеи современной науки, претендующие ныне на место в общечеловеческом фонде истин).

Совсем иным, кумулятивным по типу, является развитие ценностных форм сознания. В отличие от науки, как бы «отпиливающей» пройденные ступени своего развития, в сферах искусства, религии, морали, философии самые альтернативные взгляды сосуществуют в едином поле человеческой культуры, находя своих поклонников и ценителей через сотни и сотни лет после своего создания. Неудивительно, что физические или астрономические воззрения многих древних мыслителей имеют ныне лишь «музейное» значение, в то время как их суждения о месте человека в мире «работают» и поныне, поскольку отвечают свойствам человеческой души (позволяющим нам спустя века скорбеть вместе с Софоклом и смеяться вместе с Аристофаном).

Такова одна из точек зрения, настаивающая на различии ценностей и истин и противопоставляющая ценностное познание науке. С ней спорит другой подход, сторонники которого полагают, что истины и ценности не столь противоположны, способны пересекаться друг с другом, делая ценностный выбор истинным или ложным. Попробуем разобраться в этом сложном вопросе, который имеет важные следствия для понимания природы философского познания.

Прежде всего зададимся вопросом: не преувеличено ли представление о «необязательности» ценностных суждений, сугубо произвольном выборе их людьми? Разве предпочтения человеческого духа лишены «дисциплинарного начала»? Им не присуща общезначимость, вполне сопоставимая и даже превосходящая общезначимость истин науки?

В самом деле, как остроумно заметил Крупнейший немецкий философ и социолог Макс Вебер, «мнение, следует ли данного человека считать подлецом, оказывается в ряде случаев значительно более единодушным, чем согласие (именно специалистов) по поводу толкования испорченной рукописи»13. Важнейшие представления о добре и те, справедливости и несправедливости, красоте и уродстве могут быть существенно общими для целых стран, цивилизаций, исторических эпох, каждая из которых имеет свои доминирующие системы ценностей, считает их столь же обязательными, как и таблицу умножения, рассматривает отступление от них как ересь, пагубное невежество.

Конечно, во многих случаях такая общезначимость ценностных приоритетов не выводит их за рамки человеческой субъективности, оставляет их «делом вкуса». Из того факта, что не только отдельные люди, но и целая нация может быть убеждена в гастрономической привлекательности лягушачьих лапок не следует, что суждение об их аппетитности является объективно истинным. Однако бывают случаи, когда общезначимость ценностных приоритетов представляет собой нечто большее, чем культурную конвенцию, условное соглашение множества людей, закрепляемое и воспроизводимое силой традиции.

Действительно, в случае ценностного выбора между брюнетками и блондинками, лягушачьими ножками и жареной картошкой мы имеем дело с коллективным «делом вкуса», о котором не спорят даже тогда, когда его разделяет не один человек, а множество людей. Можно смело утверждать, что норма человеческого отношения к этим явлениям если и наличествует, то имеет, по сути, негативный характер, т. е. исключает из сферы гастрономических предпочтений явно несъедобные вещи. Во всем остальном и отдельные люди и целые нации, расы или цивилизации свободны выбирать то, что им нравится и не должны канонизировать свой выбор как единственно верный.

Но чем определена эта безграничная свобода выбора? Лишь тем, что он осуществляется в сфере духовных пристрастий людей, не влекущих за собой значимых последствий для практических жизнеобеспечивающих сфер деятельности, т. е. не ставящих под угрозу само существование человека и общества.

В последнем случае свобода выбора ценностных ориентаций оказывается далеко не столь очевидной. Спрашивается: многим ли людям «нравится» прыгать головой вниз с десятого этажа (если речь не идет о каскадерах, использующих надежные средства страховки) или заедать свой обед цианистым калием? Разве механизмы самосохранения, присущие большинству людей, не блокируют возможность такого выбора, создавая ту самую объективную норму человеческого отношения к жизни и смерти, которая напоминает норму физиологических реакций организма и явно отсутствует в случае с выбором гастрономических или эстетических пристрастий?

Положительный ответ на этот вопрос исходит из того, что человек, как и всякая «негэнтропийная» система, имеет объективную цель существования, каковой является адаптивное самосохранение в окружающей среде. Эта цель предписана людям их биологической, психологической и социокультурной организацией, подобно тому, как желудю предписана независящая от его «желаний» цель превращаться в дуб, а не в березу или осину. Единственное различие между человеком и биологическими системами состоит в том, что информационная предзаданность нашего существования дополняется системой сознательных целей, выступающих как идеальный прообраз желаемого результата. При этом объективная цель самосохранения является тем критерием, который позволяет оценивать цели второго порядка, выраженные в стремлениях, замыслах, планах людей, как «истинные» (если они способствуют адаптации человека к существующим природным и социальным условиям) и «ложные» (если они ведут к обратному эффекту, провоцируют на разрушительные способы поведения).

Руководствуясь такой посылкой, философы полагают, что суждение «благом является все, что способствует самосохранению человека», не уступает по своей проверяемости утверждениям о физиологическом вреде курения. Мы не грешим против истины и тогда, когда переводим подобные оценки-предпочтения в целевые предписания и утверждаем: «человек должен стремиться к жизни и избегать смерти, поскольку таково объективное свойство его родовой природы».

Спрашивается: соответствует ли истине такое понимание ценностных суждений? Содержательный ответ на этот сложный вопрос предполагает знание законов человеческой деятельности, которые нам предстоит рассмотреть ниже. Мы увидим, в частности, что наше поведение направляется присущими нам объективными потребностями, которые представляют собой «полагание отсутствующей необходимости» или свойство людей нуждаться в необходимых условиях жизни. Мы увидим, что потребность самосохранения и свободного саморазвития, потребность информационной ориентации в среде существования, потребность эстетического переживания и другие присущи в той или иной форме всем людям, составляют в своей системной совокупности «родовую природу» человека.

Однако наличие таких объективно свойственных человеку потребностей, как будет показано ниже, не автоматизирует поведение людей, не унифицирует их жизненные реакции на манер физиологических реакций организма.

Все дело в том, что социокультурные потребности реализуются лишь в том случае, если осознаны людьми, прошли через идеально-регулятивные механизмы их поведения, именуемые сознанием. Последнее же — в отличие от психики животных — обладает способностью к самоиндукции, нередко называемой «свободой воли». Речь идет о способности сознания вырабатывать такие импульсы поведения, которые не заданы напрямую наличными условиями бытия, сферой сущего, но выражают представления человека о должном поведении в среде существования.

В результате сознание, будучи детерминировано потребностями, в свою очередь обретает способность влиять на процесс их реализации, и частности наполнять их весьма различным содержанием14. Более того, сознание способно, как мы увидим ниже, ранжировать потребности как более или менее приоритетные, т. е. ставить их удовлетворение в зависимость от ценностных мотивов и принципов, выражающих стратегические цели поведения.

К примеру, мы можем согласиться с тем, что каждому из людей свойственна потребность в самосохранении. Однако в отличие от животных, для которых самосохранение выступает как инстинкт выживания (видового или индивидуального), у человека дело обстоит значительно сложнее. Благодаря «возмущающим» импульсам сознания люди обретают возможность выбирать «подходящую» для себя форму самосохранения. В одном случае это самосохранение понимается как безусловное физическое выживание, сохранение биологического факта жизни, а в другом — как сохранение социокультурной идентичности человека, определенного качества жизни (в жертву которому нередко приносится сам факт жизни).

Конечно, нетрудно доказать, что статистическое большинство людей делает выбор в пользу факта жизни, руководствуясь принципом — «живая собака лучше мертвого льва». Но означает ли это, что иные, убежденные в том, что «лучше умереть стоя, чем жить на коленях», совершают фактическую или теоретическую ошибку? Можем ли мы верифицировать подобные цели и связанные с ними ценностные приоритеты как истинные или ложные?

Давая отрицательный ответ на этот вопрос, мы руководствуемся принципом, восходящим к И. Канту, согласно которому конечные цели человеческого существования в мире относятся к сфере должного, которое не сводится и не выводится из сущего, интересующего науку. По внутренней своей природе такая цель отлична от наличного бытия, представляет собой не то, что есть, а то, что должно быть, то, к чему мы стремимся как к желаемому или должному15.

Для иллюстрации сказанного вернемся к уже использованному нами примеру с курением. Бесспорно, мы вправе считать невеждой человека, который не знает о статистических зависимостях между курением и раком легких.

Но можем ли мы считать невеждами тех людей (в том числе и докторов медицины), которые, осознавая физиологический вред курения, связанный с ним риск тяжелой болезни, столь же осознанно подвергают себя этому риску, находя в курении удовольствие для себя? Очевидно, что в этом случае мы имеем дело с системой приоритетов, в которой ценности «здорового образа жизни» уступают другим потребностям, средством удовлетворения которых выступает курение.

В самом деле, кому-то дым сигареты помогает побороть волнение, снять смущение, психологически расслабиться или, напротив, мобилизоваться для решения трудной задачи и т. п. Конечно, мы можем спорить с таким выбором, считая его нецелесообразным, «неразумным», но вправе ли мы утверждать, что он гносеологически ошибочен, т. е. связан с незнанием или непониманием человеком реального положения дел? Откуда следует, что человек обязан беречь свое здоровье, отказывая себе в жизненных удовольствиях, которые делают жизнь более насыщенной и полной (даже сокращая ее продолжительность). Может ли наука доказать ошибочность той жизненной дилеммы, которую выразил пушкинский Пугачев в легенде об орле и вороне, или «неправильность» того выбора, который сделал герой «Египетских ночей», отдавший жизнь за единственное свидание с Клеопатрой?

Казалось бы, аргументы такого рода должны убедить нас в невозможности считать ценностные суждения аналогом суждений истины не только тогда, когда речь идет о духовных предпочтениях в сферах человеческих «хобби», но и тогда, когда ценностный выбор касается жизни и смерти человека.

Однако не все философы признают подобные доказательства достаточными. Неверифицируемость «практических оценок», полагают они, имеет место лишь в том случае, если мы замыкаемся в рамках индивидуального поведения людей, субстанциализируем его. В действительности отдельно взятый человек может свободно решать гамлетовскую проблему «быть или не быть», не опасаясь обвинений в ошибочности своего выбора, лишь в том случае и до тех пор, пока его выбор не влияет на жизнь других людей.

В последнем случае ценностные приоритеты людей обретают жесткую дисциплинарность, которая связана с их способностью служить средством коллективного выживания в мире. Именно поэтому общество ограничивает свободу ценностных ориентации своих членов, измеряя их мерками совместного блага людей. Средствами права и морали оно закрепляет «разумные» формы деятельности и запрещает неразумные, ставящие под угрозу общественную стабильность и безопасность.

Так, современные демократии не считают «делом вкуса» пропаганду и практику терроризма, расового и межнационального насилия, религиозной нетерпимости, считая их «неправильными» и не стесняясь нарушать «экзистенциальное» право человека на любую близкую себе систему жизненных ориентиров.

Руководствуясь подобными фактами, некоторые философы считают, что высшим критерием ценностных предпочтений являются потребности общественного выживания, самосохранения общества, а не отдельных человеческих индивидов, чье поведение может быть более или менее правильным в зависимости от его соотношений с общественной пользой.

Сторонников подобного подхода ничуть не смущает тот факт, что в человеческой истории отсутствует единый и общепризнанный стандарт такой «общественной пользы». В самом деле, в истории самых разных стран и народов нет и не было разумных людей, оспаривающих способность воды закипать при нагревании. В то же время представления об общественно необходимом поведении, существовавшие в родоплеменной общине, серьезно отличались от представлений средневекового общества; национальный стереотип целесообразного общественного поведения, присущий большинству немцев, всегда был далек от приоритетов «славянской души»; наконец, в одном и том же обществе у патрициев и плебеев, крестьян и феодалов, католиков и гугенотов «практические оценки» весьма отличались друг от друга.

Тем не менее многие философы убеждены в том, что реальное многообразие суждений об общественной пользе, существующее в человеческой истории, не означает отсутствия в ней универсальных ценностей, норм и критериев целесообразного поведения и не свидетельствует о правоте ученых, исключающих перспективу их возникновения16.

Множественность ценностных ориентации с позиций такого подхода касается, как правило, операциональных средств поведения и не ставит под сомнение общечеловеческий характер конечных целей выживания и свободного саморазвития людей, к которым стремятся человеческие сообщества. Конечно, в одних исторических условиях алгоритмом выживания может являться военное перераспределение дефицитных ресурсов, а в других — мирное сосуществование. Но это не значит, что в человеческой истории отсутствуют универсальные цели самосохранения и развития, присущие всем странам и народам и выступающие как универсальный критерий целесообразности их ценностных ориентиров. Особо наглядными, считают философы, эти цели становятся в современную эпоху, когда единство человечества переходит (об этом ниже) из формы субстанциальной всеобщности в форму интегративной целостности, реального единства стран и народов, живущих во взаимосвязанном мире, стремящихся к одним и тем же целям свободы, политической и экономической безопасности, благополучия детей и т. д.

Согласно такому подходу многообразие ценностных ориентации, де-факто существующих в истории, отнюдь не означает их практическую равноценность. Нередко ценностные предпочтения людей, которые представляются им практичными, целесообразными, являются (или становятся) де-факто неразумными, дающими результат, обратный ожидаемому. Безусловно, французское дворянство времен Людовика XVI имело свои ценностные ориентиры, отличные от взглядов «третьего сословия». Точно так же в человеческой истории существовали государства, считавшие полезным переоборудовать храмы под бассейны, рассматривавшие взятки не как реальное зло, а как законный «довесок» к зарплате чиновников.

Однако печальная судьба таких сословий и таких государств доказывает нам, что адаптивный эффект альтернативных воззрений в сфере практической жизни далеко не одинаков. Существование ценностных альтернатив в подобной ситуации нельзя интерпретировать как «плюрализм истин» — напротив, они соотносятся как истинные, подтвержденные исторической практикой, и ложные, отвергнутые ею представления о нормах индивидуального и социального поведения людей.

Таковы наиболее распространенные аргументы в пользу идеи взаимопересечения рефлективного и ценностного познания, суждений истины и суждений ценности. Комментируя эту точку зрения, мы можем согласиться с тем, что адаптивный эффект ценностных ориентации дает нам объективные, практически проверяемые критерии их полезности и вредности, целесообразности и нецелесообразности в аспекте выживания. Но означает ли это, что критерии общественно полезного совпадают с критериями истинного, что мы нашли объективную основу гносеологической верификации ценностных суждений?

Ответ по-прежнему остается отрицательным. Переход от целей индивидуального выживания к целям коллективного самосохранения не меняет самой природы этих целей, по-прежнему принадлежащих сфере должного, а не сущего, интересующего науку.

Ясно, что, если бы все люди на Земли вели бы себя как герой «Египетских ночей», человеческая история давно бы прекратилась. Очевидно, что с общественной точки зрения такое поведение нерационально, так как не соответствует целям коллективного выживания17.

Но откуда следует, что общественная Польза эквивалентна Истине или является критерием ее проверки (как в этом убеждены, к примеру, сторонники философии прагматизма)? Может ли наука верифицировать конечные цели общественного существования — доказать, к примеру, что человеческая история обязана продолжаться? Мы хотим этого, мы надеемся на это, мы стремимся к этому, мы считаем человеческую историю чем-то должным, но это не значит, что ее существование объяснимо некой внешней объективной причиной, делающей жизнь людей чем-то непреложным — на манер непременного существования кислорода в молекуле воды.

Ниже мы постараемся показать, что общество относится к разряду самопорождающихся и самоподдерживающихся субстанциальных систем, все цели существования которых находятся внутри них. Такие цели, как отмечалось выше, не могут быть верифицированы как истинные или ложные, поскольку не имеют внешнего объективного основания — той «гиперцели», адекватным средством достижения которой они могли бы являться. Постулирование подобных трансцендентальных целей человеческой истории — к примеру, божественной предопределенности возникновения и развития человеческого общества — едва ли решает задачу, поскольку выводит нас за рамки научной достоверности, подрывает основу рефлективного мышления, которое не может руководствоваться религиозной верой18.

Итак, наука может констатировать факт существования человеческого общества, разъяснить те объективные механизмы, с помощью которых обеспечиваются цели выживания и развития, и даже оценить эффективность средств, которые используются для достижения этих целей. Но она не в состоянии верифицировать их как истинное или ложное, поскольку цели нашего существования лежат в сфере должного, а не в сфере сущего, подвластного науке.

Соответственно ценностное познание качественно отлично от познания рефлективного. Конечно, это не значит, что они разделены китайской стеной. Чрезвычайно важно понимать, что ценностное мышление, как правило, включает в себя элементы рефлективного познания. Это происходит в ситуации, когда мыслители, рассуждающие о благом и пагубном, разумном и неразумном для человека, переходят от постулирования конечных целей существования к анализу реальных способов их достижения, т. е. обращаются к процедурам «отнесения к ценности», вполне доступным для научного мышления19.

Подробно этот вопрос будет рассмотрен нами при изложении дискуссионной проблемы общественного прогресса. Пока же повторим главный вывод: ценностное познание — в той мере, в какой оно есть выражение реальных ценностных приоритетов людей, а не только деятельность «общественного воображения», — отлично от рефлективного познания действительности. Общезначимость, «интерсубъективность» ценностных суждений, определяемая и проверяемая их адаптивностью, не равна безразличной к любому субъекту объективности истин20.

Именно это положение лежит в основе представления о двух формах философствования, которым мы руководствуемся при определении целей и задач социальной философии.

**5. Ценностная и рефлективная формы философствования**

Обе ветви философского познания связаны с духовной потребностью человека осознать свое место в окружающем и охватывающем его мире, однако фундаментальная оппозиция «мир — человек» рассматривается ими с принципиально различных позиций.

Как и все прочие формы ценностного познания, валюативная философия не интересуется «объективной реальностью», взятой независимо от ее значений и смыслов для человеческой экзистенции. В отличие от рефлективного познания мира такая философия является осознанием человеческого бытия в нем. В противоположность науке, стремящейся понять, как устроен мир, философия адресует ему иной вопрос — «зачем?». Фактически системообразующей проблемой ценностной философии является двуединая проблема смысла бытия: зачем человек нужен миру (если существование последнего наделяется некоторым транцендентальным, например божественным смыслом) и зачем мир нужен человеку, заброшенному в этот мир помимо собственного желания и воли. Иными словами, философия представляет собой своеобразную проекцию человека на мир: систему ценностных суждений о месте человека в нем, о существовании в мире как благом или пагубном, разумном или неразумном, справедливом или несправедливом, прекрасном или безобразном, устраивающем или не устраивающем человека.

Речь идет о философии Эпикура и Сенеки, Кьеркегора и Ницше, Соловьева и Бердяева, смотревших на действительность сквозь призму человеческих целей в этом мире, будь то «инстинкт власти» или «рефлекс свободы», гедонистическая открытость бытию или аскетическое отстранение от него.

Мы можем согласиться с антисциентистами в том, что подобное философское мышление качественно отлично от научного и по кругу своих задач, и по методам их решения. Конечно, нельзя отрицать, что многие великие философы этого направления оставили нам сочинения, имеющие нечто общее с трактатами науки. Их отличает систематизированность суждений, использование категорий и универсальных приемов понятийного мышления, приоритет доказательного рассуждения над слепой верой или эмоциональным переживанием. Весь этот логический инструментарий отличает философию от искусства, практической морали и религии и сближает ее с наукой21.

И тем не менее различие между ними очевидно. Прежде всего, ценностная философия, как утверждает К. Ясперс, выступает как глубоко личностный тип мировоззрения, выражающий те интимные связи, которые связывают человека с его эпохой, с цивилизацией, с миром22. Соответственно она не претендует и не может претендовать на «объективность научного знания». «Если науки, — утверждает Ясперс, — в своих областях получили убедительно достоверные и общепризнанные знания, то философия не добилась этого, несмотря на свои старания в течение тысячелетий. Нельзя не признать: в философии нет единогласия относительно окончательно познанного. То, что, по убедительным причинам, всеми признается, становясь благодаря этому научным знанием, уже не философия... То, что любой образ философии... не пользуется единогласным признанием всех, вытекает из природы ее дел. Полученная же достоверность не является научной, т. е. одинаковой для каждого разума, а представляет собой удостоверенность»23.

Соответственно развитие ценностной философии качественно отлично от линейного прогресса науки, представляющего собой постепенное накопление знаний о мире. «Мы наверняка ушли намного дальше, чем греческий врач Гиппократ. Но вряд ли мы можем сказать, что ушли дальше от Платона. Мы лишь ушли дальше от того материала научных знаний, которым он пользовался»24. Наука, утверждает К.. Ясперс, обреченно стремится к новому знанию. Философское же знание по природе носит совершенно другой характер: философия живет все новым и новым видением одних и тех же проблем, заглядываясь на предельные основания человеческого существования в мире, где сила научных методов просто неприменима.

Как следствие, ценностные суждения философии лежат за пределами научной верификации, проверки на истинность или ложность. Конечно, субъективно и Эпикур, и Сенека уверены в истинности своих представлений о предназначении человека, в правильности своих рецептов человеческого «счастья». Они могут не сомневаться в том, что лишь их суждения соответствуют действительному или «единственно разумному» положению дел, способны обеспечить «полноту и полноценность» человеческого бытия в мире.

И тем не менее, как и в случае с искусством или моралью, философских «истин» ровно столько же, сколько философов, каждый из которых проповедует свой собственный взгляд на ценности существования. Как отмечалось выше, мы имеем полное право средствами и методами науки изучать внутреннюю логику этих взглядов, обстоятельства их возникновения и распространения. Мы можем научно рассуждать о том, какой из этих взглядов имеет больше шансов на массовое признание и на реальный успех в той или иной социокультурной среде. Но это не значит, что мы можем противопоставлять различные философии как «истину» и «ложь», считать безусловно правым Эпикура, который воспевал телесные радости бытия, и безусловно ошибающимся Сенеку, проповедовавшего стоическое безразличие к ним.

Таким образом, «антисциентисты» правы: в той мере, в какой философия обсуждает «экзистенциальные» вопросы о смыслах бытия, она не может считаться наукой. Но означает ли это, что никакой другой философии, достойной этого названия, нет и не может быть? Давайте спросим себя: нет ли в философских сочинениях каких-нибудь других проблем, которые носили бы рефлективный, а не ценностный характер (выходя при этом за рамки проблем оптики, математики, медицины и прочих конкретных наук, которыми занимались «на досуге» многие признанные человечеством философы)?

История человеческой мысли дает утвердительный ответ на этот вопрос. С одной стороны, она не позволяет нам отрицать существование ценностной «софийной» философии, представляющей собой «высшую мудрость», отличную от науки. Но с другой стороны, мы не можем не считать философами Декарта и Локка, Спинозу и Гольбаха, Гегеля и других мыслителей, которые не ограничивали задачи философии проектированием идеальных миров должного, но ориентировали ее на постижение сущего, сути бытия, независящей от человеческих представлений о должном, а не только его субъективных смыслов25.

Конечно, и эти мыслители отдавали должное «софийности» в собственном творчестве, не стесняясь высказывать свое мнение о ценностях существования и не считая это занятие запретным для философа. Напротив, они полагали, что именно философ, лучше, чем кто-либо другой, способен представить обществу разумную систему ценностных ориентиров, подкрепленную собственными теоретическими знаниями, но ни в коем случае не заменяющую их. В этом плане главная задача философа, как полагал Спиноза, все же «не плакать и не смеяться» над горестями и радостями бытия, а понимать законы мира и его познания человеком, скрытые от других нефилософских наук.

Каков же предмет такой научной философии? Разные философы по-разному отвечали и отвечают на этот вопрос, то сужая, то расширяя поле философских исследований. Несколько упрощая реальную картину вещей, мы можем выделить три основных понимания философии, позволяющих ей считать себя формой познания мира, соответствующей родовым признакам научности: гносеологическое, антропологическое и субстанциальное.

В первом случае сторонники «сциентисткого» направления в философии рассматривают ее как наиболее общую теорию познания, которая дерзает ответить на вопрос, обращенный Понтием Пилатом к Христу: что есть истина? При этом последнюю понимают не как житейскую «правду», а как операциональную характеристику отвлеченного от человеческих страстей мышления о мире. Именно философия задается всеобщим для науки вопросом о том, при каких условиях может (и может ли вообще) быть достигнуто истинное, пусть «феноменологическое» знание мира, каковы критерии проверки суждений на гносеологическую адекватность, каковы универсальные алгоритмы соотношения чувственного и рационального, эмпирического и теоретического познания, что отличает научное познание от его донаучных и вненаучных форм и т. д.26

Другие философы, не снимая с себя необходимую обязанность «гносеологической коррекции» познания, полагают, что и в самом мире, отличном от знаний о нем, найдется нечто такое, что может и должен постичь только философ.

Так, антропологическое понимание философии существенно расширяет ее предмет, не ограничивая его проблемами теории познания, логикой или философией языка. Философия понимается как учение о родовой природе человека в единстве всех форм его отношения к миру, которые не сводятся к отношению гносеологическому (познавательному), но включают в себя отношение праксиологическое (практическое) и аксиологическое (ценностное).

Соответственно в концептуальное поле философии включают не только гносеологию, но и социальную философию, изучающую практическую жизнедеятельность людей, а также блок философских наук, изучающих разные формы ценностного отношения человека к миру — философию искусства или эстетику, философию морали или этику и философию религии). Заметим в скобках, что в рамках сциентистской версии антропологического подхода философия ставит перед собой задачу изучения ценностей в их статусе объективных значимостей человеческого существования. Речь идет о наиболее общих формальных характеристиках Благого, Прекрасного, Справедливого без рассуждений о том, какие ценностные приоритеты, конкретные представления о должном, справедливом, прекрасном являются «истинными» или «ложными»

Наконец, самая широкая из рефлективных интерпретаций философии (в преимуществах которой мы убеждены) не сводит ее к знанию о человеке, но рассматривает как науку о целостном мире, в котором существует человек и частью которого он является. Соответственно человек (рассмотренный через призму субстанциальной всеобщности и как момент ее) остается закономерным объектом философской рефлексии, которая, однако, распространяется и на «нечеловеческие» формы существования в мире (включая в себя, в частности, натурфилософию или философское учение об универсальных свойствах природы).

Ниже, характеризуя предмет социальной философии, мы дадим подробную характеристику этой версии философского познания (высшим проявлением которой стала, по нашему убеждению, философия Гегеля). Пока же охарактеризуем ее общие принципы, чтоб убедить читателя в правомерности и полезности рефлективной традиции в философии.

Предметом интересующей нас философии является предполагаемое и подлежащее доказательству единство мира, рассматриваемое, как мы увидим ниже, в двух взаимосвязанных проекциях: его субстанциальной всеобщности и интегративной целостности. О чем конкретно идет речь?

Всем нам приходилось видеть, как малыш, споткнувшийся о камень, просит маму «наказать» своего «обидчика». Нас умиляет наивность ребенка, не понимающего, что камни, деревья, животные существуют по каким-то своим законам, отличным от законов человеческого общежития. Мы, современные взрослые люди, прекрасно понимаем, что социокультурный мир, созданный людьми, образует особое самостоятельное «царство бытия», отличное от мира живой и неживой природы.

Конечно, такое понимание пришло к людям не сразу. Не сразу было преодолено «антропоморфное» представление о мире, присущее «дикарям», которые очеловечивали природу, считали себя родней и ровней волкам, медведям и прочим «тотемным» животным.

Однако ныне люди знают, что процессы, происходящие в мире неживой природы, представляют собой спонтанное преобразование вещества и энергии, отличное по своим законам от целесообразной активности живых систем, которая, в свою очередь, отличается от целенаправленной деятельности человека (об этом ниже). Наша наука построена таким образом, что законы неживой природы изучают одни ученые, законы живой природы — другие, законы социума — третьи.

И тем не менее любознательных людей вот уже много веков мучает вопрос: что представляют собой выделяемые нами «царства бытия» — автономные, замкнутые системы, организованные на манер лейбницеанских монад, или открытые подсистемы целостного мира, связанные между собой неслучайными связями? Обнаружимы ли в мире универсальные законы, равно присущие и обществу, и живой и неживой природе? Если такие законы существуют, то откуда они взялись, чем объясняется их существование? Какова та «ось интеграции», которая могла бы соединять друг с другом разные «царства бытия»: является ли она порождением вечного трансцендентного духа или несотворимой, саморазвивающейся материи? Отличим ли реальный мир от человеческих представлений о нем, в каком отношении находится он к человеку как носителю гносеологических, аксиологических, праксиологических потенций?

Едва ли кто-нибудь сочтет подобные вопросы праздной игрой ума, столь же бесплодной как рассуждения средневековых схоластов о числе ангелов или демонов, способных разместиться на острие иглы. Едва ли кто-нибудь сочтет их неинтересными познанию, как неинтересно, к примеру, исчисление людей, встающих с постели с правой, а не с левой ноги.

Конечно, проблемы единства и системной целостности мира не могут вызвать столь массового интереса, как проблемы ценностной философии, дающей рецепты повседневного существования. Однако сравнительный «недостаток аудитории» компенсируется в данном случае ее «качеством», поскольку целостный взгляд на мир интересен прежде всего профессиональным ученым, является для них важным общеметодологическим ориентиром.

Все дело в диалектике познания, согласно которой понимание частного требует знаний общего, проявлением которого это частное является. Медицина способна помочь отдельному больному лишь в том случае, если ей известны общие признаки поразившей его болезни; расшифровка древних иероглифов требует знания всеобщих законов нормативной лексики и т. д. и т. п.

Именно этим свойством познания определяется полезность научной философии. Подобно тому, как биологи, сопоставляя крохотную инфузорию и огромного слона, ищут общие законы жизни, философия сопоставляет друг с другом живые, неживые и социальные процессы, чтобы обнаружить всеобщие свойства окружающей нас действительности и подсказать ученым точные представления о них.

В самом деле, естествоиспытатели и обществоведы изучают объекты и процессы, свойства и состояния, связи и отношения социальной жизни, живой и неживой природы. Но кто ответит на вопрос: а что такое «объект вообще» в отличие от «процесса вообще», чем отличаются свойства объектов от их состояний, что такое связи в отличие от отношений?

Кто подскажет физику, изучающему причинно-следственные связи и микромире, каковы всеобщие признаки причинности как типа связи между явлениями нашего мира? Кто сориентирует биолога, который стремится классифицировать живые организмы, рассказав ему о принципах такой классификации — универсальных законах соотношения общего, особенного и единичного, полемике «номиналистического» и «реалистического» подходов в этом вопросе? Кто скажет историку, существует ли в социокультурном мире законосообразность явлений, сопоставимая с законами природы, универсальны ли принципы детерминизма, в чем специфика их проявления в обществе? Возможно ли познать историю, в которой отсутствует даже намек на правильную повторяемость событий, творимых совершенно свободной, казалось бы, человеческой волей?

Именно философия отвечает на эти вопросы, именно она подсказывает ученым всеобщие принципы различения существенного и несущественного, необходимого и случайного, возможного и действительного, классифицирует формы законосообразности, типы направленного изменения в мире, определяет субстанциальную специфику различных «царств бытия», принципы их взаимопроникновения, выясняет критерии истинности научных суждений и пр.

Эти и подобные проблемы, выходящие за рамки конкретных наук, с необходимостью встают перед каждым ученым. Конечно, он может ограничиться своим собственным, «интуитивным» представлением о всеобщих свойствах действительности, выступить в качестве «сам себе философ». Однако опыт науки свидетельствует об ошибочности такой позиции, ведущей нередко к серьезной путанице в важных вопросах, когда физики путают вероятность и случайность, биологи смешивают особенное и отдельное, историки отождествляют необходимость и неизбежность и т. д.

Как и во всех других областях человеческой деятельности, дилетантский подход к сложнейшим проблемам редко оказывается успешным. Профессиональная философия, выступающая в качестве «критики» научного опыта, анализа его исходных оснований, не может быть заменена ничем. Она полезна и часто необходима ученым — естественно, за исключением тех прискорбных случаев, когда «дурная» философия пытается подмять под себя науку, диктовать ученым конкретные ответы на конкретные вопросы (как это было в нашей стране во времена гонений на генетику, запрета кибернетики и прочих идеологических бесчинств)27.

Нетрудно видеть, что названные нами проблемы лежат в пределах научного, а не ценностного взгляда на мир, укладываются в каноны научного мышления. Это не означает, конечно, что «рефлективная» философия вполне подобна частным наукам и не имеет никаких существенных отличий.

Последние несомненно существуют и к их числу мы относим неизмеримо большее, чем в конкретных науках, число «тайн», т. е. таких проблем познания, которые, вызывая правомерный исследовательский интерес, не поддаются исчерпывающему научному объяснению.

Именно этот факт используется некоторыми философами «антисциентистского» крыла, которые, с одной стороны, полагают, что философия может и должна выходить за рамки «долженствования», рефлектировать сферу сущего, а с другой — убеждены в том, что такое познание лежит за рамками парадигм научности.

Характерной в этом смысле является позиция М. Хайдеггера. В своих ранних работах этот мыслитель видел точки соприкосновения науки и философии, оставляя за философией функцию общей онтологии, обосновывающей научное познание (поскольку предметом философии является бытие как целое, в то время как конкретные науки изучают лишь отдельные участки этого бытия28).

Однако позднее Хайдеггер пришел к убеждению, что философия не может быть наукой, поскольку предельные основания мира, интересующие ее (философию), слишком таинственны для того, чтобы постичь их средствами общенаучного дискурса. Выходя за его рамки, философия оказывается личностной интерпретацией бытия, близкой к поэтическому мышлению, законам словотворчества29. Она предполагает умение «вслушиваться в зов бытия» и не дает никаких научных способов убедиться в том, что мы не ослышались.

Комментируя эту точку зрения, мы должны признать тот факт, что предельные основания мира, в котором мы существуем, действительно не могут быть исчерпывающе объяснены средствами научного мышления30. И все же сталкиваясь с недоказуемым, философия отнюдь не ставит себя вне науки; она лишь разделяет судьбу многих наук, которые основывают свои утверждения на аксиомах, не поддающихся проверке, принимаемых «на веру», подкрепляемых практикой и здравым смыслом.

Итак, мы видим, что полнота научного познания мира требует осмысления проблем, которые выходят за рамки наук о природе и наук о культуре, требуют интегрального взгляда на мир, недоступного ни одной из дисциплин, отличающих себя от философии. Эти проблемы составляют предмет особой научной философии, имеющей не меньше прав на существование, чем философия ценностная.

Конечно, это утверждение не слишком популярно в современной отечественной философии, настрадавшейся за многие годы господства «диамата», который довел рефлективную парадигму в философии до абсурда, изгнав из нее всякое ценностное человеческое измерение. Но можно ли считать это основанием для того, чтоб вместе с изысками сталинского « Краткого круса...» изгонять из философии мощную традицию, карикатурой на которую являлся по преимуществу советский «диамат»?

Конечно, нужно учитывать, что и в современной европейской философии рефлективная проблематика всеединства мира (активно разрабатываемая, как это не парадоксально, в рамках религиозной философии современного томизма, испытывающего интерес к методологии науки) явно уступает по числу своих сторонников альтернативным «человеко-центристским» формам философствования. Это обстоятельство, конечно же, не случайно. Оно объясняется многими причинами — как внутри-философского, так и общекультурного свойства.

В самом деле, нужно учитывать тот факт, что проблема субстанциальной целостности мира долгое время развивалась под знаменами философского «панлогизма», превратившего живое человеческое существо в беспомощную акциденцию, инобытие трансцендентальных духовных субстанций (в духе божественного Абсолюта Николая Кузанского или Абсолютной Идеи Гегеля). Неудивительно, что парадигма индивидуальной свободы, борьба за суверенизацию человеческой личности, определявшие последнее столетие европейской истории, не могли не вызвать стремления к «философскому раскрепощению» человека, превращению его — а не безличных мировых субстанций — в первооснову бытия (таковы интенции многих европейских мыслителей, проявившиеся уже в философии Кьеркегора, в интеллектуальном бунтарстве Ницше, в некоторых вариантах «философии жизни», современном экзистенциализме и т. д. и т. п.). Преимущественное внимание философов к человеческому индивиду (не исключавшее интерес к «внешним реалиям бытия», анализ «шифров трансцендентного», если использовать терминологию Ясперса) поддерживалось и скреплялось перипетиями недавней европейской истории, столкнувшейся с худшими, наиболее агрессивными формами дегуманизации общества и т. д. и т. п.

Но означает ли все это, что мы должны списать «за ненадобностью» субстанциальную парадигму в философии (более того, обвинить ее в духовном родстве с различными формами тоталитаризма, как это делают некоторые ретивые критики)? Мы всецело убеждены в несправедливости и неэффективности подобного подхода. В самом деле, какими бы мощными ни казались процессы, вызвавшие современную флуктуацию философских интересов, с позиций многовековой истории философии они выглядят как случайные колебания, не способные перечеркнуть объективную значимость проблем, временно ставших «немодными». Рано или поздно человек «устает» от неумеренного самовозвеличивания, превращения себя в самодостаточный «пуп вселенной» и вновь обращается к исследованию того мира, в котором ему приходится существовать и предстоит умереть без видимых для универсума последствий.

Итак, мы утверждаем существование двух самостоятельных ветвей знания, каждая из которых пытается по-своему интерпретировать отношение «мир — человек», акцентируя внимание на рефлективной или валюативной сторонах этого отношения. Подчеркнем еще раз — мы считаем научную и ценностную парадигмы скорее двумя различными способами мышления о мире и человеке, нежели «двумя функциями» одной и той же предметно целостной, концептуально интегрированной системы философского знания.

Однако это не значит, что рефлективные знания о мире и ценностные суждения о нем должны истощать себя в бесплодном антагонизме за право считаться «единственно верной» философской традицией.

Увы, проявления взаимной агрессии в отношениях между различными ветвями философии далеко не редки. Так, многие сторонники «эпистемной» парадигмы нередко изощряются в филиппиках по адресу «софийной философии», полагая, что «подлинная» философия не адресуется любителям туманной словесной эквилибристики или профанам, которых обстоятельства личной жизни подвигли на доморощенные поиски ее «смысла». Ее положения адресованы систематически мыслящим специалистам и требуют подготовки не меньшей, чем положения ядерной физики или синергетики. Чтобы убедиться в этом, говорят «сциентисты», попробуйте растолковать профану кантовское отличие трансцендентности от трансцендентальности или гегелевское понимание субстанции. Сделайте это, и вы поймете все отличие между забавами «антисциентизма» и серьезной интеллектуальной работой, необходимой для изучения подлинной философии. Вы поймете тот своеобразный принцип «экономии мышления», который составляет тайную подоплеку «антисциентизма», поскольку его адепты нередко обращаются к афоризмам Ницше и прочим «философским развлечениям» лишь потому, что не в состоянии осмыслить ни одного параграфа из «Науки логики» великого Гегеля.

Столь же бескомпромиссно ведут себя многие сторонники ценностного понимания философии, которые стремятся опровергнуть саму возможность «научной философской работы»31.

В действительности речь должна идти о самом тесном сотрудничестве между различными ветвями философии, что позволило бы реализовать кантовский идеал философствования, ответив людям на три главных вопроса: «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?» Важно лишь, чтобы проблемы рефлексивной философии не решались на основе ценностных предпочтений, а валюативная философия не выдавала бы себя за научно обоснованную истину, претендующую на объективность и единственность.

Иными словами, речь не должна идти о взаимопересечении философских традиций, что вовсе не исключает их взаимодополнения. В самом деле, научное суждение о мире не обязано избегать ценностных мировоззренческих выводов32. С другой стороны, любое ценностное суждение о мире обретает подлинную весомость лишь том случае, если основывается на знании объективных свойств оцениваемого явления.

Особенно это видно на примере социальной философии. Суждения о «смысле истории», которых ждут от нее многие люди, могут подняться над обыденным морализированием, стать нетривиальными лишь в том случае, если основываются на понимании природы исторического процесса, его всеобщих свойств и состояний. Философ, конечно же, может и должен рассуждать о «сравнительной креативности» революционного и эволюционного пути развития, о «цене социальных революций», «моральности или аморальности» революционного сознания. Однако весомость этих рассуждений, на наш взгляд, существенно зависит от способности философа определить саму суть революции, независящую от оценочного отношения к ней, установить объективные причины и механизмы революционных подвижек.

Подобные исследования составляют задачу научной социальной философии. Попробуем охарактеризовать предмет и проблематику этой науки, с которой предстоит познакомиться читателям нашей книги.