**Исторические типы рациональности в социальном познании**

Н.М.Смирнова

В известном рассказе Х.Л.Борхеса повествуется о том, как Аверроэс тщетно пытался постичь смысл аристотелевских терминов "трагедия" и "комедия"1. Источник затруднений, как легко догадывается читатель, состоял в том, что исламская культура не знала театра. Когда же заезжий путешественник поведал арабскому комментатору "Поэтики" о том, как однажды в Кантоне друзья привели его в залу, где человек пятнадцать в масках на специальном возвышении пели, разговаривали и молились, - словом, изображали сидящим в зале некую историю, Аверроэс и присутствовавший при разговоре знаток Корана Фарадж сочли этих пятнадцать умалишенными. В самом деле, зачем они вздумали что-то показывать, когда и один балагур может рассказать любую историю, даже самую замысловатую, благо Аллах даровал человеку язык!

Подобную же ситуацию, правда, в гораздо более ослабленном виде мы наблюдаем сегодня и в социальном познании.

Работающие в этой области специалисты сегодня говорят языком различных эпох, а то и культур, оперируют понятиями и образами, восходящими к исторически различным типам социального мышления.

Сказанное нетрудно проиллюстрировать на примере наиболее фундаментальной эпистемологической категории - истины. Те, кто настаивает на том, что признание социальной природы познания обязывает нас выявить историческую и культурную обусловленность преобладания классической концепции истины как соответствия высказывания объекту (безотносительно к средствам, целям и смыслам человеческой деятельности2) встречают активное неприятие со стороны поборников классической традиции, непоколебимо убежденных в том, что есть истины, установленные всем ходом историко-философского процесса и общественной практики. К числу подобных истин относят и классическое понимание истины.

Однако апелляция к историко-философскому процессу едва ли обладает достаточной объяснительной силой, поскольку, помимо классической (корреспондентской) концепции истины, история философии знает по меньшей мере несколько неклассических ее трактовок3. Что же касается общественно-исторической \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 1 См.: Борхес Х.Л. Поиски Аверроэса // Коллекция: рассказы, эссе, стихотворения. Спб., 1992. С. 245-252. 2 См.: Федотова В.Г. Эволюция классической концепции истины под влиянием социальной обусловленности науки // Проблема метода в социальном познании. М., 1988; Она же: Эволюция классической концепции истины под влиянием социальной обусловленности познания // Тезисы докл.

Всесоюзной научно-практ. конф. Минск, 1989.

3 "Обращаясь к гносеологии, - пишет автор остающейся и по сей день лучшей работы на эту тему Э.М.Чудинов, - мы обнаруживаем большое число его (термина "истина" - Н.С.) трактовок. Приведем некоторые из них: "Истина - это соответствие знаний действительности", "истина - это свойство самосогласованности знаний", "истина - это

161 практики, то осознание типологических характеристик человеческой деятельности долгое время действительно отвечало именно классической концепции истины. Я имею в виду установку созерцательной гносеологии, исходящей из сильных идеализирующих допущений о внеположности познающего субъекта природному и социальному миру, его абсолютном противопоставлении объекту познавательной деятельности, с одной стороны, питавшую просветительскую иллюзию человеческого всемогущества, с другой - порождавшую неизбежную онтологизацию продуктов этой деятельности, представление об истине как о "не зависящей от человека и человечества".

Методологическое же самосознание современной постнеклассической полагает историческую ограниченность познавательных схем, лежащих в основании классической концепции истины4.

Кроме того, если в условиях индустриальной (техногенной) цивилизации целостность социального организма воспроизводилась за счет консенсуса на уровне классовых, групповых и корпоративных интересов, то в постиндустриальной подобная целостность во многом основана на самоорганизации спонтанных проявлений человеческой индивидуальности, слабо замыкающейся на коллективно-групповые нормы и ценности. Подобная самоорганизация осуществляется не столько на институциональном уровне, сколько в сфере межличностных коммуникаций, где человек реализует себя в соответствии не с императивами групповой идентификации, а преимущественно с личностными устремлениями. Поэтому свойственный постиндустриальному обществу сдвиг в сторону диверсивности и многообразия, радикального плюрализма и культурной гетерогенности приводит к тому, что социальный универсум, питающий просветительские иллюзии относительно того, что есть только одна Истина и много заблуждений, исходящих из непросвещенного обыденного опыта, постепенно отходит в прошлое.

Подобный пример - один из немногих дискуссионных вопросов, в отношении которых позиции сторон определились достаточно четко. Однако трудности взаимопонимания, о которых шла речь, далеко не исчерпываются вариативностью семантического поля эпистемологических понятий - это, в общем-то, нормальный процесс. Главная проблема видится в том, что современная социальная философия ассимилировала такие объекты, в исследовании которых классическая методология социального познания становится малоэффективной. Свойственные постиндустриальному обществу плюрализм и культурная гетерегенность порождают столь тонкую социальную материю, которая, используя удачную метафору А.Эддингтона, "не улавливается" "сеткой метода" классической социальной методологии. Подобные мировоззренческие сдвиги требуют и адекватной, более изощренной

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ полезность знания", "истина - это соглашение", "истина - это опытная подтверждаемость" (Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977. С. 11).

4 См.: Степин В.С. Становление идеалов и норм постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. М., 1992. С. 11.

методологии социального анализа. Осознание исторической ограниченности методологического универсализма классического типа и генезис неклассической рациональности в социальном познании - проявление подобного парадигмального сдвига.

1. Исходные методологические принципы построения классической социальной теории Упомянув о том, что специалисты, работающие в области социального познания, сегодня говорят языками различных эпох, я имела в виду тот факт, что в методологической рефлексии современного социального познания присутствуют, дополняя друг друга, по меньшей мере, два различных образа социального знания, идейно-теоретические предпосылки которых восходят к исторически различным типам социального мышления.

При этом, в отличие от естествознания, в котором последовательность исторических этапов методологической рефлексии науки прослеживается достаточно отчетливо5 благодаря большей концептуальной замкнутости и семиотической однородности естественнонаучных теорий, в познании социальной реальности подобной периодизации трудно придать столь выраженный характер. Генезис нового неклассического типа социального мышления можно с известной долей условности уподобить процессу догоняющей модернизации со свойственным ей "скомканным" характером развития: волнообразным набеганием одних исторических этапов на другие, временной локализацией модернизационных анклавов, высоким потенциалом возвратного движения. Поэтому реконструкция подобных этапов - не более, чем теоретическая идеализация, которой свойственно не только упрощать, но и "доорганизовывать" реальный процесс. Подобные идеализирующие операции позволяют обрести должную меру "теоретической дальнозоркости", сосредоточить исследовательский интерес на "пограничных ситуациях". Применительно к нашему предмету это означает обращение к истокам неклассического образа социального знания.

Упомянутая выше процедура идеализации, неизбежно сопровождающаяся упрощением и схематизацией реального объекта, обязывает относиться к подобным идеальным конструктам - в данном случае к историческим этапам в развитии социального знания - с известной методологической осторожностью, соблюдать "теоретическую дистанцию", избегать их прямой онтологизации, отождествления с ними процесса развития социального знания.

Основополагающие характеристики классической парадигмы социального знания определяются базисными установками дискурса Просвещения с присущей ему безграничной верой в преобразовательные возможности человеческого разума. Свойственное эпохе Просвещения усиление социально-дифференцирующей функции культуры, отмеченное Ю.Хабермасом, в значительной мере определило идеалы и нормы классической познавательной установки. Ее идеалом становится

5 См.: Степин В.С. От классической к постнеклассической науке // Ценностные аспекты развития науки. М., 1990. С. 160-166.

универсальная социальная концепция как идеологическая сублимация просвещенного сознания, противопоставляющего себя "темному" сознанию массы. Классическая социальная концепция утверждает себя прежде всего как несущая свет Разума критика здравого смысла и обыденного опыта.

В рамках классической парадигмы социального знания сформировался и особый тип классической социальной теории. Ее важнейшим методологическим принципом становится фундаментализм - абсолютизация одного или нескольких типов социальной связи в качестве основополагающих. Принцип классического фундаментализма можно уподобить схематике привилегированных систем отсчета, в координатах которых происходит обособление и фундаментализация тех социальных отношений, которые полагаются онтологически первичными. При этом фундаментализация оснований классической социальной теории, как правило, осуществляется без какой-либо рациональной экспликации: онтологическая "первичность" того или иного типа социальной связи постулируется как самоочевидная или иллюстрируется на примерах без объяснения оснований выбора. Подобная процедура основана на скрытом предположении, что точка начала координат абсолютно "прозрачна", не имеет собственной "плотности" или "возмущающей" способности", преломляющей видимую картину природного или социального мира6. Классический фундаментализм - это неявно выраженная позиция абсолютного наблюдателя.

История социального познания знает примеры фундаментализации самых различных сторон и характеристик человеческого бытия, многообразных типов социальных отношений и конфликтов. Но для экспликации методологических принципов построения классической социальной теории, в общем, не важно, какие именно объекты или отношения подвергаются фундаментализации: общественный договор (Ж.-Ж.Руссо), географическое положение и климат (Монтескье, Тюрго), овеществленный человеческий труд (А.Смит), материальные производственные отношения (К.Маркс, Ф.Энгельс7), эротический конфликт (З.Фрейд) или архетипы коллективного бессознательного (К.Юнг).

Более сложным типом фундаментализации, который можно отнести к классическому лишь с известными оговорками, является структурирование в основании социальной теории материальных и духовных, психологических факторов, например, адаптации и целеполагания, с одной стороны, и интеграции и равновесия, с другой (Т.Парсонс).

6 См.: Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 46-47.

Строго говоря, марксизм не является чисто классической концепцией. В разработке некоторых аспектов деятельностного подхода, исследования объективных видимостей общественного сознания и дефитишизирующей роли практики марксизм, несомненно, выходит за рамки собственной классической парадигмы, являющейся, как уже отмечалось, достаточно сильной идеализацией.

Подобная фундаментализация оснований классической социальной теории имеет важные социально-онтологические и психологические последствия. В условиях безраздельного господства имманентной классическому рационализму созерцательной модели познания классический фундаментализм из принципа построения теории трансформируется в социальноонтологический принцип: "так устроен социальный мир, а теория лишь отражает его существенные характеристики".

Поэтому классический фундаментализм является прямым наследником просвещенческой универсалии абсолютного Разума - эпифеномена субстанции в европейской философии классического рационализма.

В социально-психологическом плане классический фундаментализм явно или неявно апеллирует к гениальности создателя "единственно верной теории" или "всепобеждающего учения", сумевшего - в отличие от прочих смертных - узреть мысленным взором краеугольные камни социального бытия. Сакраментальное признание К.Маркса в том, что он человек, и ничто человеческое ему не чуждо, имело глубокий социальнопсихологический подтекст: в условиях, когда содержание подобных теорий отвечало массовым ожиданиям, их творцы наделялись чертами харизматического лидера. Сама же теория, во всяком случае в традиционалистском сознании, воспринималась как его откровение, становясь, как это ни парадоксально, предметом не столько знания, сколько веры.

Неклассическая рациональность не только явно не совместима с "онтологическим редукционизмом", не говоря уж об отождествлении понятий объективного и физического мира. Ей в равной мере чужд и редукционизм "гносеологический": представление о том, что существуют наиболее общие законы познания, к которым сводимы специфические познавательные процедуры, используемые в различных науках.

Коррелятивным фундаментализму принципом построения классической социальной теории выступает редукционизм - операциональная установка на сведение наличного социально-культурного многообразия к "общему знаменателю" - единому основанию как объяснительному принципу8 и causa ёnalis общественно-исторического процесса.

Так, в XX веке марксизм не без основания упрекали в пренебрежительном отношении к проблемам культуры, типология и закономерности развития которой имеют собственную логику развития и, как хорошо понимал Ф.Энгельс уже к 90-ым годам XIX века, не могут быть непосредственно выведены из характеристик материальной жизни общества даже на наиболее "экономоцентричной", капиталистической стадии его развития.

Однако советские исследователи явно следовали духу классического редукционизма, оценивая "Немецкую идеологию" как первое зрелое произведение марксизма. А ведь именно в этой работе редукционистские установки основоположников марксизма проявились наиболее отчетливо. Именно здесь, в \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 8 См.: Ильин В.В. Постнеклассическое обществознание: каким ему быть? // Социологич. исследования. 1992. N. 10.

С. 40-41.

первой, наиболее известной главе отчетливо сформулировано положение о том, что у идей нет истории, нет развития. Люди, развивая свое материальное производство, изменяют вместе с тем и продукты своего мышления; а вся духовная жизнь общества трактуется не иначе, как "своего рода испарения материального жизненного процесса". При этом не сводимое друг к другу многообразие типов духовной деятельности именуется никак не иначе, как "духовное производство"9. Остается лишь сожалеть, что подобный термин, введенный в философский словарь в эпоху конвейерного производства, широко используется и поныне, хотя, как я полагаю, прибегающие к нему авторы едва ли осознают его генетическую связь с редукционизмом классического типа.

Еще более запретной темой не только для марксизма, но и для любой классической социальной теории является проблема человеческой свободы, понятая не как (с оговорками) сведенная к своей противоположности - "осознанной необходимости", - но как возможность конструировать собственный жизненный мир и обеспечивать культурные мутации в масштабах всего общества. Применение неклассических методик к анализу современных цивилизационных процессов показало, что на одном и том же "материале природы" может существовать бесчисленное множество миров человеческой культуры. Культурная морфология современного мира не выводима непосредственно из его параметров. Подобное взаимодействие можно описать не в терминах поведения жестко детерминированных систем, но в терминах самоорганизации, прослеживая их прямые и обратные связи10. А это означает, что между этими мирами существует неустранимый зазор, являющийся онтологическим прибежищем человеческой свободы. Но именно подобного зазора не допускает редукционизм классического типа. Проблема отображения человеческой свободы в рамках классической социальной теории не разрешима. А если это и удается, то лишь постольку, поскольку любой теории присуща известная "неклассичность".

Наконец, третья основополагающая черта классического типа социальной теории - эссенциализм - означает методологическую установку на получение такого знания, которое бы во всеобщей форме несло представление о сущности изучаемого объекта. При этом классический эссенциализм требует воспроизведения подобной сущности не иначе, как в чистом виде, в качестве онтологической противоположности "явления".

Так, долгое время считалось, что лишь К.Марксу удалось проникнуть в тайну капиталистической эксплуатации, зафиксировать ее сущность в "чистом виде", т.е. вычленить ее из тех превращенных форм, в которых последняя "является" на поверхности экономической жизни, - производство прибавочной стоимости. В подобном приписывании К.Марксу чужих научных заслуг (на что он сам не претендовал) я склонна усматривать

9 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. С. 24-25.

10 См.: Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992. С. 47.

не столько историческую натяжку, сколько идеологически востребованное стремление придать марксизму как можно больше атрибутов так называемого революционного переворота в философии. Между тем, даже беглое знакомство с IV-ым томом "Капитала", имеющего подзаголовок "Теории прибавочной стоимости", способно разрушить застарелую мифологему о принципиальной неспособности классической политэкономии подняться выше трудовой теории стоимости, сформулировать понятия и выводы, не доступные рядовым агентам экономического процесса. Эссенциализм - это парадигмальная установка всего классического обществознания, включая и классическую политэкономию, хотя подобная общность базисных методологических принципов не исключала и заметных расхождений в частных методологических вопросах11.

Принципиальное различие между марксисткой и английской классической политэкономией лежит, на мой взгляд, не столько в плоскости методологии социального анализа, сколько в прогностических выводах из закона производства прибавочной стоимости.

Эссенциалистски ориентированная методология оставляет единичный объект в "слепом пятне" своего проблемного поля. Суть эссенциализма вполне исчерпывается ленинской формулой "явление существенно, сущность является". Поэтому К.Поппер, к примеру, заметил, что методологические эссенциалисты склонны формулировать научные проблемы в такой форме, как "Что такое материя?", "Что такое справедливость?", будучи убеждены в том, что исчерпывающий ответ на такие вопросы, открывающий реальное или сущностное значение этих терминов, и тем самым реальную или сущностную природу обозначаемых им объектов, является необходимой предпосылкой научного исследования, если не его главной задачей"12.

Реконструкция наличного социально-культурного многообразия в терминах диалектической диады сущности-явления не раз подвергалась критике с позиций позднейших, в частности феноменологических представлений о характере взаимоотношений бытия и сознания. Критикуя упрощенный характер подобных идеализаций с позиций неклассической рациональности, М.К.Мамардашвили заметил, что "не все, что приходит к нам извне, - явлено"13. "Является" лишь то, для чего в сознании уже есть готовые модели, что уже так или иначе осмысленно как производное от чего-то более фундаментального - "сущности". Но для построения такой модели требуется пожертвовать периферическим, краевым, маргинальным знанием, действующим на границе человеческого опыта, без которого невозможно усвоение даже простейших жизненных навыков, не

11 Так, Э.В.Ильенков показал, что метод А.Смита тяготел к методологии Дж.Локка, а Д.Рикардо - Б.Спинозы // Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в "Капитале" К.Маркса. М., 1969. С. 161-170. 12 Поппер К.Р. Нищета историцизма // Вопр. философии.

1992. N 8. С. 66.

Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 17.

говоря уже о науке или "высокой" культуре. Эссенциалистская установка не позволяет не только исследовать подобное знание, но даже его "уловить". Поэтому К.Поппер, к примеру, полагает, что если сегодня эссенциализм и может быть принят, то лишь на том основании, что позволяет идентифицировать эволюционирующие объекты. Однако пользоваться им, предупреждает он, следует с величайшей осторожностью, поскольку на нем основаны некоторые сильнейшие аргументы в пользу историцизма14.

2. Социально-онтологические основания генезиса неклассической социальной методологии Доминирование универсальной объяснительной схемы в социальном познании отражает исторически определенный тип апелляции к массовому сознанию с позиций духовного превосходства. Подобная патерналистская установка выражает общую идеологическую направленность духа Просвещения. Ему соответствуют традиционные формы духовной деятельности и структуры самосознания.

Непросвещенное сознание полагалось несуверенным, исполненным идолов и предрассудков, а потому и нуждающимся в духовной опеке. Универсальная социальная концепция и выступала такого рода "знанием за другого", претендовавшим на выражение доступных лишь элитарному сознанию наиболее общих и существенных характеристик социального жизнеустройства в их, так сказать, "чистом виде". Однако еще в середине XIX века в практике работы буржуазных и социалистических партий с массовым сознанием обнаружилось, что массовые иллюзии и фетишизмы весьма непросто растопить в лучах просвещения. Они образуют прочный сплав с глубинными отложениями реального жизненного опыта, а потому и обладают мощной жизнепрактической силой. Любая попытка индокринации обречена на неудачу, если разрушает базисные структуры понимания в жизненном мире. Ибо мотивирует жизнь людей отнюдь не "правильная" теория. Глубинным регулятором человеческой деятельности выступает реальный жизненный опыт.

Однако подлинная реабилитация здравого смысла и непрофессионального знания в качестве необходимых компонентов духовной жизни человека, приведшая к "антипросветительскому перевороту", - результат осмысления трагического опыта человечества лишь в европейской культуре XX века. Его миропотрясающие революции и войны, сопровождавшиеся вынужденным перемещением огромных масс населения и насильственным разрушением их повседневности, привели к осознанию того, что так называемый здравый смысл и повседневное знание являются источником огромной жизненной силы, помогавшей не только жить, но и выжить. Признание жизнепрактической важности дорефлексивных очевидностей массового сознания означало осознание исторической ограниченности идеологических установок Просвещения. Утрата общественного доверия к глобальной социальной концепции как к единственно верному и универсальному методу социального познания предопределена и тем, что в техногенной \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 14 Поппер К.Р. Нищета историцизма. С 66.

168 цивилизации она выступала средством идеологической легитимации социально жестких модернизационных технологий. И при всех различиях классической (западной) и так называемой догоняющей модернизации, подобные процессы имели сходные культурно-антропологические параметры, проявляющиеся "поверх барьеров".

Переход Запада к постиндустриальной стадии техногенного развития и формирование адекватных ей культурных универсалий сопровождались и массовым осознанием масштабов культурных потерь, уплаченных в качестве "цены прогресса". "Вторжение императива экономической целерациональности во внутренние коммуникативные структуры исторически сложившихся жизненных миров" (Ю.Хабермас) вело к уподоблению социального объекта продукту массового промышленного производства. Это означало его упрощение и стандартизацию, ликвидацию свойственной традиционному обществу культурной гетерогенности, обеднение его социально-культурного многообразия. Осуществление этого процесса сопровождалось насильственным или вынужденным разрушением традиционных укладов и форм жизни, целостных автохтонных жизненных миров, разрывом свойственных традиционному обществу персонифицированных форм общественной связи.

Жесткие социальные технологии порождали крупномасштабную массовизацию модернизирующихся обществ. Идеология социальнополитического "овладения" человеком как существом массовым, бессознательно или полусознательно повинующимся властям, оказалась удивительно созвучной присущему техногенной цивилизации лозунгу покорения природы. Реализация же подобных технологий в практике модернизирующихся обществ приводила к тому, что омассовленный человек утрачивал традиционную культуру, так и не обретая новой. Х.Ортега-и-Гассет уподобляет сопутствующие модернизации контркультурные процессы нашествию варваров, появлению первобытного человека в лоне древнейших цивилизаций. Т.Адорно вынужден был констатировать, что культура потерпела поражение в самой культурной стране мира - Германии, а Х.Арендт - признать, что опыт общественных движений XX века развеял просветительскую иллюзию относительно того, что овладение высокой культурой служит достаточным сдерживающим средством против массовизации общества. Напротив, развитый индивидуализм и утонченность не предотвращают, а в определенных условиях даже поощряют саморастворение в массе15. А поскольку этот факт оказался весьма неожиданным, его часто списывали на болезненность и нигилизм современной интеллигенции, на свойственное ей извечное противоречие между волей к жизни и волей к культуре.

Действительно, западная интеллектуальная элита, как свидетельствуют исследования Ж.Ф.Лиотара и Ж.Бодрийара16, активно

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 15 См.: Арендт Х. Массы и тоталитаризм // Вопр. социологии. 1992. N 8. Т. 1. С. 27.

16 См.: Lyotard J.F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Manchester University Press, 1989;

169 включилась в процессы идеологического оправдания социально жестких процессов массовизации, отчуждения человека традиционной культуры от социально наследованных "теплых", воспринимаемых как естественные, обжитых жизненных миров. Процессы подобного отчуждения обслуживала как эмпирическая, так и теоретическая западная социология. Она предлагала свои услуги людям власти как проектировщик условий, способных обеспечить предсказуемое, упорядоченное человеческое поведение, и таким образом поставить прописи рационализма на службу власти посредством подмораживания и нейтрализации последствий индивидуальной человеческой свободы.

Устремленность ко всестороннему социальному проектированию и его оборотная сторона - искоренение очагов самодетерминации - рассматривались ею как рациональное переустройство общества. Методологически подобная установка классического обществознания выразилась в стремлении к предельной точности и отчетливости социологических понятий. Их многозначность и расплывчатость ассоциировалась с расширением не подконтрольных власти маргинальных сфер, с противоречием с казавшимися естественными картезианскими представлениями о критериях правильности человеческого мышления.

Оперируя моделью человека как статически детерминированной единицы, эмпирическая социология исследовала пути и возможности его адаптации к новым условиям жизни - урбанизированной промышленной среде. Она выполняла - да будет позволено подобное заимствование - социальный проект создания "нового человека" - "колесика и винтика" индустриальной цивилизации. А в целом, как полагает английский исследователь З.Бауман, поисково-диагностическая стратегия модернистской социологии служила увековечению интеллектуальной обездоленности, в которую были загнаны здравый смысл и непрофессиональное знание17. Именно с подобным нигилизмом в отношении здравого смысла сегодня связывают главную причину кризиса классической социологии в системе новых ценностей постиндустриального общества. Гигантское омассовление модернизирующихся обществ породило мышление в категориях континентов и чувствование в веках, страстную привязанность к предельно общим понятиям как путеводителям по жизни. Подобную роль на Западе и выполняла концепция структурного функционализма - универсальная объяснительная схема классической западной модернизации. Своей популярностью она во многом обязана "великой депрессии" 30-х годов, значительно усилившей потребность власти в услугах интеллектуалов.

В советской послеоктябрьской модернизации ("социалистической индустриализации") в роли универсальной социальной концепции, легитимирующей любые формы социального познания и действия, как известно, выступал марксизм. Будучи превращен \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ Baudrillard J. Selected Writtings. Stanford University Press, 1988.

17 См.: Бауман З. Философские связи и влечения постмодернистской социологии // Вопр. социологии. 1992. N 2.

Т. 1. С. 9.

170 в инструмент идеологического принуждения, он претерпел удивительные превращения на российской почве, которые до недавнего времени игнорировались18.

Наша послеоктябрьская так называемая "догоняющая" модернизация оказалась куда более жесткой, чем классические модернизации западного образца. Если последние означали пусть вынужденное, но все же саморазрушение традиционных укладов и форм жизни, то большевистская модернизация осуществлялась методами прямого социального насилия. При этом степень подобного насилия пропорциональна темпам догоняющей модернизации, стремлению подогнать историю. Кроме того, советская модернизация осуществлялась в условиях масштабных культурно-антропологических сдвигов в социальных структурах духовной деятельности, заметного изменения как социального облика, так и общественных функций интеллигенции. На смену ее дооктябрьскому поколению, практически полностью сошедшему с исторической сцены к началу 20-х годов, пришла "интеллигенция новой формации" - носитель идеалов массовой народной науки и классовой пролетарской культуры. Не обремененная культурноисторическим наследием, она активно помогала политическому авангарду, близкому ей по духу и социальному происхождению, в насильственном насаждении ценностей послеоктябрьской модернизации. Поэтому, говоря об идентичности социальнокультурных предпосылок фетишизации глобальных социальных концепций, я имею в виду их специфический социальный контекст: альянс политической и духовной власти, слияние интересов политического авангарда и интеллектуальной элиты, для которой политическая ангажированность в процессах модернизации оказалась наиболее надежным средством социальной идентификации.

Подобный альянс осуществлялся в советской России и на Западе в различных формах и в разных масштабах. Если на Западе политическая ангажированность интеллектуалов просматривается лишь как тенденция, которую можно охарактеризовать как "пассивную несвободу", то в наших условиях политический найм интеллигенции обернулся для нее "активной несвободой", став не только наиболее надежным, но по существу и единственным способом социальной идентификации19.

Подобные различия в масштабах обусловили и своеобразие культурно-антропологических параметров этого процесса. Мощная социальная база деперсонификации личности, ликвидация частной собственности и практически безраздельное господство политической партии авангардного типа с жестко регламентированными и централизованными внутрипартийными связями, а также полное уничтожение социальных слоев - носителей ценностей неравенства, - обеспечили глубинную консервацию традиционалистских менталитетов. Поэтому, не слишком огруб-\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 18 См.: Козлова Н.Н. Маркс ли испортил нашу жизнь? // Диалог. 1991. N. 1.

19 Подробнее см.: Смирнова Н.М. Интеллигентское сознание как предтеча тоталитарного менталитета // Полис. 1993. N. 4.

171 ляя ситуацию, можно было бы сказать, что в результате Октябрьской революции традиционализм в России лишь изменил внешний облик, культурную и идеологическую символику, но благодаря этому и существенно укрепил свои позиции. В этом одна из причин того, что свойственный догоняющим модернизациям мощный инновационный импульс "сверху" то и дело дает сбои, оборачиваясь регенерацией архаических общественных форм. В послеоктябрьской России на месте полуевропейской монархии обнажился мир куда более грубого азиатского деспотизма. В итоге происходило то, чего меньше всего ожидали "по теории": послеоктябрьская модернизация оборачивалась традиционалистской реакцией на дооктябрьскую.

Наложение же жестких административно-командных форм связи, свойственных обществам догоняющей модернизации, на реанимированные традиционно-архаические менталитеты сформировало особую патерналистски-бюрократическую рациональность советского общества, заметно отличающуюся от западных образцов20. Именно в рамках подобного типа рациональности вся социальная жизнь, включая и сферу повседневности, заповедную для власти в демократическом социуме западного типа, выступала в качестве всеобщего объекта управления.

"Государство, - писал еще в 1932 г. Г.П.Федотов, - не оставляет ни одного угла в его жилище, ни одного угла в его душе вне своего контроля"21. А член коллегии Наркомфина Е.А.Преображенский полагал, что государственное регулирование должно дойти до каждого крестьянского двора. Распад тоталитарных структур власти и ликвидация государственного монополизма в экономике России означают, что жесткий административно-командный стиль обмена деятельностью перестал быть доминирующим типом общественной связи. Его место постепенно занимает "мягкий", информационный тип социального управления с гибкой настройкой на экономический результат. По мере реализации подобных реформ в России патерналистски-бюрократическая рациональность все более утрачивает социальную почву.

3. Генезис неклассической социальной методологии Если социальное познание индустриальной цивилизации строилось по меркам инженерного мышления и, оперируя механической аналогией человека-винтика, конструировало крупномасштабные социальные "проекты" и "технологии" их воплощения, то для теоретического сознания постиндустриального общества характерен поворот от представления о детерминирующем приоритете жестких социальных структур над человеком к изучению социальной реальности как структур особого рода, не поддающихся однозначному моделированию и прогнозированию - диссипативных.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 20 См.: Козлова Н.Н. От авторитаризма к тоталитаризму: механизмы перехода // Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989.

21 Федотов Г.П. Россия, Европа и мы. Париж, 1973.

С. 65.

Подобные представления обретают форму неклассического образа общественного бытия, кристаллизуясь в новой онтологии социально-исторического времени:

- общественно-историческое время не линейно; социальные инновации возникают не столько как однозначно предсказуемый результат предшествующей эволюции, сколько как "созвездие возможностей" - относительно устойчивых путей-аттракторов дальнейшего развития, в выборе которых решающую роль играет топологически точное микровоздействие;

- настоящее детерминировано не только прошлым. То, что определяет наши цели и установки сегодня, а также проекты и планы на завтра, протягивает мост из будущего;

- наконец, в отличие от дискурса Просвещения, в рамках которого идея Прогресса обусловливает безоговорочный приоритет настоящего перед прошлым как более совершенного в силу, так сказать, исторической необходимости, неклассическая онтология исторического времени допускает, что тупиковые и маргинальные ветви развития, и даже архаика могут быть в определенном отношении совершеннее настоящего, т.е. нынешнего состояния.

Если целостность индустриального общества обеспечивалась "игрой" социально-классовых и корпоративно-групповых интересов на макроуровне, то целостность постиндустриального общества - самоорганизацией на "клеточном уровне" социального организма. Ее истоки - в индивидуальных проявлениях человеческого сознания, плохо "замыкаемого" на интересы больших социальных групп и институтов. В подобной ситуации на смену монополии универсальной познавательной схемы, "думающей" за всех сразу, приходит плюралистическая методология, где жесткий концептуальный синтез классического типа уступает место "мягким" методам социального познания с гибкой настройкой на функционально-ролевую и культурноисторическую стилистику исследуемого объекта.

Подобная плюралистическая методология обнаруживает предметные области, где эффективно "работают" даже донаучные формы социального знания. Таковы знания, воплощенные в возрождаемых ныне ремесленных навыках, в уходящих в глубь веков народных промыслах, а также неявное, неартикулированное знание, живущее "на кончиках пальцев", "на острие взгляда" и органически входящее в структуру как научно-теоретического, так и обыденно-практического знания22.

В отличие от жесткой социальной концепции классического типа, - явления "законодательного Разума", мягкие методы социального познания - это методы интерпретации, диалога и культурного посредничества. Доктринальная экспансия с присущим ей стремлением силой "тащить в истину" (а если кто не желает, то, как говаривал Н.Г.Чернышевский, "голов не жалко") замещается "терапевтической" методологией, действующей по принципу " не повреди". В основании подобных \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 22 Подробнее см.: Смирнова Н.М. Теоретикопознавательная концепция М.Полани // Вопр. философии. 1986. N 2.; Goranson Bo., Josefson Ingela (eds). Knowledge, Skills and Artiёcial Intelligence. Springer-Verlag, 1988.

процессов лежат сдвиги ценностного, нравственного порядка: отказ от права проектировать жизненные миры реализуется в качестве методологического регулятива. Нравственный запрет на вмешательство в чужую жизнь, осознание повседневности как горизонта суверенности человеческой жизни и предела возможного вмешательства в жизненный мир человека становятся одним из главных, если не самым главным в структуре неклассически-рационального дискурса.

Исторической родословной мягких методов социального познания является традиция филологической герменевтики. Однако, несмотря на изначально присущую герменевтике установку на понимание и культурное посредничество, отнюдь не любые ее исторические типы служат прообразами мягких методов социального познания. Герменевтика Шлейермахера, например, вполне укладывается в рамки жесткой, классической парадигмы социального знания с присущим ей патерналистским типом апелляции не только к массовому сознанию, но и сознанию самого творца. Протестантского теолога вдохновляла не установка на обретение понимания как такового, а упорядочивание методов интерпретации, позволяющих заранее гарантировать правильное понимание, методологически обеспечить переход от множества "неистинных" пониманий к единственно истинному. Поэтому своей главной задачей Шлейермахер считал установление логических оснований поиска "верного" смысла и опровержения "неверных".

В том же классическом ряду стоят и выдержанные в духе историцизма рассуждения В.Дильтея об интеллектуальном превосходстве толкователя над творцом в силу, так сказать, исторической необходимости: исторический прогресс постоянно расширяет интеллектуальный горизонт толкователей, благодаря универсализации условий существования и слиянию культурных перспектив. Поэтому следует согласиться с тем, что "Дильтей фактически приходит к концепции гегелевского типа" и "не выходит за рамки классической философии сознания"23. "Точкой отсчета" мягких методов социально-культурной герменевтики является герменевтика Г.Гадамера. Он отказывается как от патерналистски-классического типа апелляции к читателю и творцу, так и от честолюбивых претензий обрести единственно верный смысл. Главное, к чему, по его мнению, должен стремиться герменевтик, - это прояснение условий, способствующих обретению понимания, поскольку мы все понимаем по-разному, полагает Гадамер, - если вообще понимаем. И процесс подобного понимания бесконечен. Представители социально-культурной герменевтики обосновывают сходство социального объекта с текстом ссылками на идентичность их знаково-симолической природы. Равно как и текст, любая деятельность носит знаково-символический характер, формируется посредством знаков, норм, правил и значений. Благодаря этому упорядоченные действия соотносимы со структурой текста.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 23 Калиниченко В.В., Огурцов А.П. Методология гуманитарных наук в трудах В.Дильтея // Вопр. философии.

1988. N 4. С. 134.

Подобное уподобление социального действия тексту основано на неявном предположении, что интерпретация является имманентной составляющей любого социального действия, т.е. каждое социальное действие уже изначально интерпретировано тем, кто его совершает. Сам агент социального действия говорит о своих поступках при помощи таких сопоставимых понятий, как цель, проект, мотив, средство, помощь, благоприятная ситуация и т.д., которые в своей совокупности образуют систему значений, детерминированных действующим субъектом.

Реконструировать социальное действие в качестве текста - значит описать "объективный дух" сложного социального целого, составными частями которого выступают социальные события и роли. Смысл каждого отдельного действия мыслится как выражение этого "объективного духа". Он не создается и не подлежит изменению по произволу отдельных людей, но представляет собою продукт коллективных усилий, осуществляемых в определенной системе общественного порядка.

Индивидуальное действие "читается" как проекция "коллективного смысла", составляющего устойчивую смысловую структуру того социального пространства, в котором подобное действие оказалось возможным.

Социальный порядок, в котором "прочитывается" то или иное социальное действие, мыслится как основанный на предсуществовании определенной культурной структуры, детерминированной коллективными идеалами и ценностями. В рамках социально-культурной герменевтики именно они мыслятся той первичной реальностью, которая в конечном счете делает возможным как саму социальную коммуникацию, так и "прочтение" смысла любого социального действия24.

Способность "схватить" эти неявно выраженные коллективные идеалы и ценности и представляет собою "герменевтическое предпонимание", роднящее социально-культурную герменевтику с герменевтикой текста.

В 60-80-ые гг. нашего века на методологию социального познания заметно усилилось влияние идей "позднего" Гуссерля. По мнению Т.Лукмана, перспективность феноменологических методов в общественных науках состоит в том, что они позволяют высветить не только социальные структуры и институты, - предмет преимущественного внимания классического обществознания, - но жизненный мир человека и основополагающие характеристики живого человеческого опыта25. Задачей социальной феноменологии полагается "описание универсальных структур субъективной ориентации в мире, а не объяснение всеобщих черт объективного мира"26. Если классическая парадигма социального знания основана на приоритете жестких социальных структур перед живой ком-\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 24 См.: Giddens A. Hermeneutics, Ethnomethodology and problems of interpretative analysis // The use of Controversy in Sociology. N.Y., 1976.

25 См.: Phenomenology and Sociology. Selected Readings. Ed. Th. Luckman. N.Y., 1978. Preface. P. 8.

26 Ibid. P. 9.

муникацией, то социальная феноменология за основу анализа берет индивидуальное действующее лицо. Готовые же общественные структуры и институты полагаются вторичными: в них отвердевают уже ставшие привычными формы человеческой деятельности и общения.

Современные социальные науки, полагают представители социальной феноменологии, оказались перед лицом базисной теоретической и методологической проблемы, пребывавшей в "слепом пятне" классического обществознания, - исследования реальных человеческих действий и человеческого опыта в социальном мире. Решающий шаг в этом направлении сделан М.Вебером, волею судеб ставшим посредником между позитивистки ориентированным естествознанием своего времени и идеалистическим историцизмом гуманитарных дисциплин. Не будучи феноменологом, Вебер сыграл огромную роль в осознании "человекоразмерности" социальных наук и исторической ограниченности методологических принципов классической социальной теории, некритически заимствованных из естествознания без учета специфики социального объекта, который, в отличие от объектов природы, имеет собственное представление о себе и своих действиях.

Там, где Вебер усматривал элементарную клеточку социальной жизни - индивидуальное человеческое действие, уяснить смысл которого - значит понять и состоящее из них сложное общественное явление, - отцы-основатели социальной феноменологии обнаружили нераспаханное проблемное поле. Задаваясь поистине кантианским вопросом: "Как возможно понимание мотивов индивидуального действующего лица?", они проблематизируют саму идею целерационального действия, подвергая критическому анализу непроясненные основания веберовских суждений. Таким образом, вклад основателя социальной феноменологии А.Шютца, - замечает Г.Вагнер, - касается краеугольных камней социально-философского мышления и простирается на уровень метаанализа, т.е. систематического обращения к вопросам, логически первичным по отношению к любым утверждениям относительно самой социальной жизни27.

Применение феноменологических методов в социальном познании имеет целью обнаружить базисные структуры понимания в жизненном мире на основе интерсубъективности. Констатируя неразрешимость проблемы интерсубъективности в пределах трансцендентальной феноменологии, основатель социальной феноменологии А.Шютц полагал, что в пределах жизненного мира - мира естественной установки - "существование других людей и наличие у них психической жизни не более проблематично, чем существование физических вещей"28. Более того, благодаря наличию общей структуры мира в повседневной жизни, личная биография человека кристаллизуется в набор социально типизированных жизненных ситуаций и схем опыта, обладающих открытым горизонтом значений. Обживая свой жизненный мир, \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 27 См.: Vagner H. Introduction to: Schutz A. On Phenomenology and Social Relations. 1970. P. 46.

28 Schutz A. On Phenomenology and Social Relation.

P. 163.

человек обретает запас наличного знания (knowledge at hand) - матрицу его поведения в типичных жизненных ситуациях. Типичное - это общественно нормальное, осадок исторического, отвердевшего в инвариантах и определяющего перспективу видения нового опыта. Типизация - это идентификация с тем, что уже было, срывание покровов новизны и узнавание тождественности феномена с тем типом, к которому он "приписан". Подобные типизирующие структуры, преодолевающие своеобразие личного опыта, образуют устойчивую смысловую основу взаимопонимания и коммуникации в сфере повседневной жизни. Сама же процедура "отнесения к типу" отождествляется с объективной интерпретацией. Она конституирует мир готового опыта или "объективного смысла", задающего готовые схемы интерпретации будущего опыта.

Человеком, погруженным в структуры повседневности, подобная установка не проблематизируется, а воспринимается как естественная, дарующая безопасность и уверенность. Она не требует специального знания, а полагается на простое знакомство. Рецептам необходимо следовать - их не обязательно понимать. Так, в отличие от классических установок на ясность и отчетливость, в неклассическом обществознании постулируется "новая непрозрачность", заставляющая многое принимать на веру.

Опыт в жизненном мире имеет свой особый стиль верификации - гармонизацию всех единичных опытов. Но для социального теоретика, исследующего чужой опыт, подобный стиль верификации не пригоден. Любая наука предполагает особую позицию исследователя - позицию незаинтересованного наблюдателя. И в этом его отличие от тех, кто наивно придерживается естественной установки как само собой разумеющейся. Позиция незаинтересованного наблюдателя предполагает, что социальный ученый должен исключить себя из наблюдаемой ситуации, имеющей для него не практический, а когнитивный интерес. Это не театр его действий, а объект размышлений. При переходе к такой установке все категории опыта в жизненном мире претерпевают фундаментальную модификацию, сдвиг значений. При этом система релевантностей, определяемая научной проблемой или тематизация, служит схемой селекции и интерпретации данных, полученных в наблюдении.

Следуя гуссерлевскому требованию корреляции феноменологического и созерцательно-психологического, А.Шютц формулирует регулятивное правило, согласно которому идеализированные объекты социальных наук должны быть согласованы с понятиями здравого смысла. Исходя из этого задачей социальных наук полагается развить такие методологические схемы, которые позволяют транслировать понятия жизненного мира в соответствующие системы идеализированных объектов. Идеальные объекты, сконструированные обществоведом для познания социальной реальности, должны сохранять генетическую связь с идеализациями обыденного сознания людей, живущих повседневной жизнью. Они становятся конструкциями второго порядка, т.е. конструкциями конструкций. Обоснованность же социологической аргументации полагается зависимой от того, насколько идеа-

лизированные объекты второго порядка воспроизводят процесс конструирования значений, т.е. вскрывают связь научных понятий с изначально данным в опыте.

Таковы наиболее существенные черты феноменологической установки в социальном познании. Даже столь фрагментарный обзор позволяет обнаружить ее существенные отличия от восходящего к дискурсу Просвещения классической парадигмы социального знания. Суммируем эти отличия.

1. Вера во всевластие человеческого разума и объективность универсального миропорядка обусловила идеал классической парадигмы социального знания - универсальную социальную концепцию, охватывающую все стороны общественной жизни.

Феноменология социального мира, строго говоря, не теоретична. Это образец рационального повествования, описания отдельных явлений и сторон общественной жизни, которые, подобно мозаике, могут складываться в относительно целостный образ.

2. Критерием научности классического обществознания является построение особой реальности идеализированных объектов, как таковых не доступных рядовым агентам социального знания. Подобная элитарность социального теоретика служила гарантией непреложной истинности его построений. Социальная же феноменология не только не противопоставляет свои модели конструктам обыденного сознания, но и полагает их согласованность и преемственность критерием обоснованности социологической аргументации. Противопоставление "просвещенного" сознания здравому смыслу уступает место исследованию корней специализированного социального знания в жизненном мире.

3. Феноменология социального мира проблематизирует социологическую эффективность самого понятия рациональности. Она призывает исследовать различные формы рациональности, которым в действительности следуют реальные действующие лица. Это синонимы вариативности человеческого поведения, многообразия индивидуальных жизненных миров.

4. Если классически ориентированному социальному теоретику свойственно стремление к предельной четкости, строгости и однозначности социологических понятий, то социальный феноменолог исходит из того, что любое понятие обладает открытым горизонтом значения, не исчерпывающимся в его текущем применении. И задача социального методолога состоит в том, чтобы прояснить этот горизонт посредством изучения процесса кристаллизации значений, т.е. исследования связи понятий с изначально данным в опыте.

5. Наконец, свойственный дискурсу Просвещения апофеоз Разума, воплотившийся в убеждении К.Маркса о возможности "непосредственно общественных", дефетишизированных форм общественных отношений в неклассической установке сменяется "новой непрозрачностью" - осознанием того, что в современной жизни человек вынужден многое принимать на веру.

Подобное сопоставление двух парадигм позволяет уподобить их законодательному и интерпретативному разуму. Законодательный разум самодостаточен и вещает с позиций абсолютного

превосходства, интерпретативный - ведет диалог и заинтересован в его продолжении.

Означает ли сказанное выше, что, обратившись к методам интерпретации и понимания, современное социальное познание перестает быть теоретизирующим в буквальном смысле этого слова? Подобный вывод, я полагаю, был бы преждевременным. К концу 80-х годов в западной социологии заметно возрос интерес к проблеме взаимодействия микро- и макроуровней общественной жизни. Наведение же подобного рода мостов взывает к новому теоретическому синтезу. Подобная задача инспирирует критический анализ ограниченности как интерпретативных, так и чисто эмпирических методов. Представитель так называемой теории обмена Дж.Коулмен, например, решительно критикует тезис о том, что связь индивида и социальной структуры можно зафиксировать эмпирическим путем. Поскольку между ними существует отношение одновременности, связь микро- и макроуровней общественной жизни следует рассматривать как чисто аналитическую. Она, как предполагается, имеет широкий системный контекст и вполне применима для анализа индивидуальных действий.

Наряду с этим, оживленному обсуждению подвергается и ограниченность феноменологических подходов, в частности, абсолютизация конструктивной компоненты социологического мышления, а также односторонняя ориентация на чисто лингвистические методы в "поздней" этнометодологии.

Означает ли это, что мы накануне нового этапа в развитии социального познания, знамением которого может стать новый "теоретический ренессанс"? И тогда, быть может, "мягкие", интерпретирующие методы познания - это всего лишь переходный этап, хотя и очень важный, на пути к новому, неклассическому типу теоретического синтеза? Может быть. Но это уже предмет отдельного разговора.