

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Кемеров Вячеслав Евгеньевич Введение в социальную философию. Учебник для вузов  
Введение.

Что значит жить по-человечески? – Как описать нормальную жизнь?  
Проблематизация понятий "общество", "наука", "история". – Самоописание социальной философии. – История, социальный процесс, общественная эволюция. – Проблема самоопределения общества. – Почему нет специальной главы о личности. – Социальная философия и антропология. – Кому нужна социальная философия? – Тема России.

Вопрос о том, что значит жить по-человечески, возник не сегодня. Однако именно в наше время он приобретает не только особую остроту, но и очевидную сложность, объемность, многомерность.

Возникает вопрос о вопросе: почему люди – люди – спрашивают о том, как жить по-человечески?.. Разве они не знают этого?.. Или, может быть, они не считают свою жизнь человеческой?.. Или, может быть, жизнь, которая им казалась человеческой, уже не кажется таковой?

В России сейчас много споров о нормальной форме человеческого существования, о нормализации общества, о движении к нормальному порядку... Однако неясной остается сама гипотеза о нормальной жизни: на чем ее основывать – на нормах готовых или только еще возникающих; если на готовых, то на каких; если на возникающих, то кто их будет формировать?..

Осознание того, что в описании социального процесса практически невозможно сейчас опираться только на обыденные представления, что необходимо для этого привлекать разные формы научного и культурного опыта, переосмысливать, заново "синтезировать" его, свойственно не только современному российскому обществу. Весь социальный мир так или иначе втянут во взаимодействия, требующие нового, многомерного и вместе с тем достаточно определенного представления о нормах жизни человеческого сообщества, о тех правилах, по которым это сообщество может быть описано, по возможности понято и подготовлено к последующим этапам своей эволюции.

Аппарат современной науки – в том числе и в социально-гуманитарных дисциплинах – недостаточен для решения связанных с этой работой задач. Наука привыкла рассматривать общество и человека, но здесь – проблема соответствия науки и ее инструментов смыслу тех вопросов, которые стоят перед современным человеком. Необходимо науку, ее категории, понятия, концепции включить в процесс изменения общества и самореализации людей, определить, какие из научных форм и в каких сочетаниях (в каких логиках) могут стать средствами самоопределения общества, ориентации человеческих индивидов.

Единое человеческое сообщество перестает быть абстракцией и становится реальностью. И в этом, принципиальном для своей эволюции, сдвиге оно меняет связи и ориентации своих культурных, научных и прочих подсистем, обнажает их зависимость от происходящих с людьми изменений.

Такая ситуация создает мощные стимулы для развития социальной философии. Подчеркнем, не философии вообще, а именно социальной философии, рассматривающей различные деятельные силы, средства и способности человека в проблемном поле и конкретной перспективе современности. Однако сама социальная философия оказывается в парадоксальном положении. Она должна показать картину происходящих в обществе изменений, но она – в своих методах и инструментах – претерпевает серьезную эволюцию. Обращаясь к социальной философии с интересующими нас вопросами, мы застаем ее в таком состоянии, когда она не может продемонстрировать нам готовые картины социальной реальности.

Предлагаемая книга является "Введением в социальную философию" не только потому, что она сделана как учебник, т.е. знакомит читателя с основными темами и вопросами интересующей его области. Она является "Введением..." еще и потому, что мы в данном случае имеем дело не с определенной наукой или сферой деятельности, а с более или менее определенной совокупностью понятий, меняющей свою позицию в философии и культуре, образующей по сути новую стилистику в философском осмыслении социального бытия. Выражая эти

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) изменения для начала достаточно упрощенно, можно их определить так. Если в XIX в. социальная философия была периферийной дисциплиной и всецело зависела от общеполитических определений мироздания, то в конце XX столетия она вынуждена "взять на себя основную тяжесть" социально-исторических определений человеческого бытия, рассмотреть их в плане современных проблем и перспектив и уже под этим углом зрения трактовать такие универсальные и, казалось бы, неизменные понятия, как история, культура, общество, наука.

Скажем, в последнее время в философии достаточно оживленно обсуждается тема "конца истории". Что это значит?.. Прежде всего то, что в современных условиях представление об истории как о некоей восходящей линии социального развития или хронологической таблице, где могут быть сопоставлены различные эпохи и культуры, оказалось малопродуктивным. Кроме того, устаревает и понимание истории в контексте ее противопоставления природе. Именно потому, что общество начинает влиять на биосферные процессы, природа перестает быть фоном исторической драмы и обнаруживает свою собственную историчность, многомерность своей эволюционности. Более того, она "заставляет" и общество взглянуть на себя как на особую форму эволюции, рассматривать развитие своих средств деятельности - в частности техники - не в особой исторической логике, не в противопоставлении природным процессам, а в конкретной связи с эволюционирующими системами разного характера и порядка. В процессе изложения, особенно в главах XII и XVI, мы подробнее обсудим эту тему. Здесь же заметим только, что мы должны сразу учесть сдвиги, происходящие в содержании понятия "история", указать на дополнение этого понятия понятиями родственными, так, в ряде случаев понятия "история", "социальный процесс", "социальная эволюция" будут употребляться в одном и том же смысле: для обозначения развития общества, его изменения в пространстве и времени. Уточним лишь, что в понятии процесса акцент будет сделан на воспроизводимости социального бытия, в понятии истории - на сопоставлении различных общественных форм, в понятии эволюции - на формах самоопределения и самоизменения общества как на особых эволюционных "механизмах".

В плане содержательном это означает, что наше внимание должно быть готово переключиться с определений истории как преобразования человеком внешнего мира на ее трактовку как самоизменения человека. Самоизменения, конечно, понимаемого достаточно широко - как преобразования человеком не только "внутреннего" мира своего, но и различных, в том числе закрепленных предметно, схем своей деятельности.

Последовательное развертывание этого тезиса заставит нас с самого начала отказаться от рассуждений о человеке в "общем виде", которыми оперировала классическая философия. Рассуждения о самореализации человека, об изменении его "внутренних" и внешних сил и способностей не имеют особого смысла, если они не характеризуют формы индивидуального человеческого бытия, самоутверждения человеческой личности. Более того, толкования любых связей социального процесса оказываются неполными, если они не доводятся до уровня взаимодействий человеческих индивидов. Поэтому в нашем изложении мы особое внимание уделим личностному аспекту социального бытия. В книге нет специальной главы о личности. Но это не значит, что персонологическая проблематика оставлена без внимания. Наоборот: этой главы нет потому, что все основные мотивы изложения социальной философии оказываются в данном случае связанными с различными аспектами бытия человеческих индивидов. Скажем, проблемы деятельности, отчуждения или личностной кристаллизации социальности в постиндустриальном обществе могут быть рассмотрены только через призму индивидуального бытия людей, только через "проекции" этого бытия в социальные связи. В главах VI, VII, X, XI, XII, XIV, XVI теме личности уделено особое внимание, но и во всех остальных эта тематика присутствует как предмет и как средство прояснения социально-философских вопросов.

Такой взгляд на проблему личности в социальной философии определяет и отношения последней с другими философскими и социально-гуманитарными дисциплинами. Для предлагаемой концепции социальной философии неприемлемы подходы, согласно которым она должна заниматься абстрактными социальными структурами, а непосредственное бытие человека, конкретные исторические и культурные его формы "отдаются" антропологии, истории, культурологии и т.д. Такое разделение труда бесплодно прежде всего потому, что оно создает препятствия пониманию логики социального воспроизводства в непосредственной жизни людей, т.е. делает невозможным ответ на вопрос о непрерывности, связности социальных процессов во времени и пространстве. Социальная философия, рассматривая основную свою тематику, не может сдвинуть на периферию вопрос о человеке, о личности. Напротив, она ставит его в центр

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) социального мировоззрения и методологии. И это отнюдь не препятствует, наоборот, способствует развитию специальных антропологических, исторических или культурологических исследований: и для них возникают стимулы включать в свои особые подходы к человеческому бытию представления о реализуемости в нем (или отчужденности от него) социальных форм. Смысл разделения исследовательской деятельности – не в том, чтобы какая-то дисциплина, скажем антропология, отделила свой предмет исследования (жизнь человека) от сложной, расчлененной и взаимосвязанной системы бытия людей, описала его как самостоятельный объект. Он – в том, чтобы, определив свой предмет, собственные мерки описания человеческого бытия, она могла включить в трактовку своего предмета связи, реализующие человеческое бытие, представить эти связи в формах, характеризующих человеческую природу или индивидуальность, онтогенез или филогенез человека.

Само разделение исследовательской – как, впрочем, и всякой другой деятельности – это особая тема социальной философии. Она, в частности, показывает разные возможности и способы разделения и синтезирования деятельности людей. Социальная философия фиксирует переход от форм простой кооперации, обеспечивающей "суммирование" человеческих усилий, к формам, определяющим усложнение, "умножение" качеств деятельности и жизни людей и обслуживающих их вещей. Этот переход оказывается во многом решающим для обществ, вступающих в постиндустриальную эпоху. Он проявляется прежде всего в сфере объединения научных, духовных, творческих усилий людей. И социальная философия делает его предметом специального методологического анализа, использует его и для построения отношений с родственными социально-гуманитарными дисциплинами, и для прогнозирования форм человеческой деятельности, ориентированных на проблему качества человеческой жизни. Эта тема рассматривается в главах V, XI, XII.

Социальная философия, определяя общественную обусловленность развития различных типов разделения и кооперирования человеческой деятельности, перспективы ее изменений, решает не только методологическую, но и мировоззренческую задачу. Она задает систему координат, "рисует" картины социальной реальности, намечает ориентиры, благодаря которым человеческая личность может определять "траектории" своего жизненного поведения, создавать условия для своих начинаний.

Современная социальная философия ориентирована на личность еще и потому, что она включает ее в "условия игры", рассчитывает на нее как на силу, обеспечивающую сохранение и развитие общества. Можно сформулировать иначе... Кому нужна социальная философия?.. Прежде всего тому, для кого личностная самореализация является жизненной необходимостью... И тому, кто хочет что-то сделать... И тому, кто хочет что-то изменить в обстоятельствах своего существования.

Общество обращается к социальной философии, когда ему не ясны перспективы развития, когда оно испытывает потребность реформировать сложившуюся систему социальных связей, когда ему нужны новые средства для активизации человеческих сил, для использования культурных ресурсов. Россия нуждается в такого рода социально-философской работе. Только не надо эту работу подменять поиском готового результата, не надо конкретную методологическую деятельность и выстраивание мировоззрения подменять готовой социально-философской доктриной.

Вопрос о пути России – это именно вопрос. Сама его постановка предполагает учет различных "измерений" социального процесса. Особенность общества и его культуры выявляется через сопоставление с другими обществами и культурами. Идея его развития оформляется в ходе углубляющегося осмысления его прошлого, в конкретном рассмотрении практических и духовных перспектив, в диалоге и споре с действующими теориями и идеологиями. Вопрос об особом пути России – это вопрос о перспективах ее развития в современном мире, т.е. в значительной мере – вопрос социально-философской разработки мировоззрения, анализа новых связей, возникающих между условиями и формами человеческой деятельности. Предлагаемая книга и рассматривается автором прежде всего как введение к анализу такого рода.

Данное издание является третьим (первое – М.: Наука, 1994; второе М.: АСПЕКТ ПРЕСС, 1996), исправленным и дополненным. В нем изменены и расширены главы IV и V, прибавлено Послесловие, появились схемы связей основных понятий, вопросы "на уточнение" и на "понимание", завершающие вместе с основной и дополнительной литературой – изложение каждой главы. В этом

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию filosofff.org  
издании удаётся в основном придерживаться той структуры текста, что  
определилась изначально, но не была реализована в предыдущих изданиях по  
причинам, от автора книги не зависящим.

## ГЛАВА I

### ПРОБЛЕМЫ И ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Традиционное философствование и социально-философская проблематика.  
"Сверхчеловеческий" характер всеобщих категорий. – Является ли социальная философия философией человека? – Отрыв бытия социального от бытия человеческого. – Марксизм и Маркс: инерция и традиция. – Как вернуть людей в историю? – философская "разборка" человеческого бытия и философия "белых ниток". – Разделение и противопоставление социального и гуманитарного как болезнь роста обществознания. – Дильтей, Виндельбанд, Риккерт; культурная и натуралистическая ориентация обществознания. – Социальные условия и жизнь людей: различия или разрывы? – Как возможен социальный процесс?

#### 1. Традиционное философствование и социально-философская проблематика

В традиционной философии более или менее четко выделялась особая область размышлений (и исследований) об обществе, о человеке, о культуре. Иногда ее прямо называли социальной философией, чаще социально-философская проблематика существовала в составе философии истории, философии права, политико-социологических рассуждений. Социальная философия как бы стояла в ряду других философских дисциплин, таких как онтология, гносеология, этика, эстетика, антропология, философия истории; причем, как правило, она занимала в этом ряду далеко не первые позиции. На нее распространялся общий порядок и "устав" бытия, определенные философией: социальная философия подчинялась общим философским категориям, соизмерялась с общими философскими координатами, корректировалась гносеологическими и логическими стандартами. Вырабатываемые ею понятия о человеке и обществе не имели существенного влияния на общефилософские установки.

Одним из следствий этого положения было рассмотрение социально-философской проблематики сквозь "призму" общефилософских определений деятельности. Другим – почти полное безразличие философии к уяснению человеческой, социальной, культурно-исторической природы этих определений.

Общие определения бытия как бы проистекали из невидимого и необусловленного "центра" философии и проливали свет и на явления социальной жизни. Они устанавливали связи и различия в явлениях бытия, определяли их в роды, виды, ряды, совокупности, классы. Они намечали и выстраивали общую картину бытия. Они объясняли все, кроме одного: откуда они сами взялись, кто их создатель, владелец и пользователь, каково их отношение к реальной деятельности живых конкретных людей?

Иными словами, всеобщность философских определений не получила социально-человеческого обоснования.

Эта социально-человеческая необусловленность всеобщих философских категорий выявляла принципиальный догматизм философии; не политический, разумеется, но собственно философский догматизм, т.е. не обусловленную ничем установку на определение мира, на описание и объяснение бытия, независимое от конкретной природы представляющих это бытие явлений.

Равнодушие традиционной философии к социально-человеческому и культурно-историческому обоснованию своих принципов и категорий, к опыту конкретной деятельности людей, к самому индивидуальному человеку закрепилось в таком устойчивом ее свойстве, как трансцендентальность. Свойство это проявлялось не только в тех школах (средневековая схоластика, кантианство), которые сознательно культивировали трансцендентальный метод, но и во множестве других, молчаливо предполагавших или неявно использующих "привилегированную" позицию для всеобщих определений действительности, в том числе и человеческого бытия. Не только во времена Аристотеля, но и в XX столетии (в догматическом марксизме, например) эта философская установка продолжала действовать и, более того, оказывала влияние на политику, экономику, культуру.

В порядке пояснения надо сказать, что доминирование этой тенденции в философии было социально-исторически обусловлено: трансцендентальная

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) методология, судя по всему, входила в состав механизмов, сохраняющих устойчивость и преемственность социальных форм, культурные универсалии, нормы человеческого общения. Но это пояснение уже содержит взгляд, дающий социально-философское освещение общеполитическим определениям, взгляд, которого как раз и чуждалась традиционная философия. Кроме того, качество понимания устройства мира и человеческого бытия, допустимое в эпоху средневековья, оказывается теоретически непродуктивным, а в человеческом плане, может быть, и преступным на рубеже XXI столетия. Именно последнее обстоятельство и заставляет нас подчеркнуть, что "сверхисторичность" и "сверхчеловечность" общеполитических определений действительности оплачиваются неспособностью философии понять, выразить и учесть бытие человеческих индивидов как важнейшую характеристику социального бытия, как принципиальное условие всякого философствования, сознательно относящегося к своим предпосылкам.

Именно "сверхчеловеческий" характер традиционной философии и позволял ей как бы выносить за свои пределы социальную проблематику. И чем выше уровень философского обобщения, тем беднее изображение и понимание существа человеческого жизненного процесса и конкретных его форм протекания. Высокая – в этом смысле – философия оказывается мощным стимулом деиндивидуализации, деконкретизации социально-философского знания: она подталкивает последнее на путь сведения конкретных форм совместного бытия людей и индивидуальной формы их самоутверждения в обществе к абстрактным определениям, к выдвиганию на первый план общих, внешних, по отношению к индивидуальному бытию людей, связей. Другими словами, "высокая", "надчеловеческая" философия не может не быть редукционистской, не может не провоцировать человеческое познание, науку, самую социальную философию к такой трактовке жизни людей, которая оставляет за своими границами все, что не укладывается в связи общих определений, не проявляется в контурном изображении социальной реальности.

Стиль такого философствования накладывает неизгладимый отпечаток и на ту "усеченную" социальную философию, которая формируется под его воздействием. И уже в этой особой философской дисциплине продолжается "фильтрующая" работа общих определений, отделяющих плотную конкретную фактуру человеческого индивидуального бытия от схем, слагаемых в совокупное изображение общества. Теперь уже в рамках самого социально-человеческого процесса вырастает вопрос, близкий по смыслу тому, который мы поставили чуть раньше. А является ли социальная философия философией человека?

## 2. "Флогистоны" социальной философии

Социальная философия всегда стремилась описать, объяснить, понять совместную жизнь людей, и это вполне естественно. Но как она это делала, каков был метод реализации этого стремления?

Типичной была установка на выявление наиболее общих свойств бытия людей, на характеристику наиболее устойчивых взаимосвязей между ними, связей, норм, стандартов, которые можно было бы рассматривать как своего рода мерки для определения социальных качеств их жизни. "Социальное" рассматривалось как особая структура, проявляющаяся в жизни людей, как особый порядок их взаимодействия, а иногда и как особая сила, воздействующая на людей и существующая как бы независимо от них. Философ, имея под руками такое "социальное", мог погрузить любое индивидуальное явление человеческой жизни в какую-нибудь большую структуру и обобщить его, измерить и взвесить там, а потом еще и представить это обобщение в качестве объяснения, например, человеческой личности.

Подобно тому, как физика XVIII в. объясняла явление теплоты флюидами особой субстанции флогистона, или теплорода, проникающими в тела, социальная философия пыталась объяснить общественно-исторический процесс действием особых социальных форм, или структур, или функций, определяющих поведение людей. Причем если физика со временем отказалась от гипотезы флогистона, то флогистоны социально-философские продолжают действовать в познании общества наших дней; более того, зачастую как раз и оцениваются как свидетельства научного подхода.

Вопрос о необходимых связях, об устойчивых структурах, об объективных качествах совокупной деятельности людей имеет огромную важность и для самоопределения социальной философии, и для становления научного общественнознания; без него просто невозможно познание общества, ибо его уяснение задает очертания социальных систем и перспективы их изменения. Но

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) уяснение этого вопроса не есть понимание бытия человеческих индивидов (а только существенная предпосылка его). Более того, оно является и объяснением того, как возникают и трансформируются квазисамостоятельные социальные структуры и функции.

Методологическая инерция, рожденная некогда принципиальным вопросом об устройстве общества, незаметно привела к смещению целого ряда проблем. Характерно в этом плане поглощение вопроса о единстве людей и структур вопросом о сведении людей к структурам. Фактически имеет место подмена первого вторым. Размывается смысл изучения структур. Если первоначально их выделение и исследование обнаруживало связи разрозненных явлений и служило познанию этих явлений, то затем структурное видение реальности становится самоцелью, а структуры трансформируются в самостоятельные сущности. Вопрос о воплощенности структур в жизни людей, тем более вопрос о зависимости структур от деятельности людей, отодвигается на задний план. Эта социально-философская установка порождает цепь методологических подмен.

Среди них прежде всего упомянем подмену истолкования деятельности человеческих индивидов рассуждениями об отдельной личности. Поскольку социальным связям, формам, структурам противопоставляется отдельная личность, тезис о примате социальности задается как аксиома. Следствие вынесение за скобки самой социальной связи людей, зависимости их бытия. Прямо связана с описанной подмена понятия личности как предметного существа и деятельной силы представлением о психологической личности, о личности как носителе психики. Люди, утратив, таким образом, способность деятельного и предметного воздействия на обстоятельства, оказываются как бы на иждивении у структур, а всякая попытка ввести рассуждение о личности в рассмотрение структур может классифицироваться как психологизация социально-философского анализа.

К этим подменам тесно примыкает положение о превосходстве внешнего описания бытия людей над их собственным пониманием своих поступков. "Люди не ведают, что творят", а стало быть, социально-философский анализ может отвлечься от мотивов поведения индивидов (часто и от самих людей) и сосредоточиться на описании законов, связей, структур. Речь тогда уже, по сути, идет не о единстве законов и деятельностей людей, а об абстрактных структурах и их реализации в поведении индивидов, о редукции бытия людей к законам и структурам. Совокупность описанных выше методологических "ходов" создала инерцию трактовки "социального" как внешней по отношению к людям связи, выстраивающей, воспроизводящей, направляющей действия и зависимости людей.

Идея социальности как концентрированного выражения внешних по отношению к человеческим индивидам форм и мер (норм, стандартов, эталонов) общественной жизни получила широкое распространение и разрабатывалась различными направлениями и школами социальной и философской мысли. Если иметь в виду только XX столетие, то надо сказать, что в Европе идея внешесоциального структурирования бытия людей наиболее последовательно была проведена структурализмом, опиравшимся на мощную традицию социологии Дюркгейма; на Северо-Американском континенте такой подход был подробно и последовательно разработан в теории структурно-функционального анализа общества (прежде всего Т. Парсонсом), в ее концепциях социальной системы, социальных функций и норм, социализации человеческого индивида; на отечественной почве монополией на утверждение сходных взглядов овладел догматический марксизм: он трансформировал эту установку в учение об объективных социальных законах, общественных отношениях, о социальной обусловленности всех сторон индивидуального бытия людей (концепция всестороннего развития личности).

Достаточно хорошо известно: Маркс разрабатывал и использовал "широкозахватную" методологию анализа истории, экономики, политики. Такая методология предполагала и ряд исследовательских процедур, редуцирующих, "сводящих" индивидов к каким-то связям или зависимостям, помещавших людей в особые классы, виды деятельности, исторические интервалы и т.д. Такие задачи соответствовали исторической реальности оформления капиталистической общественной системы, становлению научного общественнознания, характеру вопросов, которые ставил перед собой Маркс. Но к этой методологии абстрактно-социальных обобщений вовсе не сводится исследовательский инструментарий Маркса. Более того, если бы эти приемы составляли методологическое ядро марксизма, то это учение вообще утратило бы какую-либо методологическую оригинальность, и вряд ли стоило бы вести сейчас разговор о его отношении к современной науке и практике.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Догматический марксизм попытался увековечить под видом Марксовой методологии не те исследовательские открытия, которые были специфичными для Маркса, а те приемы, которые в наибольшей степени соответствовали целям тоталитарной политики и идеологии. То, что могло жить в реальном исследовании и конкретном деле, оказалось закрытым идеологией лозунгов и наукой цитат. Призывы использовать методологию Маркса не могли быть реализованы, ибо не учитывался и не мог быть учтен конкретный смысл этой методологии.

Поскольку в ходе нашего разговора возникла тема догматического марксизма, постольку естественно возникает необходимость обратиться к марксизму недогматическому, тем более что именно в нем сохраняются потенции для обновления социальной философии, которые вместе с другими "инструментами" современной методологии могут оказаться полезными для развития этой сферы сознания и познания. Однако "недогматический" марксизм сам по себе представляет сложную культурно-историческую и философскую проблему, требующую специального рассмотрения и обсуждения. И мы здесь не сможем и не будем касаться многих моментов, составляющих эту тему. Мы главным образом сосредоточимся на тех положениях, восходящих к работам Маркса, которые позволяют преодолеть инерцию внешнесоциальной характеристики жизни и деятельности людей. Но прежде чем мы перейдем к этим положениям, надо, видимо, несколько слов сказать о подходе к наследию Маркса, позволяющем выявить и "взвесить" значимость этих положений. Прежде всего - о "возвращении" Маркса (и его творений) в культурно-историческую традицию. Необходимо преодолеть комплекс "суперценности" (а заодно - и неполноценности) философии Маркса, вернуть ее к первоначальным условиям и проблемам. Важно представить Маркса в ряду мыслителей европейской философии XIX в. и прочесть его так, как прочтаны мыслители, составившие эту традицию. Тогда, вероятно, откроется реальная перспектива Марксовой философии, "образы" и приемы ее исследования, имеющие актуальное значение для современной культуры и науки [1].

1 Напомним только, что под влиянием исследований Маркса формировались такие известные философы XX столетия, как Т. Адорно, Л. Гольдман, Д. Лукач, Г. Маркузе, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр, Э. Фромм, М. Фуко, Ю. Хабермас, М. Хоркхаймер, См.: Андерсон П. Размышление о западном марксизме. М., 1991.

Определим контуры тех "проектов", которые не были Марксом реализованы, но сохраняют или даже обретают новую ценность в связи с проблемами развития современной социальной философии.

Прежде всего отметим Марксову концепцию этапов общественно-исторического развития, устанавливающую зависимость социальных связей, структур, институтов от взаимообусловленного бытия людей, от форм их обособления, индивидуализации, самоутверждения. Эта концепция формирует (как один из возможных) такой взгляд на человеческую историю, по которому эволюция социальных связей предстает в виде перехода от непосредственных зависимостей между людьми к их опосредованно-вещным зависимостям (предполагающим индивидуальную независимость), а затем и к связям, обусловленным личностным развитием человеческих индивидов.

Другая концепция, тесно связанная с предыдущей, открывает возможность рационального истолкования чувственно-сверхчувственной природы человеческого бытия, т е условий, средств и результатов деятельности людей. В частности, в ходе развертывания этой концепции выявляются социальные качества и свойства вещей, включенных в человеческую деятельность и образованных ею. Обнаруживается способность таких вещей быть хранителями человеческого опыта и культуры, играть роль посредника между людьми и даже - на этапе истории, характерном опосредованными зависимостями людей, быть организующей и нормирующей формой этих отношений.

Именно обнаружение чувственно-сверхчувственного бытия вещей дает мощный стимул к развитию научно-теоретического общественно-научного процесса, создаваемые людьми качества и свойства, их трансформации и способы предметного закрепления не даны нам непосредственно. Требуется наука с развитым теоретическим аппаратом, чтобы преодолеть или хотя бы сократить дистанцию между нашим непосредственным восприятием жизни и той скрытой "стороной" социального бытия, что незрима, но существенна для процесса нашей совместной и индивидуальной жизни.

Открытие Марксом сверхчувственно-социальных свойств вещей вовсе не было

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) самоцелью или стремлением растворить бытие человеческих индивидов в "логике вещей". "Вещная логика" – это важный этап в развитии человека и человечества, но это – только этап. Более того, и на этой ступени существенным остается вопрос о движущей силе, о субъектах "вещной логики", а стало быть, и о самих людях как творцах сверхчувственно-социальных качеств и их носителях.

Исторически и теоретически для Маркса более важным и интересным был вопрос о чувственно-сверхчувственном бытии самих людей и о том, как люди порождают сверхчувственные свойства, как пытаются их осваивать, познавать, как не узнают их человеческого происхождения, как преклоняются перед ними. К сожалению, постановка этого вопроса не была развернута самим автором идеи. Вопрос был оставлен без внимания и марксистами XX в.: многие из них, сталкиваясь с разбросанными там и тут по Марксовым текстам "кристалликами" этой идеи, недоуменно морщились и "списывали" их по разряду "гегелевщины" или расценивали как издержки словесной игры...

Но без разработки этой идеи невозможно дальнейшее движение социальной философии. Невозможно и развитие многих социально-гуманитарных дисциплин, например экономической науки, если она, конечно, не хочет оставаться натуралистической наукой о вещах и действительно стремится быть теорией экономического процесса.

Неявным образом идея чувственно-сверхчувственного бытия человеческих индивидов включена в Марксову концепцию всеобщего труда. Маркс разделял труд на непосредственно совместный и всеобщий. Одной из важнейших черт всеобщего труда является то, что кооперация человеческих сил в нем производится не внешним образом, а в деятельности человеческого индивида, как своего рода акт "синтеза" этим индивидом различных, в том числе и своих, человеческих способностей. Такая деятельность человеческих индивидов является всеобщей не по своим внешним характеристикам, а по сути, по результатам своим, как "умножение" социальных качеств жизни, опыта практической и теоретической деятельности, культуры.

Эта концепция получила частичное выражение в современных подходах к анализу научного творчества. Однако такое ее использование представляется мне свидетельством ее явной недооценки. Речь должна, видимо, идти о природе исторического творчества в более широком смысле. В этой концепции есть "ключ" для "возвращения" людей в социальный процесс, для возврата человеческих индивидов в социальную философию на правах, им принадлежащих.

Мы остановились кратко на идеях марксизма, которым еще предстоит, судя по всему, проявиться и поработать в социальной философии. Для нас они имеют значение постольку, поскольку они противостоят инерции общесоциальных и внешнесоциальных (по отношению к человеческим индивидам) трактовок общественного процесса, характерных для социальной философии в целом и для догматического марксизма в частности. Они помогают вернуть человеческих индивидов с социальной периферии на стемнину исторического движения, сфокусировать внимание на личностном контексте всего, что происходит в общественной жизни, и сделать это не в порядке гуманитарной помощи социальным наукам, а в плане постановки и решения основных социально-исторических вопросов.

Однако оказывается, что этого недостаточно для "возвращения людей" в социальную философию и теорию. Это "возвратное" движение, вполне естественное по видимости, наталкивается на серьезные трудности, на ряд барьеров. Оно наталкивается, между прочим, и на определенную традицию понимания науки и культуры. Как это ни парадоксально, полноценному возвращению индивидов в социальную философию препятствует... представление о гуманитарном познании, традиция разделения и даже противопоставления социального и гуманитарного [1].

1 Образ возвращения людей – в историю, социальный процесс, экономику, общественные структуры – заимствован у Джорджа Хоумэнса, который одним из первых потребовал "вернуть" людей в социальную теорию (Homans G. Bringing men back in // American Sociological Review, 1964 V. 29. № 3).

### 3. Человеческое бытие и предмет социальной философии

фактически мы имеем дело с ситуацией, в которой социальная философия и философия человека не только не совпадают, но в ряде случаев оказываются



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) различными и даже несогласуемыми направлениями мысли.

Подобное же положение обнаруживается в сфере научного познания: социальные науки и гуманитарные науки трактуются как два различных вида познания. Более того, часто происходит разделение социальных наук и гуманитарного познания в том смысле, что гуманистика не является наукой, а скорее представляет собой специфическую область духовной деятельности, в чем-то близкую искусству.

В книгах по человековедческой проблематике мы наверняка столкнемся с выражениями типа "социокультурный анализ", "социокультурные исследования" от установления общего. В этих терминологических "кентаврах" путем сопряжения фиксируется отделенность социальности от культуры; указанием на связь социума и культуры, по существу, определена разграниченность двух разных форм человеческого процесса. Явно или неявно предполагается: в этих формах люди по-разному реализуют себя, по-разному себя выражают, проявляют свою жизнь, почему и необходимо как-то связывать эти проявления человеческого процесса.

Если не вдаваться в существо вопроса о разделении философии, можно сейчас констатировать некую "разобранность" человеческого бытия по отдельным дисциплинам: общей философии, социальной философии, философии культуры, философии человека. Причем эта разобранность человеческого бытия по специализированным философиям оказывается, по сути, "разорванностью" бытия на органически не связанные между собою фрагменты жизненного процесса. Основные связи индивидуального, личностного развития людей с условиями, средствами, результатами их социального бытия не выявляются этим дисциплинарным разделением, а, наоборот, скрываются, "нарушаются", замещаются связями надуманными и сконструированными.

В догматическом марксизме образовалась традиция весьма своеобразного оперирования понятием "диалектика". Если в теории или на практике что-то с чем-то не вяжется, значит, следует рассуждать "диалектически": например, связывать производственную сферу с так называемой социальной или экономические факторы с так называемыми человеческими. А то, что эти сферы и факторы оторваны друг от друга, что люди в процессе своей жизни ни там, ни здесь поместиться не могут, это как будто "диалектики" не касается.

На это, конечно, можно возразить: философы, разбирая, "разрывая" человеческое бытие на фрагменты, а потом пытаясь как-то эти фрагменты связать, следуют за самую жизнь, более того, пытаются как будто восстановить нарушенные практикой связи человеческого бытия.

Однако до сих пор философия шивала не там, где разорвано, лечила не там, где нарушено, искала не там, где потеряно. Нам для целей нашего дальнейшего разговора важно вернуться к тем "разрывам" человеческой мысли, которые с легкостью преодолевала псевдодиалектическая философия "белых ниток", ибо первая наша задача заключается не в мысленном преодолении этих "разрывов", а в уяснении причин, эти "разрывы" породивших; уяснение "философской", методологической основы этих разграничений "внутри" процесса человеческого бытия послужит прямым или косвенным указанием на природу реальных расчленений человеческой жизни и деятельности. А тогда уже, наверное, станет правомерным и вопрос о возможном преодолении людьми расчлененности своего собственного бытия. Пока ограничимся разделением социального и гуманитарного познания и краткой историей этого разделения. Оно было подготовлено становлением и развитием научного обществознания в XIX в. и фактически определилось на рубеже XIX и XX столетий.

Важной вехой на этом пути явилось предложенное В. Дильтеем разграничение наук о природе и наук о духе. Отнюдь не антинаучные и антирационалистические мотивы подтолкнули Дильтея к этому шагу. Дело в том, что стандарты научного естествознания, сориентированного тогда на классическую механику, не могли обеспечить нужды развивающегося познания общества (истории и культуры), тем более если оно стремилось сохранить в своем исследовании специфическую сложность и конкретность человеческого бытия. В. Дильтея не могли устроить схемы причинного объяснения, жестких вещных зависимостей и механической логики, предлагаемые естествознанием.

Он поставил задачу создания особой сферы наук о духе, преодолевающих упрощенный, натуралистический подход к истолкованию культурно-исторического процесса и бытия человеческих индивидов. Он подчеркнул необходимость

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) разработки собственной методологии обществознания и внес значительный вклад в развитие метода понимания, вклад, который по достоинству оценило только обществознание последней трети XX в.

Дильтей не отрицал ни значения традиционной логики, ни значения классического естествознания. Но он понимал, что эта традиция оказывается недостаточной для того, чтобы служить основой философии человеческого бытия, наук о духе, гуманитарного познания. Она может, конечно, подготовить описание общества, истории, человека как природных явлений и процессов, дать некое знание наподобие "социальной физики" О. Конта. Но это знание не будет проникновением в специфическую сложность культурно-исторического бытия, оно останется безразличным к жизни человеческого духа, к индивидуальной и индивидуальной сторонам социальной истории.

К сожалению, смысл этого философского "поступка" не был понят и по достоинству оценен: Дильтею указание на ограниченность традиционной научной методологии многие философы восприняли как посягательство на рационализм, науку и даже культуру. Сам Дильтей не смог существенным образом продвинуться в решении им же поставленной проблемы, поскольку в определении искомой методологии был недостаточно последователен и точен.

В частности, формулируя задачу наук о духе, задачу изучения духовных "напряжений", духовных целостностей и индивидуальностей, Дильтей фактически ставил человеческое познание перед вопросом: а как возможно познание индивидуального и возможно ли оно в рамках логики?.. Дильтей возвращает человеческое познание к вопросу, к которому оно до тех пор относилось довольно легкомысленно, ибо считало, что "помещение" индивидов в сообщества, роды, классы, группы и есть средство их (индивидов) объяснения.

Дильтей обратил внимание прежде всего на индивидуальные и цельные формы человеческого духа. Если нас интересует духовная целостность культурно-исторического субъекта, духовная наполненность и направленность человеческой индивидуальности и их отображение в знании, значит, мы должны ответить на вопрос: как возможно бытие целостного культурного субъекта, как возможно полноценное отображение в знании индивидуального бытия людей?.. Можно поставить этот же вопрос более радикально: если совокупный или индивидуальный человеческий субъект обладает духовной целостностью, если живое существо обладает особым душевным складом и мы признаем это как данность, считаемся с этим и стремимся это выразить, то мы должны располагать средствами для отображения особой сущности такого субъекта и такого существа или, во всяком случае, должны стремиться к выработке подобных средств.

В дильтеевской постановке проблема понимания индивидуального духа как бы "положилась" на проблему рационального познания индивидуальности и скрыла ее под собою. Однако вне понимания человеческих индивидуальности и индивидуальности проблема индивидуальной духовности во многом остается закрытой.

На эту методологическую непоследовательность Дильтея обратили внимание В. Виндельбанд и Г. Риккерт, предложившие для той же проблемы другое решение.

Во-первых, они указали на то, что деление научного познания на познание природы и познание духа является методологически непоследовательным и поэтому неудачным. Фактически проблема состоит в зависимости понимания духовного от трактовки индивидуального, объяснения природного - от установления общего.

Подчеркнув эту несообразность дильтеевского подразделения наук, они, во-вторых, предложили свое подразделение познания на познание индивидуального и познание общего. Они закрепили его в соответствующей терминологии, связавшей индивидуализирующее познание с науками о "культуре", а обобщающее - с науками о "природе".

В-третьих, они сумели показать, что природа и культура отличаются не столько по своему материально-предметному содержанию, сколько по способу их представления в человеческом опыте и познании. Выделив в чистом виде индивидуализирующую науку о "культуре" и обобщающую науку о "природе", Виндельбанд и Риккерт затем подходят к выводу о возможности изучения любого объекта и как объекта культуры, и как объекта природы: природное тело может быть предметом культурного анализа, а культурная форма (дворец, например)

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) может рассматриваться как явление природы.

Обращаясь к нашей повседневной реальности, это можно пояснить и так. Обычный человек на приеме у обычного врача первоначально предстает в качестве потенциального носителя какого-то недуга; врач видит в нем единичного представителя некой общей нормы или патологии, т.е. "пропускает" значение человека как особого индивида, личности. Отсюда – и масса трудностей в индивидуальном диагностировании больных.

Дело обстоит иначе, когда общество вынуждено заняться вплотную определенной экологической проблемой: речь идет не о природе вообще, не о море вообще, не об озере или роще вообще, а о конкретной природной системе, с ее особыми формами, особой историей. Каждый такой случай требует индивидуального подхода, поскольку речь идет о спасении единственного в своем роде явления. Но тогда природное образование рассматривается и оценивается как явление культурно-историческое (что, очевидно, не отменяет его трактовки в рамках общих природных закономерностей).

Что же отсюда следует?.. А то, что разделение познания на науки о "природе" и "культуре" существует и в самом общественном знании. Оказывается, возможны два общественнознания: одно, изучающее общественную жизнь по стандартам наук о "природе", т.е. сквозь "призму" общих законов, и другое общественнознание, толкующее бытие людей по принципам наук о "культуре", сфокусированное на понимании индивидуальных форм человеческой деятельности, целостных явлений социальной истории.

Более того, даже в границах одной науки оказывались сосуществующими две принципиально различные установки – на культурологическое и натуралистическое отображение предмета. Методологическая дилемма, намеченная Виндельбантом и Риккертом, прояснила уже фактически существующее в общественном знании и философии размежевание культурной и натуралистической ориентации.

Г. Риккерт предсказал появление естественнонаучной социологии, и она появилась в XX в., когда Д. Ландберг предложил описывать человеческие отношения как взаимодействия элементарных частиц. Г. Риккерт возражал (вопреки своим принципиальным установкам) против естественнонаучной истории, но и она в XX столетии оказалась реальностью в антропологии, археологии, в кибернетических и экологических моделях общественного процесса, в некоторых марксистских концепциях, абсолютизирующих естественноисторическую трактовку общественной жизни. Даже психология и та не избежала раздвоения на гуманитарное и натуралистическое направления. В первой половине XX в. вперед выдвинулись физиологическая психология (бихевиоризм) и психология высшей нервной деятельности (ее лидер И.П. Павлов не любил самого термина "психология"); лишь в 60-х годах гуманитарная психология вернула утраченные позиции, сконцентрировав внимание на человеческой личности.

Работа общественнознания в таких методологических формах вполне соответствовала тому, как проявила себя философия в трактовке общественного процесса: последняя фактически тоже разделилась на философию, объясняющую социальный процесс по "естественнонаучному" типу (в духе риккертовских наук о "природе"), и на философию, описывающую и постигающую человеческое бытие в духе гуманитарного познания (в духе наук о "культуре"). Причем парадоксальность этого дуализма более всего проявилась, пожалуй, в том, что философия там, где она хотела быть социальной, двигалась по шаблонам естественнонаучного, "натуралистического" (в риккертовском смысле) определения социального как общего, над- и сверхиндивидуального, законосообразного, "охватывающего" внешним образом бытие человеческих индивидов специфичность культурно-исторических явлений.

В чистом ли виде, в компромиссных ли вариантах (как в социологии Макса Вебера или в концепции внешней дополненности социального и гуманитарного), но методологический дуализм проник во все сферы общественнознания и философии. Речь, видимо, должна идти не о реализации непосредственно в науке или практике этой концепции, а о том, что в ней нашли выражение какие-то реальные тенденции человеческого бытия и познания, были "угаданы" какие-то действительные связи и разрывы мира человеческого и социального, в котором не находилось места индивидууму бытию людей.

Скорее всего, методологический дуализм фиксировал уже свершившееся

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) расчленение форм человеческого деятельности, работал не с процессом, а с результатами, причем превращал эти результаты ускользающего от философской логики процесса во всеобщие определения познания и культуры. Складывающееся из этих определений "двойное зрение", с присущими ему достоинствами рационализма и культурности, с его приспособляемостью к любым ситуациям получило широкое распространение.

В некоторых случаях такое "двойное видение" действительности даже именовалось диалектикой, причем самими диалектическими философами и диалектически настроенными учеными. Однако это – недоразумение, ибо для этого видения исходными являются не идея целого и не идея процесса, а идея связи взаимоисключающих друг друга аспектов и образов действительности. Гораздо ближе к возможностям такого видения методология взаимной дополнительности, работающая в физике XX в.

Эта методология предполагает связь разных, дополняющих друг друга описаний сложного объекта, недоступного в его конкретной целостности для мыслительного и экспериментального инструментария исследователя. Но в этой методологии изначально налагается ограничение на определение сущности объекта как особого способа его бытия.

В аналогичном положении оказывается философия, связывающая взаимоисключающие друг друга социальную и гуманитарную трактовки человеческого бытия, и собственно социальная философия, тяготеющая к социально-общим характеристикам общественно-исторического процесса. Она вынуждена обращаться к дополняющей ее гуманитарной интерпретации человеческой жизни. Да и гуманитарное познание, отмежевывающееся от социальной философии и социальной науки, должно так или иначе фиксировать внешние по отношению к людям социальные условия и связи хотя бы в качестве недостающих определений мира человека и гуманитарной культуры.

Социальная философия, вольно или невольно включаясь в эту методологическую "игру", вынуждена работать с процессом человеческого бытия как своего рода "черным ящиком", рассматривая его то с гуманитарной, то с социальной стороны. Развивая это сравнение, можно сказать: она работает с обществом как с определенной совокупностью "черных ящиков", т.е. подсистем, сфер, элементов, вытаскивая то один, то другой, а потом задним числом пытаюсь изобразить их как систему...

Возможности социальной философии действительно во многом определяются существующими структурами и характером человеческого бытия. Но являются ли эти ограничения непреодолимыми?

Да, в самом общественном процессе мы сталкиваемся с невидимыми, а часто и явными границами социальной и индивидуальной жизни людей; может, просто признать эти границы?

Но ведь они как-то возникают, воспроизводятся, даже меняются. Форма этих границ задается каким-то процессом, где действуют конкретные силы. Постоянный переход этих границ является условием существования общества: если бы эти границы постоянно не преодолевались деятельностью людей, общество не могло бы ни существовать, ни развиваться. Что случилось бы, если бы люди – совершив такой мысленный эксперимент – на достаточно короткое время остановились в деятельном самоутверждении?..

Вопрос о силах социального процесса практически решается везде, где люди пытаются что-то реально сделать. Так не пора ли на уровне философской теории представить человеческих индивидов с присущими им связями жизни и деятельности как "ядерную структуру" или "ядерную силу" социальности?

Не пора ли социальной философии соединить общие характеристики человеческого процесса как абстрактного предмета своих забот с конкретным предметом забот человеческих индивидов, их предметным самоутверждением в общественной жизни? Не пора ли приложить усилия для конкретного объединения социального и гуманитарного познания на общей основе?..

Вопросы эти отнюдь не риторические. Соединение внешней социальности и присущей людям инди-видности представляет собой проблему, возможно, самую трудную из тех, что приходится решать человечеству. Люди повседневно решают эту проблему и не могут воспользоваться плодами своей деятельности. Общество создает новые стимулы для решения этой проблемы, но трудностей на

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) пути от этого становится не меньше. Возможно, полное осознание трудности этой проблемы и делает ее предметом социальной философии.

#### Вопросы

1. Является ли социальная философия философией человека?
2. Два тезиса: а) "Люди не ведают, что творят; поэтому нужен объясняющий взгляд со стороны" и б) "Социальный процесс творится людьми; поэтому необходимо понимать социальность именно в формах деятельности самих людей". Прокомментируйте их.
3. Когда мы говорим о взаимоотношениях общества и личности, что (кто) подразумевается под обществом?
4. В каких учениях наиболее отчетливо воплотилась концепция внешней по отношению к людям социальности?
5. Каким историческим и логическим ситуациям соответствует: а) противопоставление социального и гуманитарного, б) их внешняя дополнительность, в) их взаимопроникновение?
6. В чем смысл Дильтеяева проекта гуманитарного познания ?
7. Как сказался методологический дуализм Риккерта и Виндельбанда на трактовках природы и культуры, социального и гуманитарного?
8. Как обособленным человеческим индивидам удается сохранить связность и непрерывность социального процесса?

#### Основная литература

1. Бердяев Н. Мое философское мировоззрение. Социальная философия // Филос. науки. 1990. № 6.
2. Бхаскар Р. Общества... Н. Луман. Тавтология и парадокс в самоописании современного общества // Социо-Логос. М., 1991.
3. Зиммель Г. Эскурс по проблеме: как возможно общество? // Вопр. социологии. 1993. № 3.
4. Келле В. Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история. М., 1881.
5. Нанси Ш. Сегодня // Ad marginem: Ежегодник. М., 1995.
6. Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997.
7. Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1, гл. 10. Т.2.
8. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
9. Современная философия: Словарь. Хрестоматия. Ростов-на-Дону, 1996.
10. Современный философский словарь. М., 1996 или Лондон, 1998 (на русск. яз.); статьи: "Общество, социальное, социальность", "Обществознание", "Социальная философия", "Философия".
11. Социальная философия: Хрестоматия. М., 1994.

#### Дополнительная литература

1. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
2. Гидденс Э. Девять тезисов о будущем социологии // THESIS. 1993. Т. I. Вып. 1.
3. Кемеров В.Е., Керимов Т.Х. неизбежное открытие бытия // Кемеров В.Е., Керимов Т.Х. Грани социальности. Постклассический взгляд. Екатеринбург, 1999.
4. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1995.

5. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопр. философии, 1991. № 6.
6. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
7. Степан В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего. М., 1996.
8. Франк С. О задачах обобщающей социальной науки // Социол. исслед. 1990. № 9.
9. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопр. философии, 1994. № 10.

#### ИСТОРИЗМ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Социальная философия и философия истории. – История как процесс и история как прошлое. – Позитивизм против схематизма и метафизики. – Вещи заслоняют людей. – Ход познания противоположен ходу истории. – Социальный процесс в "обратной" перспективе. Поиск "прямой" перспективы. – Люди начинают "возвращаться" в историю. – Допущения о деятельности людей и ее схемах. – Дана ли нам реальность? – Мы не знаем общества, в котором живем. – Проблема выработки схем деятельности и познания. – Методология строит мировоззрение, мировоззрение ориентирует методологию. – Установка, социальной философии на проблемно-смысловое поле деятельности людей.

#### 1. Социальная философия и философия истории

Социальная философия конца XX в. могла бы претендовать на аристократическое происхождение: ее предком являлась классическая философия истории. Однако связь между ними разорвана. Их разделяет целая эпоха, в ходе которой были сделаны попытки преодоления философии вообще и философии истории в частности. Традиционные, казалось бы, сюжеты описания человеческого бытия включаются теперь социальной философией в новую "среду" проблематики и методологии.

Одни и те же вроде бы понятия – история, культура, общество, деятельность и отношения людей – в философии истории и социальной философии по-разному соподчиняются и координируются, возникают в разных смысловых связях, получают различное обоснование.

Одной из характеристик классической философии истории была ее спекулятивность. В прежние времена, следует заметить, термин этот не заключал в себе того оценочного, "снижающего" значения, которое придается ему ныне. Он прежде всего указывал на то, что философия истории (или философия в целом) обосновывается некими предельно общими принципами и понятиями, идеями и смыслами, в соответствии с которыми и нужно строить объяснения событий, судеб народов, действий людей. Пользуясь современным языком, можно сказать: философия истории создавала картину или строила схему человеческого мира, причем делала это умозрительным путем, не выводя свои понятия и методы из конкретных исследований. Последнее обстоятельство и формировало в дальнейшем критическое отношение к философии истории: не использование общих картин и схем, а способ их построения – вот что было главным в критике спекулятивной философии со стороны развивающегося научного общественнознания.

Однако нельзя забывать о связи таким образом построенных общих схем с определениями истории как процесса, преемственности, воспроизводимости, с интерпретацией смыслов социального бытия, вообще с пониманием цельности и сложности общественного развития. Примем это во внимание. Ибо критика спекулятивной философии истории, развернувшаяся в середине XIX в., подорвала основы не только ее схем, но и тех понятий, что "выстраивали" образ социально-исторического процесса.

Критика спекулятивной философии истории сопряжена с движением познания к реальности, с попытками строить историю как науку, исходящую из реальности. Но ясный – в плане критики – тезис о реальности терял свою определенность, как только дело доходило до его позитивной трактовки. Возникала, например, такая проблема: может ли история как наука опираться на общую для всего знания реальность или она должна основываться на особой реальности истории?

В классической философии истории, надо заметить, трактовка истории как

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) процесса была тесно связана с пониманием истории как прошлого. К середине XIX в. представления эти стали расходиться. Объяснение истории через абстрактно-общие схемы, через идейные и психологические мотивы, через ценностную и смысловую устремленность человеческой деятельности стало отходить на второй план. На первый стало выдвигаться представление об истории как о прошлом, о том, что было, завершилось и в этой завершенной форме подлежит научному описанию и объяснению.

Обозначилась возможность двух истолкований истории: 1) истории в широком смысле как процесса деятельности людей, развертывающей во времени социальные и культурные формы их бытия, процесса, совершенного и совершающегося, т.е. включающего прошлое, настоящее и будущее, и 2) истории как завершенного бытия, представленного в результатах деятельности людей, в ее следах и памятниках. Эти два толкования истории часто переплетались и смешивались. Но в плане философском и научном они намечали два принципиально различных подхода к пониманию реальности и объяснению истории. Первый, нацеленный на понимание и объяснение истории как развития общества, претендующий на системный охват его полифонии, и второй, ориентированный на выделение из человеческого бытия особого аспекта и особой предметности, подвластных специальному историческому описанию и объяснению. Именно второй подход стали противопоставлять философии истории, именно он во многом обусловил формирование истории как специфической области научного знания.

Поле деятельности исторического познания заметно сокращалось и становилось все более подготовленным для применения эмпирических методов исследования. Вместе с тем как будто бы отпадала надобность в объяснительных схемах, выходящих за рамки непосредственно воспринимаемого и описываемого материала. Историческая реальность, таким образом, сужалась до конкретной совокупности письменных документов, вещественных следов и памятников человеческой деятельности. Теоретический компонент исторического знания вовсе не исключался, но тем не менее ставился в полную зависимость от приемов эмпирического описания и обобщения материала, "пристраивался" к данным эмпирического анализа. В нем, естественно, все больше места находили объяснения исторических причин и следствий, описания социальных структур и трансформаций общественной жизни и, соответственно, меньше места оставалось для индивидуальных характеристик бытия людей, для истолкования изменений в обществе как результатов деятельности людей, различных ее сочетаний. Тенденция ко все более конкретному отображению исторической реальности, ко все более научному ее описанию грозила исчезновением людей с авансцены исторической драмы, к вытеснению их на задний план обстановкой и декорациями исторического действия. Происходило нечто, напоминающее спектакль режиссера Ю. Любимова "Гамлет", где занавес двигался не только вверх и вниз, но и поперек сцены и, как некое воплощение анонимных исторических сил, переставлял персонажей трагедии, отбрасывал и сметал их со своего пути.

"Сужение" исторической реальности в целях ее более точного и конкретного описания так или иначе вело к широкому привлечению в историческое исследование вещных свидетельств человеческой жизни и деятельности. Возникал неизбежный парадокс: для людей места в пространстве истории становилось меньше, зато для вещей это пространство оставалось открытым. Более того, получалось, что вещи в некотором смысле способны "сказать" больше о жизни людей, чем сами люди.

Конечно, этот подход не мог полностью отказаться от описания людей, их поступков, интересов и стремлений. Но люди, "вписанные" в вещественную обстановку своей собственной истории, утрачивали таким образом специфически человеческие свойства и все отчетливее представляли носителями каких-то вещеподобных связей и сил.

Так тенденция преодоления спекулятивной философии истории породила ряд парадоксальных следствий. Из поля зрения научного исторического познания стали ускользать проблемы, характеризующие историю общества именно как социальный и человеческий процесс. Преодоление метафизики на этом пути обернулось сближением истории с физикой, натурализацией знания о человеческой истории, истолкованием общественного процесса как процесса квазиприродного, описанием жизни людей по "логике вещей". Стереотип, в согласии с которым научность знания и его натуралистическая (скажем мягче: естественно-научная) ориентация совпадают, во многом определил ход развития исторической науки и всего общественнознания во второй половине XIX – начале

## 2. Дана ли нам реальность

От схем – к фактам: это – главная ориентация, представленная позитивистской историографией, вытеснившей во второй половине XIX в. философию истории. Правда, основоположники позитивизма не могли полностью отказаться от общих определений исторического процесса (скажем, О. Конт в обоснование позитивизма выдвигает своего рода стадийную схему истории и выстраивает последовательность трех "формаций": теологической, метафизической и позитивной), но схемы эти имеют служебный характер и целиком подчинены фиксации эмпирически данной реальности.

Реальным в истории оказывается все то, что может быть наблюдаемо, описано, измерено, что связано непосредственно с представляемыми зависимостями. Историческое описание фактов следует таким образом за методикой эмпирического естествознания, освобождается от спекулятивности и психологизма классической философии истории и ведет к представлению истории как связи (связей) фактов и, кажется, к тому, как "все это в действительности" происходит.

Надо сказать, такого рода переориентация исторического знания оказала несомненно позитивное воздействие на ряд исторических дисциплин. Стала быстро развиваться гражданская история; более внимательного, нежели прежде, изучения удостоилась экономическая сторона жизни общества; элементы статистики, социологии и некоторых естественнонаучных методик, включаемые в историческое исследование, позволили создать более широкие и точные представления о массовых процессах в истории общества. Анализ вещественных результатов жизни и деятельности древнейших предков современного человека дал возможность сформировать гипотезы о происхождении человечества и о дописьменной его истории. В ходе этого анализа выделились, а затем и оформились в качестве особых дисциплин: археология и история материальной культуры, а также близкие им этнография, социальная и культурная антропология.

История в работе своих новых дисциплин с помощью точных методик обрела "широкомасштабное" видение: она открывала массовые движения, процессы накопления вещественного богатства, разнообразие письменных культур и форм человеческого взаимодействия. Мыслительные, психологические, личностные аспекты человеческой деятельности, столь привлекательные для философии истории, отодвинулись на второй план; разнообразие нового практического материала как бы заслонило их, как бы затемнило их значение для описания социальной реальности. Человеческий состав истории, открытый для фактического изучения, для определения его массовых, масштабных характеристик, оказался в значительной мере приравнен к другим компонентам истории как естественного процесса: к вещам, к вещным связям, к "логике вещей". И хотя такое сведение деятельности людей к "логике вещей" на первых порах обещало заметное прибавление исторического знания, оно же создавало серьезные трудности для понимания истории как процесса и для трактовки конкретных событий, сдвигов, новообразований [1].

1 Некоторые историки с тревогой отмечали узор подобного подхода. Арнольд Тойнби писал: "Известно, обращение с людьми или животными, как с неодушевленными предметами, может иметь катастрофические последствия. Почему же нельзя предположить, что подобный образ действия не менее ошибочен и в мире идей? Почему мы должны считать, что научный метод, созданный для анализа неодушевленной природы, может быть перенесен в историческое мышление..." (Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С.16).

С точки зрения последовательно научного (каким он представлялся в конце XIX в.) подхода главными источниками знания оказывались вещественные и письменные памятники; люди включались в это знание, поскольку они "высвечивались" этими источниками. Не вещи и знаки трактовались через призму деятельности людей, но, наоборот, деятельность людей сводилась к вещам и знакам. Отметим, что в социологии этого времени (Э. Дюркгейм, В. Ленин) была попытка, отчасти реализованная, рассматривать повторяющиеся, "принудительные" формы взаимодействия людей как своего рода вещи, составляющие фактическую базу научного социального исследования.

Письменные памятники, в той мере, в какой они сопоставлялись друг с другом и с вещами, а не с людьми и их действиями, тоже начинали уподобляться



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) вещам. Возникла перспектива изучения языка как автономного образования или естественно функционирующей системы знаков; позже эта перспектива была реализована в лингвистике XX в.

Такое "овеществление" социального бытия тем не менее не снимало ни проблемы воздействия исследователя на материал, ни проблемы зависимости вещных памятников от деятельности людей, их создавшей.

В XX столетии этнология, социология и психоанализ выявили такие слои человеческого бытия, которые отражаются в источниках и контролируются сознанием лишь косвенным символическим образом. Приоткрылась завеса над неописанной и ненаблюдаемой социальной реальностью, ускользавшей до сих пор от включения в идеологические и научные схематизмы. Наша собственная история представила в последние годы богатый материал, указующий на то, что письменные источники не только искажали положение дел, но вообще не фиксировали многих событий коллективной и личной жизни людей. Возникла проблема поиска косвенных свидетельств, которые могли, хотя бы отчасти, заполнить пробелы истории. Встал вопрос о способах фабрикация вещественных и письменных памятников, представивших свидетельства событий истекших десятилетий. Определился вопрос о людях, о схемах их деятельности, о стандартах их взаимодействия, обо всем том, что не находило непосредственного отображения в следах эпохи, но обусловило, в частности, появление именно таких ее памятников.

Аналогичные проблемы проявились в изучении более отдаленных эпох, например периода средневековья. Выяснилось: "молчаливое большинство" простолюдинов не оставило многих важных свидетельств своей жизни в документах, дошедших до нас. И дело не только в том, что некоторые аспекты быта простых людей оказались не отраженными в официальных свидетельствах и летописях. Сам язык памятников часто был чужд языку простонародья; официальный и идеологизированный языки могли быть вообще чужими языками [1]. И в этом случае возникала проблема реконструкции конкретных систем человеческой деятельности, соответствующих форм общения, психологии, идеологии. Возрождались, стало быть, проблема схем объяснения, в разворачивании которых вещественные и письменные памятники обнаруживали свое значение результатов, средств и условий человеческой деятельности.

1 См., например: Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

Возвращение этой проблемы обостряло понимание того, что мы часто "читаем" историю "наоборот"; на первом плане у нас - результаты, на втором - средства, на третьем - условия и лишь на четвертом - сам процесс деятельности людей.

Таким образом, ход исследования оказывается по логике своей противоположным естественному ходу истории, ее созиданию, воспроизводству, обновлению людьми. Так формируется "изнаночный" образ истории, ее видение в обратной перспективе, открывающей и высвечивающей деятельность людей через призму ее результатов.

Чтобы не оставаться в границах этого видения, необходимо выявить "лицевую" сторону истории, обнаружить за вещными ее выражениями ее личный состав, ее человеческие силы, ее живое движение, находящее лишь частичное выражение в предметных формах. Надо вопросы о том, кто и как делает историю, предпослать вопросам истолкования вещей и текстов, понять их значение как своего рода "стрелок", переводящих исследование с уровня эмпирического описания материала на уровень теоретического представления о конкретной связи людей. Тогда и результаты человеческой деятельности окажутся выведенными из состояния своей вещной одномерности, предстанут как промежуточные продукты, пересечения различных деятельных связей, как кристаллизации реализованных человеческих возможностей.

В Марксовом наборе образных определений социальной истории есть уподобление предметного человеческого богатства, в частности промышленности, раскрытой книге человеческих сил. Действительно, читая эту книгу, по вещам, по "логике вещей" можно представить жизнь людей, ее ориентиры, "векторы", силы. Но ведь книгу эту еще надо научиться читать, надо овладеть языком, позволяющим за связями вещей и знаков видеть связи людей, их стремления и заботы, их способности и цели. Если попытаться учесть многообразие и глубину смыслов, заключающихся в предметных воплощениях человеческой

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) деятельности, а стало быть, и то, что эта, хотя и "раскрытая", книга может быть прочтена и понята с разной степенью проникновения в текст, то еще более важной и более сложной предстанет задача воспроизведения исследователем прямой перспективы истории: от людей – к вещам, от человека – через вещь (текст) – к другому человеку.

Допущения о людях, делающих историю, их связях и взаимодействиях, о проблемах и средствах их деятельности включают в свой состав и допущения относительно схем, которые люди используют в своем поведении. Схемы эти могут быть осознанными или не проходящими через сознание людей, выстроенными индивидами или "взятыми" ими из общего употребления как готовые формы, простыми или составными – в любом случае эти схемы как-то включаются в действия и поступки человека, как-то их предполагают. Значит, допущение о деятельности людей в социальном процессе является допущением и о схемах, используемых в его осуществлении.

Бытие людей, конечно, далеко не исчерпывается подобными схемами. Но из этого вовсе не следует, что ими можно пренебречь, формируя представления об устройстве социального бытия. Речь, видимо, должна идти о различных скажем, стереотипных или преимущественно личностных – "вплетениях" этих схем в деятельность людей, о конкретных системах человеческого общения и социальной предметности, связываемых этими схемами и в свою очередь влияющих на содержание и характер этих схем. Выяснение структуры таких систем требует от исследователя не просто использования своих схем-допущений относительно интересующего его материала, но и включения в их обоснование и корректировку имеющегося в наличии арсенала научных и методологических средств.

Вытесненные некогда из исследования схемы как будто возвращаются в трактовки социального процесса; вещно-текстовое описание истории оказывается недостаточным ни в общекультурном, ни в специально научном смысле. Необходимость "вернуть" людей в социальный процесс превращается для исследователя в задачу по формированию конкретной схемы или картины реальности, в которой будут зафиксированы контуры деятельности людей, превращающей "логику вещей" в человеческую историю в собственном смысле.

Выше я не случайно говорил, что схемы "как будто" возвращаются. Возвращаются в современное социально-историческое исследование не те схемы, которые формировались философией истории XIX столетия, и включаться в исследование они, судя по всему, будут не так, как предлагала эта философия.

### 3. Кто рисует картины социальной реальности?

В современном отечественном лексиконе слово "схема" не относится к разряду почитаемых. Поскольку наша публицистика на протяжении многих десятилетий боролась и борется со стереотипами, в общественном сознании укрепилось вполне схематичное, стереотипизированное недоверие к схематическим построениям. Однако люди без схем жить не могут. Предметные воплощения человеческих сил служат людям постольку, поскольку в них закреплена определенная схема их изготовления или использования. Памятники культуры выступают средствами общения между людьми именно потому, что они сохраняют в себе определенные схемы порождения и обновления человеческого опыта. Дело, стало быть, не в схемах, а в способах их употребления людьми.

Важно подчеркнуть: схемы – инструменты деятельности и, как всякие другие инструменты, они вырабатываются людьми для определенных типов деятельности и в ее процессах сохраняются или модифицируются [1].

1 Схема это то что позволяет тебе

двигаться собственными силами

ищи опору не внутри себя

и не вне себя

ищи опору между внутренним и внешним

Схема это переход

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
от непроявленного к проявленному

от внутренней формы к внешней

Валерий Ламах

Серьезный исследователь, работающий в сфере социально-гуманитарного анализа, не может удовлетвориться тем видением реальности, которое "подсказывается" ему общефилософскими определениями социальной эволюции или установками здравого смысла. Он вынужден либо перерабатывать их сообразно интересующему его материалу, либо вырабатывать схематические представления об объекте. В дело пойдет все: и здравый смысл, и философские определения, и, что, может быть, особенно важно, результаты, касающиеся материала исследований из смежных дисциплин. Выработанные последними, схемы конкретной реальности послужат своего рода фильтрами, предотвращающими перенесение обыденных представлений и общефилософских соображений на материал, требующий особого подхода, соответствующего объяснения и понимания. Материал должен проявить свои, возможно "странные" и даже чуждые для исследователя, свойства, стимулировать его к переработке научных стандартов истолкования реальности.

Российский историк Н.И. Конрад в своих письмах к английскому историку А. Тойнби сформулировал исследовательскую стратегию, ориентированную на своего рода "монады", т.е. на конкретные социально-культурные системы, обладающие особой, хотя и сравнимой с другими, логикой, меняющейся в ходе их истории. В ней повышается роль выведения характеристик общественной системы из ее собственного развития. Вывод Н.И. Конрада: "Факт изменения социологической характеристики данного общества открывается, как нам кажется, самой историей" [1].

1 Конрад Н.И. Избранные труды: История. М., 1974. С. 276

До сих пор мы говорили о проблемах отображения исторической реальности так, как будто в отображении реальности текущей, реальности настоящего этих проблем не существует. Но понимание общества, его перспектив, его особенности или даже уникальности не дается само собой; оно может быть выработано, но не постулировано. Оно может быть синтезировано из различных - и прежде всего гуманитарных - определений социальной реальности, но не исчерпывается общей философской идеей, не консервируется в культурно-философских символах.

В плане методологическом нет принципиальной разницы в исследовании истекшего и текущего социальных процессов. И в том, и в другом случае необходимо максимальное использование современных методологических и научных средств. Оба подхода, поскольку они ориентированы на реконструкцию процесса, оказываются перед задачей формирования общей картины, позволяющей фиксировать меняющиеся соотношения сил этого процесса, его условий, средств и результатов. Наметка, обогащение, обновление такой картины предположены ее условностью, а именно: тем, что она - отображение процесса общества, деятельности людей, с ее проблемностью, незавершенностью, повседневными заботами обыденного сознания. Но отображение, возникающее не само по себе и не в соответствии с некими "инстинктами разума", а в результате специальной работы, как некое обобщение исследований общественнознания, описывающих и другие формы человеческого опыта.

Социальная философия, как и философия истории, выстраивает схемы общественного процесса и его обобщенные картины, определяет его черты и направленность. Но в отличие от философии истории социальная философия вырабатывает эти схемы, картины и определения, опираясь на опыт современного общественнознания и, косвенным образом, - на опыт практической жизни людей, на осмысление проблемности их бытия.

Работая с материалом общественнознания, социальная философия самоопределяется как дисциплина общественнознания, как методология социально-гуманитарной познавательной деятельности. Она сопоставляет методики отдельных дисциплин, высвечивает их ориентации на связанное понимание общественного процесса, испытывает на постановке актуальных практических и теоретических проблем, стремится согласовывать разные дисциплинарные представления социальной реальности.

Выступая в качестве философии общественного процесса, социальная философия

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) выходит за рамки обществознания (тем более – его методологии) и стремится опираться на весь доступный ей человеческий опыт, работает на создание определенного мировоззрения, ориентирующего людей в их деятельности.

Социальная философия как методология и как мировоззрение, как выработка схемы-картины социального процесса и как сама эта картина представляет собой связную и расчлененную деятельность, где ритмически сопрягаются процесс и результат: мировоззрение вырабатывается с помощью методологии, а методологические формы корректируются мировоззренческими установками.

В классической философии вопрос о связи мировоззрения с обобщением различных форм человеческого опыта, с его методологической переработкой, с его последующим включением в практику и теорию ставился не раз. Однако речь обычно шла об осмыслении завершившейся хозяйственной, культурной, политической практики. Предметным полем философии оказывались итоги и результаты человеческих усилий. Тогда-то, собственно, и возникло казавшееся естественным истолкование деятельности по ее воплощениям, процесса – по его завершению, истории – по ее следам в настоящем. Кольцевое движение философии как будто бы размыкалось, и она открывалась практике общества и его истории, но последние представляли тогда в своем завершённом, "перфектном" выражении и могли в лучшем случае продемонстрировать правила повторения пройденного. Философия вольно или невольно оказывалась в роли пророка, "предсказывающего назад", переносящего в настоящее и будущее формы воплотившегося человеческого опыта. Из истории исчезал процесс, из человеческой реальности – ее движущие силы, из деятельности людей – ее проблемность, неопределенность, открытость.

Ориентация на конкретное движение гуманитарных дисциплин, включенность в работу обществознания были выстраданы социальной философией XX столетия. Ей пришлось пережить и отрицание особого метода познания общественной жизни, и "натурализацию" социальных наук, и попытки подменить философию общества социологией, и кризис лидерских претензий социологии, и пришедшее в последней трети века осознание общественной и научной необходимости социально-философского обоснования деятельности людей, всего человеческого сообщества.

Отечественная социальная философия на протяжении всего XX столетия оставалась философией "общих предположений". Высказываемые философами соображения фиксировали отдельные парадоксы и противоречия, оформляли реакции людей на события, но в целом оставались на уровне обыденных констатации и гипотез.

Одной из причин этого была неразвитость обществознания как совокупности социально-гуманитарных дисциплин, и прежде всего неразвитость (а с двадцатых по шестидесятые годы и полное отсутствие) социологии.

Научная социология начала развиваться в России задолго до 1917 г. По своим возможностям и результатам в начале XX столетия она была вполне сопоставима с социологией европейской и американской. Вместе с тем, надо подчеркнуть, ее влияние на социальную философию, науку, культуру, повседневное сознание российского общества было минимальным. Это вполне соответствовало тому, что Н. Бердяев характеризовал как "аскетическое воздержание от идейного творчества, от жизни мысли, переходящей пределы утилитарно нужного для целей социальных, моральных или религиозных" [1].

1 Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 81.

Российская социальная философия стоит перед задачей создания, выработки картины (модели или совокупности моделей), в которой основные структуры социального бытия будут показаны как формы деятельности, общения, самореализации людей. Эта задача соответствует ориентации некоторых направлений социальной философии конца XX в. на выявление схем воспроизводства и обновления социального бытия, на проблемно-смысловое поле деятельности людей, на силы, средства и условия их самореализации. Именно поэтому мировоззрение (схема-картина), вырабатываемое социальной философией, тяготеет к методологии, поэтому и методология социальной философии имеет тенденцию к сближению с формами самореализации людей.

Итак, выявляется определенная связь научного обществознания, его методологии и философии с обыденным опытом. Она обнаруживается не столько как зависимость обществознания от обыденного сознания (что как раз и

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию filosofff.org соответствовало бы привычному взгляду), а скорее как влияние устоявшихся или устаревших научных форм на структуры обыденного мышления. В этом пункте снова возникает мотив выработки социально-философских схем, причем такой выработки, которая преодолевает "уплотнения", образованные прорастанием друг в друга стандартов обыденного опыта и устаревших схем общественознания.

Такое отношение к стандартам опыта и познания "подсказано" социальной философии самим ходом социального процесса. Элементы и связи деятельности обнаруживают актуальный историзм, не просто принадлежность к истории, но вполне конкретное происхождение, предметность своего становления, нацеленность на конкретную проблематику.

#### Вопросы

1. Как мы читаем историю - "слева направо" (люди, их действия и связи, предметные результаты их взаимодействий) или "справа налево" (результаты взаимодействия людей, люди с их силами и способностями)?.. Прокомментируйте вопрос и различные условия его постановки.
2. Дано ли нам общество как реальность настоящего?
3. Как за вещными выражениями социального процесса обнаружить его скрытые связи и силы?
4. Какие роли играют научное общественознание и обыденный опыт людей в прочтении "книги" общества?
5. Каковы основные функции социальной философии в построении и обновлении картины общества?
6. Какое значение имеет картина общества для сознания и практической жизни людей?
7. Возможна ли несоциальная философия?

#### Основная литература

1. Адорно Т. К логике социальных наук // Вопр. философии, 1992. № 10.
2. Барг М.А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987.
3. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М., 1995.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. М., 1995.
5. Гердер И.Г. Идеи к философии истории. М., 1977.
6. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопр. философии. 1988. № 4.
7. Моисеев Н.Н. философия истории и современность // Моисеев Н.Н. Современный рационализм. М., 1995. С. 241 - 267.
8. Поппер К. Ницета историцизма. М., 1993.
9. Спекторский Е.В. Понятие общества в античном мире. Эюд по семантике обществоведения // филос. науки. 1992. № 2.
10. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "История", "Идиографический и номотетический методы", "Методология", "Обществознание", "Онтология социальная", "Позитивизм".
11. Философия истории. Антология. М., 1995.

#### Дополнительная литература

1. Альтюссер А. Просто ли быть марксистом в философии // филос. науки. 1990. № 1.
2. Кемеров В.Е. Концепция радикальной социальности // Вопр. философии.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) 1999. № 7.

3. Климов Б.А. Образ мира в разнотипных профессиях. М., 1995.
4. Коллингвуд Р. Идея истории. М., 1983.
5. Леви-Стросс К. История и этнология // Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.
6. Лосев А.Ф. Основные особенности русской философии // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
7. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический типы рациональности. Тбилиси, 1984.
8. Мерло-Понти М. Философ и социология // Вопр. социологии. 1992. Т. 1. № 1.
9. Калинин В.В., Огурцов А.П. Методология гуманитарных наук в трудах Дильтея // Вопр. философии, 1988. № 4.
10. Goldner A. The Coming Crisis of western Sociology. L, 1971.
11. Homans G. Bringing men back in // American Sociological Review. 1964. V. 29. № 3.
12. Martins H. The Kuhnian "Revolution" and its implications for sociology // Imagination and Precision in the Social Science. L., 1972.
13. Ritzer G. Toward an Integrated Sociological Paradigm. Boston, 1981.

### ГЛАВА III

#### ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ФОРМ

Историчность структур человеческого опыта. - Схемы деятельности как связи бытия и стандарты общения. - Выработка элементов социального мышления. - Становление понятия обособленного индивида, абстрактной социальной связи, социального качества вещей. - Выделение абстрактных форм социального процесса и возможность появления общественной науки. Экономика как метафизика общественного производства. - Социальное бытие во временном измерении. - Обществознание и реальные абстракции для построения его картин. - Поиски масштабов для характеристики социального процесса.

#### 1. Происхождение привычных схем

Еще совсем недавно распространенным, в том числе и в философии, было представление о "нейтральных" или неизменных формах, которые, в отличие от специализированных научных или практических форм, существуют как своего рода постоянные величины человеческого бытия.

К ним пристраиваются или над ними надстраиваются новые культурные схематизмы, но сами они остаются постоянными мерками человеческой деятельности, естественно сопровождающими поступки каждого нормального человека.

Лишь в последние десятилетия этот взгляд начали теснить научные положения и практические предположения, связанные с пониманием того, что именно формы обыденного поведения и мышления должны меняться, и меняться быстрее, чтобы люди с меньшим напряжением решали проблемы современной жизни.

Ощущение новизны меняющихся форм человеческой деятельности получило подкрепление в научных исследованиях архаической истории человечества, в тщательном описании первых месяцев и лет становления человеческой личности.

Оказалось: как в истории рода, так и в истории индивида схемы поведения, прежде чем стать для человека естественными нормами, должны были пройти длительную проработку в общении и деятельности людей. Только тогда они приобретали значение квазиприродных автоматизмов человеческого поведения, только тогда они и могли "скрыть" историчность своего возникновения. Самостоятельное использование человеческих предметов уже годовалым ребенком

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) в этом случае кажется вполне естественным. А попытка человека ввести новую схему действия, если она не вписывается в существующие формы общения, может расцениваться как противоестественная. Вообще индивидуальное новаторство такого рода является, видимо, сравнительно поздним продуктом человеческой истории: на первых порах такие новообразования носили фактически эволюционный характер и шли "поверх" медленного течения человеческой повседневности. История воспроизводства и история модификации схем человеческой деятельности постепенно расходились. В разделении совместной деятельности людей эта дивергенция со временем стала вполне очевидной.

Расхождения и противоречия обыденного рассудка и научной логики – это как раз проблема, указывающая на то, что темпы и ритмы обыденного и научного мышления перестали сочетаться, обрели свою особую "метрику", предъявили людям различные требования. У каждого из этих способов осмысления реальности стала складываться своя собственная история, и каждая из этих историй по-своему зависела от людей, по-своему встраивалась в их сознание, диктовала им свою логику мышления и поведения.

На первом плане истории форм человеческой деятельности – растущее многообразие схематизмов человеческого поведения, сцепление этих схем в различные "связки", "ряды", совокупности и т.д. Но наиболее явственно историзм этих схем просматривается в изменении характера отношений человека к этим схемам на разных этапах социальной эволюции, к их роли в жизни и развитии человеческого индивида.

На ранних стадиях общественной истории индивид принимает схемы деятельности как естественный закон своего бытия. Он фактически отождествляет себя с той последовательностью схем, которые предлагает ему род: человек формируется и живет как индивидуальное воплощение родового ритуала, родового мифа, повторяя (и тем самым сохраняя) в своем поведении издавна сложившиеся формы общения и действия.

В ходе развития практических возможностей общества жесткая схематизация поведения индивидов становится затруднительной и далее нецелесообразной. Выбатываются схемы, задающие лишь общие формы взаимодействия людей соответственно особым социальным позициям, видам занятий, обобщенным ситуациям. Так, например, в области нравственной на смену жесткой регламентации запретов приходит ряд основных заповедей, а те в свою очередь концентрируются в обобщенных нормах и принципах человеческих взаимоотношений. Условно говоря, "схемы-хозяева", полностью подчинявшие себе поведение человека, уступают место "схемам-ориентирам", очерчивающим человеку поле жизни и деятельности, высвечивающим яркий образ мира, предстоящего ему или окружающего его. Естественно, возникает дистанция между "схемами-ориентирами", "схемами-символами" – с одной стороны, и повседневным опытом человека – с другой. Человеку приходится собственными силами приспособляться к своей жизни имеющиеся в его распоряжении схемы деятельности: теперь уже на индивидуальном уровне возникает проблема освоения и выработки жизненных форм, а стало быть, и проблема индивидуального пути, особой человеческой биографии, личного выбора.

Еще столетие назад эта проблема казалась периферийной для жизни основной массы людей, для общества, описывалась и воспринималась в индивидуалистическом и романтическом духе. Однако темпы социальных изменений заставили общество и индивидов иначе взглянуть на нее, ибо способность людей трансформировать схемы своей деятельности вошла в круг необходимых условий сохранения нормального человеческого бытия. "Схемы-ориентиры" и "схемы-стандарты", таким образом, попадают в зависимость от самореализации людей, от согласуемого, но динамического и изменчивого процесса их события.

Пока я только намечаю сюжет отношений человека с формами социального процесса, которым он подчиняется, которые он воспроизводит, меняет, создает. Важно подчеркнуть причастность самого человека к выработке этих форм, их сопряженность с "внутренней" и "внешней" жизнью человеческих индивидов, со схемами их деятельности, общения, сознания. Эволюция этих форм во времени многообразна и в определенном смысле аналогична биологической эволюции, если, разумеется, иметь в виду не структуры организмов, а схемы их поведения. Разнообразно представлена она и в пространстве человеческой истории, в различных географических, этнических, национальных системах человеческого взаимодействия.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Здесь мы сталкиваемся не только с вариациями "схем-стандартов", "схем-ориентиров", "схем-понятий", но и с неодинаковыми потребностями в схематизации социальных форм, с предпочтениями "схем-образов" "схемам-знакам" или "схем-понятий" "схемам-символам".

Культурологи, например, подметили, что в русском логосе отдается предпочтение "схемам-символам", что существует некое априорное предпочтение неопределенности (не-до-определенности) перед определенностью, что "схемы-ориентации" открывают некоторое пространство мысли или действия, но не очерчивают конкретных контуров поля приложения человеческих сил. В таком логосе существует и продолжает действовать установка на преодоление узких, "схематичных" определений, выделяющих и подчеркивающих минимум признаков предметов. Наоборот, предполагается неподвластность предмета определению, неспособность определения быть выражением бытия предмета. Такое текучее, размытое, нефиксированное видение природы, социальности, человека конечно же поддержано реальным поведением людей, противоречиво сочетающим творческую открытость и отсутствие традиций четкого предметного мышления.

Четкость схем человеческой деятельности и их предметных смыслов косвенным образом указывает на практическую проработку этих схем, на их формирование в истории. Проходят тысячелетия, прежде чем человек начинает отличать себя от тех связей и зависимостей, по формам (или по логике) коих он действует. Должны произойти большие и длительные изменения в опыте и культуре человечества, прежде чем люди начинают смотреть на вещи через призму связей и действий, эти вещи использующих. Видение колеса во вращательных процессах и окружности в колесе – как бы мы ни относились к проблеме авторства – это видение, выработанное поколениями. Это схема-идея, пронизавшая опыт не только отдельного человека. И в этом плане форма – не психологическая, а форма вырабатываемая, модифицируемая людьми в ходе ее использования, форма историко-культурная.

Учет меняющейся "жизни" схем человеческой деятельности позволяет, пусть пока предположительно, говорить о том, что любой человеческий опыт, любая человеческая психика, любой "здоровый" смысл содержит в себе более или менее определенные структуры, выработанные или воспринятые. Психика человека неизбежно оказывается психологией, ибо скрыто или явно содержит в себе логос, связь вещей и людей, "проходящую через" человека. Поэтому она является, хоть в малой степени, сознанием, ибо соединяет зависимости людей, скрепляет их прямые и опосредованные связи. Выходит, опыт человека не может быть нейтральным в культурно-историческом смысле, и поэтому к нему нельзя просто пристраивать культурные, социальные, гносеологические формы, как это представлялось раньше многим философам и психологам.

Проблема, следовательно, не в том, чтобы противопоставлять цельность (личностного прежде всего) опыта и четкость логических, рациональных, технических, юридических схем. Она в том, чтобы понять, почему схемы выделяются из первоначально нерасчлененного (точнее маломодифицированного) опыта людей, как это выражается в плане внешне-вещественном и практическом, как – в плане сознательно-психическом, духовном, что это дает человеческой личности, что "отнимает" у человеческой индивидуальности.

Проблема историзма схем человеческой деятельности включает еще один аспект, о котором нельзя здесь не упомянуть. Речь – о переходе от схем-образов к схемам-знакам, об их генетической связи, о расширении сферы применения последних, о попытках с помощью схем-знаков и их комбинаций перейти от пространственного представления вещей и состояний к последовательным выражениям процессов и их соотношений.

Переход от образных представлений к знаково-символическим выражениям не стоит понимать в данном случае как замену первого вторым или как пристройку последнего к первому. Образы человеческого сознания, поскольку они включены в совместно-разделенную деятельность людей, по необходимости оказываются знаками, т.е. указателями на сотрудничающих индивидов, на средства, способы и возможные результаты их деятельности. Образ предмета оказывается, кроме прочего, знаком орудия, образ орудия – знаком другого человека, образ человека – знаком действия, образ действия – знаком общения и т.д. Можно, видимо, говорить о первоначальной слитности образа, символа и знака в картинном представлении предмета, о некоторой подчиненности символа и знака образу, о "вписанности" их в последний. С этим в какой-то мере, наверно, и сопряжено "схватывание" человеком в предмете свойств и качеств, визуальное



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) нем не представленных. Здесь же, вероятно, таятся возможности описания объектов, телесно не оформленных и пространственно не определенных (или не определимых). Указав на эту возможность, вернемся к собственно культурологическому аспекту проблемы.

Итак, намечается историческая тенденция "вылушивания" из сложных (хотя и нерасчлененных) образов схем-ориентаций, схем-смыслов, обобщающих конкретные образы и предметы человеческой деятельности. На следующей ступени происходит отделение от конкретных видов деятельности и устойчивых форм общения абстрактных, деиндивидуализированных схем поведения. Простейшие, элементарные функции становятся "атомами", из которых может быть построено взаимодействие различных людей. Подчеркнем, что простейшее, "элементарное", не является в данном случае исторически исходным: "элементарные" схемы оказываются исторической продукцией усложняющегося социально-человеческого процесса. В этом плане проблема схем оказывается проблемой их обособления от непосредственно индивидного бытия людей, от культурных и прочих особенностей конкретных человеческих общностей, от "цеховых" особенностей отдельных деятельностей. Это – проблема проработки и в этом смысле – культивирования, "возделывания" повседневного опыта и поведения людей, создания общезначимых и доступных для каждого человека средств построения бытия. Такая культивация схем человеческой деятельности, конечно, способствует дроблению картинного восприятия жизни, разделению его на относительно независимые фрагменты и связи. Жесткой проверке подвергает она и схемы-ориентации, схемы-смыслы, "проваливаясь" в их размытость и незавершенность. Однако, так или иначе, подобная культивация схем вырабатывает элементы социального мышления. И на этом стоит остановиться подробнее.

## 2. Социальные формы как реальные абстракции человеческого опыта

Вопрос о положении людей в социальном процессе становится предметом специального изучения в середине II тысячелетия н.э. Физика тогда разрабатывала системы координат для определения вещей, их положения и взаимодействия. Общественная практика культивировала систему измерений, связывающих и объединяющих географическое пространство деятельности человека. Социальный мир начинает заметно меняться. Возникают потребности в средствах, определяющих общественную эволюцию, ее особые фазы, ступени, переходные состояния. Стимулируются попытки выявить общую логику социальной эволюции, определить ее линию. Вместе с тем возрастает внимание к разнообразию человеческих сообществ, их особенностям. Возникает проблема соотношений разных социальных форм, их соподчинения или несогласуемости.

В некоторых европейских обществах в результате бурных революций экономические, политические, юридические порядки меняются на глазах поколения. Люди непосредственно фиксируют социальные изменения, начинают задумываться о влиянии собственных действий на общественные институты. Так, вопрос о положении человека в социальном процессе постепенно прорастает в совокупность вопросов о влиянии человеческих индивидов на социальную эволюцию, на формы, в которых она протекает, на ту систему измерений, что служит для ее упорядочения и познания. Завершение географических открытий устанавливает действительную общность человеческой истории. Образуется единое пространство совокупной деятельности людей, постепенно заполняемое экономическими взаимодействиями, борьбой политических интересов, научными связями и культурными контактами. Возникает потребность в создании общего языка, описывающего пространство, придающего географии социальное значение. Карта мира становится предварительным проектом различных человеческих взаимосвязей.

Возникают новые возможности для человеческих сил, кооперации и закрепления их в особых структурах производства, экономики, техники, права, науки, образования. Эти структуры приобретают как бы самостоятельное существование, они "обрастают" вещными, внешними по отношению к людям формами, начинают сами влиять на строй отношений, деятельности, мышления людей. Они не просто опредмечиваются и застывают, подобно древним гигантским сооружениям: они воспроизводятся, "работают" и задают некий циклический ритм повседневному поведению людей. Причем в отличие от природы-земли, искони приучавшей человека к циклам своего бытия, они создают "органы" или инструменты, позволяющие менять ритмы и ускорять темпы человеческой деятельности, они меняются и заставляют меняться людей.

Эпоха географических открытий заканчивается: возможности открытия новых

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
пространств как будто бы исчерпываются. Зато начинается эпоха открытия  
времени, открытия его новых срезов и измерений.

Время обнаруживает свое значение связи между разными людьми. Оно соединяет жизнь поколений, возобновляет производство товаров, выстраивает дни и труды отдельного человека. Настоящее время обнаруживает объем, глубину и перспективу, оно никогда не кончается, оно постоянно оказывается в роли настоящего продолженного времени. Вокруг него группируется деятельность людей, и уже порядок этой деятельности во времени, а не порядок вещей сам по себе, начинает определять формы кооперации людей.

Использование времени сопряжено с повышением скоростей: движения вещей, изготовления товаров, перевозки грузов, обучения работников, обращения капиталов, получения процентов и т.п. Такого рода соревнование разных человеческих деятельностей в скорости предполагает "чистое" время, т.е. время, очищенное от всех конкретных человеческих, вещественных, культурных и прочих признаков. Общее пространство и "чистое" абстрактное время человеческих взаимодействий создают условия для уплотнения деятельности людей, для более глубокого культивирования внечеловеческой и человеческой природы.

Начинается новый этап приручения человеком вещей и оформления своих собственных сил. Новый уровень проникновения человека в мир вещей обусловлен тем, что человек уже практически подготовил средства для использования не самих вещей, а отдельных полезных свойств, извлекаемых из вещей, соединяемых в ряды и системы. Он создает специальные орудия и их комбинации, механизмы и машины для "перегонки" конкретных вещей в "чистые" материалы и стихии. Взаимодействия этих материалов и стихий начинают в представлении человека заслонять и замещать конкретно-вещественный образ природного мира.

Происходящие перемены не могут не сказаться и на самом человеке. Обнаружив свои новые отношения со временем, он и себя начинает все более ощущать и понимать как силу бытия, как его особую стихию, квинтэссенцию, не исчерпываемую никакими конкретными – словесными, физическими или цеховыми характеристиками. Однако необходимость уплотнения деятельности заставляет его проделывать со своими силами и способностями примерно то же самое, что он делает с природными вещами. Он начинает культивировать в себе свойства, которые не столько являются свойствами его личности, сколько свойствами тех производящих систем – в том числе и образования, науки, политики, культуры, – в которые он включается в процессе своей деятельности. Освоение "глубин" человеческой природы, культивирование поприща человеческой деятельности как бы отрывается от непосредственного развития человеческой личности: образ личности – как актуальной и потенциальной цельности отдельного человека – постоянно присутствует в жизни реального индивида, но как непроявленное, теневое его отображение.

Приручение человеком своих новых деятельных сил оказывается возможным только при условии их вынесения вовне, в систему обобщенного пространства и абстрактного времени, только за счет их облачения в инструментальную, вещеподобную форму.

Становление и развитие их в подобных формах, конечно, таит угрозу "детализации", "фрагментации" конкретного бытия человеческих индивидов, создает проблему адаптации внешних социальных форм к нуждам конкретного человека.

Меняющиеся структуры бытия могут обрести законченные формы, "замыкаясь" в сознании людей, в строе их психики: новые структуры начинают работать лишь тогда, когда у людей перед глазами возникает соответствующая картина бытия, а в их деятельности начинает функционировать соответствующая обобщенная схема жизненного процесса, или онтология. Новый логос бытия должен укорениться в психике людей, соединить внешние социальные формы с реализацией каких-то сил индивидов, открыть каким-то внешним формам доступ к органам внутреннего бытия личности. Ясно, что полное совпадение внешних и внутренних форм не происходит. Но некоторые особенности в структурах внешней и "внутренней" деятельности людей должны совпадать или, во всяком случае, четко соответствовать друг другу, "переводиться" на язык друг друга с достаточной полнотой.

В связи с этим особо подчеркнем формирование развитых образов времени,

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) процессуальности, непрерывности в сознании новоевропейского человека. Эти образы или схемы оказываются довольно абстрактными записями и проектами деятельности как особого рода длительности, в последовательных интервалах которой происходят сращивания, сложения и умножения различных человеческих сил. Такое протекающее во времени сознание человека дает ему понимание, понятие об отдаленных событиях, понятие отвлеченное, абстрактное, но тем не менее вполне определенно влияющее на построение человеком его поведения. Образный строй сознания человека приобретает глубину и перспективу, пространственно-вещественные формы организуются развертыванием их во времени, вопрос о месте человека в социальном мире, по сути, замещается вопросом о положении человека в социальном процессе.

Выявление индивидуальности человека, его обособленности, погруженности в социальный процесс, конечно, согласуется с изменениями, происходящими в характере социальных связей. Они все более утрачивают значение "скреп", осуществляющих непосредственную зависимость человека от человека, от сословия, от цеха, от конкретного и ограниченного социального пространства. Обособленный человеческий индивид оказывается исторически выделен именно из этих непосредственных социальных связей, а стало быть, и отделен от непосредственной "привязки" к тем формам деятельности, которые прежде связывались с его социальной принадлежностью.

Если говорить о понятии индивида не в логическом, а в конкретно-историческом смысле, в котором оно становилось практически значимым для многих людей, встраивалось в новые формы отношений и деятельности, то оно характеризовало человека прежде всего как носителя и хозяина (субъекта) деятельных сил, обладающего возможностями прилагать эти силы к решению различных жизненных задач и свободного в этом плане как от сословных ограничений, так и от непосредственной социальной поддержки. Бытие индивида и его деятельность освобождались от конкретной социальной формы и начинали обретать социальное значение, вступая в контакт с обезличенными средствами деятельности, через них проникая в мир абстрактных социальных измерений. В плане пространственном индивид предстал в образе особой действующей (и мыслящей - Декарт) вещи (и это надолго закрепилось в обыденном сознании и некоторых философских представлениях). Но в плане процессуальном, временном обнаружился более глубокий, нефизический смысл бытия человека, и это стало одной из самых трудных проблем философии. Человеческий индивид выделился из сплетения непосредственных социальных зависимостей, его связь с обществом, группой, другими людьми перестала быть прямой, осязаемой, контактной. Она приобрела опосредованный характер - через условия, средства, результаты и сам процесс деятельности. Она стала общественным отношением в собственном смысле слова, ибо разворачивалась как процесс соотношения, соположения и синтезирования деятельности.

Она соизмеряла различные усилия и способности людей с абстрактными эталонами (и прежде всего абстрактным временем) и таким образом проявляла социальное значение этих способностей и сил.

Иначе говоря, социальная значимость индивида, переставая быть формой его непосредственной зависимости от сословия, цеха, рода, получала опосредованное выражение в абстрактных формах построения и реализации деятельности. Социальность ускользала из непосредственной совместности человеческого бытия, из ее образных, картинных и эмблематических определений и обнаруживала себя все более косвенно, поскольку "растекалась" во времени, "распределяясь" в сложных соотношениях отдельных актов, рядов и уровней человеческой деятельности.

Итак, обособленный индивид как определенная историческая форма (и соответствующее понятие) связан с определенной формой социальной связи, которая исключала прямую зависимость человека от человека, группы, социума, превратилась в общественное отношение, в квазисамостоятельную реальную абстракцию.

Человеческий индивид высвобождается из непосредственной социальной зависимости, и она становится отделившейся от человека, посторонней для него социальной связью, общественным отношением, функционирующим как бы в стороне от него в качестве особого рода вещи. С "другой стороны", вещью или системой вещей особого рода, отделившихся от индивидов и их непосредственных зависимостей оказывается производство. Орудия и средства деятельности начинают "отрываться" от индивидуальных форм бытия людей, собираться и группироваться в совокупности и ряды, создают особую сферу

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) жизни общества, новые нормы человеческого поведения, реализации и развития сил человека. Производство оформлялось как совокупность вещественных условий, орудий, средств, объединенных для получения вещественной продукции, сохраняющей и пополняющей бытие людей. Люди, оживляющие процесс производства, тоже предстали прежде всего с их "вещественной стороны" как носители энергии, как телесная двигательная сила. И даже общественные отношения, приняв форму опосредованных человеческих зависимостей, приобретали вещный характер. Производство, развертываясь как предметная структура, особый механизм человеческого бытия, казалось, и всем другим аспектам жизни людей придало вещный вид и способ проявления.

Но не физические законы, не логика вещей определила сохранение и рост производства. Вещи в нем движутся и взаимодействуют по формам деятельности людей, и люди в нем должны быть приспособлены именно к этим формам. Конечно, представляется странным, что производство, обособляясь и развиваясь по формам человеческой деятельности, на первых порах "потребляет" работника как мускульную энергию и физическую силу, что оно предстает и трактуется (многими до сих пор) как производство вещей. По сути же производство вещей – лишь момент воспроизводства овеществленных социальных форм и человеческих сил. Иными словами, человек в производстве вступает в контакт не с вещами, а с выраженными в них формами движения человеческих сил. Поэтому и от работника – чем дальше, тем больше требуется способность управлять этими силами, а не просто быть сгустком возбуждающей их энергии. И это уже не физика, характеризующая производство с точки зрения природных законов. Это – метафизика, рассматривающая производство вещей как момент социально-человеческого процесса.

"Первая метафизика" производства возникла в экономике как в особом измерении, особом понятии, характеризующем процесс производства с точки зрения эффективного насыщения его человеческими силами и взаимосвязями. Я говорю об экономике как о первой метафизике производства потому, что культура и история должны были в дальнейшем дать и "второе" и "третье" метафизическое истолкование социально-человеческого процесса и показать, в частности, ограниченность "экономической метафизики", ее способность видеть только абстрактные формы реализации человеческих сил, а стало быть, и непроницаемость для нее многих важных аспектов человеческого бытия. Однако на первых порах именно экономика подвела человеческое мышление к пониманию производства как предметного тела цивилизации, предметного "сгущения" взаимосвязанных человеческих сил. Представив производство как особую систему вещей, экономика положила начало выявлению в этой системе социальных форм, использованию этих форм как измерителей эффективности человеческих действий. Отсюда же проистекает и расхождение двух трактовок деятельности: как квазиприродного процесса и как предметного синтеза человеческих сил и связей.

Экономика высветила функционирование и развитие связи людей, осуществляемой через производство. Тем самым она определила и новую систему измерения человеческих сил и способностей, природных вещей и культурных ценностей. Все это обрело общий абстрактный измеритель, независимый от конкретных свойств людей и вещей. Подчеркнем то обстоятельство, что человеческие качества оказались включенными в ситуации сравнения и измерения в ряду других вещей, т.е. как овеществившиеся, отделившиеся от своих субъектов формы.

Экономика своим абстрактным измерением, как всепроникающим излучением, выявила внутренние связи и функции различных подсистем общества. В контексте экономики понятия государства, права, науки, культуры приобретали новое измерение и глубину. Некоторые из них, например понятия государства и права, должны были существенно измениться, определив этим и перспективу практических изменений соответствующих сфер. Другие, например понятия культуры, искусства, нравственности, всем своим существом "сопротивлялись" экономическому измерению, однако и они испытали мощное давление реальных абстракций, стимулирующих "экономическую метафизику" человеческого бытия.

Приобретение социальными понятиями новых характеристик означало изменение строя обыденного поведения людей и их мышления: понятия становились средствами приспособления людей к новым принципам функционирования социальных связей, к их абстрактности, анонимности, "растянутости" и воспроизводимости во времени. Привыкание к развертыванию своего социального бытия во времени означало для человека и выработку новых форм понимания, новых форм связывания понятий. Понятия, "вытягивающиеся" по оси времени,

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) связывающие, к примеру, схему действий работника со схемой действия его сотрудника в разделенной во времени деятельности, утрачивали непосредственную образность, картинность и приобретали формы схем или знаковых записей. Понятия-представления замещались понятиями-схемами, а понятия-схемы - понятиями-знаками, схемами-"нотами": такова была неизбежная плата мышления за попытку выразить процессуальность социального бытия. Или скажем так - мышлению людей необходимо было мобилизовать свои выразительные резервы (схемы-знаки и схемы-"ноты") и выработать новые средства, чтобы по-прежнему эффективно служить человеку в меняющейся системе социальных связей.

Подобная ориентация мышления в определенном смысле начинала обособлять его от повседневного опыта, от "живых" чувств и впечатлений человеческого индивида: мыслительные схемы, выводящие человека за рамки происходящего в данный момент, оказывались по необходимости формальными. Однако этот формализм мышления не является чем-то принципиально новым; каждая из предыдущих эпох навязывала индивиду свой формализм мышления: ритуальный формализм древности, сословный формализм средневековья. Особенность новейшего формализма в том, что он впрямую не навязывается индивиду, он дает ему возможность с помощью мышления вписать себя в любые абстрактные связи, но ценой растворения своих индивидуальных свойств в этих абстракциях. И если в прежние эпохи формализм мышления вписывался в структуры индивидуального бытия людей, то теперь формализующее мышление начинает выходить далеко за грани индивидуального бытия, и ему требуется собственная территория для освоения нарастающего массива абстрактных объектов познания и практики.

Новое время порождает новую науку (некоторые исследователи считают, что наука в собственном смысле в это время только и появляется). Это уже наука не о вещах, а о связях и отношениях, в которых предстают вещи; их свойства образуют особые формы, "стихии", объекты. Наука, по сути, и работает с этими "вторичными" вещами, скрывающими связи их порождения и функционирования. Она улавливает зашифрованные в вещах отношения и пытается ввести их в сферу практического использования и в обыденный опыт человека. Но, поскольку скрытые отношения не встраиваются в образы и представления обыденного человеческого опыта, наука дает им косвенное выражение на языке знаково-символических формул. Это соответствует положению вещей в науке: они здесь представляют не самих себя, а определенные ряды, типы, системы отношений, т.е. они фактически функционируют в науке как символы и знаки каких-то процессов.

Все это надо учитывать как условие зарождающейся общественной науки (впоследствии - наук). Обществу как бы самой действительностью подготовлены объекты исследования: обособленные индивиды, их обособившиеся отношения, особая сфера производства. И все это можно изучать как вещи: исчислить, измерить, взвесить, не ссылаясь на субъективные показания людей, т.е. все это можно проделать так, как это делает "нормальная" естественная наука. Однако эта ориентация на общенаучный идеал и стандарт таит в себе ловушку, и появляющееся на свет обществознание конечно же попадает в нее: вещеподобный облик объектов обществознания маскирует их природу, скрывает "пружины", приводящие их в действие: более того, совпадение объектов обществознания с их вещной, непосредственно представленной формой тоже оказывается иллюзией. В результате - "родовая травма" обществознания: дефекты методологического зрения, неведение относительно своих собственных познавательных возможностей, некритическое усвоение исследовательских стандартов естествознания, к тому же в достаточной мере не осмысленных самим естествознанием. Под влиянием этого дефекта обществознание практически не замечало метафизического характера своих объектов, тем более объектов естественных наук. Все это впоследствии породило комплекс вопросов, составивших в XX в. главную проблематику науки. Но на первых порах обществознание обратилось к описанию и измерению своих объектов как особого рода вещей.

Так или иначе, но понятия об основных составляющих элементах социального бытия, о главных "вещах", на которых строится жизнь людей, прояснялись, оформлялись и приобретали вид инструментов, постоянно используемых в повседневной деятельности людей. Они способствовали включению людей в обособившиеся от них системы производства, права, культуры, науки, в усложняющиеся формы коммуникаций, помогали людям осваивать новые пространства и времена.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) формирующееся научное обществознание выстраивало общественные "элементы" и "вещи" в определенные ряды, совокупности, группировало и соизмеряло их. Возникла проблема представления общества как системы с относительно прочными конструкциями и "механизмами" воспроизводства. Но эта же проблема, взятая в перспективе, указывала на возможность понимания общества как всего человеческого сообщества, объединяющего различные социальные системы, не подчиняющегося жесткой линейной логике развития.

Однако на первых порах научное обществознание в большей мере было заинтересовано вопросом о существовании в социальном процессе устойчивых форм его воспроизводства, о средствах их изучения, использования, управления ими. К этому, вероятно, подталкивал и пример естествознания, выявлявшего закономерные зависимости в природе и образы естественных законов, воплощенные в культурных традициях, и понятия о законах юридических, становящихся опорой функционирования гражданского общества.

#### Вопросы

1. Из каких элементов строится картина общества?
2. Какова история и логика выделения этих элементов?
3. На чем крепятся изменения связей социальности?
4. Как социальные формы, сопоставляющие людей и вещи, влияют на формирование научного обществознания?
5. Если индивиды автономны, то как они связаны?
6. Почему знание об обществе до XIX в. не считалось научным?
7. Что значит дать научное объяснение общественной жизни?

#### Основная литература

1. Бауман З. Приступая к повседневной жизни // Бауман З. Мыслить социологически. М., 1996.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. 57
3. Бродель Ф. Структуры повседневности. М., 1986.
4. Вальденфельс Б. Плавильный тигль повседневности // Социо-Логос. М., 1991.
5. Дюркгейм Э. Социология и теория познания // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980.
6. Кнабе Г. Диалектика повседневности // Вопр. философии. 1989. № 5.
7. Маркс К. Экономические рукописи 1857 - 1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 99 - 108, 486. 8. Шутц А. Социальный мир и теория социального действия // Социальн. и гуманит. науки: Рефер. журн. Сер.11. 1997. № 2.
9. Современная западная философия: Словарь. М., 1998; статьи: "Жизненный мир", "Повседневность".
10. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Абстракции реальные", "Взаимодействие", "Вещи", "Жизненный мир", "Индивидуальное и коллективное", "Онтология", "Повседневность", "Связи социальные".

#### Дополнительная литература

1. Бергер П. Человек в обществе... Общество в человеке... // Бергер П. Приглашение в социологию. М., 1996.
2. Бердяев Н. Об отношении русских к идеям // Бердяев Н. Судьба России. М., 1990.
3. Бурдьё П. От правил к стратегиям // Бурдьё П. начала. М., 1993.

4. Бутенко И. Социальное познание и мир повседневности. М., 1987.
5. Мосс М. Общество. Обмен. Личность. М., 1996.
6. Теоретические предпосылки социального конструирования в психологии // Социальн. и гуманит. науки: Рефер. журн. Сер. 11. 1998. № 3.
7. Тернер Дж. Структура социологической теории. М., 1985. Ч. III, IV, V.
8. Феноменологические альтернативы // Новые направления в социологической теории. М., 1978.
9. Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Архетип и символ. М., 1991.

#### ГЛАВА IV

##### ПРОБЛЕМА ЗАКОНОСООБРАЗНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Проблема изображения социальной реальности и выражения ее как процесса. – Вопрос о законосообразности социального бытия и формирование общественных наук. – Представления об "естественности" общественных законов. – Проблема зависимости общественных условий от деятельности людей. – Люди не живут по одному закону. – Законы и формирование абстрактных эталонов человеческой деятельности. – Историчность общественных законов и проблема движущих сил социального процесса. – Эволюционный смысл абстрактных социальных форм.

##### 1. Специфика общественных законов

Проблема законов социальной эволюции кажется возникшей из сравнения природы и общества. Так, собственно, в истории познания и происходит: развитие естествознания провоцирует попытки распространить законы природы (или законы физики) на совместное бытие людей. Эти попытки вызывают реакцию со стороны гуманитарно ориентированных философов и ученых: они пытаются выдвинуть – в противовес натуралистической экспансии – новые понятия о жизни людей, характеризующие ее специфический строй, особые тенденции развития.

Новые социальные понятия вырастают на почве человеческого бытия не в одиночку: они появляются более или менее отчетливой системой на линии разрывов, которые образуются между традиционным укладом жизни и меняющейся практикой общества.

Понятия как о человеческом индивиде, так и об обособленной от него социальной зависимости (общественном отношении) связаны общностью происхождения. Но эта их далеко не явная связь требует специального прояснения и осмысления. Развивающаяся наука и сопутствующая ей в этот период философия приступают к "монтажу" понятий, отражающих относительно обособленные аспекты человеческого бытия, так прорисовывается общая картина социальной реальности.

Эта картина вполне натуральна, можно сказать, реалистична: на ней представлены разные стороны человеческого бытия, его подсистемы, элементы. Вместе с тем она условна, располагает на плоскости явления, имеющие процессуальную природу: в ней связываются непосредственно разные планы и ступени деятельности людей, сопresentуются как бы независимо друг от друга человеческие индивиды и особые формы их бытия... Непосредственно ретинальное изображение предметов на сетчатке глаза лишено объемности, и требуется определенный опыт деятельности человека, чтобы придать этому изображению глубину. Картина социального бытия тоже формируется определенным опытом, специальными приемами и образами, передающими процессуальность, разномасштабность и внутреннюю зависимость отображенных явлений.

Проблема изображения социальной реальности, видимо, всегда – и в попытках ее научного осмысления это особенно заметно – содержит парадоксальную трудность. Необходимо собрать "в одной раме" объекты, имеющие разные измерения, и вместе с тем представить анализ этой совокупности, показать, что внешние и внутренние связи этих объектов не совпадают.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Человеческое сознание в эпохи, предшествующие новому времени, в основном удовлетворялось традиционным отображением повседневной жизни людей (хотя, конечно, и тогда делались попытки понять скрытые, "внутренние" ее силы). Новое время обнаружило ограниченность такого отображения; "натуральность" его оказалась условностью, и возникающая наука об обществе, вынужденная с этой условностью считаться, должна была определить свою собственную роль в отображении связей человеческой реальности. Необходимо было не только представить картину человеческого бытия, но объяснить и понять природу связей, объединяющих различные его элементы. Для этого надо было приложить специальные усилия и выработать соответствующие научные методы. Нужны были понятия о связях, зависимостях, отношениях различных компонентов общественного целого, схемы, выявляющие действие таких зависимостей и связей в бытии людей, образы, вскрывающие формы процесса в результатах человеческой деятельности.

За плоскостью, на которой "рисовалась" картина человеческой реальности, выявлялся объем, требующий заполнения схемами, придающими человеческой реальности третье и четвертое измерения. И поскольку задача выражения многомерной органической цельности для формирующейся общественной науки была непосильна, она двинулась по пути отдельных связей и зависимостей человеческого бытия, их описания, накопления, суммирования, выстраивания в ряды и группы. В картине проявлялась схема, намечающая структуру социальной реальности.

Эта схема являлась ступенью к объяснению "механизмов" работы общества, к пониманию его устройства и функционирования. Благодаря ей можно было выделить достаточно большие подсистемы общества, показать их воздействия друг на друга, их значение в жизни людей.

В практической жизни новоевропейского общества происходило реальное абстрагирование отдельных подсистем друг от друга и от непосредственного бытия людей. Действительность оказалась "подготовленной" для определения существенных связей и зависимостей между элементами общества, для рассмотрения этих связей и зависимостей "в чистом виде", т.е. в форме, освобожденной от разнообразия жизненных проявлений непосредственно индивидного бытия.

Наука по-своему тоже была готова рассматривать связи социального бытия в их очищенной от конкретного человеческого содержания форме. В стандартах европейской науки содержалась установка на исследование законов, связывающих объекты, которая либо сводила природу самих объектов к весьма абстрактным характеристикам, либо не учитывала индивидуальной природы объектов вообще и направляла внимание исследователя на описание действующих между объектами зависимостей.

При анализе и описании различных сфер действительности выделялись классы сходных объектов. И при описании общества, так же как в геологии, химии, биологии, выделялись большие группы, устанавливались соотношения между ними, характеризовались условия и свойства, закрепленные в таких соотношениях. Делались попытки определения зависимостей между правом и хозяйством, между промышленностью и политикой, между образованием и нравственностью. Высказывались гипотезы относительно обусловленности индивидного развития людей уровнем экономики и просвещения, характером религии или науки. Законосообразность общественной жизни – когда она, естественно, становилась предметом интереса и признания – трактовалась примерно таким образом: одни подсистемы общества зависят от других, а люди зависят от этих подсистем (их связей и совокупности) как от условий своего существования.

Формирующееся обществознание в определении законов следовало естествознанию. Понятие законов формировалось в ходе разделения всех связей бытия на необходимые и случайные: законы характеризовались как существенные и устойчивые связи явлений, существо же законов обнаруживалось за счет сведения индивидуальных явлений к повторяющимся в них и через них зависимостям.

Действие законов общества понималось вначале квазинатуралистически или прямо натуралистически: т.е. зависимости людей от социальных условий уподоблялись их зависимостям от природных условий. Экономическое положение общества, его политический строй, традиционная культура рассматривались как совокупность естественных связей, которые формируют человека и к которым



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) человек должен приспосабливать свое поведение. Критическое отношение к общественному порядку содержало обычно идею о естественных условиях и законах сосуществования людей и ориентировало на изменение сложившегося строя жизни, приближение его к некоей естественной норме. Иными словами, люди "вписывались" в действия законов как существа в основном подчиненные, страдательные, парадоксальным образом находящие свободу в подчинении и смирении. Надо учитывать, конечно, что такого рода истолкования законов были исторически подкреплены реальным процессом воспроизводства общественной жизни. Там, где общественное движение было наиболее заметно, продуктивные социальные силы выступали в сверхиндивидуальном и в этом смысле в сверхчеловеческом выражении. Обозначившийся историзм отдельных сфер человеческой деятельности - их изменчивость, рост, продуктивность оказывали воздействие на образ жизни людей, однако не становились силой их собственного развития.

## 2. Проблема действия общественных законов

Такое положение дел - и соответствующая трактовка законов сохранялись довольно долго и в известной степени сохранились до сих пор. Но уже в XIX столетии возникли попытки более глубокого понимания законов, а стало быть, и социальных связей и сил. Новые подходы возникали в прогнозах, связанных с определением резервов человеческой продуктивной деятельности. И хотя они во многом делались еще с позиций абстрактно-социального истолкования отдельных форм практики и науки, в них уже присутствовала идея обнаружения общественных ресурсов в развитии сил и способностей самих человеческих индивидов. На первых порах такого рода прогнозы еще не затрагивали вопросов непосредственно личностного развития людей, но уже все более отчетливой становилась зависимость экономических и технологических эффектов от характера и качества деятельности индивидов. Пока еще эта зависимость понималась узко и поверхностно, главным образом в плане интенсивного использования накопленных сил и средств, но уже обозначился вектор зависимости условий от деятельности людей, а это не могло не повлиять и на понимание законов общества.

Прежде всего выявляется необходимость истолкования условий жизни людей как результатов, а следовательно, и форм деятельности людей. В закономерных общественных связях встречаются разные формы человеческой деятельности: живой и накопленной, "текущей" и опредмеченной, деиндивидуализированной и индивидуальной. Тогда и законосообразность деятельности предстает как ее зависимость от опредмеченных деятельных и социальных форм. Но тогда и закон "оживает" лишь в деятельности, и реализация закона раскрывается как соответствие разных форм человеческой деятельности друг другу. Тогда конкретный смысл приобретают размышления о "действиях" законов, о возможности или невозможности их нарушать, им "следовать", их использовать и т.д.

Теперь важно вспомнить, что картина социальной реальности, формируемая сознанием общества, его наукой, не воспроизводит многомерной органической цельности человеческого бытия и, строго говоря, не может на это претендовать. Она дает лишь схему, в которой собраны и определенным образом упорядочены связи между основными подсистемами общества, а также между ними и индивидуальным бытием людей. Рассматривая какой-то отдельный закон, мы как бы извлекаем его из совокупности (да еще и схематически намеченной) других связей. И если по отношению к какой-то одной подсистеме мы можем рассматривать отдельный закон (ее порождения, например), если зависимости экономики и политики мы можем на какой-то момент уподобить связям кинематической пары (развилась экономика - изменилась политика и т.п.), то рассмотрение отдельного закона по отношению к людям оказывается бессмысленным.

Люди не живут по одному закону. В поведение людей "вписываются" различные "законы", причем вопрос их сочетания всегда остается открытым. Представление об одном действующем законе могло иметь какой-то реальный смысл, если бы общество было машиной. Однако общество-машина лишает свободы обособленных индивидов, а это неизбежно приводит к "энергетическому" кризису воспроизводства общественной жизни.

Итак, возникает вопрос: если человек не живет по одному закону, то может ли он жить по их совокупности или по всем законам, существующим в социальной системе? И если он не элемент общества-машины, то как он может сбалансировать свою обособленность и наличие совокупности законов? И

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) наконец, вопрос о том, где же все-таки разные законы сочетаются между собой, если индивиды обособлены от общества-системы, но это общество не может быть машиной, простой совокупностью связей?..

Человек не может жить только по одному закону. Но не может он строить свою деятельность, учитывая сразу совокупность необходимых связей. При всем при том, что его бытие носит непрерывный характер, его деятельность распадается на отдельные акты; вот они-то и могут строиться по определенной, достаточно жесткой схеме, представляющей какую-то объективную связь людей или вещей.

Совершая отдельный акт своего поведения, индивид не использует всего "поля" картины социальной реальности, он фокусирует свое сознание на том ее фрагменте, который в данный момент представляет для него наибольший смысл, он "центрирует" свои ориентации на конкретной линии поведения и на ней помечает условия и средства достижения необходимой цели. В отдельном акте он "порывает" с цельностью общественных связей и с "полной" картиной-схемой, их собирающей. Но он вместе с тем вводит неявным образом совокупность реальных (и отображенных) зависимостей в свое действие, во всяком случае, у него есть возможности для этого. Через поиск объективной формы действий, через выработку определенного сочетания средств и целей деятельности, ее условий и норм он косвенным путем встраивает "попутные" объективные связи (а это ведь -связи с людьми и вещами) в логику своего поведения. Здесь надо подчеркнуть, что это становится возможным при условии поиска и выработки человеком формы действия.

Соотношение средства и цели зачастую трактуется чрезвычайно просто; в смысле "цель оправдывает средства". Этот подход не учитывает, что индивид действует в системе сложившихся социальных связей; неявно предполагается, что человеческое бытие является своего рода "целиной", где выбор средств и целей оказывается совершенно свободным. В таком подходе не улавливается зависимость целей от средств, а главное, не получает истолкования роль условий и норм при гармонизации средств и целей. Но именно условия и нормы и выступают неявными представителями комплекса социальных связей в отдельном акте человеческой деятельности. Отсутствие понимания индивидом их роли как раз и свидетельствует о невыработанности в его сознании обобщенной картины реальности и составляющих ее схем, позволяющих человеку соединять фрагменты своего поведения с "фоновыми" социальными связями.

Проработка и поиск элементарных, "линейных" форм поведения - это особый этап и в общественной, и в индивидуальной истории человека. В общественной истории он связан с образованием единого сложно-расчлененного социального пространства и с необходимостью для индивидов ориентироваться и действовать в нем; он сопряжен с оформлением абстрактных эталонов человеческого поведения, в частности правовых норм, определяющих качество человеческого действия вне его прямой связи с личностными особенностями индивида. В плане индивидуальной истории человека он может быть соотнесен с выработкой им социально и предметно адаптированных навыков поведения.

Конечно, и в том, и в другом плане общественного развития достаточно типичными оказываются ситуации, когда люди непосредственно не приобщены к поиску и выработке форм поведения, когда такая деятельность не включается ими в самореализацию и когда, стало быть, они используют элементарные формы как готовые и сами, таким образом, оказываются обезличенными функционерами, своего рода социальными автоматами.

Вникая в исторический драматизм и трагические социальные последствия такой ситуации, мы приближаемся к пониманию того, что препятствием для личностной самореализации людей являются не элементарные формы поведения и соответствующие им схематизмы рациональности, а способы приобщения людей к этим формам и схемам, оторванные от развития индивидов или сопряженные с ними. Осваивать элементарные формы социального поведения и мышления и быть элементом социальной формы - это далеко не одно и то же. Подчеркивая несводимость индивидуального человека к отдельному закону, жесткой зависимости, линейной связи, мы так или иначе окажемся перед необходимостью вспомнить, что эти элементарные формы ложатся в основу самостоятельного поведения обособленных человеческих индивидов.

### 3. Историзм общественных законов

Можно представить два плана, в которых рассматривается соотношение системы социальных связей и бытие человеческих индивидов. Первый, когда жизнь людей

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) рассматривается с точки зрения ее зависимости от квазисамостоятельной совокупности законов (это, заметим, взгляд, наиболее привычный и для теоретического, и для обыденного мышления). И второй, когда дается трактовка воспроизводства социальных связей и зависимостей, когда требуется объяснение функционирования законов, их изменения и становления. При определении этого плана и возникают вопросы о том, в каких точках человеческого бытия сходятся законы, где они срастаются, "оживают", кто их реализует, модифицирует, вводит в круговорот социального процесса. Говоря просто, именно в русле такой трактовки получает последовательное истолкование вопрос о его силах.

Формы социального процесса могут рассматриваться обособленно от бытия человеческих индивидов, тем более в определенном историческом интервале, где они опираются на выработку и функционирование абстрактно общих эталонов человеческого поведения и мышления. Но там, где последовательно ставится вопрос о силах исторического движения, там без учета бытия человеческих индивидов обойтись невозможно. При этом речь, конечно, не об отдельном индивиде и его сопоставлении с социальной системой, а именно - о бытии индивидов, взятом в его максимальном объеме.

Таким образом, трактовка социальных связей, зависимостей, законов из плана формального переводится в план содержательный. Намечается собственно социально-философское понимание общественных законов. Первые попытки такого понимания в новоевропейской истории были сопряжены с описанием неевропейских (азиатских, американских, африканских) обществ, с пониманием того, что в этих обществах действуют другие формы поведения и мышления, в частности, не имеют столь важного значения системы абстрактных эталонов человеческой деятельности.

Интерес к архаическим обществам, подкрепленный этнографическими исследованиями, позволил прояснить особые законосообразные зависимости, характерные для племенных организаций. В них социальные связи выполнялись и понимались индивидами как естественные условия их существования, т.е. не противопоставлялись природным зависимостям, воспринимались и переживались как объективный ритм жизни.

Архаические законы-обычаи транслировались из поколения в поколение. Индивиды оказывались как бы вписанными в эти законы, выступали реализующими их структуры элементами. Противопоставление индивида закону-обычаю расценивалось как нечто противоестественное. Раздумья о соотношении индивидуальной жизни и закона так или иначе ограничивались образами предустановленного порядка, рока, судьбы. Иначе говоря, первоначальные представления о законах были преимущественно фаталистическими.

И фатализм этот был обусловлен особой невыявленной динамикой социальных связей и зависимостей, "поглощавшей" изменения в практической жизни людей, их индивидуализированные усилия и акты стихийного творчества.

Новоевропейская наука, углубившись в изучение архаических обществ, была вынуждена признать их своеобычность, особый, присущий им характер социальных закономерностей. То, что казалось экзотикой, обнаружило закономерный, устойчивый характер, выражавший тысячелетние традиции. Если раньше архаические общества фиксировались как бы на пространственных и временных границах социального мира, то теперь - в ходе развития научного общественнознания - они были поняты в их причастности к неописанной истории человечества, более длительной, нежели история трех последних тысячелетий. Племенные организации, к которым прежде применяли эпитеты "дикие", "варварские" и т.п., стали именовать культурами. Период социальной эволюции, описываемый как начало человеческой истории, разворачивался длительным процессом становления общественных форм, оказавшим (и оказывающим) свое воздействие на последующие, куда более короткие эпохи.

В эпоху средневековья оформляются постановки вопросов о соотношении деятельности, воли и сознания человека, с одной стороны, и естественной необходимости социального порядка, божественного предопределения - с другой. Вопросы об этих соотношениях свидетельствуют о возрастании реального воздействия людей на социальные условия, на усложнение структурности общества, на противоречия между его различными группами.

Природный, социальный и божественный порядки более не отождествляются. Человеческий индивид оказывается перед выбором: у него появляется

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) возможность утвердить себя в предпочтении той или иной необходимой связи, в их сопоставлении и оценке. Инерция фаталистического понимания законов продолжает действовать, но значение деятельности и воли людей – прежде всего в сфере духовного их самоопределения – намечается все более отчетливо.

В новое время в понимании и попытках практического использования общественных законов преобладают ориентации на природу, на ее научно-теоретическое описание. Поскольку в практике начинает доминировать промышленность, а в науке – теоретическая механика, постольку и закон, признаваемый в качестве образца, явно или неявно определяется как механический. Иными словами, природные законы – это прежде всего механически описываемые естественные зависимости, простые и жесткие причинно-следственные связи. Перенесение этого образца на истолкование общества неизбежно вело к натуралистическому истолкованию общества, уподоблению его структур структурам природы. Подчеркнем, что в этом сопоставлении природа представляла в том виде, в котором она включалась в индустриальную практику общества, в том схематическом изображении, которое предопределяли законы динамики.

В применении к обществу такая трактовка законов могла быть продуктивно реализована только в тех сферах, где возможны были сильные упрощения многомерного бытия людей. Такими сферами оказались промышленность, экономика, право, наука. В них как раз практически отрабатывалась схема социальной закономерности как общей, повторяющейся связи явлений, как некой регулярности, позволяющей получать тождественные результаты, группировать и объяснять определенные классы событий. Предполагалось, что на такой трактовке законов может быть построено прогнозирование, позволяющее четко определить в будущем последствия совершенных и совершаемых в обществе действий. Экономическая практика указывала на возможность фиксировать регулярные колебания цен на мировом рынке, а экономическая теория впоследствии попыталась выделить периодические изменения разной длительности (цикл Лабруса, цикл Кондратьева), позволяющие предугадывать изменения рыночной конъюнктуры [1].

1 См : Бродель Фернан. Время мира М., 1992. С. 65 – 85.

Однако такой подход практически невозможно было применить для описания отдельных событий, конкретных культур, индивидуального поведения людей. Эти аспекты, моменты, линии общественного процесса не "поддавались" натуралистической законосообразности. В противоположность ей вырабатывались практическая позиция и теоретическое воззрение, акцентирующие внимание на деятельности людей, главным образом на ее идейно-психологических и волевых аспектах. Объективная логика событий определялась в зависимости от волевого импульса человеческих индивидов (в первоначальных версиях – выдающихся личностей), их действия как бы задавали условия дальнейшей эволюции социальных связей. Эта волюнтаристическая позиция, конечно, служила прежде всего подкреплением для политического субъективизма. Но она неявным образом указывала на ограниченность истолкования общественных законов, не включающую в их реализацию деятельность людей, способность последних изменять условия, а стало быть, и действия самих законов.

В XX в. в постиндустриальную эпоху стало формироваться представление об общественных законах как о законах-тенденциях, как линиях социальной эволюции, выражающих эффект сочетания различных человеческих деятельностей, условий их реализации. По-новому зазвучал вопрос о соотношении природных и общественных законов. Природа уже не воспринималась через призму упрощенных индустриальных и физических схем; она предстала сложным разнообразием, вынуждающим человека приспосабливать устоявшиеся формы своей деятельности к сложным ритмам биосферного процесса.

Представление об "автоматическом", квазиестественном действии общественных законов, устанавливающих соответствие между содержанием и формами человеческой деятельности, между живым и накопленным опытом, оказалось слишком приблизительным. Обозначилось отчетливое различие между общественными законами как необходимыми соответствиями разных аспектов жизни людей и юридическими законами, которые могли способствовать этим тенденциям или препятствовать им. Определились и явные диссонансы между разными "линиями" и субъектами социального процесса, обусловленные различиями в развитии обществ. В результате глобальных торговых обменов новейшие технологии стали попадать в такую социальную среду, где

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) отсутствовали формы человеческих взаимодействий, обеспечивающих безопасность использования этих технологий. Фактическое несоответствие технических средств и социальных форм оказалось проблемой, выходящей за рамки отдельной страны, обозначилось как опасность для всего человеческого сообщества.

XX в. показал возможность изменения и изменчивости социальных форм на практике, на практике же представил трагические доказательства того, что социальные формы не могут модифицироваться как чисто внешние по отношению к человеческим индивидам структуры общества; трансформации, изломы и разрывы социальных связей проходят по живой ткани непосредственного человеческого бытия, коверкая судьбы и жизни миллионов людей. Преодоление социальных кризисов, вызванных изменениями общественных форм, также подтвердило связь и зависимость их от характера и содержания жизни человеческих индивидов: формы внешней организации общественной жизни стабилизировались лишь тогда, когда они обретали внутреннюю опору в бытии и мышлении людей, т.е. тогда, когда они подкрепляли "внешность" своего существования формами реализации сил, способностей, интересов человеческих индивидов.

Осмысление этой проблематики, подсказанное социальными экспериментами и трагическими сюжетами XX столетия, позволило и более конкретно оценить значение процесса образования внешних, абстрактно-общих форм, пришедшегося на XVI – XIX вв. европейской истории. Обнажился "эволюционный" смысл этих форм как внебиологических средств накопления, объединения и наращивания человеческих деятельных сил, выделения их из непосредственно индивидного бытия людей во внешние сферы их деятельности. Определился более широкий взгляд на эволюцию самих социальных форм, на их разнообразие, на возможности их сочетания и трансформации, на их корневую связь с процессом непосредственной самореализации человеческих индивидов. На смену парадигме, рассматривающей бытие людей в зависимости от социальных форм, шла парадигма, трактующая социальные формы как формы воспроизводства и развития бытия людей.

Вопросы

1. Зачем людям знать законы истории?
2. Как реализуются социальные законы?
3. Какие составляющие необходимы, чтобы выполнялись общественные законы?
4. Могут ли нарушаться законы истории?
5. Как меняется трактовка законов в ходе развития обществознания?
6. Что такое история в плане действия общественных законов?

Основная литература

1. Гемпель К.Г. Функции общих законов в истории // Вопр. философии. 1998. № 10.
2. Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история. М., 1981. С. 128 141.
3. Маркс К. Капитал. Послесловие ко второму изданию // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 20 – 21.
4. Маркович Д.Ж. Общая социология. М., 1998. Введение: Гл. I и II (Виды научных законов; Общественные науки и общественные законы).
5. Поппер К. Ницета историцизма // Вопр. философии. 1992. № 10.
6. Розов Н. Возможность теоретической истории // Вопр. философии. 1995. № 12.
7. Современная западная философия: Словарь. М., 1998; статьи: "Натурализм", "Позитивизм", "Синергетика", "Структурализм", "Сциентизм" и "Антисциентизм".
8. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Волюнтаризм", "Воспроизводство", "Детерминизм", "Деятельность", "Норма", "Процессы

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) социальные", "Редукция", "Само-", "Рекурсивность", "Фатализм", "Формы социальные".

9. философия истории: Антология. М., 1995 (Конт, Вундт, Брейзиг).

Дополнительная литература

1. Вильчек В. М. Прощание с Марксом. М., 1993.
2. Князева Е.Н. Сложные системы и нелинейная динамика в природе и обществе // Вопр. философии. 1998. № 4.
3. Моисеев Н.Н. Современный рационализм. М., 1995. Гл. 3, 4.
4. Назаретян А. Технология и психология // Общественные науки и современность. 1993. № 3.
5. Никитин К.Н. От идеологии к методологии// Вопр. философии. 1998. № 10.
6. Пригожий И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
7. Седов Е. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность. 1993. № 5.
8. Уайтхед А. Аспекты свободы // Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1990.
9. Эко К. Отсутствующая структура. М., 1998. Разд. Г.

МНОГООБРАЗИЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ НОРМ И ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА СОЦИАЛЬНОГО ПРОЦЕССА

Разномасштабность описаний социального процесса. - "Крупный план" изображения общества. - Исторические ступени и типы социальности. Зависимости людей от социальных форм. - Проблема онтологизации социальных картин. - Зависимость социальных форм от деятельности людей. - Цивилизации и культуры. - Историзм взаимодействия между цивилизациями. - Современный мир и выработка новых социальных форм.

Предшествующий анализ позволяет говорить о том, что социальные формы весьма различны, различна их историчность и понимание этой историчности. Они выражают историю, поскольку сменяют друг друга, поскольку возникают и исчезают, поскольку закрепляют в себе определенные обстоятельства становления и функционирования. Кроме того, они отличаются по их отношению к индивидуальному бытию людей, по характеру их реализации, по масштабу действия - от непосредственного общения людей и до "охвата" обществ и государств в пространстве эпох.

Существовала и существует проблема разных по масштабам и характеру бытования социальных форм. Соответственно возникает вопрос о форме, выполняющей роль своего рода рамы, куда могут быть "вписаны", как в картину, формы меньшего масштаба. Этот вопрос с древнейших пор и по настоящее время сопряжен с большими методологическими трудностями: выбор жестких критериев ведет к упрощению человеческой истории, отказ от поиска каких-то устойчивых определителей затрудняет сколько-нибудь связанное и развернутое социально-философское исследование.

Философия истории - от Августина до Вико, от Вико до Маркса, от Маркса до Шпенглера - во многом и была работой по определению таких крупных форм. Сложилась традиция выделения основных ступеней, типов, кругов, в рамках которых как бы выявлялись черты жизни людей, объясняющие характер событий, функционирование подсистем общества, структуры человеческих взаимодействий, способы деятельности, нормы общения и обособления индивидов. "Размыкание" кругов означало завершение определенной исторической ступени, исчерпание возможностей данного типа человеческих отношений, кризис культуры и, следовательно, вызревание нового типа исторического движения, нового вида социальной эволюции.

1. Ступени социального процесса

Разумеется, выделение таких крупных форм делалось историками и философами с опорой на некие объективные основания, поэтому "крупноформатное"

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) изображении истории общества содержало в себе довольно точные характеристики поступательного движения духовной жизни, экономики, права, трансформации политики, образования, науки. В нем – этом изображении – улавливались тенденции действительного социального развития, однако оно, оставаясь схематическим отображением социальных форм, не могло, по сути, претендовать на объяснение и понимание конкретного человеческого бытия.

Был (и остается) у такого крупноформатного изображения социального процесса и еще один серьезный недостаток. В нем предпочтение отдавалось и отдается тем самым крупным формам-ступеням, что служат подступом для выделения и собирания в системную картину других форм, позволяющих представить жизнь общественного целого. Однако функция выделения этапов общественного процесса и их последующего более детального изучения зачастую смазывалась, и крупная форма сама рассматривалась как объяснение различных функций и подсистем общества. Иными словами, методологическая роль крупной формы, определяющей, с опорой на какие-то объективные основания, конкретное "поле" исследования социальной системы, подменялась ее использованием как теории, уже содержащей в себе различные схемы для фиксации законов и связей социального целого. Таким образом смазывалась роль социального исследования других, менее масштабных и скрытых форм, установление их внутренних связей и получение на этом пути дополнительных обоснований (или опровержений) использованного вначале крупномасштабного подхода. Примеры подобного рода можно обнаружить в разных течениях социально-философской мысли. Наиболее близкий – использования понятия общественной формации.

К. Маркс выработывал понятие общественно-экономической формации прежде всего для описания общества середины XIX в. Он показал, что в капиталистическом обществе экономическая подсистема выделяется в особую сферу расширенного воспроизводства человеческого богатства и начинает оказывать сильное воздействие на все другие сферы, задавать стандарты различным формам совместной и индивидуальной жизни людей. Эта ситуация позволяет рассмотреть экономику и складывающиеся в ней общественные отношения как базисную структуру капиталистического общества, над которой как бы надстраиваются другие структуры. Маркс связывал специфику этого подхода прежде всего с экономическим анализом капиталистического общества. Однако многие его последователи трактовали этот подход в качестве универсальной теории, объясняющей социально-исторический процесс. И сам К. Маркс, создавая схему формационного строения общественного процесса, выделив пять – первобытную, рабовладельческую, феодальную, капиталистическую, коммунистическую – формаций, по сути, постулировал необходимость трактовать их на основе единого критерия – базисных производственных отношений. В дальнейшем эта сильная гипотеза столкнулась со многими научными и практическими фактами, заставившими переоценить ее значение [1]. Для социальной философии эта гипотеза оставалась примером серьезной попытки построить схему ступеней социального развития на основе общего критерия. Важным результатом реализации этой гипотезы стало понимание как ее возможностей, так и ее границ.

Понятие формации в догматическом марксизме использовалось не как методологический инструмент, позволяющий построить конкретное экономическое, историческое или культурологическое исследование, а как ядро объяснения различных аспектов жизни общества, как базовая структура изображения связей различных общественных подсистем, их организованности, соподчиненности и т.д. Как только привлеклось это понятие, сквозь "сырой материал" фактических данных как будто сразу проступали: способ производства с его производительными силами и производственными отношениями, над ними располагались отношения классов и групп, над ними политические надстройки, идеологические формы, разновидности общественного сознания и т.д. Выстраивалась пирамида от низин экономики до высот человеческого духа, различные "блоки" общественной жизни располагались по ранжиру, определенному в согласии с принципом "первичности-вторичности".

Главным недостатком этой иерархической структуры было то, что в ней не находилось места людям и их жизни: теоретики вынуждены были пускаться на всякого рода ухищрения, чтобы найти людям пространство в междумирии подсистем (социальная сфера, человеческий фактор и т.п.) или разделить человеческое бытие на части и поместить его в такой форме – в разные сферы деятельности общества.

1 Доминирование социальных форм над производством при феодализме, отсутствие рабства как ступени в целом ряде цивилизаций, длительная,

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) сложная, во многом еще не выясненная эволюция архаических обществ, крах "казарменного социализма" (выражение К. Маркса), развитие постиндустриальных обществ отнюдь не по коммунистическому пути. См. также 2 главы первой этой книги.

Свойственные догматическому марксизму постоянные ссылки на диалектику дела не спасали, ибо соображения о влиянии базиса на надстройку, а общественного бытия на сознание, дополненные уточнениями о возможности влияния надстройки на базис, а сознания на бытие, порождали логический хаос: подобные "диалектизмы" искажали даже ту элементарную определенность и методическую направленность, которая содержалась в исходной иерархической схеме.

Почему это становилось возможным?.. Из-за отождествления схемы формации с действительностью, с реальной общественной системой. Предполагалось, что схема формации отображает структуру социума, т.е., по сути, схема формации не воспринималась и не расценивалась как схематический образ, как схема-картина, как стоп-кадр общественного процесса, как ориентир мышления и деятельности. Связи этой схемы отождествлялись со связями самой реальности, онтологизировались, представлялись формами самого бытия. На этой основе возникали причудливые проекты и гротескные сюжеты, в которых действующими субъектами оказывались не люди, а блоки и подсистемы общества, их связи и "механизмы". Происходила грубая натурализация общественной, человеческой жизни, ибо действующими лицами социального процесса представлялись элементы социальной системы, приобретшие качества квазиприродных стихийных сил и утратившие всякую зависимость от деятельности людей.

Человек, имеющий дело с чертежами или картинками, знает, что нельзя "положить" объем, а тем более процесс, на плоскость, не исказив его, не образовав разрывов и складок, не упустив каких-то его аспектов и деталей. Конструктор и рисовальщик, каждый своими средствами, старается (или может, во всяком случае) компенсировать эти искажения, разрывы, пропуски.

В изображении и описании крупных форм тоже существует эта задача и существуют, кстати сказать, свои возможности "компенсировать" крупномасштабные схемы общественного процесса.

Важным условием такой компенсации является понимание своеобразия устойчивости социальных форм, запечатленных на картинах, отображающих человеческую реальность. Устойчивость их – по преимуществу устойчивость функционирования, воспроизводства, движения разных человеческих деятельностей и их связей. Иными словами, схемы устойчивых форм – это схемы форм, процессов форм, отвлеченных от порождающих и воспроизводящих их субъектов, но не могущих без этих субъектов существовать.

В данном пункте возникает вопрос об относительной замкнутости и открытости (размыкания) контура воспроизводящихся социальных форм. Само их воспроизводство предполагает возобновление движения человеческих деятельностей. При крупноформатном изображении общества этот вопрос как будто не возникает, ибо в нем экономика, государство, культура действуют "сами собой" и вроде бы не нуждаются в постоянном воспроизводстве. Однако стоит отойти от такого квазинатуралистического представления об этих общественных подсистемах (а это становится возможным, как только возникает задача изменения их основных функций и структур), и сразу же выявление других форм деятельности людей, противостоящих или поддерживающих эти подсистемы, становится необходимым.

## 2. Типы социальности

Проблема компенсации крупноформатных описаний общественного процесса существует не только в марксизме. Фактически все направления социально-философской мысли, ориентированные на научное понимание жизни людей, столкнулись с этой трудностью. Теории социальных систем в структурно-функциональном анализе, концепции стадий роста и локальных цивилизаций также вынуждены были искать средства компенсации, позволяющие преодолеть вольные и невольные разрывы в изображении связной человеческой реальности.

Потребность в теоретическом описании других – сравнительно с крупномасштабными, описывающими ступени, циклы, интервалы – форм имела как минимум два стимула: проблему конкретного объяснения органики связей в



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) действующей социальной системе и проблему становления и развития крупных общественных формаций.

Подступы к рассмотрению этих проблем в современном обществознании обозначились к 60-м годам. Первоначально речь шла о дополнении социальной философии и общей социологической теории "микросоциологическим" рассмотрением человеческих взаимодействий, в котором познание не пользовалось бы крупномасштабными объяснительными средствами, выходящими за рамки используемых обычно людьми действий и ориентаций (типа экономической необходимости, классовых интересов, политических программ, идеологических проектов и т.п.).

В 70-е годы стало ясно, что речь должна идти не о дополнении макросоциального подхода микросоциологическим, социально-психологическим или культурологическим, как первоначально казалось. Необходимо было обратиться к исследованию, характеристике, истолкованию тех форм жизни и деятельности людей, в которых они реализуют свои силы, потребности, способности, повседневные интересы и вместе с тем дают движение, а стало быть, и сохраняют более крупные, "охватывающие" непосредственно индивидуальное бытие людей формы. Эта направленность социально-философской мысли по-разному преломилась в таких не похожих на первый взгляд школах, как диалектическая социология Ж. Гурвича и этнометодология, социальная феноменология и недогматический марксизм.

В социально-философской концепции К. Маркса были намечены контуры такого подхода к человеческой истории, который обнаруживал своего рода согласованность форм индивидуальной самореализации людей и крупных форм организации социальных связей, более того, предполагал зависимость функционирования и развития крупных форм от форм самореализации человеческих индивидов. По сути, в этой схеме фиксируется необходимость рассматривать социальные формы как результат сложения сил и способностей человеческих индивидов, как постоянно возникающий и существующий эффект их совместной и разделенной деятельности. Потребность в таком представлении социальности особенно ощутима, когда возникают проблемы становления новых форм, перехода от одних форм к другим.

Маркс выделил три основные типа зависимостей:

- а) функционирование социальности на основе личных зависимостей между людьми;
- б) социальность, основанная на вещной зависимости между индивидами;
- в) социальность, функционирующая как взаимозависимость индивидуального развития людей.

Доминирование связей личной зависимости на ступени доклассового и раннеклассового общества определялось как результат неразвитости форм индивидуальной самореализации людей, соответствующих им предметных и социальных инструментов, разделения деятельности экономических и правовых институтов.

Выделение абстрактно-общих, внешних по отношению к людям систем экономики, права, науки на следующей ступени также приобретало значение результата, определенного уровнем развития человеческих индивидов, реализованностью их деятельных сил в стандартах и средствах, функционирующих в обществе как бы независимо от своих непосредственных создателей. Наделение самостоятельностью вещей, социальных институтов, деятельных и познавательных форм оказывается с этой точки зрения не только продуктом разрыва человека и обстоятельств его деятельности, но и свидетельством возрастающей способности людей, их объединенной, синтезированной способности создавать разнообразные внебиологические средства их социальной эволюции. Причем создание таких внешних по отношению к непосредственному индивидуальному бытию людей стандартов или инструментов жизни и деятельности не только про типопоставляло индивидуальные и внешесоциальные формы жизни, но и создавало предпосылки к более интенсивному развитию индивидуальных человеческих сил, к накоплению средств богатства и культуры, а главное, показывало возможность воздействия личностного развития людей на объективированные структуры функционирующего общества.

Оформление и усвоение обществом таких социальных стандартов определило и

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) саму проблему внешнего социального измерения индивидуальной жизни людей, абстрактных эталонов характеристики их бытия. Этим же обусловлены и методологические поиски абстрактно-социальных (объектных, вещественных, квазиприродных) определений для разных исторических ступеней и социальных типов. Отметим, что по логике описываемой трехступенчатой схемы сама проблема абстрактных эталонов социальности есть результат развития общественных форм как связей развития человеческих индивидов.

Степень зависимости объективированных структур от индивидуального развития людей остается проблемой, но влияние индивидов на порождение и модификацию этих структур становится все более очевидным. Наиболее заметны связи индивидуального развития и качества социальности там, где обнаруживаются зависимости накопленного опыта от живой деятельности, капитала – от усложнения рабочей силы, предметного богатства – от способностей людей, то есть там, где общество оказывается перед задачей интенсивного использования своих ресурсов.

Выделение подобных ступеней продуктивно не только в смысле характеристики различных форм, в которых существовали общества и взаимодействовали люди. Оно позволяет увидеть, что сами формы обособления обществ и взаимосвязи людей изменялись в ходе социальной эволюции, что изменение этих форм и выражало процесс истории, закрепляло ее результаты.

В "западной" (то есть в европейской и американской) социальной философии XX в. получила распространение схема социальных типов, в ряде важных моментов совпадающая с трехступенчатой схемой К. Маркса. К созданию этой схемы причастны М. Вебер, У. Ростоу, Дж. Гэлбрэйт, Д. Белл, О. Тоффлер (в дальнейшем – для краткости – будем ее называть "схемой Белла Тоффлера"). Отличие этой схемы от предыдущей в том, что каждый социальный тип определяется на основе своей собственной доминирующей формы.

Первый тип – "традиционное общество" – характеризуется социальной доминантой, выступающей в форме традиции. Традиция обеспечивает простое воспроизводство общественной жизни, передачу социального опыта за счет его повтора, сохранение технологических схем, жесткую взаимозависимость социальных позиций, структур, культурных норм и стереотипов. Она акцентирует как раз те отношения между людьми, которые в предыдущей схеме характеризовались как отношения личной зависимости.

Второй тип – "индустриальное общество". В нем выделяется подсистема промышленного производства, умножающего вещное богатство общества. Расширенное воспроизводство выводит социальные связи из-под господства традиции, создает технологические возможности для обновления любой деятельности, для реализации человеческих сил и способностей по стандартам машинной рациональности.

В "постиндустриальном обществе" (третий тип) человеческая деятельность освобождается от господства машинных технологий. Количественная и качественная ограниченность вещественных средств ставит на первый план проблему использования и развития человеческих ресурсов. Силы и способности индивидов оказываются главным резервом социальности; индивидуальность раскрывается не за гранью социальности, а в ее основных процессах, обеспечивающих качество жизни. В продукции человеческой деятельности все выше ценится воплощенная квалификация, определенное знание, установки на качества субъекта, потребителя, индивида и т.д.

Эта схема интересна прежде всего тем, что она, давая возможность сравнивать общества и упорядочивать знания о них, вместе с тем достаточно определенно связывает построение моделей общества с его особенностями.

### 3. От локальных цивилизаций – к суперформации

В социальной философии, в дисциплинах историко-культурного круга давно идет спор о том, чему отдать предпочтение: общему взгляду на социальную эволюцию, позволяющему говорить о единстве человеческой истории, или подходу, подчеркивающему обособленность и несвязность отдельных цивилизаций и культур. Идея единства истории активно защищалась Карлом Ясперсом, тезис об отсутствии общей эволюционной логики и разобщенности культур убежденно отстаивал Освальд Шпенглер. Этот же спор включен в непрекращающиеся дискуссии о судьбе России. Сторонники общего взгляда на мировую историю отыскивают аргументы, например, для политики реформ, в общечеловеческой

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) практике и соответствующих ориентациях на будущее. Странники особенного пути России подчеркивают непригодность универсального историзма и социальной теории для описания российской специфики, для определения сил и перспектив, ее сохраняющих. К этому иногда добавляется соображение о непригодности общих социально-исторических схем для трактовки истории Запада и Востока.

У каждой из этих позиций в споре есть свои сильные и слабые стороны. Однако решить его исход логическим способом не представляется возможным. Социально-историческая практика не укладывается в его логику; и первые попытки внимательно отнестись к ней намекают на то, что спор не решается выбором одной из точек зрения и не ликвидируется их эклектическим увязыванием.

Современная социальная философия ставит под вопрос сами понятия общности исторического развития разных социальных систем и их особенного, самобытного, уникального бытия. Более того, под вопросом оказываются как попытки логического противопоставления, так и попытки логического связывания понятий универсальности и уникальности, общности и особенности социальных систем, культур, цивилизаций.

Аналогичную ситуацию мы разбирали выше, когда пытались дать логическое определение общественного закона, а потом перешли к накоплению определений закона, подсказанному социальной эволюцией. Так мы уже, по сути, опробовали социально-философский "ключ", открывающий путь к пониманию социальных форм.

В случае анализа общих и особенных аспектов бытия социальных систем этот подход означает следующее. Общность и особенность общественных образований складывается из их взаимодействия. Возможность сопоставления (или противопоставления) народа и страны, племени и государства, общества и общества, культуры и культуры возникает только при условии возможности хотя бы слабого их взаимодействия. Взаимодействия между обществами формируются постепенно в ходе социальной эволюции, характер их меняется. И если в "начале" человеческой истории можно говорить лишь о слабых взаимодействиях отдельных обществ и их "параллельной" эволюции, то затем возникают более тесные связи, образующие некую общность регионального развития, соответствующие мерки для определения сходств и различий между обществами, государствами, культурами.

К. Ясперс, например, выделяет исторический интервал с 800-х по 200-е годы до н.э., по его терминологии - "осевое время", когда в Китае, Индии, Греции, Иудее, Иране происходит достаточно четкая дифференциация практических и мыслительных форм, когда в каждом из этих регионов создаются свои (но во многом сходные) категории, учения, понятия о бытии "в целом", о человеке и его жизненных возможностях [1].

1 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32.

Так закладываются основы для соизмерения разных обществ и культур, хотя единства истории фактически не возникает, поскольку далеко не все страны и регионы реально связаны.

Вопрос об единстве истории возникает тогда, когда устанавливаются сильные - политические, экономические, технологические взаимодействия между всеми "сегментами" мирового социального пространства. Это происходит во второй половине второго тысячелетия н.э.

В системе сильных социальных взаимодействий, образовавших единое поле социального пространства, возникают общие измерения различных аспектов бытия людей. Тогда-то и обостряется вопрос о соотношении общих и особенных моментов в развитии отдельных социальных систем и культур.

В конце XIX в., когда наметились контуры будущего социального мира, практически обозначилась проблема развития особых культур и локальных цивилизаций. В плане теоретико-методологическом и социально-философском эта проблема проявилась в перенесении акцентов с трактовки общих тенденций на описание отдельных цивилизаций, их этнической, религиозной, культурной специфики. В работах Н. Данилевского, а затем и О. Шпенглера и А. Тойнби социальный процесс представал как развитие не связанных, по сути, больших общественных систем, функционирующих по своим особым законам. Если в универсалистских моделях (типа догматического марксизма) различия особых

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) цивилизаций механически сводились к некоей общей логике социального процесса, то в моделях локальных цивилизаций действовала скорее логика трактовки общественной системы как организма, переживающего этапы роста, зрелости, дряхления. Так, у О. Шпенглера особая культура (например, Европа) переживала стадию органического становления своих функций и структур, обеспеченного полным напряжением сил и личностным развитием индивидов. Затем культурные функции отделялись от творческой энергии индивидов, оформлялись в структуры и стандарты цивилизации; они продолжали действовать как будто по инерции, тиражируя сознание и поведение людей, но постепенно расходуя и фактически изживая энергию существования цивилизации. В этой модели культура и цивилизация фактически оказываются разными фазами становления и угасания – большого общества [1]. История же в целом представляется одновременным и последовательным существованием десятков обособленных социальных организмов, каждый из которых живет своей специфической жизнью. Сохранение или угасание таких обществ определяется их собственными культурными ресурсами; внешние влияния могут быть только "механическими", то есть либо не затрагивающими их особую форму, либо разрушающими ее.

1 Важно учитывать, что понятия культуры и цивилизации могут сопоставляться в двух различных планах: а) когда они выступают синонимами и обозначают особенности общества и б) когда они характеризуют различные особенности общества: цивилизация – степень развития хозяйственной, правовой, технологической, образовательной структур, культура – качественные особенности совестной и индивидуальной жизни людей.

Подчеркнем, что и в данном случае речь идет о способе моделирования социального процесса, фокусирующем внимание на определенных аспектах бытия общества в ущерб другим. И в этом случае не стоит забывать: социального теоретика постоянно подстерегает опасность отождествления моделей с действительностью, а стало быть, и опасность навязывания социальному бытию какой-нибудь одномерной логики.

Нам нужно, во-первых, констатировать, что сама проблема соотношения универсального и уникального в социальной эволюции является результатом истории, что форма ее постановки и осознания задается "сближением" особых регионов, социальных систем и культур, необходимостью, вынужденностью взаимодействия. Именно в этом контексте обретают смысл и позиции, настаивающие на принадлежности той или иной страны к общему ходу истории, и установки на противопоставление самобытности общества логике исторического движения.

Во-вторых, надо заметить, что тезис об универсальной логике социального процесса иногда скрывал (и скрывает) особые интересы, например, интересы наиболее развитых в индустриальном отношении стран, как это было в новое время. В этом случае тезис об общей "оси" социально-исторического движения фактически маскирует стремление включить менее развитые страны и периферийные культуры в заданную индустриальным развитием логику экономических и политических отношений. Естественно, такое толкование универсализма порождает реакцию со стороны социальных систем, испытывающих давление, формирует в их рамках установки на политическую замкнутость, на культурную неповторимость и национальную исключительность.

В-третьих, важно зафиксировать изменяющуюся сейчас (в конце XX столетия) ситуацию, когда общность социального бытия разных регионов и стран более не означает тождественности их развития, подчиненности их одним и тем же социальным стандартам.

Общность современного социального мира образуется из сочетания различных стран, социальных и региональных систем. Форма ее вырабатывается в процессе необходимого диалога (или полилога) самобытных обществ и культур. Эта подвижная форма определяется, с одной стороны, глобальными, общечеловеческими проблемами, с другой – вынужденностью сочетать, а не противопоставлять основные интересы социальных систем. Для этой формы, для выражающейся в ней общности социального мира неприемлемыми оказываются противопоставления Запад – Восток или Европа – Азия. Как раз благодаря этой форме удается показать, что в социальном мире сейчас нет единого измерения, под которое можно подвести и в соответствии с которым можно "расставить" (развитые – неразвитые) различные общества. Нет одного лидера, который мог бы "прятаться" за этим измерением. Нет единого Востока, поскольку он сам "распадается" на ряд экономических и культурных центров и периферий. Не

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) имеет смысла прежний стереотип, противопоставляющий Восток и Запад, поскольку не менее весомой оказывается оппозиция Север – Юг, а при более внимательном анализе – целый ряд оппозиций: Европа – Африка, Япония – Азия, США – Латинская Америка.

Общность современного социального мира оформляется не как единая линия, "ось", по которой "выстраиваются" разные страны, а как связь и взаимодействия самобытных систем, обладающих собственной логикой эволюции, но вырабатывающих новые стандарты взаимоотношения интересов.

Это обстоятельство важно учитывать, когда возникают дискуссии об особом пути России. Если славянофилы в середине XIX в. могли выдвигать аргументы против засилья западного индустриализма или европейской науки, а западники могли эти же, по сути, аргументы переформулировать для доказательства европейского пути России, то теперь вступают в силу совершенно другие ориентиры и стандарты: глобальная проблематика современного социального мира создает поле и для определения самобытности обществ, и для уравнивания их интересов, и для испытания их возможностей.

В современном социальном мире возникает формация или "суперформация", в которой сосуществуют и взаимоотношаются общества, располагавшиеся в соответствии с линейными и ступенчатыми схемами на разных "этажах" социальной эволюции, соответственно этому характеризовавшиеся как более или менее развитые, прогрессивные, цивилизованные, культурные и т.п.

Осознание этой ситуации не отменяет установки на выделение в предшествующей истории основных ступеней и крупных форм. Однако оно корректирует эту установку, как бы предупреждая, что нельзя понять отдельные общества, цивилизации и культуры, сводя их к какому-то общему экономическому, технологическому или политическому – измерению. Необходимое сопоставление различных социальных систем не является еще объяснением их собственной динамики, пониманием их культурной специфики.

Другой важный мотив, подсказанный современной ситуацией, указывает на зависимость социальных форм от деятельности людей. Проблема выработки современным человечеством новых стандартов взаимодействия может быть (конечно, с оговорками) использована и для ретроспективного анализа социальной эволюции.

В пояснение сказанному можно использовать такой образ. Люди совместными усилиями создают и меняют порядок социальной жизни. Это "прямая" перспектива человеческой истории. Со временем люди создают развитые средства различных видов деятельности, и те приобретают форму самодействующих "машин", а люди оказываются либо отделенными от этих "машин", либо элементами в составе их. Это – обратная перспектива истории. И прямая и обратная перспективы имеют свои реальные основания. Скажем, зависимость людей от таких "социальных" машин является практически действующей формой. И если мы опустим момент создания, модификации или преобразования этих "машин", она предстанет практически истинной обыденной формой нашего повседневного существования. Выяснение моментов создания, воспроизводства или преобразования ее не ликвидирует обыденного факта зависимости людей от ее действия. Но эта обыденная достоверность обособленных форм не "перекрывает" их исторического развертывания, различного их соотношения с деятельностью людей, с развитием последних.

Эта тема будет развиваться не по традиционному руслу, если мы перестанем отождествлять социальные формы с формами, внешними по отношению к индивидуальному бытию людей, если мы признаем формы, связывающие силы, способности, потребности, мышление людей, реализующие эти человеческие качества, логически равнозначными тем формам, с помощью которых мы фиксировали крупные структуры общества.

Это необходимо с точки зрения логики, чтобы замкнуть "контур", определяющий системы социальных связей. Это необходимо с точки зрения истории, чтобы открыть контур социальной системы к процессам созидания людьми новых сил, инструментов, проектов, институций и т.д.

"Прямая" перспектива движения и изображения человеческой истории не перечеркивает "обратной", так же как и "обратная" не отменяет "прямой". История складывается как меняющееся соотношение этих форм развертывания социальных связей. Если мы учтем условность противопоставления внешних и

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) "внутренних" социальных форм, если мы уясним, что связи индивидуального человеческого бытия, собирающие и направляющие движение человеческих сил, только с точки зрения внешних эталонов представляются "внутренними", а фактически обеспечивают постоянное предметное наполнение жизни общества, оформление ее прямыми социальными значениями и не раскрывающимися в стандартах смыслами, если мы отдадим себе полный отчет в этом, мы должны будем предположить: взаимосвязанное индивидуальное бытие людей создает фундаментальный слой социального бытия, а формы индивидуального бытия людей образуют "ядерные" силы и структуры социального процесса.

#### Вопросы

1. Каким образом элементы и законы могут быть объединены в картину общества?
2. Как определяются "рамки" общества, объединяющие различные компоненты социальности?
3. Какие существуют критерии для выделения ступеней истории и социальных типов?
4. В чем парадокс общего критерия для характеристики особенных общественных форм?
5. Как меняется понимание общего и особенного в ходе социальной истории?
6. Какими особенностями характеризуется общая форма взаимодействия в современном социальном мире?

#### Основная литература

1. Данилевский Н. Россия и Европа. М., 1991.
2. Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история. М., 1981. С.73 - 98, 163 - 178.
3. Маркс К. К критике политической экономии: Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13.
4. Тойнби А. Постижение истории. М., 1991.
5. Уоллерстайн И. Общественное развитие или развитие мировой системы // Вопр. социологии. 1992. Т.1. № 1.
6. Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.
7. Современная философия: Словарь. Хрестоматия. Ростов-н/д. 1996 (Разд. 4 и 5 хрестоматии).
8. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Идеальный тип", "Индустриальное общество", "Информационное общество", "Постиндустриальное общество", "Традиционное общество", "Формации общественные", "Формы социальные".

#### Дополнительная литература

1. Бородай Ю., Келле В., Плимак Е. Наследие К. Маркса и проблема теории общественно-экономической формации. М., 1974.
2. Ватин И., Тищенко Ю. Исторический процесс как становление человеческой индивидуальности // Филос. науки. 1973. № 2.
3. Вильчек В.М. Прощание с Марксом. М., 1993.
4. Дьяконов И.М. Пути истории. М., 1994.
5. Ионов И. Теория цивилизаций и эволюция научного знания // Общественные науки и современность. 1997. № 6.
6. Маркович Д.Ж. Общая социология. М., 1998. Разд. 8. Гл. I "Периодизация и основные характеристики общества".

7. Культура, человек и картина мира. М., 1987.

8. Формации или цивилизации // Вопр. философии 1989 № 10.

9. Кемеров В.Е., Коновалова Н.П. Восток и Запад: Судьба диалога: Исследования, хрестоматия, комментарии. Екатеринбург, 1999 (гл. VI хрестоматии).

## ГЛАВА VI

### СОЦИАЛЬНОЕ БЫТИЕ КАК ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛЮДЕЙ

Проблема процесса. – Люди и вещи. – Могут ли вещи быть процессами? Социальный процесс как форма переноса человеческих сил в пространстве и времени. – Многомерность человеческой деятельности: ее предметность, социальность, индивидуальность. – Деятельность людей как их самореализация. Воспроизведение предметности как предметности социальной. – Самобытность людей и их событие. – Полифоничность и многомерность социального процесса.

#### 1. Грани социального процесса

Привычный способ представлять, описывать, мыслить и объяснять бытие человеческое или природное – может быть примерно таким. Есть люди или вещи (люди и вещи). Между ними возникают, существуют, изменяются какие-то связи. Между ними формируются или трансформируются какие-нибудь взаимодействия. Они (люди и вещи) своими взаимодействиями возбуждают, поддерживают или прекращают какие-то процессы. Этот способ представления является привычным не только для обыденного, но и для научного мышления. Он оказывается не только "здоровым", но и классическим: учтем его историческую укорененность в новоевропейской науке и широкое распространение.

Сейчас нам важно прояснить неявную предпосылку, лежащую в основе этого способа представления, показать схему, определяющую движение исходных понятий.

Итак, есть люди и связи, есть вещи и процессы, то есть: с одной стороны, – люди или вещи в их самодостаточном, заткнутом бытии, с другой связи, взаимодействия, отношения, процессы, которые существуют и фиксируются между людьми.

Конечно, ревнитель "формальной" диалектики сразу заметит, что вещи, свойства и отношения взаимосвязаны, что одно без другого не бывает. И будет прав. Но проблема не в этом. Проблема в другом.

Являются ли вещи составляющими процессов (и в этом смысле – самими процессами) или они лишь помещены, погружены в процессы и как-то на них реагируют?.. Являются ли люди компонентами (элементами, субъектами) процессов (и в этом смысле – самими процессами), в которых протекает их жизнь, или они лишь внешним образом обусловлены действием сил исторического процесса?..

Покамест и в бытовом и научном сознании преобладает схема "вещи и процессы", т.е. существуют вещи, а между ними или "вокруг" них происходят процессы. С вещами, конечно, тоже что-то происходит, когда они формируются, модифицируются или разрушаются. Но пока они устойчивы, сохранены, процессы трактуются как нечто внешнее по отношению к ним. Зависимость устойчивости вещей от их включенности в процессы и зависимость процессов от "процессности" вещей обычно либо не учитывается, либо не принимается во внимание.

По аналогичной схеме идет, как правило, объяснение отношений между людьми и процессами. Есть процессы экономические, политические, культурные, в которые включаются – либо не включаются – люди (человеческие "факторы"). Зависимость бытия человеческих индивидов от их "вписанности" в процессы, так же как и зависимость процессов, образующих социальное бытие, от "процессности" бытия личностей, если и учитывается, то лишь самым поверхностным образом.

Отсюда, скорей всего, и проистекает "катастрофическая" – не органическая, а скорей механическая – трактовка социальных изменений: возникают

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) всевозможные практические и мыслительно-идеологические соблазны "ломки" сложившейся логики вещей, "ломки" человеческих интересов, потребностей, привычек, ориентаций и т.д. Поскольку "процессность" людей и вещей не учтена (вообще или в необходимой степени), развитие видится, а поэтому зачастую и осуществляется как "ломка" личностных и вещных форм.

Судя по всему, определяется необходимость переставить акценты в схемах "вещи и процессы", "люди и процессы". Пришла пора осуществить методологическую транспозицию, в результате которой понятие вещи выявит процессность ее устойчивого бытия, а люди будут описаны не только как проводники и носители социальных процессов, но и как силы их возобновления, реализации, нарастания.

С точки зрения методологической важно подчеркнуть: не то существенно, что люди или вещи рассматриваются в процессах, а то, как способ бытия вещей воплощает процессы, как способ бытия людей реализует и модифицирует социальный процесс, как характеристики вещей и людей выражают ход процессов и определяют их логику. Далее мы должны будем более жестко разделить бытие людей и бытие вещей, во всяком случае там, где речь впрямую будет идти о социальном процессе. Сейчас сразу же отметим, что в этом процессе люди и вещи по-разному обеспечивают его протекание. Если вещи в основном функционируют как своего рода кристаллизации этого процесса, то люди в большей степени оказываются силой, генерирующей и обновляющей энергию его воспроизводства. И те и другие обеспечивают воспроизводимость процесса, но если вещи в основном "ответственны" за воспроизводимость (и повторность) различных фигур и схем этого процесса, то люди - за их обновление и развитие.

Социальный процесс сложно расчленен и связан, это - полифоническая деятельность, сопряженность различных событий. Эти события происходят в деятельности и взаимодействиях людей, они образуют "поле" срастания и разрастания человеческих сил, и вещи оказываются закреплениями, воплощениями этих событий и предпосылками их возобновления.

Социальный процесс - определенная последовательность стадий, состояний, моментов. Если постепенно, слой за слоем, "снять" с этого процесса формы зависимые и попытаться проникнуть к формам относительно независимым и самостоятельным, то мы увидим, что последние непосредственно связаны с реализацией людьми их жизненного процесса. Самоизменение людей обеспечивает сохранение, устойчивость социального процесса. В этом плане изменение вещей оказывается функцией от самоизменения людей. Нетрудно отыскать примеры, свидетельствующие: люди могут действовать подобно вещам, подчиняться логике вещей. Однако эти примеры не могут опровергнуть положения о том, что воспроизводство и трансформации социального процесса обеспечиваются ростом человеческих сил, а не логикой вещей. Вещные формы в определенных культурно-исторических ситуациях могут обезличить или "перелицевать" силы человеческих индивидов, но не могут их подменить.

Социальный процесс разворачивается как разомкнутая кольцевая структура, в которой устойчивость и сохранение ее постоянных моментов обеспечивается их сменой и переходом друг в друга. По отношению к такой структуре рассуждения о начальных и производных, "первичных" и "вторичных" моментах весьма затруднительны и имеют весьма ограниченный смысл.

В социальной философии принято считать, что общественный процесс не сводится к сумме актов человеческой деятельности. Но из этого отнюдь не следует его независимость от деятельности и жизни людей. Он не является "суммой" актов, но он не может возникнуть помимо этих актов, не из этих актов. А это вопрос о поиске более конкретной, нежели "сумма", системы взаимообусловленных деятельностей людей, образующих социальный процесс.

В русле наших рассуждений можно говорить о том, что социальный процесс не только складывается из деятельностей людей, но и постоянно распадается на эти обособленные деятельности, что их обусловленность определена не только (и не столько) в пространстве, но и во времени как их постоянная смена, переход друг в друга, сращивание и умножение.

Социальный процесс можно попытаться понять как многочлен человеческих деятельностей, сменяющих друг друга и сопряженных друг с другом, "распределившихся" во времени и пространстве. Их сопряженность в пространстве оказывается результатом их развертывания во времени. Поэтому



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
их прямая связь часто лишь скрывает их более глубокую, хотя и неявную  
взаимообусловленность.

В такой перспективе отдельный акт деятельности перестает казаться  
элементарным. Он обнаруживает свою многомерность, раскрывает свою  
зависимость от разных временных и пространственных "рядов" или "пунктиров"  
человеческих действий.

Представление об атомарности бытия и деятельности социального индивида,  
таким образом, становится недостаточным: в них не только пересекаются,  
сходятся различные линии и "мотивы" социального процесса, в них происходит  
синтезирование новых социальных качеств при сохранении или модификации  
старых.

Неэлементарность бытия человеческого индивида раскрывается в том, что он  
выступает одним из множества субъектов, обеспечивающих органическое бытие  
социального процесса, т.е. его сохранение и организованность в условиях  
постоянного и дискретного проявления новых человеческих сил. В этом плане  
аналогии и метафоры, определяющие человеческого индивида как элемент или  
атом социальности, как точку социального пространства, оказываются  
неубедительными и непродуктивными. Человеческий индивид, представленный в  
многомерности своего бытия, может и должен быть понят сам как процесс,  
причем как процесс, обеспечивающий "пульсацию" общественного организма.  
Социальный процесс, таким образом, представляет собой полисубъектное  
образование, организованность коего осуществляется по разным линиям и  
переплетениям человеческой деятельности, в различных формах переноса,  
сочетания и роста живых и опредмеченных человеческих сил.

Полисубъектность, дискретность, интервальность социального процесса задают  
некие исходные условия для действующих в нем индивидов: люди поддерживают и  
реализуют социальную организацию через определенные функции. В некотором  
отношении исходным образом функционируют в социальном процессе и вещи: они  
идут по линиям этого процесса главным образом благодаря социальным  
качествам, приобретенным ими в ходе человеческой деятельности, и этим в  
основном определяется их роль в жизни людей.

Однако социальные функции, задавая некое пространство деятельности  
индивидов, не предопределяют результатов их деятельности, объема и  
содержания их самореализации. Более того, они "оживают" только в реализации  
человеческих сил и способностей и в конечном счете сами зависят от них как  
по сути, так и по форме.

Человеческая самореализация постоянно переходит рамки функциональной  
структурности социального процесса и так создает предпосылки для новых форм  
сочетания сил социальных индивидов. В этом плане самореализация  
человеческих индивидов оказывается главным импульсом и мотивом,  
преодолевающим сложившуюся или заданную мерность социального процесса.  
Причем это способствует эволюции социальных форм, действующих и в  
человеческом, и в вещном бытии, втянутом в деятельность людей. Люди, меняя  
стандарты своего поведения, приближаются к учету и пониманию многомерности  
мира вещей, неисчерпанности вещей социальными их функциями. Человеческие  
вещи предстают знаками таящейся в них процессуальности, недающей плоскому  
отображению и линейному описанию и, таким образом, указывающей на новые  
возможности и границы человеческой самореализации.

Не вдаваясь пока в "детали" – о них речь позже, поясним этот тезис  
следующим образом.

Индивидуальное развитие человека разворачивается как многомерный процесс.  
Это – залог становления личности. Это – и условие участия человека (именно  
как человека, а не как натурального довеска) в воспроизводстве социальных  
связей и культуры.

Деятельность индивидуального человека, как минимум, трехмерный процесс,  
поскольку она включает в себя отношение человека к предмету, его отношение  
к другому человеку (людям, обществу) и отношение его к самому себе.  
Деятельность с предметом, общение и самореализация – грани одного и того же  
жизненного процесса человеческого индивида. Каждая из этих граней, прямо  
или косвенно (как опосредованное и поэтому скрытое отношение), включает  
другие.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Индивид может по-человечески действовать с предметом, поскольку он в процессе общения сделал своей способностью человеческий способ деятельности. Он по-человечески общается с другими людьми, поскольку может предметно представить и определить значения и смыслы своих и чужих поступков. Он может по-человечески относиться к самому себе, ибо располагает возможностями и способностями культивировать свои силы во взаимодействии и в сообществе с другими людьми, т.е. он может реализовать себя как предметную и социальную силу, как индивидуальное бытие, открытое к различным формам социального процесса.

В бытии индивидуального человека различные грани и измерения, которые включают его "в социальный процесс", не рядоположены друг другу, они постоянно варьируются, "возвращаются", обновляются, образуют различные сочетания и "сплавы" и вносят тем самым в социальный процесс "коррективы", создают дополнительные мотивы, усиления, стимулы.

Многомерность социального процесса может постигаться совершенно разными путями, трактоваться и описываться непохожими средствами.

Если мы рассматриваем эту многомерность как сформировавшуюся и весьма масштабную историческую "конструкцию", то она и выявляется, и смотрится (или "читается"), и предстает в образе надиндивидуальной системы, где люди действуют и общаются по заданным уже траекториям. В этом образе социального процесса на долю людей приходится работа по сохранению и воспроизведению социальных связей: их собственное индивидуальное творчество воспринимается в качестве диссонанса по отношению к сбалансированным линиям социального воспроизводства.

Если же мы стремимся истолковать многомерность социального процесса именно как процесса, т.е. фиксируем ее как потенцию постоянного становления совместной жизни людей и организации этой жизни, тогда мы увидим, что в многократных вариациях и повторениях индивидуальной деятельности людей как раз и происходит обновление и наращивание совокупной социальной жизни, причем оно вместе с тем оказывается и сохранением ее основополагающих форм.

Образ социального процесса не просто зависит от позиции человека, от его точки зрения, взглядов и т.п. Дело не в субъективной ориентации его, говоря традиционным философским языком. Дело - в его реальной укорененности в переплетении социальных связей, в ее характере и, соответственно, в возможностях человека открывать и использовать в своем поведении многомерность социального процесса. Дело - в бытийной, практической способности человека "открываться" полифонической сложности истории и культуры, сочетать и сообразовывать разные формы освоения действительности. Для философа и теоретика, мыслящего по-современному, это означает культивирование в своем сознании в качестве принципиальной установки представления о нелинейности движения социальных взаимосвязей, об их несводимости друг к другу и о самой зависимости многогранного социального процесса от индивидуальной деятельности людей. Понимание социального процесса как постоянно становящегося предполагает не только обязательное рассмотрение индивидов в качестве движущей силы этого становления, но и преодоление гносеологической дистанции между теоретиком и бытием, включение теоретика в "ткань" бытия, учет его бытийного "закрепления" и влияния последнего на его познавательную деятельность.

Когда говорят или размышляют о том, что социальный процесс складывается из действий людей, вольно или невольно допускают взгляд, согласно которому многомерная сложность общественно-исторического движения как бы образуется из сочетания простых действий, однолинейно направленных жизненных судеб людей. Иными словами, социальная сложность образуется сочетанием простых элементов и их взаимодействий.

Однако это, казалось бы, арифметически правильное и очевидное допущение противоречит и противостоит по сути идее многомерности социального процесса. Органическое сочетание и смена форм социального процесса не могут быть обеспечены сложением простых человеческих действий, "безразличных" к сложности общественного процесса способам индивидуальной самореализации людей. Сохранность и обновление процесса могут быть обеспечены лишь многомерностью и органической незамкнутостью составляющих его сил.

Социальный процесс как постоянный перенос и смена человеческих качеств при сохранении живой деятельности людей, эти качества реализующей, по

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) определению оказывается проблемой. Он является проблемой для общества, организующего или поддерживающего определенную систему общественных отношений, он выступает таковым для отдельного индивида, осваивающего его с определенной исходной позиции, тем более – для теоретика, пытающегося найти исходный масштаб для последовательно концептуального описания общества. Затруднительность теоретического предприятия как раз и определяется нередуцируемостью социального процесса к одной линии его реализации, к одной подсистеме или стадии. И эта несводимость процесса к одному началу или мотиву предопределена человеческой деятельностью как такой постоянной (не величиной), которая все время меняет свое непосредственно индивидуальное выражение, человечески-конкретные формы реализации.

Деятельность людей как форма реализации их сил, как сложно расчлененная и сочетаемая их связь образует все новые "композиции" человеческих способностей, их воплощений, условий и средств осуществления и т.д. Каждое последующее поколение вступает в жизнь с другим, нежели у предыдущего, "запасом" и объемом человеческого опыта. Оно вынуждено вырабатывать новые формы его освоения, а стало быть, и самореализации. Его самореализация оказывается не приложением к предметным и внешнесоциальным преобразованиям, а внутренним условием, движущей силой и мотивом их осуществления.

Такой взгляд на самореализацию человеческих индивидов заставляет более внимательно отнестись к ее "внутреннему" строю, к соотносительности социального процесса с непосредственным бытием человеческих индивидов. И если вначале мы связывали понимание проблемы социального процесса с деятельностью людей, то теперь перед нами стоит задача истолкования деятельности людей как их самореализации.

## 2. Самореализация индивидов и другие аспекты деятельности

Существует предрассудок, согласно которому деятельность людей понимается как внешний по отношению к их индивидуальному бытию процесс. В согласии с ним самореализация (самодеятельность, самоизменение, самосовершенствование или саморазрушение) человека – это своего рода пристройка к тем действиям, которые он совершает в соответствии с социальными функциями, с природными или квазиприродными вещными формами. Такое понимание прочно связано с представлением о противостоянии индивидуальной и социальной жизни людей, с определениями человеческой самобытности за границей социальных взаимодействий. Можно сказать, оно порождено "негативным" характером определений человеческой индивидуальности и индивидуальности, поддерживаемых бытовой, культурной и научной традицией. Устойчивая черта таких определений: гиперболизация несоциальных, нефункциональных, непредметных аспектов бытия человеческих индивидов, стремление именно в этих сторонах индивидуального бытия увидеть его специфику.

Подобный способ определения и описания индивидуального бытия людей и их самореализации оказывается, по сути, неплодотворным (и даже бесперспективным), ибо специфика человеческой индивидуальности таким образом не определяется, а только отодвигается в "тень": возникают другие проблемы и псевдопроблемы, в частности, проблема противопоставления рационального и индивидуального, "обставленная" логическими парадоксами.

Природа этих проблем и парадоксов раскрывается, вообще говоря, не в логике, а в истории, в конкретном анализе практических и теоретических ситуаций, которые "развели" в человеческом мышлении и "законсервировали" в человеческом опыте в качестве обособленных понятий: социальное и индивидуальное, внешне-предметное и самостоятельное в человеческом бытии. Мы об этом уже говорили и еще не раз, видимо, будем касаться этой темы. Сейчас же нам важно наметить и описать более продуктивное понимание деятельности, углубляющее наше представление о социальном процессе и создающее базу для конкретного анализа, фиксирующего, между прочим, и те исторические ситуации, которые порождают "расщепления" социального и индивидуального.

В "позитивной" трактовке человеческой самореализации она характеризуется как важный аспект бытия и деятельности людей, как процесс, обеспечивающий постоянное наполнение социального воспроизводства живыми человеческими силами. Это, собственно, "сердцевина" социального процесса, "срастание" и развитие человеческих способностей, обеспечивающих постоянную пульсацию деятельности. Предметные и внешне-социальные формы последней возможны как формы деятельности только при их наполнении самореализацией людей. Это наполнение социального процесса силами человеческой самореализации –

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
условие, без которого он просто невозможен.

Разумеется, в конкретной истории мы не находим примеров "полной" гармонии между индивидуальной самореализацией и социальным процессом. Но из этого не следует, будто история иногда протекает при наличии человеческой самореализации, а иногда может без нее обойтись. Вне человеческой самореализации истории не существует. Другое дело, что она воплощается в формах, видоизменяющих и отчуждающих от людей их самореализацию: преодоление и смена этих форм, их новообразование и развоплощение и является одной из характеристик исторического процесса.

Конечно, понимание этого важного пункта невозможно при опоре на представления об отдельном индивиде и "охватывающем" его обществе, порождающие множество рассуждений о социальном и индивидуальном. Невозможно оно и в понятиях, жестко разграничивающих предметное бытие людей и их самореализацию.

В истории действуют не отдельный индивид и не отдельные индивиды, а "ансамбли" людей, взаимообусловленных реализацией сил и способностей. В социальном процессе люди не просто взаимодействуют с предметными условиями и средствами, но создают и воспроизводят эту предметность как предметность социальную своими усилиями, т.е. сами действуют как вполне предметные существа.

Социальное воспроизводство обеспечивается и закрепляется создаваемыми людьми предметами (мы здесь, разумеется, имеем в виду весь объем производства жизни людей, включая их способности, а не только производство вещей). Движение предметов в формах социального процесса предполагает соответствующие силы людей, придающие предметам "человеческие", социальные формы либо "вычитывающие" в них заложенную ранее деятельность. Реализация этих сил, их приложение и обнаружение также предметны: оперирование предметами приводит к их изменению, к созданию других предметов, к освоению недоступного прежде уровня предметности, к замещению одних предметов другими и т.д., и т.п. Так или иначе, погружение человека в мир социальной предметности предполагает, что сам он – предметное существо. Предметное существо – не в смысле только телесности, обладания определенными органами предметного действия, физической массой, силой, но прежде всего – в смысле такого развития деятельных способностей, которое позволяет использовать социальную предметность в качестве средства не органического, но вполне живого развертывания, обновления и наращивания своих жизненных, индивидуальных, личностных сил.

Отметим сразу: развертывание индивидом своих способностей в предметную сферу строится при явном (в ходе формирования личности) или скрытом содействии других людей. Отметив это, обратим внимание на другую сторону вопроса. Предметивание индивидом способностей оказывается вместе с тем его самообнаружением. Осваивая социальную предметность, он и себя "помечает" как особого субъекта, владеющего предметной способностью. Индивид обнаруживает и определяет себя через освоение социальной предметности, он приходит к пониманию себя как предметного средоточия собственных сил, как способности выстраивать процесс своего собственного бытия. Иными словами, в основе переживания человеком своей самобытности, своей укорененности в бытии лежат его предметные самоопределения, обнаруживающие и выстраивающие грани его жизненного процесса и их внутренние взаимосвязи.

Собственное предметное бытие человеческого индивида является исходным и опорным пунктом его движения по различным линиям социально оформленной и организованной предметности. Освоив элементарный "план" предметных действий, человек получает доступ к многообразию предметно воплощенной культуры, приобретает возможность самоутверждать себя через модификацию и обновление культурных форм.

Подчеркнем, самореализация человека носит предметный характер. Только не надо сводить ее к простой связи "человек – вещь" или к потреблению человеком каких-то предметов.

Деятельность индивида с предметом общительна, т.е. в ней прямо или скрыто присутствуют схемы человеческих взаимодействий. Но и общительность людей поэтому может быть прямой или неявной, опосредствованной. Именно в своем предметном бытии индивид оказывается связан через средства жизни и деятельности со множеством людей, в прямые контакты с которыми он никогда

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) не вступал. Для того чтобы использовать предметное многообразие, сочетать его с процессом своей деятельности, воплощать в предметах новые схемы, индивид должен владеть социальной формой, выявлять и воплощать в предмете его социальное значение, его "настройку" на человека, на логику социальных взаимодействий.

Поэтому, когда я говорю о предметной самореализации человека, я имею в виду и определение его как "существа способного", осваивающего и преобразовывающего предметную обстановку на основе изменения присущих ему социальных форм, на основе трансформации собственных сил, умений, знаний.

Понимание особой предметности человеческого индивидного бытия имеет определенную культурно-философскую традицию, впрочем, не нашедшую четкого выражения в новоевропейской философии, находившейся под влиянием "классической" науки.

Так, еще в древнеиндийских философских учениях развивалась идея о предметной самовыявлении человека, способного благодаря взаимодействиям с предметами обнаружить свои собственные качества и состояния, сосредоточиться на них, связать их в некую последовательность или совокупность и, таким образом, освободиться от господства отдельных своих влечений, интересов, страстей.

В буддистской традиции формировалась идея о предметном бытии человека, развернутом во времени, сохраняющем устойчивость в постоянном становлении и смене психофизических, ментальных, деятельных состояний. Постоянство индивидной человеческой предметности фиксировалось не в замкнутости телесного существования, а в способности индивида владеть связью своих различных состояний и в этом смысле быть независимым от них.

Для философии XIX в. важное значение имеет Марксова концепция предметной самореализации человека, в которой бытие индивида трактуется как деятельность, т.е. как процесс реализации его человеческих качеств, обнаруживающихся в освоении и модификации человеческих предметов и таким образом закрепляющих предметную (а не только мыслительную, психическую, потребительскую) форму его самоутверждения в социальном мире. К сожалению, этот аспект Марксовых исследований оказался незамеченным либо понятым в духе технократического истолкования деятельности, сводящего ее к овеществлению человеческих сил в предметах, в производстве, в средствах жизни.

В философии XX в. отмеченная выше традиция стала возрождаться в онтологических концепциях, направленных не на абстрактно-общие определения бытия, а на описания бытия социального или человеческого, где коренится проблематика жизни людей, в том числе и философская проблематика. Из попыток этого рода следует упомянуть концепцию Хайдеггера, трактующего бытие людей через их "откровение" миру, через их присутствие в предметности мира, через процессность их собственной жизнедеятельности. Главное, что отличало и отличает эту традицию от других, скажем - от позитивистской, это - понимание предметов и вещей человеческого обихода не в физическом (во всяком случае не только в физическом) смысле, а как раскрытие в этих предметах воплощенных в них человеческих сил и формирующих их способностей, социальных форм, направляющих движение предметов от человека к человеку.

"Тяга" человека к предмету детерминирована скрытыми или выявленными (как в произведениях мастера) в форме предмета человеческими качествами. Поэтому контакт индивида с предметом оказывается, по сути, его общением с другим человеком, его контактом с человеческими силами, аккумулярованными или преобразованными в предмете.

Это - не дополнительная, вторичная характеристика человеческой деятельности, это - грань, выявляющая ее специфику, ее неискоренимую многомерность. Обнаружение, использование и модификация в предмете социальных качеств потому только и возможны, что в силах и способностях человеческого индивида изначально присутствует его событие с другими людьми, его общение с ними как форма реализации этих сил и способностей.

Для младенца бытие и деятельность других людей являются формой его утверждения в социальном мире, формой освоения человеческих способов действия, формой наращивания элементарных средств, обеспечивающих самостоятельность и будущую субъектность. Но и для взрослеющего и взрослого

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) человека со-бытие с другими людьми оказывается формой развертывания его индивидуального бытия, развития его индивидуальных сил. Только для него это со-бытие не является столь же непосредственным, как для ребенка, и он использует многослойную человеческую предметность как поприще для контактов не только с близкими, но и с дальними, отдаленными в пространстве и во времени социального процесса актами и продуктами человеческой самореализации.

Фиксация этого момента чрезвычайно важна. Она подчеркивает корневую связь самобытности индивида и его со-бытия с другими людьми. Индивидуальная самобытность не противостоит бытию других, но возникает из со-бытия с другими, опирается на это событие, обновляется, сохраняет способность к становлению, к развитию благодаря открытости прямому или косвенному "присутствию" других.

Такой подход не включает традиционное противопоставление общего и единичного, повторимого и уникального, социального и индивидуального, общественного и частного. Человеческая индивидуальность "не стягивается" в точку единичного существования на грани или периферии социальности и не погружается в массу коллективного бытия, но и не отстранена от нее: она выступает своеобразной силой ансамбля человеческих взаимодействий, самобытной структурой, только и возможной через прямое и опосредованное событие с другими процессами человеческой самореализации.

Еще раз отметим: полная гармония самобытности человека и его со-бытия с другими представляется исключением из правила, и история как будто заставляет нас это правило принять. Но оно покажется спорным, если мы увидим эту проблему под углом зрения, открывающим динамику развития человеческих сил, процесс становления человеческой личности. Тогда сведение самобытности к неразвитой односторонней индивидуальности, отсечение самобытности от со-бытия с другими людьми, сужение индивидуальности до замкнутости и эгоцентризма – это определенные ситуации, искажающие постоянно действующую в социальном процессе тенденцию и возможность развития со-бытия людей через развертывание сил составляющих его (это со-бытие) индивидов. И наоборот, сохранение и развитие человеком своей субъективности сопряжено с его способностью преодолевать границы, замыкающие его индивидуальность, вводить свои силы во взаимодействие с силами других людей, выходить за рамки своего "я" к соображению, со-знанию, со-изменению деятельности.

Самореализация человеческого индивида, таким образом, оказывается формой связи его с другими людьми и их опытом, а эта связь выступает своего рода опорой отношения индивида к самому себе, средством преодоления его собственных границ.

#### Вопросы

1. Что (кто) придает жизнь формам социального бытия?
2. Как реализуется социальный процесс?
3. Каковы его составляющие?
4. Как сочетается динамика процесса и устойчивое бытие людей и вещей?
5. Где синтезируются связи социального процесса?
6. В чем разница между линейными представлениями деятельности и трактовкой ее как поля социальных взаимодействий?
7. Откуда берется энергия, преобразующая поле социальных взаимодействий?

#### Основная литература

1. Деятельность: теория, методология, проблемы. М., 1990.
2. Круглый стол по проблеме деятельности // *Вопр. философии*. 1985. № 2.
3. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. М., 1991.
4. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф., Соч. Т. 3.

5. Хайдеггер М. Исток художественного творения. Вещь // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1994.
6. Уайтхед А. Процесс // Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1990.
7. Кемеров В.Е., Коновалова Н. Восток и Запад: судьба диалога... (Гл. 4 хрестоматии).
8. Современная западная философия: Словарь; статьи: "Бихевиоризм", "Инструментализм", "Операционализм", "Прагматизм".
9. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Воспроизводство", "Деятельность", "Практика", "Процессы социальные", "Труд".
4. Лосев А.Ф. Диалектика творческого акта // Контекст - 81. М., 1982.
5. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1989. С. 172 - 201.
6. Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42.
7. Юдин Э.Г. Деятельность и системность // Системные исследования: Ежегодник - 1976. М., 1977.

#### Дополнительная литература

1. Батищев Г. С. Определечивание и распределечивание // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4.
2. Бергсон А. Собр соч. М., 1992. Т. 1.
3. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. М., 1967.

#### ГЛАВА VII

##### МНОГОМЕРНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Отдельный акт и отдельный предмет как абстракция от переплетения человеческих деятельностей. - Проблема дальнего действия в социальном процессе. - ненаблюдаемые объекты социальной реальности. - Человек не является мерой всех вещей. - Владеть вещами - владеть самореализацией. Сознание как способность человека оперировать сверхчувственными формами. Духовность и метафизическая (ненатуралистическая) связь людей - Социальное время и социальное пространство - Порядочность разума и его укорененность в социальном времени и социальном пространстве - Различные образы социального хронотопа - Время и пространство на уровне бытия социальных индивидов

##### 1. Двойственный характер бытия людей и вещей

Человеческая предметность имеет особый характер. Предметное бытие человека не совпадает с его телесным бытием. А бытие человеческих предметов не тождественно их вещественности.

Эти "странности" предметного бытия людей обусловлены тем, что их предметность живет по законам полифонического социального процесса. Каждое индивидуальное человеческое бытие и каждое бытие человеческого предмета оказываются пересечениями многих траекторий человеческой деятельности, разных связей человеческого взаимодействия.

Самобытность людей и человеческих вещей образуется из постоянно возобновляющейся "ткани" общественного процесса, на ней человек закрепляет свою обособленность, отдельность, специфичность.

Эта самобытность людей и вещей, определившаяся, уплотнившаяся в процессе сплетающихся и расходящихся человеческих действий, оказывается предметностью не телесности и вещественности, а предметностью процесса и деятельности. Иными словами, она реально существует в своем собранном, самостоятельном и специфичном виде как процессность, которая дает

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) возможность индивиду удержать в единстве расслаивающиеся во времени и распадающиеся в пространстве моменты деятельности. Отдельный акт, отдельный предмет, отдельный человек в этом смысле не являются отдельными, ибо их бытие "проецируется" на другие акты, предметы, действия и само поддерживается и стимулируется "проекциями" бытия других форм человеческой предметности. Из этого вовсе не следует, как иногда считают, что человеческий индивид должен рассматриваться как "придаток" системы, а вещь – как воплощение функции. И люди, и вещи сохраняют и выявляют свою многомерность не вопреки полифонической сложности социального процесса, а благодаря ей. Именно эта сложность заставляет не ограничиваться в понимании людей и вещей их телесными формами и социальными функциями. Именно в логике социального движения могут быть истолкованы сведения людей и вещей к отдельным функциям.

Мы начинаем понимать особый характер человеческой предметности через полифонию социального процесса. Но, следует подчеркнуть, само понимание социального процесса остается существенно неполным, если мы не доводим его до понимания процессности бытия людей и вещей.

В сфере непосредственного опыта мы постоянно имеем дело с дискретными актами, вещами и индивидами. Суть же социального процесса в его постоянном возобновлении. Если бы он не возобновлялся в своих дискретных моментах, он не мог бы сохранять и свою континуальность. Последняя обеспечивается тем, что он "протекает" в обособленных вещах и человеческих индивидах. Он живет и "пульсирует" и в тех, и в других, хотя и существенно различным образом. Эта "пульсация" процесса в обособленных индивидах и предметах есть единственное объяснение их взаимообусловленности при отсутствии их непосредственных контактов.

Проблема дальнего действия в социальном процессе еще, видимо, недостаточно оценена и осмыслена. Этому, возможно, препятствуют формы непосредственных контактов, связей, зависимостей, "прикрывающие" суть этой проблемы, однако многие практические, теоретические, культурные вопросы связаны именно с ней. По мере того как сохранение социальной связи на дистанциях пространства и времени будет обретать смысл для все большего числа людей, осознание этой проблемы будет перемещаться из сферы сугубо методологической в сферу повседневных человеческих забот.

Преобладание чувственно-наглядного объяснения предметности и, собственно, человеческих взаимодействий, характерное для обыденного сознания, долгое время поддерживалось наукой, натуралистически – т.е. по аналогии с вещами и их взаимодействиями – описывающей человеческое поведение. Такого рода наука, естественно, расценивала попытки понять сверхчувственное бытие людей и вещей как донаучные, вненаучные, мистические и т.п. Поскольку научность в значительной степени отождествлялась со стандартами классического естествознания, и прежде всего физики (еще более определенно – механики), всякая метафизическая интерпретация бытия казалась сомнительной.

Однако со временем сомнительными оказались стереотипы, редуцирующие предметное бытие людей и человеческих вещей к рамкам непосредственного восприятия их телесности, к формам их наблюдаемых взаимодействий.

Как только нарождающаяся экономическая наука установила факт, согласно которому вещь человеческого обихода оценивается не только и не столько по ее природным качествам, сколько по качествам воплощенной в ней человеческой деятельности, возник вопрос о выявлении, описании, объяснении этих качеств, причем качеств не случайных, не второстепенных, но определяющих бытие предмета в человеческом процессе. По сути, тогда – а это произошло в начале XIX в. – в поле научного исследования были введены ненаблюдаемые объекты. Следует особо отметить: общественная наука, таким образом, начала работать с ненаблюдаемыми объектами на сто лет раньше, нежели наука естественная. Однако этот значительный шаг в познании не был по достоинству оценен ни тогда, ни сейчас. Тогда – потому, что познание сверхчувственного выходило за рамки стандартов научности и, по существу, эти стандарты разрушало. Сейчас – потому, что философия, сосредоточившись на критике стереотипов классической научности и рациональности, практически ничего не сделала для выработки новых научных и философских средств фиксации и описания сверхчувственных аспектов бытия.

Итак, сверхчувственное социальное бытие было первоначально обнаружено в товаре, в его движении, взаимодействии с другими товарами. Социальные



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) свойства товара разворачивались во времени как формы человеческой деятельности, выступали ее представителями, обнаружениями ее процесса. Благодаря этому оказалось возможным человеческую деятельность измерять, свести к общественно необходимым и средним величинам. Таким образом, процесс деятельности предстал первоначально в экономической науке в форме абстрактной и деиндивидуализированной. Это, собственно, и послужило причиной того, что многие гуманитарии и философы не смогли воспользоваться понятием деятельности для разработки гуманитарной проблематики, для исследований человеческой личности.

Экономическое, одномерное представление о человеческой деятельности не может быть достаточной характеристикой сверхчувственных аспектов бытия вещей, тем более людей. Не может оно претендовать и на положение универсального объяснительного принципа. Сфера его продуктивного применения, пожалуй, ограничена круговоротом стандартных орудий, средств обеспечения человеческой жизни, сводимых к простым функциям, операциям, потребностям. Там, где мы оказываемся перед нестандартной продукцией человеческого созидания, а стало быть, и перед задачей реконструкции индивидуальных аспектов деятельности, личностных качеств и способностей, там требуется переработка этого представления, придания ему "глубины", выявление его конкретной многомерности.

Деятельность, скажем, находит среди вещей предмет человеческой потребности, соединяет отдельную потребность и отдельный предмет. Но за этим актом соединения предмета и потребности скрывается процесс создания предмета, его формирования сообразно специальным потребностям людей. В нем же выявляется и наличие у людей определенных способностей к потреблению или освоению предметов, сформированных человеческой деятельностью. А эти неявные аспекты бытия предмета и бытия самого человека существенны для их "встречи"; смыкаясь, они образуют форму освоения предмета человеком, форму соединения человеческих сил, закрепленных в предмете, и тех, которые обнаруживают социальные качества предмета, включают их в движение способностей или потребностей человека.

Обнаружение социальных качеств предмета предполагает конкретное человеческое усилие, согласование деятельных способностей индивида с формой, приданной предмету действиями другого человека. Даже в актах потребления этот созидательный момент присутствует. И человеку необходимо иметь определенным образом развитые силы, чтобы все это открывать для себя и использовать. Если они отсутствуют или не сформированы в достаточной степени, он оказывается в положении ребенка, который может существовать только с помощью взрослого, т.е. нормально развитого человека.

Человеческие предметы – застывшие кристаллы социальных взаимодействий, молчаливые, но весьма убедительные формы человеческого общения, сопрягающие желания, умения и силы людей. Они обнаруживают эту "метафизическую способность", как только попадают в живое движение деятельности, они раскрывают свою многомерность, включаясь в жизненный процесс развивающейся личности, будь то ребенок или взрослый.

Именно в отношении к развитию личности человеческие предметы выявляют связность своих функциональных, социальных (межчеловеческих), физических, т.е. природных измерений.

Но в этом же отношении обнаруживаются и диссонансы функциональных, социальных и физических измерений предметов, неспособность, например, социальных стандартов выразить природную материю предметов, проистекающие отсюда противопоставления предметной одномерности и многогранности вещей. Только в предметном саморазвитии человек оказывается способным понять, что он не является "мерой всех вещей", что многогранность вещей, раскрывающаяся в потоке переплетенных человеческих деятельностей, этим потоком не исчерпывается, что именно понимание границ деятельности, т.е. своих границ, оставляет человеку возможность углублять свои контакты с миром.

Способность человека открывать и воссоздавать в предметах их сверхчувственные социальные свойства предполагает и в нем носителя и творца подобных же свойств. Он овладевает социальной формой предмета потому, что владеет социальной формой своего собственного предметного бытия, находится в этой форме, выявляет ее границы, преодолевает их.

В наших рассуждениях акцент на сверхчувственной форме (формах) бытия

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) человеческих индивидов не означает отрицания или принижения их чувственного, телесного, органического бытия. Не является он попыткой обозначить какие-то особые сверхсоциальные силы или стихии. Он прежде всего перемещает фокус нашего внимания и исследования на развертывающуюся во времени связь моментов человеческого бытия, на форму, komponующую и соединяющую различные силы жизненного самоутверждения человека. Он указывает на то, что понимание процесса индивидуального человеческого бытия выходит за границы, очерченные контуром человеческой телесности, что сама телесность может быть во многом понята как постоянный, т.е. обновляющийся компонент этого процесса. При более внимательном анализе оказывается: выявление и фиксация сверхчувственных аспектов бытия человеческих индивидов "теснит" непредставления об органической и телесной жизни человека, а многие наши понятия об этой жизни, основанные на отождествлении ее с нашими наглядными, чувственными отображениями.

Вообще, определение процесса человеческого бытия в терминологии "чувственного" и "сверхчувственного" в известной степени навязано нам "классической" наукой и философией, концентрировавшими описания бытия вокруг чувственных данных человеческого познания, сводившими трактовку бытия к границам чувственного познания. Продолжая наши уточнения, можно сказать, что сверхчувственное в наших размышлениях определяется не через его противопоставление чувственному, что было бы сильным сужением темы. За термином "сверхчувственное" скрывается процесс, организованность, развернутость в пространстве и во времени человеческих деятельных сил, их кристаллизации в формах предметности, их функционирование в виде социальных связей, их "композиции", закрепляющиеся в разных культурных и социальных институтах.

Существует традиция противопоставления сверхчувственного чувственному, по аналогии с тем, как противопоставляется духовное и телесное, сознание и бытие. Сверхчувственное тогда оказывается в одном ряду с сознательным и духовным.

В логике наших рассуждений этот ряд нарушается: сверхчувственное оказывается формой бытия, а сознательное и духовное – выражениями прежде всего сверхчувственной сложности человеческого бытия, его континуальности.

В этом плане сознание оказывается связью обособленных социальных, предметных и индивидуальных аспектов деятельности, "открытием" неявных связей человеческого процесса. Оно становится организующей силой человеческой деятельности именно потому, что вводит в самоотчет человека усмотрение "дальнодействующих" в пространстве и времени актов человеческого бытия, включает их в формирование его поступков.

Духовность как собранность и открытость сознательно-психического мира человека также выступает как онтологическая характеристика, как свойство бытия человека, обособленное его (бытия) сверхчувственной сложностью. Выходя за границы своего физического бытия в мир многомерных социальных связей, человек обретает способность видеть грани социального процесса, а стало быть, и новые возможности связей с реальностью.

## 2. Социальное время и социальное пространство

Социальный процесс разворачивается во времени длящихся, сочетающихся и сменяющих друг друга человеческих деятельностей; вместе с тем он "стягивается" в пространстве, где эти деятельности предстают относительно стабильными структурами, кристаллизуются в предметных условиях жизни людей, "сплетаются" в их непосредственное общение.

Процесс этот живет в пространстве и времени, но координаты, определяющие сочетание и смену социальных событий, сами в значительной степени задаются движением совокупной жизни и деятельности людей. Меняются содержание и интенсивность человеческой деятельности, модифицируется и та пространственно-временная "канва", с помощью которой определяются, очерчиваются, понимаются социальные события.

Учет этого обстоятельства, разумеется, не снимает вопроса о зависимости социальной истории от космических и земных природных ритмов и соотношений. Но его рассмотрение, оказывается, связано с выявлением собственной ритмики и метрики социального процесса. Они могут быть поняты как масштабы деятельности людей, учитывающие природную "обстановку" бытия общества, но

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
складывающиеся и меняющиеся не вне социального процесса, а в его  
воспроизводстве и обновлении.

От абстрактного, "пустого", однородного пространства-времени классической науки и философии мы переходим к наполненному действиями и событиями людской жизни социальному времени-пространству. И первое, что мы обязаны будем отметить, это – не-физический характер социального пространства и времени. Не-физический именно в связи с существом дела, а не со словесным определением. Не-физический – в смысле того, что он задается не движением тел, ритмизуется не вращением колес и шестеренок, а социальными формами возобновления человеческих сил и сочетания человеческих деятельностей. Телесные, вещественные, пространственные формы участвуют, естественно, в движении человеческих действий и сил, но они движутся прежде всего как "проводники" и "переносчики" создаваемых людьми социальных качеств.

Люди могут измерять и измеряют свою жизнь часами или метрами. Но это строго говоря – нефизические метры и часы, ибо они характеризуют не натуральные свойства вещей и деятельностей, а указывают на человеческие силы, которыми вещи и деятельности насыщены, обозначают возможности, которые к человеческим силам могут быть присоединены.

В ходе социального процесса возникли формы, обладающие высокой степенью абстрактности, как бы совершенно оторванные от конкретных вещей, людей и действий, способные, казалось бы, замещать собою все что угодно и все что угодно переводить на язык своих универсальных измерений. Скажем, деньги выступают в роли такого универсального стандарта вещей и действий; более того, они оказываются опорами нормального функционирования социальной системы, "связными" между различными людьми и группами. "Порча" денег становится важной составляющей в разрушении нормальных человеческих взаимодействий, кризиса социальной системы. Ибо происходит распад развернутых во времени "композиций" деятельности, утрачивается согласованность различных человеческих сил, понижается социальное качество вещей и, соответственно, повышается значение их натуральных свойств, "сырого" материала и самой простой работы с ним.

Подобные формы – это формы процесса, измерители, стандарты, "связные" многообразных актов человеческого поведения. Они, по сути, выражают время деятельности людей, они созданы и отработаны этой деятельностью, в ней отделены от конкретной пестроты человеческих вещей и поступков.

Итак, формы социального пространства неявно выражают социальное время, обусловлены определенными системами человеческой деятельности и даже самые абстрактные из них коренятся в конкретной истории, генетически и функционально связаны с полифоническим строем социального процесса.

В развертывании социального процесса на первый план выступали то одни, то другие аспекты пространственно-временного освоения и представления мира человеком. История культуры свидетельствует о том, что внимание преимущественно к пространственным определениям, а затем – к временным, предпочтение каким-то линиям измерения или представления реальности менялось от эпохи к эпохе, а это, между прочим, означало и модификацию картины мира, и эволюцию мировоззрения людей, и сдвиги в их практических установках.

Как утверждают историки, древнеегипетская культура в основу своих мировоззренческих представлений и соответствующих изображений полагала горизонталь. Древнегреческая культура стремилась к объемному образу мира и человека, пыталась уравновесить различные пространственные характеристики предметов. Доминантой средневекового представления о порядке вещей становится вертикаль, формируется "готическое" мировоззрение. Эпоха Возрождения ищет средства для представления глубин пространства; разработка линейной перспективы в живописи может служить одним из примеров этого поиска.

Новое время производит "переподчинение" координат: если прежде формы пространства выражали время и подчиняли себе его измерение, то теперь доминантой становится время, а формы пространства выявляют свое значение разных планов представления, разных граней, стадий, состояний бытия вещей и процессов. Проясняется мысль о том, что картинное изображение предметов соответствует нашим наглядным образам, но отнюдь не самому бытию предметов. Отдельные образные отпечатки объектов оказываются лишь срезами их бытия,

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
"стоп-кадрами" протекающих процессов.

Абстрактное пространство и абстрактное время именно в эту эпоху становятся организующими принципами теоретической и практической деятельности людей. Они тесно связаны с выработкой в общественном процессе и все более широким культивированием в человеческой деятельности системы абстрактных эталонов, сопоставляющих самые различные человеческие и природные качества с системой норм, упорядочивающей многообразные социальные взаимодействия.

Абстрактность пространства и времени "оплачивается" предельной деконкретизацией мира вещей и людей, квантификацией деятельностей и связей, его организующих. Любые вещи (и люди) могут быть сведены механикой к материальным точкам, к измерениям их перемещений. Любые человеческие силы и способности редуцируются экономикой к средним или необходимым затратам времени, могут транслироваться, обмениваться, складываться в общую сумму, сливаться в общий объем.

Образуется некое однородное социальное пространство, нечто вроде системы сосудов, в него свободно перетекают и встречаются в нем разные по своему качеству деятельности, в нем они различными способами синтезируются, при этом, естественно, утрачивая индивидуальность своего становления и развития.

Так возникает поле как бы одновременных социальных взаимодействий. Эта квазисинхронная координированность разных линий социального процесса скрывает их специфические истории и качества. Вновь возникает возможность использовать таким образом возникшее социальное пространство для измерения особых человеческих актов, событий, способностей, вещей и т.д.

До конца XIX в. абстрактное пространство и абстрактное время сохраняют значение абсолютных и объективных координат, "в которых протекают" различные процессы. Абсолютность их трактуется как независимость от каких бы то ни было систем. Объективность – как внешность по отношению к конкретным природным или социальным событиям. Применительно к социальному процессу это означает, что происходящие в нем изменения никак не влияют на его пространственно-временную структуру.

Однако еще с середины XIX столетия появляются стимулы для переосмысления статуса категорий пространства и времени. Положено начало изучению абстрактного и конкретного времени социального процесса, образования единого социального пространства, формируются психологические и культуроведческие исследования роли пространства и времени в разных человеческих сообществах, возникает проблематика биологического времени. В XX в. идеи историзма начинают проникать в естествознание, расширяются в этом направлении космологические, геологические и географические исследования. Особую роль в этом движении сыграла теория относительности, связавшая воедино движение, пространство и время, поставившая перед всеми науками задачу исследования пространства и времени как форм бытия конкретных природных и социальных систем.

Предельно широкое, абсолютизирующее истолкование пространства и времени предстало лишь определенным историческим этапом в человеческом освоении форм социального и природного бытия. Открылась замаскированная наукообразностью и философичностью укорененность его в конкретной культурно-исторической почве.

Поворот науки к качественному анализу сложных систем связал пространство и время с их организацией, с особыми отношениями между их элементами, с мерностью воспроизводства и смены этих элементов, взаимообусловленностью их функционирования. Интервалы, траектории и пустоты обрели конкретный физический или социальный смысл. Пустое воздушное пространство оказалось формой организации воздушных сообщений. Пустое пространство вокруг дома оказалось формой организации движения и взаимодействия людей. Пустое пространство вокруг прибора или станка оказалось условием их нормального использования. Вещи и пустоты между ними оказались элементами организации человеческой деятельности, особого протекания времени жизни и общения людей.

Древняя идея хронотопа, когда круг был и формой пространства человеческого бытия, и формой возвращающегося времени человеческой жизни, вновь стала ориентиром человеческого мировоззрения. Конечно же, современное развитие

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) этой идеи потребовало и еще потребует больших усилий. Без конкретного исследования пространства-времени как форм бытия сложных культурных и природных систем идея хронотопа остается лишь ориентиром.

Что касается абстрактного пространства и времени и их культурно-исторической заземленности, то следует отдать должное и научной (что в общем-то осознано), и культурной (что понимается, особенно в нашем обществе, значительно меньше) их функциям. Последняя состояла в том, что была выработана система социальных связей, хотя и отчужденных от бытия человеческих индивидуальностей, но дающих этим индивидуальностям определенный спектр возможностей для развертывания ими своих сил. Перешли как бы "в режим автомата" некоторые необходимые для бытия личности усилия и формы, произошло превращение их в исходные условия человеческого бытия. Образовался нулевой цикл, культурный слой, ушедший в развитых странах в подпочву человеческих взаимоотношений, который и в индивидуальном развитии стал откладываться в виде исходных установок личностного поведения.

Эволюция категорий времени и пространства заставляет переосмыслить задачу философского понимания подобных форм.

Что же, по существу, произошло: предельно широкие определения реальности именно в их широте и предельности, точнее – в претензии на широту и предельность, зафиксированы как характерные формы конкретной стадии истории, конкретный результат, момент, связь (связи) социального процесса.

Общезнаменитые определения пространства и времени уточняются социально-философским анализом; причем эти уточнения носят принципиальный характер. Это – не вариации на общую философскую тему с некой социально-философской добавкой. Это – понимание самих философских категорий как форм социального процесса, как форм деятельности, общения, самореализации человека.

Такое понимание не снимает традиционных для философии вопросов о содержании, объективности, общезначимости категорий и т.п. Оно, в частности, не перечеркивает абстрактности времени, но помещает абстрактное время "в позицию" общего языка, сопоставляющего и связывающего собственное время разных систем. Не перечеркивается и объективность времени как формы, возникающей в самом реальном процессе, стало быть, не противопоставляемой ему как внешний масштаб. Все это особенно важно для трактовки социального процесса, для истолкования пространства и времени как связей, организующих этот процесс, как форм, обеспечивающих воспроизводство и развитие человеческих сил, самореализацию человеческих индивидов.

В трактовке человеческого смысла пространства и времени важно преодолеть ряд упрощений, связанных с общезнаменитой традицией говорить о человеке так, чтобы он присутствовал в рассуждениях и вместе с тем "не возникал" со своими конкретно-индивидуальными чертами. Необходимо подчеркнуть: социальность пространства и времени может быть по-настоящему понята именно на уровне человеческого индивида. Не в привязке только пространства-времени к функционированию больших социальных систем, а в формах связи индивидов хронотоп раскрывает свое социальное значение и обнаруживает его как раз в наиболее непосредственных человеческих актах и взаимодействиях.

Пространство-время является, по сути, важнейшей составляющей порядка вещей и людей, что обеспечивает протекание повседневной жизни людей, их общение, уклад их непосредственного личностного бытия. Формирование человеческого индивида, становление его личности в значительной мере детерминировано приобщением его к существующему порядку пространства-времени, и прежде всего, конечно, самим фактом его наличия. Изъяны в развитии ребенка, в том числе и те, которые сопряжены с психическими отклонениями, часто связаны с отсутствием у него навыков включения в простейшие ритмы взаимоотношений с людьми. Отсутствие семейного воспитания в раннем возрасте – это прежде всего "пропуск" ребенком самых интимных, самых первых и самых важных связей, которые благодаря матери и близким могли естественно и постепенно включить ребенка в более сложные отношения с разделением действий.

Развитие ребенка в значительной мере определяется режимом ухода, упорядоченным ритмом его контактов с близкими, через которые младенец начинает усваивать элементы общения, действий с предметами, пространственные формы.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Повторяющиеся и сменяющиеся контакты ребенка с близкими создают такую длительность действий и представлений, такое постоянно действующее "кино", в котором проявляются все новые и новые предметы, причем они как бы обретают плоть в совместном действии взрослого и ребенка, а вместе с тем и свой человеческий смысл. Ритм деятельности получает предметные опоры, вещные закрепления. Так что пространственные формы не только воплощают определенную организацию человеческой деятельности, но выступают и качественными характеристиками времени человека, его содержательной наполненности, его интервалов.

Пространство для ребенка тоже раскрывается не как физическое, но как пространство организованной человеческой деятельности, как пространство общения. Вещи, их формы, их взаимное расположение и упорядоченность – все это бытует в поведении ребенка через его взаимодействия с близкими, через конкретные человеческие смыслы вещей. Освоив, "обыграв" эти простые смыслы, ребенок получает возможность проникнуть в скрытые до поры значения вещей, обнаружить другие порядки их сопоставления, взаимодействия, употребления, вообще помыслить порядок как нечто отдельное от вещей. Пока же знакомство с простыми временными и пространственными формами деятельности, обеспеченное связью ребенка и взрослого, создает исходную "канву" хронотопа. Развертывание сил и способностей формирующегося индивида на этой основе открывает ему путь к познанию многомерных отношений реальности.

Можно сказать, нормальный ребенок с самого начала своего личностного развития оказывается втянут в метафизическое освоение реальности. Вступая в чисто физические, казалось бы, контакты с вещами, он вынужден осваивать человеческие способы взаимодействия с ними. Впоследствии он окажется перед проблемой многомерного истолкования социального и природного процессов.

### 3. Социальная философия – метафизика человеческого бытия

Метафизическое отношение ребенка к вещи сродни метафизическому отношению к вещам социального философа. Для ребенка вещь сохраняет тепло человеческой близости, некий магнетический характер связи человеческих желаний, выполняет роль побуждения к каким-то действиям, развлечениям, играм. Она "обыгрывается" в различных образах действия и символических значениях. Стул, к примеру, может оказаться и норой, и замковой башней, и самосвалом. Сходным образом – в масштабах, конечно, более развитого и структурированного мировоззрения – для социального философа вещь, помимо своей прямой функции, может открыться и как инструмент деятельности, и как измеритель человеческих сил, и как стандарт общения, и, в совокупности всего этого, как кристаллизация различных социальных связей. И не природной своей материей она здесь важна, а прежде всего сплетением социальных значений и смыслов, что раскрывается в ней при соприкосновении с созидательной человеческой деятельностью. Поэтому-то в социально-философском исследовании речь идет не столько о вещи, сколько о социальной предметности, о предмете, который в материале вещества, знаков и соответствующих образов закрепляет и связывает различные социальные значения и человеческие смыслы. Каждый такой предмет "оживает" лишь тогда, когда включается в текущую деятельность человека, а через нее вступает в связи с другими предметами и, стало быть, с воплощенными в них социальными качествами и значениями. Тогда возможно "взаимораскрытие" непосредственно вещественных и знаково-символических форм предметности, ибо они оказываются моментами единого процесса осуществления деятельности, ее разделенных и связанных мотивов. Если же предметы из деятельностного процесса выключаются, они начинают тяготеть к вещественной замкнутости и скрывают многообразие социальных значений.

Философия до сих пор уделяла недостаточно внимания социальному значению человеческой предметности. Конечно, предметность как-то учитывалась в трактовках человеческих взаимодействий, но из этих трактовок обычно выпадало понимание предметов как носителей социальных качеств и сил, концентрирующих форму и энергию человеческой деятельности, расширяющих реальные возможности социальных индивидов.

Социальная философия XX в. сфокусировала внимание на знаково-символических аспектах бытования человеческих предметов, на их способности представлять различные языки, формы культуры, социальности, знания, духовных связей. Так, например, русский экономист Н.А. Кондратьев говорил о человеческих предметах как воплощениях духовной культуры, как пространственно-образных репрезентациях социальных функций [1]. К. Ясперс рассуждал о "шифрах"

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) трансценденции, т.е. о символах невосприимчивых, сверхчувственных, объемлющих человеческое бытие связей, косвенным образом выявляемых предметами. Много было сказано о знаковости предметов в составе социальной реальности – структурализмом, в составе общественных отношений символическим интеракционизмом.

1 Кондратьев Н.А. Основные проблемы экономической статистики и динамики // Социо-Логос. М., 1991. С.100 – 104.

Эти указания намечали метафизический план бытования социальной предметности, ее включенность в разнообразные связи бытия, не описываемые естественнонаучными исследованиями, но определяющими реальную жизнь людей. Этой метафизикой подразумевались различные "слои" бытия: и космический, и природный, и непосредственно социальный. Философия, видимо, по традиции возвращалась к самым широким, самым абстрактным метафизическим планам описания жизни людей. А вот "ближайшая" – сопряженная с процессностью и многомерностью социального бытия – метафизика оказалась недооцененной. Поэтому и зависимость экономических, технологических, культурных схем от качества сил и способностей людей, от предметно воплощаемой ими энергии казалась недостойной специального внимания. Поэтому и сложное многообразие природной материи, осваиваемой человеком, до поры до времени не учитывалось в практике общества.

Когда мы замечаем, что для социальной философии важна не природная материя вещи, а те связи и формы человеческой деятельности, что в ней воплощены, этим вовсе не принижается значение природной материи. Учет ее значения – не только в трактовке ее как материала деятельности ("сырого материала", как иногда говорят), но и в понимании ее собственной многосложности, возникшей и проявляющейся за рамками форм человеческой деятельности. Но эта сложность, именно потому, что она не порождается человеческой деятельностью, не может быть охарактеризована в границах социальной философии. Последняя в состоянии лишь предостеречь мышление и действие людей от простого отношения к вещам, от физического только объяснения вещей и их взаимодействий. В этом предостережении неявно присутствует взгляд на природные вещи, который тоже можно назвать метафизическим. Но этот взгляд должен быть развит уже не в социальной философии, а в других сферах человеческого мышления и освоения мира, в том числе – и в физическом познании.

Возвращаясь в пределы социальной философии, стоит подчеркнуть: простейшие функции и значения вещей, так же как и более широкие смыслы их бытия в социальном процессе, являются результатом воплощения социальных форм, форм человеческой деятельности, т.е. они являются результатами не физического, но социального процесса.

Следовательно, уточняя социально-философскую метафизику вещей, мы разоблачаем не столько физический способ их понимания, сколько квазифизический, а по сути социально одномерный способ их видения и использования.

Метафизика социальной философии оказывается не попыткой преодоления природных стихий и в этом смысле – не попыткой преодоления физической логики, эту стихию выражающей, но установкой на разоблачение науки, оперирующей бескачественными вещами, одномерными характеристиками людей и предметов их жизнедеятельности.

Социальная философия как метафизика противостоит не физике, не физическому способу понимания природных взаимодействий, но абсолютизации определенных, ограниченных физических представлений, традиции истолковывать эти представления в качестве универсальных пособий для объяснения самых различных систем. Социальная философия не претендует на то, чтобы ограничивать область этих представлений какими-то конкретными рамками, но она указывает на их ограниченность, сопряженную с культурно-историческими условиями их происхождения, с естественной ограниченностью тех мировоззренческих установок и технических средств, которые служили базой появления и воспроизводства определенной физической логики в деятельности людей. Социальная философия как метафизика критически анализирует не "разрешающую" способность этой логики в изучении разных природных систем, но ее способность служить основой, стандартом, тем более эталоном человеческой рациональности.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Поскольку социальная философия вырабатывает подходы для выяснения разных культурно-исторических форм научности и рациональности, она получает возможность не только сравнивать их возможности и пределы. Она обретает средства для выбора таких концепций научности и рациональности, которые выдерживают проверку на соответствие нуждам современного общества и человека. Она ищет и находит такие способы рациональной и научной деятельности, которые не противостоят бытию и познанию конкретных человеческих индивидов, но выявляют формы их бытия и их познания, углубляют представления о жизни людей, причем сохраняют и развивают рациональные средства и приемы познания.

Для традиционной философии, вырабатывавшей предельно общие характеристики бытия и познания, а потому и находившей место для конкретных человеческих индивидов и для соответствующей социальной философии лишь на периферии своих владений, такой поворот оказывается невозможным. Более того, именно на фоне традиционной философии традиционная же научность и рациональность отчетливо представили свою невосприимчивость к гуманитарной проблематике, да и к индивидуализирующему подходу в любых областях познания, в том числе – и познания природных систем.

Поэтому-то многие направления современной философии, опирающиеся на "классику", ревизовали в ней именно разделы, соприкасающиеся с трактовкой рациональности, заметно "снизили" значение научного познания, занялись его критикой или прямо обратились к вненаучным и иррациональным средствам постижения бытия. Критика рационализма стала модной темой; ее массированная разработка отразилась и в обыденном сознании: утрачивается ценность здравого смысла, понимание пользы аргумента, оснований мышления и действий.

Критика структурности человеческого познания и мышления, ограниченности и жесткости этой структурности, не имевшая серьезной социально-философской и культурно-исторической опоры, обернулась скепсисом по поводу порядочности человеческого разума и обслуживающей его науки.

В этом контексте становится понятным стремление современной социальной философии найти и предложить человеку научные и рациональные, т.е. упорядочивающие, координирующие, объясняющие и ориентирующие средства мышления и деятельности.

Социальная философия стремится соединить, казалось бы, несоединимые установки. Она критически относится к стандартам общеизвестной и традиционной науки. Она вводит в сферу своего рассмотрения такие стороны человеческого бытия – индивидуальность, качественность, сверхчувственные силы, связи, траектории действия людей, гипотетические комбинации, "поля" таких траекторий, – которые классическая наука оставляла без внимания или считала предметом вненаучных форм познания.

Однако это вовсе не означает попытки социальной философии отказаться от нашего понимания бытия или оттеснить научную методологию на "окраины" философствования.

Речь должна идти как раз об использовании научной культуры в полном объеме, в наиболее развитых ее формах, которые, по сути, еще не были использованы и приспособлены к масштабам бытия и понимания людей.

Общество в социальной философии перестает быть системой абстракций, оно "оживает" и вырастает в сложности и масштабе, насыщаясь движением и развитием разнообразных актов человеческой самореализации.

Необходим научный аппарат, использующий весь объем известных науке подходов для того, чтобы фиксировать живые связи социального процесса, и не столько для написания "широкой картины" его, сколько для выявления сил, воспроизводящих и развивающих этот процесс.

Стремление социальной философии к многомерному, объемному "охвату" и конкретному отображению общественного процесса – подчеркнем еще раз – вовсе не идет вразрез с установками научного познания на объяснение, прогнозирование, на использование теоретически обоснованных концепций, моделей, схем и т.п. Социальная философия включает этот аппарат в свою работу, но постоянно выявляет его зависимость от хода социальной эволюции, учитывает ограниченность схем и условность моделей в описании полифонии общественного процесса.



В этом плане социальную философию можно трактовать как социальную онтологию или систему схем, описывающую динамику и структуру социального процесса, конкретные его формы, реализующиеся в разных комбинациях деятельности людей. Социальная онтология выстраивается в ходе обобщений человеческого опыта, преломившегося в знаниях социально-гуманитарных дисциплин, выразившегося в осознании людьми проблемности их повседневной практики. Социальная онтология, таким образом, не постулируется – как это было в традиционной метафизике, – но "выводится" из различных аспектов духовно-теоретической и обыденно-практической деятельности людей. Связывая разные картины, модели, "стоп-кадры", описывающие многогранность социального бытия, социальная онтология выстраивает его обобщенный образ. При всей условности этот образ чрезвычайно важен, поскольку позволяет людям выявить систему ориентирования их деятельности, определяет структуру мировоззрения.

В нашем дальнейшем изложении мы попытаемся представить социальную эволюцию в последовательности описаний, направленных на выяснение того, как возникли ее основные формы, как они функционировали и что обуславливало их смену. В построении этих описаний будет учтен опыт выделения в социальной эволюции а) аграрной, технологической, посттехнологической ступеней, б) традиционного, индустриального, постиндустриального обществ, в) систем непосредственно личной, вещной и опосредованно личной зависимости между людьми. Выделение подобных ступеней достаточно масштабно, чтобы увидеть, как меняются связи, оформляющие взаимозависимости и единство социального мира. Вместе с тем предложенный подход не преуменьшает социально-исторических различий отдельных обществ, позволяет заключить социальные формы в особенный национально-культурный контекст. Подобная онтология служит не сведению культурно-исторических различий общественных систем к простому объяснению или правилу, а конкретизации масштабов социальной эволюции, выявлению узловых моментов и ориентиров ее движения, т.е. выполняет мировоззренческую функцию. Ее цель – не абстрактное обобщение, а "обобщение", учитывающее возможность согласования разных подходов, моделей, схематизаций общественного процесса.

#### Вопросы

1. Как связаны между собой обособленные субъекты, обособленные предметы и обособленные акты?
2. Каким образом людям удается перемещать социальный опыт не только в пространстве, но и во времени?
3. Как действуют "магниты", притягивающие друг к другу социальные качества людей и вещей, разделенных во времени и пространстве?
4. Почему и как меняются формы социального хронотопа?
5. Как людям удается практически использовать сверхчувственные качества предметов?
6. Почему социальный процесс не укладывается в одномерное описание?
7. Возможно ли совмещение рационального и многомерного понимания социального бытия?

#### Основная литература

1. Бурдье П. Социальное пространство и генезис классов // Бурдье П. Социология политики. М., 1993.
2. Левинас Э. Тотальность и бесконечность: эссе о внешности // Вопр. философии. 1999. № 2.
3. Маркс К. Товарный фетишизм и его тайны // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23.
4. Мерло-Понти М. Временность // Историко-философский ежегодник 1990. М., 1991.
5. Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М., 1987.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)

6. Флоренский П.А. Время и пространство // Социол. исслед. 1988. № 1.
7. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
8. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Вещи", "Время социальное" и "Пространство социальное", "Качества социальные", "Метафизика социальная", "Онтология социальная".

Дополнительная литература

1. Гачев Г. Европейские образы пространства и времени // Культура, человек и картина мира. М., 1987.
2. Кемеров В.Е. Метафизика-динамика // Вопр. философии. 1998. № 8.
3. Кузьмин В.П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1980. Гл. 3.
4. Лола Г.Н. Дизайн. Опыт метафизической транскрипции. М., 1998.
5. Лой А., Шинкарук Е. Время как категория социально-исторического бытия // Вопр. философии. 1979. № 12.
6. Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. М., 1974.
7. Сартр Э.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
8. Фуко М. Слова и вещи. М., 1977.
9. Хьюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики // Вопр. философии. 1993. № 7.

## ГЛАВА VIII

### ПРОБЛЕМА СТАНОВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОСТИ

Сборка элементов социального процесса осуществляется на ходу. Общество как система разделения и сочетания деятельности. – Хитрость истории. Два способа ее разгадки. – Первобытная охота и становление социальной кооперации. – Стадность и социальность. – Двоящиеся предметы: социальность значений и индивидуальность смыслов. – Зависимость логики вещей от логики социальной организации. – Предметная го-определенность сознания, способностей и потребностей человека. – Слово на пересечении социальных значений и индивидуальных смыслов. – Надорганизменные факторы социальной эволюции.

#### 1. Динамика и сложность социальных форм

В чем смысл социального творчества?.. Да в том, что человеку с утра до ночи приходится связывать порознь существующие вещи.

Человек взаимодействует с различными вещами, его окружающими, но взаимодействует так, что выявляет все новые способы освоения вещей. Как гимнаст на разных снарядах проявляет свои различные усилия и навыки, так и "исторический" человек в ходе преодоления разных препятствий, а стало быть, и создания разных деятельных способностей, создает новые формы реализации своих сил. Причем, если присмотреться к работе гимнастов с различными снарядами, можно увидеть в этих последних (перекладинах, брусьях, "конях", лентах, мячах) обобщенные типы предметности, специально выявленные и подготовленные формы. Квалифицированное человеческое взаимодействие с предметами как бы высвечивает эту форму энергичным и тренированным человеческим усилием.

Человек использует подсказанные природой формы предметов, но он выявляет, отбирает, комбинирует эти формы по-своему, в соответствии с "хитростью" собственного разума (правда, не всегда на пользу себе и своим ближним).

Мы уже говорили о том, что понимание людей как вещей особого рода, описание человеческих взаимодействий по "логике вещей" может дать для социального

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
анализа лишь ограниченные результаты.

Более продуктивным представляется подход, рассматривающий вещи в качестве внешних выражений каких-то человеческих свойств, предполагающий, соответственно, своего рода "реконструкцию" человеческих качеств по качествам вещей и по комбинациям последних.

Но ведь предметность, окружающая, скажем, современного человека, по большей части создана самими людьми. И важно понять, собственно, не то, каких усилий вещи требуют от нас, а то, какие качества и комбинации человеческих усилий эти вещи "впитали" или преобразили. Разница здесь почти такая же, как при сопоставлении прочтения книги и ее написания. В целом ясно: при всей общности представлений, которые должны быть у автора и читателя, от них все-таки требуются совершенно различные по характеру усилия.

Изучение социальных форм прежде всего рассматривается как изучение форм объединения людей. И это вроде бы верно. Но только в том случае, если (или пока) в "тени" остается вопрос о человеческом бытии как процессе, т.е. длительности, воспроизводстве, обновлении, координации и модификации разных "поточков" человеческой деятельности.

Как только мы "освещаем" этот процессуальный план человеческого бытия, мы неизбежно оказываемся перед проблемой понимания природных материй, их комбинаций, вовлеченных и "вписанных" в человеческую деятельность как косвенных или прямых выражений меняющихся социальных форм.

Суть философской гипотезы, здесь намечаемой, состоит в следующем. Композиции вещей, сложные и простые, исторически меняющиеся и нарастающие в объеме, образующем среду человека, не являются результатом "хитрости" человеческого разума как такового. Своей основой и стимулом развития они имеют формы организации деятельности людей, обеспечивающей жизнь человеческих сообществ. Подчеркнем сразу: речь идет не просто о формах внешней связи людей, о формах их совместности, но именно об организации их деятельности как процесса. Последний, как мы уже говорили, протекает, бытует, "живет" в каждой точке, в каждом элементе, в каждой ступени своей реализации.

Речь, стало быть, - о такой организации человеческих действий или сил, которая осуществляется в самих людях, т.е. в актах их самореализации. Социальная форма здесь трактуется, принимается не как внешняя по отношению к людям, а как форма их сотрудничества и вместе с тем форма организации их воли, знания, умения, усилий и т.д.

Когда мы подчеркиваем рост социальных форм именно как комбинацию (усложнение комбинации) человеческих способностей, мы, по сути, фиксируем внимание на историзме социальных форм, обусловленном ростом индивидуальных человеческих сил. История, с этой точки зрения, вообще может быть представлена как меняющаяся социальная организация, воплощающаяся в живой деятельности социальных индивидов.

Акцент в этом истолковании истории должен быть сделан именно на трактовке живой деятельности людей, ибо в ней осуществляется сложный переход комбинации совместных действий людей в композицию способностей индивида, а через нее - в предметную комбинацию непосредственной деятельности.

Такой акцент тем более важен, ибо привычным является объяснение усложняющихся форм индивидуальной деятельности через применение, "культивирование" все более сложных вещей.

С точки зрения социологии, фиксирующей сложившееся в обществе положение вещей и предъявляемые, соответственно, к поведению людей требования, такой образ социальной организации может быть и приемлем. Но для философии, которая стремится выяснить истоки тех или иных форм организации деятельности людей, подобный взгляд оказывается недостаточным.

Законченное оформление действию дает человек, он объединяет различные дискреты бытия в связанное сочетание и движение и только таким образом может рассчитывать на приемлемый результат.

Дискретен не только мир, в котором действует индивидуальный человек, дискретна и сама форма, с помощью которой он объединяет и "оживляет"

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) предметы. Она такова именно потому, что сам индивид оказывается социальным дискретом, т.е. обособленным субъектом социальных качеств, индивидуализированным фрагментом социальных форм, некоей формой форм, способной их связывать, возрождать и порождать.

Дискретность социальной формы, ее сокрытость, "обрыв" в индивиде как раз и создают возможность включения индивида в качестве "недостающего звена" в различные социальные "цепочки". Индивид, включаясь в них, замыкает контур социальной формы, выключаясь - создает возможность других сочетаний социальных качеств и связей.

Это включение индивида является главным условием проявления и воспроизводства социальной формы. Оно подчеркивает динамический характер социальной формы, процессуальность самого бытия индивида. "Полная" социальная форма - это форма разворачивающейся деятельности, форма самореализации индивидов, форма раскрытия социальных качеств и сил, отвердевавших в предметности. "Сборка" элементов социального процесса возможна только на ходу, на ходу обнаруживается присущность их к цельной организации процесса, и ход этот обеспечивает самореализация индивидов, как бы она ни ущемлялась и ни лимитировалась.

Конечно, люди могут включаться в процесс "на правах" деталей и действовать тогда по примитивной механической логике внешних побуждений и взаимодействий. Могут они участвовать в процессе и на почти биологическом уровне, лишь подерживая его своими силами. Но и в этих случаях своим включением в процесс они прибавляют к нему новые энергии и мотивы движения, новые материалы и средства обеспечения жизнедеятельности и тем самым, как правило, и не помышляя об этом, производят переналадку и обновление его форм.

фрагментарность, замкнутость, вещьность социальной формы - предмета ли, человека - кажутся естественными именно постольку, поскольку мы фокусируем наши желания и воззрения на результатах процессов и деятельности.

Связанность, открытость, динамика социальной формы предстает столь же - или даже более естественной, - когда мы оказываемся перед проблемами ее деятельного освоения, воспроизводства, т.е. сохранения, перекомбинации, усовершенствования и т.д. Помещаясь в ней, таким образом, воздействуя на нее, мы сразу вступаем в контакт с оживающим в ней человеческим опытом.

Динамика социальной формы раскрывает связь отдельных индивидов и фрагментов предметной реальности через их становление, обнаружение, реализацию друг в друге, друг через друга. Взаимодействуя, они открывают друг в друге формы приложения и роста своих качеств и сил, форму контакта с различными пластами человеческого опыта. Сама фрагментарность, т.е. отдельность, особенность предмета тогда оформляется становлением, движением, динамикой человеческих сил. Но и отдельность, самобытность индивида тогда оформляется через прямое или косвенное (предметное) взаимодействие с силами других индивидов.

Попытка понять социальные формы в их динамике, во взаимообусловленном движении человеческих сил и их предметных воплощений - путь, позволяющий снять исходное противопоставление индивидов и общества, характерное для большинства философских и социологических концепций, да и для установок обыденного мышления.

Рассмотрение общества как некой предзаданной индивидам структуры деятельности имеет смысл только при анализе условий, которые застают вступающие в эту деятельность люди. Иначе говоря, в интервале становления индивидов, оформления их личностных качеств общество еще остается чем-то внешним для них. Но, когда этот процесс заканчивается, общество оказывается в них, меняется или сохраняется, обновляется или "застывает" в зависимости от того, как складываются их усилия.

Эта история повторяется, поскольку появляются другие когорты индивидов, стоящие перед задачей освоения социальных форм. Но вообще история не повторяется, потому что другие когорты неизбежно вносят, пусть незаметные на первый взгляд, изменения в организацию общественного процесса.

В рамках нашей попытки понять процессуальность социальных форм и возобновляющихся в них человеческих связей, противопоставление общества как

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) структуры и индивидов с их жизненными процессами может иметь еще и такой, ограниченный конечно же, смысл. Общество как совокупность различных деятельных форм, обеспечивающих их средств, материалов, сил задает определенное расчленение всего – природных условий, человеческой энергии и умений, пространственных и временных интервалов, – что включается в его процесс. Однако вся эта расчлененность общественного процесса оказывается "живой", напряженной, обновляющейся только потому, что человеческие индивиды могут воссоздавать социальную форму, могут реализовывать и представлять разделенность как связь, а фрагментацию как момент синтеза человеческих сил.

Иными словами, и в этом ограниченном представлении, имеющем характер приема анализа и понимания, вся тяжесть в демонстрации социального процесса опять-таки приходится на "плечи" человеческих индивидов.

Старый вопрос: с чего начать – с общества или с индивидов? утрачивает свой главный методологический смысл. Если рассматривать общество не как квазиприродную, точнее квазимеханическую совокупность, выискивая в нем или привнося в него движущие силы, а исходить из общества как из динамической формы, связывающей процессы самореализации человеческих индивидов, то любой из ответов на этот вопрос будет бесперспективен. Перспективными становятся вопросы о возможности обнаружения взаимосвязи индивидов в динамике социальных форм, о представлении этой сложной зависимости, о включении этого представления в трактовку других социально-философских проблем. Как, наконец, преодолеть инерцию противопоставления коллективистского и индивидуального подходов, равно простых, очевидных и бесплодных?

## 2. Первоначальные формы разделения и умножения деятельности людей

"Хитрость" истории состоит в том, что она творится как бы сама собою за спинами людей. Подсмотреть ее движение и рост в непосредственно личностных формах бытия людей довольно трудно.

Есть, пожалуй, две возможности "наблюдения" истории, работающей в живых человеческих силах: первая, связанная со становлением личности ребенка, вторая – с реконструкцией становления специфических форм социальной организации человеческого процесса, проще говоря – со становлением общества.

Становление самой истории как истории рода человеческого и как истории личности – вот два плана анализа, по-разному показывающие, как может совпадать эволюция общественных форм и их становление в силах людей.

Особый интерес представляет выяснение переходного процесса, когда складываются особенные, характерные только для людей связи их совместного развития. Где грань, отделяющая по-настоящему человеческое от еще недостаточно человеческого? Когда начинают преобладать социальные связи в собственном смысле слова? Что является критерием выделения и определения социальности?

Ответить на эти вопросы достаточно полно еще никому не удавалось, и прежде всего потому, что фактические свидетельства искомого процесса в значительной мере зависят от наших предположений, мысленных экспериментов, надежности косвенных данных и научно-теоретических схем.

Для наших дальнейших рассуждений мы используем описание первобытной охоты, ее модельное представление, опирающееся, конечно, на предварительное исследование и на материалы, обработанные рядом исторических дисциплин.

Охота выбрана по двум причинам. Во-первых, история человечества, за исключением нескольких последних тысячелетий, была историей собирательства и охоты, была историей выработки общественных форм, позволивших в последние тысячелетия перейти к земледельческой, а затем и технологической цивилизациям. Во-вторых, охота, судя по всему, была процессом, в котором происходила интенсивная трансформация биологических связей пралюдей, их стадной коллективности в собственно человеческую социальность.

В развитии охоты особо интересен этап, когда первобытные люди, перешедшие к выслеживанию, загону и нападению на крупных животных, начали вырабатывать формы разделения совместной деятельности.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Разделение деятельности и становление ее социальной организованности в  
своих главных аспектах представляли следующим образом [1].

1 Более подробно эта ситуация рассматривается в книге: Кемеров В.Е.  
Взаимопонимание. М., 1984.

Деятельность человеческой общности развертывалась в пространстве. Действия отдельных охотников совершались в разных точках пространства. Последовательность действий определяла временную логику их связи, т.е. они должны были совершаться, либо сменяя друг друга, либо одновременно (в зависимости от скорости перемещения животных). Согласованность человеческих действий в значительной мере оказывалась их одновременностью в разных "секторах" охоты.

Распределение охотников по разным позициям пространства-времени охоты, по сути, означало отделение каждого из них от общего хода деятельности и ее результата.

Ожидаемый результат охоты, таким образом, перестает быть только предметом потребности человека, только желанной пищей.

Поскольку между отдельным охотником и ожидаемым результатом совместного действия в пространстве и времени развертывается связь взаимосогласованных и индивидуализированных операций, постольку и потребности охотника оказываются отделенными от желанного результата этой цепочки операций. К тому же на "участие" в результате охотник претендует уже не в силу потребностей, а буквально в силу своей способности выполнить определенный раздел совместной работы.

Результат совместной деятельности все более зависит от определенности индивидуального действия, от его вписанности в структурность разделенной деятельности. В нем как бы закрепляется согласованность разделенных действий, "просвечивает" связь человека с человеком, с другими людьми, с развернутой в деятельность человеческой общностью.

Предметный результат деятельности начинает "двоиться": оставаясь конкретным предметом, он становится скрытой связью людей.

Отдельному охотнику, чтобы "вписать" свое действие в организованность общности, восполнить и замкнуть ее, необходимо представить не только конкретный результат, но и скрытый ход дела, распределенную во времени связь операций. Ему нужно все это так или иначе спроецировать в организацию собственного поведения, в комбинацию своих действий и сил. Желательно также закрепить или подкрепить эту комбинацию действий каким-то предметом, дать ей какую-то вещную "органопроекцию".

Все это, естественно, оказывает стимулирующее и усложняющее воздействие на психику человека. Ведь образ желаемого предмета отделен от предмета, образ деятельности - из-за ее развернутости и раз-деленности в пространстве-времени - также отделяется от деятельности. Причем именно отделившийся образ и выступает мотивом деятельности индивида, именно он корректирует действия охотника в конкретной, непосредственно обозримой обстановке. Отвлеченный от деятельности и в этом смысле абстрагированный или идеализированный образ включается в непосредственные представления, достраивает и перестраивает их. Реальность действия оказывается глубже, объемнее непосредственного представления. Необходима соответствующая настройка психики, чтобы связать новые измерения реальности и наглядные образы.

Форма разделенной во времени и пространстве деятельности "входит" в психику человека именно через соединения идеализированных образов социальной организации с реальным, т.е. слитым с непосредственным бытием индивида, образом его действия. Способность индивида оперировать этой формой снижает значение непосредственно подражания, чувства стадности, стереотипа совместной - плечом к плечу - деятельности. Социальность, заданная смыслом разделения деятельности, начинает противоречить прямой коллективности, примитивной "стадности", просто соединяющей индивидов и их силы. Она задает перспективу роста силам индивида, предоставляя в его распоряжение развернутые во времени и свернутые в формы орудий образы возможных действий: он может их присоединить к своим силам, сделать способами реализации, превратить их в свои способности. И наоборот, он может, исходя

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) из них, как из задачи, преобразовать их в новые комбинации сил и природного материала, использовать лишь как средства. Так или иначе здесь проявляется не зависимость людей от логики вещей, а зависимость используемых людьми вещей от логики организации людей, от разделения процесса деятельности на обособленные, но взаимообусловленные линии его осуществления.

Известна диалектическая формула о совпадении в изменении обстоятельств и самоизменении людей, характерном для переходных исторических состояний. Если воспользоваться ею, можно сказать: становление совместно-разделенной деятельности людей как процесса, организующего их социальную связь, должно быть понятно именно в качестве такого совпадения.

В этом понимании следует акцентировать пояснение понятий "обстоятельства" и "самоизменение" людей, ибо они выступают совсем не в тех функциях, которые им, как правило, приписывает и обыденное, и научное мышление.

Обстоятельствами в данном случае оказывается сложное переплетение экологических и собственно биологических зависимостей, в которые включена человеческая коллективность. Это - ее связи с другими, подобными ей организациями, "привязанность" ее к определенной территории, наличие растительности, численность животных, годных для охоты, особенности их поведения.

Иначе говоря, речь идет не о логике вещей с ее линейными зависимостями, а о сложном переплетении "природных" логик, своеобразных и изменчивых, о динамичном комплексе, к которому должен адаптироваться человеческий коллектив. Адаптироваться в данном случае - значит выработать организацию с нежесткими связями элементов, способными принимать формы, соответствующие внешним изменениям, но сохраняющими внутреннюю организацию жизни и деятельности людей.

Усложняющиеся совместно-разделенные структуры деятельности, судя по всему, сыграли роль надорганизменных факторов человеческой эволюции, обеспечили преимущества в условиях внутривидового отбора сообществам с более гибкими и развитыми системами организации согласованного поведения. В процессе "конкурирования" этих систем повышаться роль социальных и собственно индивидуальных комбинаций сил и действий как внебиологических органов социальной эволюции [1]. Определенное этих "органов" в вещественных средствах и орудиях деятельности закрепляло их в устойчивых формах, делало возможным их сохранение. Иными словами, архаические общества строились по "биотехнологическому" принципу. Природные ритмы задавали общую канву совместной деятельности людей. Но для реализации деятельности чисто биологических средств людям не хватало. Этот разрыв условий и средств деятельности был ликвидирован созданием новых организационных форм разделения и умножения деятельности, соответствующих навыков и способностей индивидов, их закреплением в определенных орудиях. В этом ряду средств предметно-орудийная техника была, судя по всему, звеном, не играющим решающей роли: главное усиление человеческого сообщества шло по линии кооперации индивидуальной энергии и умений, по линии организации. Кроме того, следует учитывать, что в предметность человеческой деятельности включались и растения, и животные: формы их бытия во многом определяли и схемы деятельности людей, и большинство их коллективных представлений.

1 См. подробнее: Моисеев Н.Н. Логика универсального эволюционизма и кооперативность // Вопр. философии. 1990. № 6.

Вопреки вульгарно истолкованным трудовым теориям происхождения общества, пытавшимся доказывать, что манипуляции с предметными орудиями порождали сознание и мышление людей, нужно определить значение орудийной техники как следствия развития социальных организаций, как одно из средств осуществления деятельности людей.

Поскольку орудийная техника была включена в деятельность людей, связанную с природными ритмами и схемами социальной организации, постольку орудия деятельности реально существовали и представлялись в качестве элементов природных и социальных связей, поэтому на них и переносились качества растений, животных, самого человека.

Простота архаических орудий человека была обусловлена не примитивностью его жизни, а необходимостью разделения сложных природных и социальных связей, в которых он существовал, которые должен был использовать для своего

### 3. Оформление внешних и "внутренних" инструментов человеческой деятельности

Индивидуализация людей, обусловленная совместным и разделенным характером их деятельности, стимулировала развитие у них соответствующей способности или "органа" – для связи с социальным целым при отсутствии непосредственной совместности, общения, взаимодействия и т.п.

Пространство коллективной деятельности, осваиваемое индивидом, становилось своего рода "паузой" в непосредственной кооперации человеческих усилий. Одновременно эта "пауза" должна была заполняться представлениями индивида – хотя бы сокращенными и символизированными – о достаточно сложном, полифоническом строении жизни и деятельности коллектива. Общую деятельность индивиду необходимо было включить в организацию своего дела. Она же, "включившись" в его психику, как бы раздвигала рамки его индивидуальных усилий, соединяя его представления с более широкими смыслами деятельности коллектива.

Способность человека объединять образ своей деятельности с образом деятельности сообщества по мере своего развития становилась необходимым условием социальных связей и соответственно общественной жизни. По сути, эта способность фиксировала социальную связь в самом индивиде. Эта связь обнаруживалась в нем как сознание, т.е. как разделенное с другими людьми знание о необходимом их содействии в сохранении человеческой организации. Она же выявляла социальную значимость существования индивида, его действий, соответствующего развития его сил.

Сознание человека – особого рода его связь с миром – носит нелинейный характер. В нем сопрягаются различные отношения человека к людям и вещам, порождаемые разделенным характером деятельности, в которой индивид обособлен от других и зависим от них. Сама человеческая способность сочетать эти разнообразные – скрытые и явные, непосредственно предметные и непосредственно индивидные – связи оказывается невидимым "центром" сознания. Формирование и развитие ее обуславливает зрелость сознания.

Конечно, в каждый момент времени сознание человека к чему-то привлечено, на чем-то зафиксировано. Оно само определяется, "раскрывается", проясняется в отношении к определенному предмету. Это – условие его нормальной работы. Вместе с тем такое предметное доопределение сознания оказывается предметной конкретизацией человеческих сил, выявлением их социальной развитости. В развитой человеческой способности скрыто присутствует разделенная деятельность человеческой общности. Через соединение способности индивида с предметом она получает непосредственно предметное выражение (например, в средствах деятельности). С другой стороны, эта деятельность через формирование и развитие в индивиде способности действовать определенным образом сама закрепляется в нем как социальная связь, как осознание этой связи. Сознание фиксирует отношение индивида к предмету как связь индивида с другими людьми.

Предмет для сознания оказывается не только, скажем, физической вещью, но и знаком определенной человеческой деятельности, знаком ее отношения к другим деятельности. Иными словами, в этом плане предмет выступает знаком, указывающим на социальное целое. Предмет как бы доопределяет человеческие потребности и желания. Он очерчивает их конкретный, содержательный смысл и вместе с тем обнаруживает их социальное значение, т.е. отношение потребностей, желаний и волеий одного индивида к подобным же побуждениям других людей. Примерно то же самое он делает и с жестовыми и звуковыми сигналами, с помощью которых люди налаживают общение. Люди вынуждены вступать в общение по поводу определенного предметного содержания их жизни. Уточнение жестовых и звуковых сигналов происходит в работе человека с конкретными предметами. Это предметное уточнение сигналов превращает их в знаки человеческого языка, в слова, обладающие достаточно четкими значениями. И тогда уже не предметы уточняют смысл человеческого общения, выступают знаками целого, а слова уточняют смысл вещей, выявляют их связь с определенными потребностями и волеями индивидов. Социальная основа отношения человека к предмету как бы свертывается в способы его деятельности, в значения используемых им слов.

В этой ситуации сознание начинает работать как способность, соединяющая индивидуальный смысл предмета и социальное значение действия с ним. Оно



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) сопрягает индивидуальное овладение словом и сохранение социальной связи. Правильное употребление индивидом слов, их соотношенность с определенными предметами оказывается условием функционирования разделенной деятельности общества. Соответствие слова делу становится общественной проблемой.

Отметим: отнесенность слова к предмету дается совместно-разделенной деятельностью коллектива. А соответствие слова делу подтверждается его отнесенностью к конкретному предмету. Общество, побуждая словом индивида к действию, формирует определенную направленность его воли и способности на предмет. Индивид, воплощая слово в конкретном действии с предметом, обновляет или подтверждает его социальную значимость.

Слова, включенные в совместную деятельность взрослого и ребенка, помогают младенцу отделить одни предметы от других и освоить особые действия с ними. Закрепляя разные звуковые знаки за разными предметами и действиями с ними, ребенок как бы моделирует свое участие в разделенной деятельности с другими людьми. Детская модель овладения словом через совместное действие и овладение предметом позволяет судить о некоторых скрытых чертах становления человеческого сознания.

Слово, живущее в деятельности и общении людей, позволяет уловить многогранность, "полиполярность" человеческого сознания. Оно указывает на присутствие сознания в связи знаков и предметов человеческой деятельности. Но тут же оговаривает это присутствие "двойной" отнесенностью предмета и к потребностям индивида, и к деятельности рода. Оно указывает на сознание как на индивидуальную способность человека соединить индивидуальный смысл и социальное значение действия. И тут же подразумевает общественную необходимость такой способности как средства сохранения социальной связи. Оно фиксирует определенность сознания, связь его образов с конкретными предметами и тут же социально обуславливает эту конкретность деятельности.

Конкретность и отвлеченность сознания оказываются естественными формами его бытия. Человеку жизненно важно связать индивидуальный смысл действия с социальным значением предмета и скрывающимися за ним связями коллективной деятельности. Ему жизненно необходимо включить свои конкретные представления в более широкую и потому отвлеченную, переводимую в план символов и знаков картину социального бытия.

Возможность отвлеченного познания уже заложена в этой ситуации. И, видимо, не следует ее целиком списывать на функционирование науки. Не следует в этом плане разграничивать обыденное и научное сознание. Человеческое сознание с момента его формирования укладом самой что ни на есть обыденной практики ориентировало индивида не только на "близкого", но и на "дальнего" (отдаленного деятельностью), не только на непосредственное, но и на косвенное (сотрудничество, например), не только на конкретное, но и на абстрактное. Более того, эти дальние, косвенные, абстрактные связи, закрепляясь в запретах, нормах, категориях, средствах самореализации людей, становились общественно необходимой основой частных, индивидуальных проявлений человеческой жизни.

Из всего сказанного следует, что рассуждать о сознании человека как об особом рода вещи непродуктивно и даже вредно. Оно, конечно, является органом жизни человека. Но жизни, не заключенной в границы его тела, а как раз выводящей силы человека за эти границы: в мир взаимодействий с силами других людей, с различными формами реализации этих сил в условиях, средствах и результатах человеческой деятельности. Собственно, жизнь сознания и есть переход через эти границы, а также через границу только биологических возможностей человека или только физических качеств предмета. Эти переходы, как мы уже говорили, могут определяться разными ориентирами: другими людьми, вещами, словами, прочими знаками и т.д. Подобные "выходы" сознания за рамки телесно-предметных определенностей имеют, по сути, единый смысл: связать различные аспекты человеческого существования, отдалившиеся друг от друга в сложном переплетении индивидуальной и коллективной жизни людей. В "приливах" своих сознание дает связанное выражение расчлененных моментов человеческого бытия. В "отливах" – оставляет предметные, образные, знаковые свидетельства и отпечатки возможностей этих связей. Отрицая существование сознания в качестве особой вещи, можно ли ставить вопрос: где оно бытует?..

Если учесть, что деятельность людей не только "вписана" в пространство-время, но и сама задает пространственно-временной рисунок

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) человеческого бытия, такой вопрос кажется разрешимым. Бытие человеческого сознания задается социальным временем и пространством. Более того, сознание и есть выражение (а также и способ обнаружения) этого времени и пространства в деятельности людей. Подчеркнем только – социальность пространства и времени должна быть понята достаточно широко, с обязательным включением в социальное телесности и организации человеческих индивидов.

С точки зрения такого подхода ясно, что сознание локализуется в процессе деятельности, есть возникающий и исчезающий момент процесса, одна из форм его сохранения и развития.

Как некая системность, сознание производится каждым индивидом в его особой деятельности (и самодеятельности), где сходятся межиндивидуальные и прочие связи. Но это замыкание различных связей в сознании индивида означает разомкнутость, открытость сознания к общественному, коллективному воспроизводству социального целого. И открытость, развернутость, "проницаемость" сознания здесь уже задается структурой этого целого.

Если структура социального целого крепится прочными общественными перегородками, проникающая сила сознания оказывается неразвитой. Оно то и дело "натывается" на социальные барьеры, на запретные зоны и темы. Оказываясь в клетке ограниченного общественного опыта, сознание не может реализовать свою функцию знания о со-бытии людей, функцию со-знания. В этой ситуации оно "сживается" с доступными ему формами человеческого опыта как с квазиприродными, естественными условиями бытия людей. А недоступные сферы опыта оно насыщает домыслами, иллюзиями, мифами, трактует символически или упускает "из виду".

Если структура общественного целого начинает зависеть от взаимосвязей между деятельностями различных индивидов и групп, тогда сознание приобретает временную и пространственную перспективу проникновения в разные сферы социальной системы. Тогда повышается возможность соединения ("сложения и умножения") различных человеческих деятельностей, расширяется доступ индивидов к разным формам опыта.

Анализ становления кооперации в первобытном обществе интересен как раз тем, что он позволяет понять производность вещественно-орудийных комбинаций от усложнения сочетаний индивидуальных человеческих сил, их согласованной во времени и пространстве процессуальности, т.е. жизненности, совпадающей с бытием самих людей.

Этот анализ позволяет уловить роль кооперирования человеческих сил в расширении горизонтов человеческого сознания, в приобретении им особой стереоскопичности, позволяющей вписывать наглядные образы в скрытые, но вполне реальные связи социальной организации [1].

1 Попытки образного осмысления сложной человеческой реальности древним человеком дошли до нас запечатленными в памятниках искусства. Историки культуры описывают древнеегипетский рельеф, на котором изображена перевозка статуи номарха. Один над другим изображены несколько рядов людей, тянущих канаты. Правдоподобие наглядности подчинено на изображении логике процесса совместной деятельности. Понимание процесса определяет порядок представления человека, выводит его из ограниченных индивидуальной установкой рамок видения. В этом, возможно, одно из важных открытий, определенных развертыванием деятельности людей как умножения их сил (Раушенбах Б.В. Пространственные построения в живописи М., 1980 С. 21).

Вопросы

1. Из чего люди творят социальные формы?
2. Как реконструировать становление социальности?
3. Какие препятствия существуют на пути такой реконструкции?
4. Каковы причины перехода предков человека от форм стадности к формам социальности?
5. Какими связями поддерживается порядок разделенной деятельности людей?
6. Как выявляется зависимость орудий от изменения форм социальной

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) кооперации?

7. В чем специфика накопления и передачи форм социального опыта?

Основная литература

1. Ачильдиев И. Власть предыстории. М., 1990.
2. Делез Ж., Гваттари Р. Трактат о номадологии // Новый круг, 1992.
3. Клягин Н.В. От доистории к истории. Палеосоциология и социальная философия. М., 1992.
4. Кууси П. Этот человеческий мир. М., 1988. Разд. I.
5. Маркс К. О кооперации и разделении труда // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. Ч. 1., С. 285 - 401.
6. Моисеев Н.Н. Современный рационализм. М., 1995. Гл. 2 - 6.
7. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 1974.
8. Файнберг Л.А. У источников социогенеза. М., 1980.
9. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Архетипы", "Воспроизводство", "Индивидуальное и коллективное", "Интерсубъективность", "Кооперация", "Норма", "Совместное и разделенное".
10. Социальная философия: Хрестоматия. М., 1994. Ч. 1.

Дополнительная литература

1. Андреев И. Связь пространственно-временных представлений с генезисом собственности и власти // Вопр. философии. 1999. № 4.
2. Вильчек В. Алгоритмы истории // нева. 1990. № 7.
3. Ефимов Ю.И. философские проблемы теории антропосоциогенеза. Л., 1981.
4. Иорданский В.Б. Хаос и гармония. М., 1982.
5. Кемеров В. Взаимопонимание. М., 1984. Гл. 1.
6. Клике Ф. Пробуждающееся мышление. М., 1985.
7. Леви-Стросс К. Печальные тропики. М., 1984.
8. Моисеев Н. Логика универсального эволюционизма и кооперативность // Вопр. философии. 1990. № 6.
9. Симонов П.В., Ефимов П.М., Вяземский Ю.П. Происхождение духовности. М., 1989.
10. Файнберг Л. Представления о времени в первобытном обществе // Советская этнография. 1977. № 1.
11. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994 (гл. VII "Палеонтология" и гл. VIII. "Антропология").
12. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

ГЛАВА IX

ОБЩЕСТВО КАК СИСТЕМА ЛИЧНОЙ ЗАВИСИМОСТИ ЛЮДЕЙ

Проблема возникновения древних цивилизаций. - Усложнение общества и аграрная культура. - Земледелие, оседлость и устойчивость социальной организации. - Общество, власть и формирование государства. - Усложнение орудий или создание "социальных машин"? - Великие стройки древности. Пространственная природная форма и особенные ритмы социальной организации. - Традиция как схема замкнутого социального воспроизводства. Личность в

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) традиционном обществе. – Вещи в системе традиционных социальных связей. – Образование как передача образа действия и понимания. – Традиция и накопление социального опыта.

## 1. Аграрная культура и укрупнение обществ

Процесс становления и усложнения социальной растягивается в необозримую и неопишную длительность. Он не "предлагает" и не представляет общей логики своего развития. Изучение отдельных его интервалов или локальных образований требует учета огромного материала и работы многих специалистов. Такая работа делалась и делается. Она связана не только со сбором материалов, но и с поиском такой логики или логик, которые позволили бы эти материалы сравнить, фиксировать связи обществ в пространстве и времени социальной эволюции.

С учетом этого социально-философская задача заключается не столько в том, чтобы строить общую концепцию социального процесса (тем более учитывающую его многообразие, его принципиальную неохватываемость схематическим описанием), сколько в том, чтобы определить поворотные моменты в его течении, выявлять мотивы его движения, открывающиеся вслед за "поворотами", влияние этих мотивов на сформировавшиеся прежде структуры. Особенно важно фиксировать, как при одних и тех же, казалось бы, компонентах социальной жизни – люди, естественные и искусственные вещи создаются новые формы реализации общественных сил, новые комбинации человеческих действий.

Один из самых трудных, самых интересных вопросов: как в социальной эволюции осуществляется переход от сравнительно небольших социальных образований, объединивших около сотни человек, к довольно крупным социальным системам, охватывающим и организующим жизнь сотен тысяч людей, как возникают общества которые мы имеем в виду, когда говорим о древних цивилизациях Египта, Ближнего Востока, Индии, Китая, Центральной Америки? Как эти социальные системы обретают определенность, структурно оформляются, становятся относительно замкнутыми и устойчивыми на протяжении столетий? Простого ответа на этот вопрос нет, хотя были попытки объяснить появление таких систем отдельными факторами: ростом населения или климатическими изменениями, расширением обменов или развитием производительных сил, завоеваниями или классово-борьбой.

Стремясь к определенности, но и не желая впасть в упрощение, может быть, стоит поставить вопрос так: почему образование крупных социальных систем сопряжено с развитием земледелия, с распространением и усложнением аграрной культуры?

Первым ответом на этот вопрос будет, видимо, соображение о том, что охота как доминирующий тип общественной организации, как форма совместно-разделенной деятельности людей, определяющая взаимодействия людей с природой, их собственно человеческие взаимоотношения, их индивидуальную самореализацию, исчерпала свое эволюционное значение.

Этот тезис можно пояснить следующим образом. Речь, разумеется, идет не о том, что охота исчезает из практики общества. Речь – о том, что она перестает играть роль ведущего фактора практической жизни, уступает эту роль другим видам деятельности. Эволюционный смысл этого сдвига можно подчеркнуть, если вспомнить об особом характере конкуренции между человеческими сообществами, проявившемся на этапе первобытности. Конкуренция шла не на уровне индивидов и их телесной организации, а на уровне сообществ и организаций их жизни. Последние не локализовались в пространстве и не обнаруживались в явном виде в каких-то телесных формах. Но они оказывались теми особыми, выработанными людьми, стало быть социальными органами, которые обеспечивали и адаптацию, и изменения человеческих сообществ. Охота, судя по всему, исчерпала свои адаптивные и развивающие возможности. Племена, сохранившие охотничий тип организации, попали в эволюционный тупик. Новые возможности открылись перед теми сообществами, которые обрели другие способы своего социального воспроизводства и развития.

Зная последующие этапы социальной эволюции – и, конечно, в плане только ретроспективном, мы можем говорить о недостаточности охоты для нужд социального воспроизводства. Охота способствовала развитию довольно сложных систем человеческой деятельности, выработке культуры социальных взаимодействий между людьми, соответствующих "инструментов" – предметных,

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) психических. Но она не могла обеспечить надежности, устойчивости своей собственной организации, ибо зависела и от климатических изменений, и от перемещения животных. Развитие ее методов и средств парадоксальным образом порождало сложности для неокрепших социальных структур, ибо вело к истреблению тех животных, которые служили основной пищей, заставляло племена менять места обитания, препятствовало развитию обмена и было постоянным источником межплеменных конфликтов. Постоянная угроза голода ограничивала численность племени, а необходимость часто менять среду обитания не способствовала сохранению и накоплению социального опыта. Возможности кооперации человеческих сил оказывались, таким образом, лимитированными самим способом организации племенной жизни.

Примерно 10 тысяч лет назад стали укрепляться и распространяться формы общественной организации, связанные с использованием растительной пищи, с возделыванием полезных растений и приручением животных. Эти формы обеспечили воспроизводимость социального опыта, его трансляцию из поколения в поколение.

Земледелие потребовало от человека умения включаться в длительные ритмические последовательности сезонных изменений, прибывающей и убывающей влаги, плодоносящей и отдыхающей земли. Он вынужден был прогнозировать свою деятельность на месяцы и годы вперед, соответственно этому строить свои отношения с близкими и соседями. "Будучи в течение миллионов лет кочевником и странником, он теперь обосновался на постоянном месте, что само по себе открыло перед ним множество возможностей. В определенном смысле человек сам себя одомашнил" [1].

1 кууси П. Этот человеческий мир. М., 1988. С.136.

Оседлый образ жизни и занятия земледелием обеспечивали устойчивый рост численности человеческих сообществ. Повышающаяся урожайность снижала угрозу голода, обеспечивала семьи припасами, стимулировала рождаемость. Увеличение состава племени теперь в принципе означало умножение его продуктивной силы, богатства, укрепление его внутренней интеграции, его позиций в отношениях с другими племенами.

Земледелие способствовало образованию тесных связей между соседствующими племенами. Устройство устойчивого быта, забота о его сохранении требовали достаточно прочных контактов между соседями, постоянства обменов, определения минимальных правил сотрудничества и взаимопомощи.

Поскольку оседлый образ жизни и земледелие объединяли племена в долинах рек и оазисах, поскольку земледелие так или иначе было связано с естественными и искусственными системами орошения, постольку для разных племен и поселений была необходима некая общая технология деятельности, общая организация работ во времени и пространстве. Эта аграрно-техническая необходимость регулирования совместной деятельности постепенно перерастала в проблему общей социальной организации, ее оформления во времени и пространстве, т.е. воспроизводимости ее, сохранения относительной замкнутости. Возникла потребность в силах и средствах поддержания ее внутренней устойчивости и внешней защищенности. Поначалу в сообществе племен формировалась особая подсистема деятельности, регулирующая общие работы, аппарат, обеспечивающий порядок производства, а затем – с увеличением излишков – и распределение произведенной продукции. Разделение деятельности внутри племен и между племенами было уже достаточно сложным. Регулирующий аппарат должен был объединить в одном пространстве не только разные типы деятельности и соответствующие группы работников. Он определял последовательность действий и работ, причем по отношению к разным деятельности и ритмам: космическим, биологическим, хозяйственным и т.д. Кроме того, он следил за сохранностью самой организации хозяйственной деятельности и за обеспечением внешней защиты общества, соответственно – за содержанием средств насилия и контроля, укрепляющих его структуры и границы. Такой аппарат (или подсистема общества) соединял в себе взаимосвязанные, но различные функции – организационные, управленческие, прогностические, защитные, карательные – и нуждался в постоянном притоке средств для своего собственного обеспечения. Учитывая то, что функция аппарата по распределению произведенных излишков входила в состав его функций, связанных с обеспечением воспроизводства социальной системы как целого, нетрудно предположить, каким образом его работа по воспроизводству могла перерасти в деятельность по его самообеспечению, по укреплению его власти над обществом. Так, видимо, создавались предпосылки для формирования

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) государства, для консолидации общества под властью государства, для превращения деятельности по воспроизводству общества, его сохранению и укреплению в функции государства, в воспроизводство жизненно-практических, организационных, идеологических условий существования государства. В древних обществах государственный аппарат как бы синтезирует в себе зависимость общества от природы, ее пространственных конфигураций и временных последовательностей от организации и технологий, которые реализуются обществом, но ему не принадлежат. Государство является в обществе представителем небесного и земного порядков, демонстрирует обществу его внутреннее единство и внешнюю замкнутость. Оно вырастает из общества и пытается "втянуть" его в создаваемые государственные формы.

## 2. Социальные машины и власть

Первобытные люди оставили множество доказательств своей изобретательности, сообразительности, мастеровитости. Ловушки, запруды, загоны для скота, хранилища для продуктов, гончарные круги, печи, приспособления для обработки шкур, дерева, для литья, для приготовления пищи – все это вещественные примеры комбинации человеческих знаний и умений, развитых личных качеств древнего человека. Многие из этих предметов втягивались в расширяющиеся обмены между племенами, наиболее "движимые" из них отрывались от своей культурной почвы, утрачивали непосредственную связь с конкретными ритмами деятельности людей, с особенностями ритуалов и т.п. Они "мигрировали" из общества в общество, становились своего рода нейтральными средствами, начинали диктовать людям некую абстрактную логику, геометрию, физику построения действий.

Использование достаточно сложных орудий типа лука или капкана предполагало довольно высокое развитие индивидуальных качеств охотника или мастера. Орудия этого типа намечали перспективу усложнения социальных предметов, расширяющих комбинации человеческих действий, навыков, знаний. Иначе говоря, возможен был путь усложнения предметности по "личностному" принципу, синтеза предметов по форме развития личностных способностей.

Но возможным был и другой путь. Путь комбинирования человеческих сил, объединенных и реализуемых безотносительно к личностному бытию человеческих индивидов.

Существуют концепции архитектуры, истолковывающие ее как предметно-развернутую форму совместного бытия людей. В значительной мере этот тезис может быть перенесен на трактовку предметной среды, создававшейся древними цивилизациями. Предметные средства жизни и деятельности людей были включены в природные порядки и ритмы; своеобразно преломившиеся в формах организации общества, в его социальных связях, они запечатлевали в себе размерность обычаев и ритуалов. Орудия и средства деятельности в составе системы социальных связей выражали не только и не столько индивидуальные способности и умения людей, но устойчивые отношения социальных функций и связанных с ними действий и работ. И там, где общество сталкивалось с большими объемами деятельности, оно вынуждено было использовать системы кооперации человеческих сил и вещественных орудий, применять принцип совместности, принцип простого суммирования человеческих сил, включать в организацию работ самые примитивные приспособления.

По сути, речь может идти о больших "социальных машинах", составленных из людей, встроенных в общую форму процесса не своими качествами и умениями, а физическими усилиями и элементарными двигательными навыками, слагающимися в совокупную энергию "человеческого механизма".

Такие механизмы, обладающие энергией в десятки тысяч лошадиных сил, использовались на строительстве египетских пирамид, крепостей, дворцов, при создании и развитии ирригационных сооружений.

Регулярные армии, созданные могущественными государствами древности, также в значительной степени строились по принципу "социальных машин". Стоит представить знаменитую македонскую фалангу: это не что иное, как бронемашин (древний танк), составленная из людей, с двигателем из человеческой мускульной энергии. Вообще черты машинообразности, которые мы сейчас замечаем, глядя на военный строй или автоматоподобные движения человека, были присущи первоначально именно социальным машинам и лишь затем оказались признаком машины механической.

функционирование "социальных машин" было, конечно, связано с развитием крупных государств, осваивавших широкие территории, использовавших большие трудовые и военные армии, захватывавших рабов. Говоря языком современных социальных теорий, - применение "социальных машин" стимулировалось экономическими причинами.

Однако возможен и другой взгляд, замечаящий, что экономические выгоды, скажем от строительства пирамид, представляются весьма сомнительными. С этой точки зрения более реалистической кажется версия, рассматривающая великие стройки древности как форму воспроизводства государства, форму подкрепления его власти и силы. Благодаря постоянному напряжению в обществе, создаваемому ситуацией гигантских строек, власть могла поддерживать жесткий порядок, обеспечивающий прежде всего исправное функционирование всех ее элементов и связей. Общество в целом оказывалось "социальной машиной", поддерживающей нормальный режим работы другой машины - машины власти. Но для того, чтобы общество выполняло эту роль, государство вынуждено было держать его под постоянным политическим и идеологическим прессом.

Машина власти, поскольку она пронизывала все "ячейки" общества, все социальные позиции от фараона до раба, распределяла и воплощала свои функции в различные формы деятельности и сознания. Миф и ремесло, религия и мораль, искусство и письменность так или иначе служили "трансляторами" этих функций [1].

1 Великие стройки, появившиеся в СССР в середине XX в., также были призваны поддерживать политический режим, сохранять структуру общества, работающего по принципу "социальной машины". В современной западной социологии имеет хождение гипотеза, согласно которой военно-промышленный комплекс и организации, реализующие космические исследования, удовлетворяют не экономические, военные и научные потребности общества, а нужды государственной элиты и обслуживающего ее аппарата. См.: Мэмфорд Л. Техника и природа человека. Новая технократическая волна на Западе М., 1986.

Формирование больших социальных машин обуславливалось экстенсивным хозяйством, экстенсивным земледелием прежде всего, использующим людей как энергетические "атомы", комбинируемые в целенаправленные силы. Эти машины "двигали" производство, не нуждающееся в индивидуальном развитии или совершенствовании каких-то форм деятельности. Такой тип хозяйствования сохранялся в Древнем Египте, Месопотамии, Китае, в некоторых обществах Центральной и Южной Америки. Многие черты такой культуры производства были присущи кочевым обществам. Для них первостепенным оказывалось не становление деятельностных форм, а приобретение, выращивание, захват природных и человеческих ресурсов, обеспечивающих бесперебойную работу хозяйственных и военных "машин".

Там, где общество не могло рассчитывать лишь на экстенсивное ведение хозяйства, в частности - на экстенсивное земледелие, оно вынуждено было искать другие экономические, организационные, социальные и культурные формы. Приходилось решать проблему качества деятельности и ее результатов; стало быть, возникал вопрос и о становлении, развитии, усовершенствовании форм производства.

В обществах, не охваченных единой организационной "монотехникой" глобального оросительного устройства или строительства, и сельское хозяйство не было "монокультурным", т.е. сохраняло определенное разнообразие, предполагало индивидуальную организацию деятельности работника, интенсивное напряжение его усилий, а стало быть, социальную его субъектность, самостоятельность. Поэтому, видимо, в Северном Причерноморье и Средиземноморье, в Западной Европе такая "социальная машина", как рабство, не получила широкого распространения. Не была она характерна и для славянских народов, для домонгольской Руси.

Когда мы подчеркиваем "привязанность" аграрных обществ к земле, важно иметь в виду, что речь идет об отношении социума не к абстрактному пространству, а к конкретной почве, к конкретной плодородной долине, оазису, пастбищам, полям, отвоеванным у лесов. Речь, стало быть, - о форме отношения общества к природе, в котором конкретная пространственная природная форма задает форму организации жизни общества, ритм - его деятельным силам, тип - его отношениям к искусственным предметам, орудиям средствам производства. Если

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) с точки зрения чисто внешней природа как бы намечает контуры той формы, которую может закрепить общество, то с точки зрения, учитывающей слитность природного и общественного процессов, конкретная система природы оказывается включенной во внутреннюю организацию общества, присутствует в ней, в схемах мифологических, натурфилософских, морально-религиозных, воплощается в работе технологических и властных структур.

Воспроизводство общества как расчлененной и связанной в пространстве и времени системы внешним образом задается конфигурацией определенного земного пространства, ландшафта, "вписавшего" в себя деятельность людей.

Внутренней же для общества формой, обеспечивающей его системное функционирование, становится государство. Оно с помощью аппарата власти и "социальных машин" закрепляет определенный порядок социального воспроизводства, его устойчивость и сохранность. Выполняя эту функцию, государство фактически санкционирует лишь простое воспроизводство общественной жизни; расширение его если и допускается, то лишь под давлением роста населения и носит экстенсивный характер.

Воспроизводство социальной системы, таким образом, не определяется производством, ориентированным экономически, и не стимулирует производства, рассчитанного на торговлю, прибыль, наживу, на увеличение собственно производительной силы общества. Государство кооперирует индивидов в "социальные машины" прежде всего для того, чтобы связать их определенными комбинациями действий, воспроизвести эти комбинации для сохранения общества. В результате такого режима производства общество приобретает закрытый, замкнутый характер. Оно не предрасположено к расширению в пространстве, которое приводит к "растягиванию" и распаду основных технологических, властных, идеологических структур. Оно противодействует включению в свой состав возникших за его пределами орудий, понятий, культурных новшеств, поскольку они могут противоречить структурам власти и стереотипам человеческого поведения, обеспечивающим воспроизводство социального целого.

### 3. Традиция как форма социального воспроизводства

Различные доиндустриальные или аграрные общества, которые мы сейчас пытаемся характеризовать, объединяет одна общая черта. Они воспроизводятся на основе социальной связи, являющейся личной зависимостью человека от человека. Люди, общество, группа воздействуют на жизнь человека прежде всего через жесткое его прикрепление к социуму, государству, социальному слою, типу деятельности, общественной функции. Попытка индивида выйти за рамки позиции, определенной клеточки общественного организма жестко пресекается. Механизмом сохранения структур личной зависимости оказывается силовое – в более узком смысле – внеэкономическое принуждение, ограничивающее возможности социального индивида.

Разумеется, в обществе, основанном на личной взаимозависимости людей, существуют разные ступени социальной иерархии и различные типы деятельности. Однако их координация и соподчинение жестко регламентированы: люди, принадлежащие к разным уровням социальной иерархии, наделены изначально различными формами поведения и взаимоотношения, примерно так, как фишечки на шахматном поле. Индивиды, связанные с определенным типом деятельности, ограничены схемами деятельности и инструментами. Социальные связи, основанные на личной зависимости людей, предельно формалистичны, поэтому они и могут подчиняться жесткому управлению, могут сами служить передаточными механизмами власти и насилия.

Характерным выражением таких социальных связей является традиция. Традиция задается общению и деятельности людей как особого рода схема, переходящая из поколения в поколение, из опыта одного человека – в опыт другого, из одной личностной формы – в другую, подобную же, но иную. Традиция движется во времени за счет того, что вбирает в себя существование социальных индивидов. Это – тоже социальная машина, превращающая энергию в устойчивый социальный стереотип.

Осваивая традицию, человеческий индивид принимает определенную личностную форму. Он владеет собою как личностью в рамках той формы, которую ему определила традиция. Он "надевает" на себя личность как одежду, как "личину", как маску, в соответствии с коими должен выполнять социальные обязательства, играть заранее предписанные роли.



В традиционном обществе личность – по форме – может передаваться по наследству, может переходить от одного человека к другому, как в романе Т. Манна, где под именем одного и того же слуги выступают сменяющие друг друга люди.

В традиционных африканских племенах сохраняются представления о дуальности личности, о соотношении между внутренним "Я", сохраняемым человеком в тайне, и внешним, общественным "Я". "Публичное Я" – это осознанный принцип поведения и набор отношений, это то, что известно и может быть воспринято от старших и окружающих, здесь воплощено знание, которое индивид разделяет с другими, относительно того, что значит быть личностью; передавая это знание другим, индивид помогает и себе и им быть личностью [1].

1 Личность и ее культурное опознание в традиционной Африке // Человек и социокультурная среда. М., 1991. Вып.1.

В этом случае традиция как схема социального воспроизводства как бы синтезирует в себе структуры непосредственной зависимости между людьми, индивидуальной самореализации и непосредственно вещного действия человека; причем доминирующей оказывается схема личной зависимости, определяющая через формы этой зависимости и личностную форму индивида, и его отношение к вещам, в частности орудия и средства деятельности.

Вещи тоже несут отпечаток традиции: кроме собственно утилитарных функций, они могут обозначать и некие природные или социальные силы, которые вместе с человеком участвуют в его делах.

Поэтому обращение человека с вещами подчиняется не только законам технической целесообразности или экономической выгоды, но и обычаям их понимания и употребления,

Усовершенствование вещей, скажем инструментов, таким образом, может оказаться противоречащим обычаям, традициям данного типа деятельности и с точки зрения социального воспроизводства – нежелательным или даже опасным.

Такое отношение к усовершенствованию вещей остается типичным до конца средневековья. Французский историк Ж. Ле Гофф пишет: "Не существует, вне всяких сомнений, иной сферы средневековой жизни, нежели техническая, в которой с такой антипрогрессивной силой действовала бы другая черта ментальности: отвращение к "новшествам". Здесь еще в большей мере, чем в прочих сферах, нововведение представлялось чудовищным грехом. Оно подвергало опасности экономическое, социальное и духовное равновесие" [2].

2 Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992 с. 188.

Образование личности в традиционном обществе также связано не с расширением или обновлением знания, а с передачей и усвоением социальных образцов, т.е. форм, обеспечивающих социальное воспроизводство. "Повторение – мать учения" – эта сохраненная до наших дней поговорка указывает как раз на характерные способы передачи опыта в традиционном обществе.

Традиции, конечно, не только консервировали, но и накапливали, обновляли человеческий опыт. Но это обновление происходило как бы за границами бытия конкретных индивидов; они приводили своей энергией в движение схему традиции, которая понемножку менялась, но это оставалось незамеченным в пределах жизни поколения. Традиция оказалась одним из тех специфических механизмов социальной эволюции, которые представляли историю, создаваемую людьми, в формах, поглощающих их конкретное бытие.

Для того чтобы эти формы начали отступать, потребовался длительный период накопления человеческих сил в рамках систем социального воспроизводства, приведший к тому, что замкнутость этих систем стала нарушаться и преодолеваться.

Вопросы

1. Что вынудило архаические сообщества перейти от охоты к оседлому образу жизни?
2. Какое влияние оказывало земледелие на организацию социальных связей?

3. Как сочетаются в аграрном обществе природные ритмы и формы деятельности людей?
4. Чем обусловлено перерастание управленческих форм в государственный аппарат?
5. Как влияет развитие государства на форму общества?
6. Какую роль играет традиция в социальном воспроизводстве?
7. Каким образом связи личных зависимостей прикрепляют людей к социальным позициям?
8. Как традиционные связи определяют социальные значения и функции вещей?
9. Почему традиционное общество препятствует изобретениям и открытиям?

#### Основная литература

1. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи древней Греции и Рима. М., 1988.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
3. Древние цивилизации. М., 1989.
4. Ле Гофф Ж. Цивилизации средневекового Запада. М., 1992.
5. Кууси П. Этот человеческий мир. М., 1991.
6. Кузьмин М. Переход от традиционного общества к гражданскому: изменение человека // Вопр. философии. 1997. № 2.
7. Личность и ее культурное опознание в традиционной Африке (обзор) // Человек и социокультурная среда. Вып. 1. М., 1991.
8. Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1994.
9. Мэмфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
10. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. М., 1987.
11. Степанянц М. Человек в традиционном обществе Востока // Вопр. философии. 1991. № 3.
12. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Миф", "Обычай", "Сакральное", "Традиции", "Традиционное общество".

#### Дополнительная литература

1. Аверинцев С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средневековья и Возрождения. М., 1976.
2. Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1992.
3. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
4. История древнего мира / Ред. И.М. Дьяконова. М., 1989.
5. Кон И.С. "Я" как культурно-исторический феномен // Кон И.С. Открытие "Я". М., 1978.
6. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. Гл. 1.
7. Плахов В.Д. Традиции и общество. М., 1982.
8. Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1979.
9. Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

10. Традиции в истории культуры. М., 1978.

11. Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1989.

## ГЛАВА X

### ОБЩЕСТВО КАК СИСТЕМА ВЕЩНЫХ ЗАВИСИМОСТЕЙ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ

Расширение социального пространства; торговля и производство. Богатство начинает работать – Технологические схемы отделяются от схем социальных. – Предметный слой социальности. – Личность и гражданство Гражданское общество и правовое государство. – Возрастающая роль поведенческих стандартов. – "Серийный" характер производства, потребления, познания и образования. – Человек "внутри" и "вне" логики вещей. – Прогресс как беспредельный рост человеческих возможностей. – Обновление средств деятельности и проблема модернизации истории.

#### 1. Машины против традиций

Почему средневековые общества развивались так медленно? Историк, исследующий средневековый Запад, отвечает: "Совокупность технических недостатков, трудностей, узких мест... Совершенно очевидно, что в широком плане ответственность за эту бедность и технический застой нужно возложить на социальные структуры и ментальные установки" [1].

1 ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 185.

Средневековый мир плохо использовал те приспособления и механизмы, которые были созданы в предшествующих ему традиционных обществах... Многочисленные и парусные корабли, колесницы и плуги, метательные устройства и подъемные краны, порох и бумага – все это было известно, но практически не применялось.

Можно сказать – и это будет привычно для нашего слуха, – что средневековое общество медленно эволюционировало из-за недостатка технических средств. А можно поставить вопрос: почему средневековое общество (и, кстати, другие общества традиционного типа) по меньшей мере было равнодушно к практическому использованию научных открытий и технических изобретений?

Переход от средневековья к Новому времени, от обществ традиционного типа к обществам промышленным показал, что дело заключалось не в технических недостатках средств производства. Сам этот переход может быть охарактеризован как необычное для предшествующей истории развертывание масштабов человеческой деятельности: открытие широких пространств для кооперации человеческих усилий, выработка возможностей для интенсивного воплощения человеческих способностей в формы вещественных структур и разного рода технологических процессов. Этот переходный период, в частности, и показал, что традиционные общества не были заинтересованы в масштабном применении технических усовершенствований, ибо это нарушало механику их замкнутого, закрытого существования, логику их социального воспроизводства. Однако в ходе социальной эволюции эта механика (и логика) стала давать сбои, в замкнутых формах традиционного общества образовывались бреши, оно так или иначе втягивалось в новые социальные связи. Возникало магнетическое поле социальных потребностей и интересов, что притягивало не востребованные прежде силы социальных изменений.

Важную роль в этих изменениях сыграла торговля, главным образом внешняя торговля. Купцы, иногда следовавшие путями военных походов, но часто избежавшие их, в отличие от рыцарей и завоевателей, создавали сеть устойчивых коммуникаций между разными странами, между различными социальными пространствами. Они "плели паутину" связей, образующих единое социальное пространство, намечали контуры будущего единого человеческого сообщества. Крупные партии товаров, перемещаясь из региона в регион, создавали ситуацию, в которой активизировались торговля, денежное обращение, производство [1]. Все виды богатства приходили в движение; богатство начинало работать на рынке, в руднике, в мануфактуре. Торговля стимулировала производство – и возможностями продажи крупных партий товаров, и доставкой мануфактурам дешевого сырья. Производство могло выйти за рамки обслуживания непосредственных потребностей социума, но препятствием оказывалась система непосредственных личных зависимостей,

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
закрепленная веками традиционной эволюции общества.

1 Бродель Ф. Игры обмена. М , 1988. С. 398 - 432.

Кооперирование человеческих сил и умений в производстве, ориентированном на объемы и качество деятельности, на экономическую выгоду, приходит в противоречие с традиционными схемами социальных зависимостей и соподчинений. Работник, попадающий в систему технических и экономических связей, "отрывается" от предписанной ему социальной роли. Он начинает цениться как субъект, распорядитель собственной энергии, как потенциальный исполнитель различных производственных операций. Традиция как некая слитность социальной и технологической схем расщепляется: технологические схемы отделяются от схем социальных, межчеловеческих. Причем работник как деятельная сила оказывается непосредственно зависим от технологических связей, тогда как зависимости социальные начинают проявляться в его жизни все более опосредованно.

Решающим моментом этого процесса оказывается применение в производстве энергий пара, а затем и электричества. Возникновение крупной машинной индустрии все более втягивает человеческих индивидов в связи, образуемые технологическими процессами. Схемы человеческой деятельности и кооперации обретают вещественное воплощение и начинают действовать как бы независимо от самих людей. Если в "социальных машинах" предметность наделялась органическими и человеческими чертами, то теперь машины, воплотившие синтезированные силы людей, проецируют на человеческие отношения логику и зависимости технических процессов.

Машины, опредметив схемы деятельности людей, образуют обособленный предметный слой социальности, который теперь охватывает связи между людьми как некая обстановка, задающая пространственную конфигурацию и временной ритм человеческой жизни. Происходит своего рода оборачивание; предметность, бывшая результатом человеческой деятельности в определенных природных условиях, становится определяющим условием совместной жизни людей и их отношений с природным миром.

## 2. Общество и государство

Вполне привычным является рассуждение о личности в контексте выражений "личность и среда", "взаимосвязь личности и среды", "зависимость личности от среды" и т.п. Становление этой словесной и логической связки, этого способа видения и понимания личности сопряжено с конкретной исторической ситуацией. Кооперирование человеческих деятельных сил "вокруг" формирующейся промышленности, воплощение композиций этих сил в системы машин привели и к автономизации работника, закрепляли за ним возможность самостоятельно комбинировать и тратить свои жизненные ресурсы.

Поскольку машины и механизмы составляли все более обширные и сложные совокупности, постольку люди должны были хотя бы в минимальной степени обладать конструктивным и культурным пониманием процесса. Они переставали "питать" производство своей физической энергией, но несли ответственность за непрерывность процесса, за сохранение его формы, за качество его результатов. Раскрывая эти функции, человек тем самым подтверждал и свое право на экономическую и культурную самостоятельность.

По сути дела, с этими функциями и их практическим обеспечением связывается в индустриальном обществе понятие личности - не выдающейся личности, противостоящей безликим массам, а личности в гражданском смысле этого слова - человека, обладающего необходимым минимумом прав, достоинств и соответствующих гарантий.

Личность - это минимальная самобытность человека, подкрепленная способностью регулировать свое поведение различными стандартами: юридическими, экономическими, техническими.

Личность противостоит среде, поскольку она автономна, самостоятельна в занятиях и свободна в решениях.

Личность принадлежит среде, так как выбирает и действует в рамках среды, строит поведение по стандартам, предлагаемым средой, ограничена бытием и действием других личностей, включенных в среду.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
С точки зрения строгой философской методологии концепция личности и среды представляется уязвимой. В ней не проясняется понятие среды, а если это понятие редуцировать к уровню взаимодействия человеческих индивидов, то и вся концепция, по сути, рушится. Но в нашем рассуждении методологическая строгость не имеет первостепенного значения. Гораздо важнее понять ту социально-историческую атмосферу, ту "социальную среду", в которой эта концепция стала возможной, вошла в состав практически действующих правил повседневного поведения людей.

Понимание личности как гражданина, как человека, наделенного неотъемлемыми правами и обязанностями, утверждалось в меняющемся обществе, обществе, состоящем из граждан, функционирующем постольку, поскольку за всеми его членами – исключая детей, преступников и невменяемых закреплялись права быть хозяевами своих сил, способностей, своей деятельности, имущества и богатства. Обычно, когда становление индустриальных обществ напрямую связывают с победой капиталистических общественных отношений, акцентируют внимание на теме частной собственности, а собственность трактуют главным образом как присвоение богатства, вещей и распоряжение ими. В данном случае важно подчеркнуть, что формирование гражданских позиций, отношений и общества сопряжено прежде всего с утверждением человеческих индивидов в качестве субъектов своей собственной жизни и деятельности, своих задатков и усилий, различных приложений и реализаций своего бытия. Гражданство фиксирует минимальную степень субъектности, но распространяет ее на всех членов общества, делает свое общество гражданским.

Формирование такого типа общества меняет его отношения с государством: общество отделяется от государства, противопоставляет себя государству, стремится поставить действия государства в рамки определенных правил.

Конечно, государство всеми доступными ему средствами пытается удержать механизмы власти в своих руках. Более того, в XV – XVIII вв. в процессе формирования индустриальных обществ в Европе государства способствовали укреплению промышленности и распространению торговли; так было во Франции, Англии, Голландии, Испании. Тем не менее интересы развивающихся обществ и государств, сохранявших традиционные властные структуры, т.е. возможность прямо вмешиваться в экономические, юридические, технологические аспекты деятельности людей, приходят в противоречия. Буржуазные революции и образование США как раз и фиксируют самое решительное наступление общества на государство, стремление общества юридически определить и ограничить функции государства и его аппарата. В законах Англии, Франции, США и последовавших за ними стран эта воля общества закрепляется правовым образом. Государство оказывается отделенным от общества, как Церковь оказывается отделенной от государства, а образование – от Церкви. Государство определяется как одна из подсистем общества (хотя по-прежнему и самая могущественная). Выше государства – власть закона. Государство становится правовым.

Разумеется, здесь выделена тенденция, направление, в котором развивается общество, которому так или иначе вынуждено соответствовать государство. На деле оно постоянно стремится сохранить или даже увеличить свою власть над обществом [1]. Но делать это приходится теперь в рамках законов, регламентирующих и функции государственного аппарата, и его финансирование, и его подотчетность обществу. Государство вынуждено считаться с силой общества, с тем, что в обществе на законных основаниях действуют разные политические силы, претендующие на власть.

1 Это в значительной мере характерно для России, где власть государства над обществом сохраняется до конца XX в.

Если применительно к традиционным обществам политика может рассматриваться как проведение государством в обществе определенных интересов, как давление государства на общество, то в обществе индустриальном обнаруживаются другие векторы политики. Сферой политики оказываются взаимоотношения гражданского общества и государства, в которых общество корректирует и модифицирует деятельность государства. Кроме того, политика разворачивается в поле взаимодействия различных социальных интересов, выражающих потребности слоев, классов, групп. В этом взаимодействии государство призвано (и вынуждено) играть роль арбитра, т.е. представлять правила политической игры или – более определенно – защищать законные основы политической деятельности.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Вопрос о правилах деятельности оказывается вообще одним из важнейших для существования индустриального общества. Поскольку непосредственные зависимости между людьми либо нарушены, либо утрачивают свою прежнюю связующую роль, огромное значение для нормального функционирования общества имеет выработка и освоенность людьми поведенческих стандартов – правовых, экономических, технологических, – сочетающих различные виды и формы человеческого поведения.

### 3. Индустриальный прогресс и проблема модернизации

Крупное машинное производство является, по сути, гигантской концентрацией человеческих способностей, воплощением человеческих усилий, их связей и композиций. Но человеческие связи и силы, воплощаясь в системах машин, обретая механическую структуру, сами начинают двигаться и воспроизводиться по логике созданных ими производящих орудий и средств. Повторяющиеся циклы производства и его расширение требуют все нового вещественного и человеческого материала. Однако новизна этого материала не выходит за рамки заранее определенных производством свойств: он должен быть в достаточной степени однороден и в достаточной мере прост, чтобы включиться в отлаженную машину производства вещей.

Разнообразная материя природы, становясь сырьем для крупного машинного производства, предстает в виде однородных масс, которые могут обрести форму, воплотиться в вещи, только пройдя череду преобразований.

Люди тоже предстают в качестве особого рода материала сырья, народных и трудящихся масс, подключающихся к маховику индустриального продуцирования, приобретающих в нем общественно-необходимые стандартные свойства.

Общественное производство, т.е. производство как средство наращивания человеческих сил и удовлетворения человеческих потребностей, превращается в производство вещей, включающее и "производство" человека как подвида вещей, как товара с определенными качествами и потребительскими свойствами.

Экономика как средство собирания, сложения и умножения человеческих сил, их стимулирования и развития становится средством расширяющейся трансформации деятельных человеческих качеств в свойства вещей, в их накопление и комбинирование. Причем экономика крупного индустриального производства устроена так, чтобы выпускать массы вещей, большие серии товаров. Эти товары заполняют рынки, формируют массовое потребление, закрепляют его стандарты. Производство диктует свои условия на всех стадиях движения товаров, оказывает давление на рынок, создает потребителя с определенными ориентациями на серийно воспроизводимые вещи.

Человеческие силы и способности, формирующие и поддерживающие движение вещей в системе производства, все более "захватываются" этим движением и сами движутся по этой логике, логике вещей.

Логика вещей, утвердившаяся в производственной и экономической сферах, стала распространяться на отнюдь не вещественные формы человеческой деятельности. Она внедрилась в науку, образование, право и политику, стала определенным умонастроением, неким стилиобразующим началом повседневного человеческого поведения.

Наука дает образцы описания различных "логик вещей", их изучения, использования в производстве, их "приложения" к нуждам практики. Природный и человеческий мир преломляется в схемах законов, позволяющих различные явления и события представить как однородные серии.

Сама наука тоже поддается искушению серийного производства; начинается формирование лабораторий и институтов, работающих по принципам фабрик и заводских цехов.

Развитие образования рассматривается как его расширение, как охват обучением все большего числа людей. Предполагается, что распространение знаний является важным условием промышленного прогресса, а также и всех других сфер общества. Культура также в значительной мере связывается с ростом знаний и их проникновением в широкие массы. Функционирование культуры оказывается под мощным воздействием технической эволюции: возникают средства передачи информации – телеграф, радио, кино, обновленное типографское оборудование, – способствующие неограниченному в принципе

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
тиражированию культурных образцов, стимулирующие подмену культуры массовыми коммуникациями.

Во второй половине XIX в. страны, вставшие на путь промышленного развития, экономически расширяющейся цивилизованности, в полной мере пережили давление этой тенденции. В практическом поведении людей и их мышлении она "расслаивалась" на несколько основных тем, в основном определявших различную включенность индивидов в логику вещей.

Доминирующими были ориентации, в основном совпадающие с логикой вещей; нормальное течение общественной жизни, кооперация деятельности, наращивание богатства общества и индивидов, изживание социальных "язв", рациональная организация образования, науки и культуры связывались с этой логикой. Она экстраполировалась на будущее: оно рассматривалось в свете усовершенствования и расширения логики вещей.

Другая ориентация, менее распространенная, но не менее заметная, чем первая, базировалась на фактах несовпадения логики вещей и человеческого бытия. Она фиксировала "выключенность" из логики вещей многих важных аспектов практической и духовной жизни человеческих индивидов, их самобытности, индивидуальности, непосредственной цельности. Она отмечала, что логика вещей в массе жизненных актов не только не считается с собственными качествами людей, но лимитирует, упрощает, извращает или даже стирает эти качества. Будущее, с точки зрения этой установки, виделось не приспособленным для личностного развития людей, причем тем более враждебным для них, чем более распространялась логика вещей. Там, где первая ориентация видела поле деятельности, работающей на прогресс, благосостояние, оздоровление общества, вторая обнаруживала деморализацию практики, угасание культуры и растворение личностных человеческих начал. Вторая ориентация пыталась использовать гуманистическую традицию, но ее гуманизм оказывался безспорным, "реактивным" по отношению к доминирующей практике, был окрашен в пессимистические тона. Под этим влиянием оказалось и обособившееся гуманитарное познание в конце XIX столетия. Напротив, позитивно ориентированное на логику вещей мироотношение стимулировало развитие социальных наук, бурно прогрессирующих на начальной стадии в значительной степени за счет пренебрежения сложностями индивидуального человеческого бытия.

Доминирующей для мировоззрения индустриального общества является идея прогресса, прогресса производства, потребления, знания, морали, искусства, природы человека. В идее прогресса улучшение жизни общества и человека связывается с ростом производства, с укрупнением форм социальной кооперации, с освоением новых видов сырья и энергий. Эта идея, по сути, базируется на мифе, согласно которому пределов распространению деятельности человека не существует. Причем сама деятельность человека в этом мире представлена как экспансия человека в пространства природы, как преобразование им внешних для него материй и средств. В этой идее наличествует убеждение в некоем эволюционном автоматизме: движение человека по линии усовершенствования средств деятельности обеспечит ему безбедное и бесконфликтное существование. С этой идеей прогресса родственна философия истории, определяющая магистраль мирового развития, разделяющая общества и культуры на передовые и отсталые, создающая таким образом представления о подтягивании одних стран до уровня других, превосходства одних культур над другими.

Важной составляющей этой идеи прогресса является понятие модернизации, убеждение в необходимости постоянного усовершенствования и обновления средств человеческой деятельности. Причем понятие о модернизации средств так или иначе отрывается от представлений о собственном бытии человека, о конкретном разнообразии природного и социального мира, в котором эти средства могут быть использованы. Фактически в идее модернизации средств деятельности подразумеваются машины, самодействующие схемы, обновление которых автоматически приносит человеку вещественные богатства, дает дополнительные возможности в господстве над природой, культурой и историей. Однако дальнейший ход социальной истории показал, что преувеличенный интерес общества к модернизации средств деятельности порождает проблемы, ставящие под сомнение и прогресс, и модернизацию.

Вопросы

1. Под влиянием каких факторов начинают распадаться традиционные структуры?

2. Какие воздействия преодолевают замкнутость традиционных обществ?
3. Каково влияние торговли на развитие промышленности?
4. Как развитие промышленности меняет характер социальных связей?
5. Как сохраняется общество, когда разрушаются непосредственные зависимости между людьми?
6. Какова взаимозависимость индустриального развития, гражданского общества и правового государства?
7. На какие стандарты ориентируется идеология промышленного прогресса?
8. Как отображается эта идеология в структуре общественнознания?

#### Основная литература

1. Библер В. О гражданском обществе и общественном договоре // Через тернии. М., 1990.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
3. Гаджиев К. Концепция гражданского общества // Вопр. филос, 1991. № 7.
4. Гэлбрэйт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1969.
5. Кузьмин М. Переход от традиционного общества к гражданскому: изменения человека // Вопр. философии. 1997.
6. Маркс К. Развитие машин (Капитал, Т. 1, Гл.1 1) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23, С. 382 - 397.
7. Соловьев Э. Личность и право // Вопр. философии. 1989. № 2.
8. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Абстракции реальные", "Вещи", "Гражданин", "Индустриальное общество", "Качества социальные", "Среда социальная".

#### Дополнительная литература

1. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995.
2. Бродель ф. Игры обмена. М., 1988.
3. Гачев Г.Д. Европейские образы пространства и времени // Культура, человек и картина мира. М., 1987.
4. Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России. М., 1998.
5. Замошкин Ю. Частная жизнь, частный интерес, частная собственность // Вопр. философии. 1991. № 1, 2.
6. Иноземцев В. Расколота цивилизация: системные кризисы индустриальной эпохи // Вопр. философии. 1999. № 5.
7. Маркс К. Экономические рукописи 1857 - 1959 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 99 - 118.
8. Мотяшов В.П. Власть вещей и власть человека. М., 1985.
9. Резник Ю.М. Гражданское общество как феномен цивилизации. М., 1998.
10. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. 11. Фукс Э. История нравов: В 3 т. М., 1993 - 1994. Т. 3.

#### ГЛАВА XI

#### КОНТУРЫ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА



Человек на периферии социального воспроизводства. – Пределы экстенсивного развития социальности, экономики, техники. – Проблема качества деятельности. – Сложный труд и эффективность социальных систем. Новые технологии в производстве и образовании. – "Ретроспекция": личностный взгляд на историю. – Индивидуальные революции? – Понятие самодетерминации личности. – Культ-оптимум личности и перспективы общества. Неконтролируемая социальность.

## 1. Кто мешает прогрессу?

Идея неуклонного прогресса человечества, основанного на росте промышленного производства, подвергалась в XX столетии многократным и тяжелым испытаниям. Подводя предварительные итоги XX в., можно сказать, что он осуществил ее пересмотр и снова поставил вопрос о критериях человеческого развития. Трагедии войн, концлагерей и репрессий оказались тесно связанными с модернизацией общества, с различными попытками его "технического" улучшения.

Сама по себе идея технико-экономического роста, обеспеченного привлечением все новых средств, пространств и ресурсов, натолкнулась на реальные препятствия, которые в XIX в. в расчет не принимались. Оказалось, что сырьевые, в частности топливно-энергетические, ресурсы не беспредельны и некоторых из них едва ли хватит на следующее столетие. Выяснилось: использование новых видов энергии, в особенности атомной, крайне опасно, ибо делает реальным уничтожение земной цивилизации. Кроме того, "вычерпывание" из природы сырья и энергии в нарастающих масштабах ведет к разрушению "биологической" оболочки человеческого сообщества.

Экономика попала под надзор экологии, а противоречия между ними стали темой большой политики. В сфере собственно экономической ставка на постоянное расширение производства и потребления тоже себя не оправдала. Определелись границы рынков и их неоднородность. Сама промышленность столкнулась с необходимостью отказа от производства больших серий товаров. Появилась задача перманентного технического перевооружения производства.

Границы экстенсивного развития экономики и промышленности, внешней культуры и обезличенного образования, ресурсные и экологические напряжения определялись общими причинами: индивидуальная основа социального бытия оказалась подорвана. Впервые был поставлен вопрос: может ли общество найти силы, средства и стимулы для рекреации этой корневой системы общественной жизни? Достанет ли у него понимания существа и глубины этого кризиса и хватит ли, собственно, времени на его преодоление?

Однако в своем обыденном поведении люди продолжали и продолжают ориентироваться на стандарты вещного производства, расширяющегося потребления, на технокомфорт и технокультуру. Особенно сильны эти силы инерции в странах, "застрявших" по разным причинам на стадии экстенсивного развития, упустивших возможности для использования положительных эффектов НТП, но уже испытавших, как наша страна, разрушительные последствия его воздействия.

Вместе с тем проявились вполне определившиеся тенденции в различных областях деятельности общества, которые позволяют судить о возможностях преодоления антропологического кризиса. Речь – не столько о прогнозах, концепциях или теориях, сколько о конкретных решениях, конкретных формах построения деятельности, оказывающихся "попутно" стимулами возрождения или формирования личностных структур социального бытия. Эти тенденции, конкретные схемы и образцы могут постепенно сложиться в достаточно стройную концепцию индивидуальной или личностной реконструкции социальности, а следовательно, и в трактовку черт той антропологической системы социального бытия, которая может дать силы для преодоления разнотипных по видимости кризисных ситуаций, имеющих, по сути, единую человеческую основу.

## 2. Проблема качеств человеческой деятельности

Следует, видимо, начать с того, что "экстенсивная" механизированная практика и сопряженная с нею "одномерная" человеческая индивидуальность выявили свою непригодность прежде всего в тех сферах деятельности, в которых люди столкнулись с "хорошо" организованными множествами или системами, будь то экологические комплексы, информационные структуры, создаваемые самим

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) человеком, или неклассические объекты науки, наукоемкие технологии, патентный бизнес, "культуроёмкие" товары и т.п. Иными словами, человек столкнулся с объектами деятельности (производства, торговли, познания, игры), не являющимися в строгом смысле вещами. Ситуация аналогична той, которая произошла в науке. Если в начале XX в. неклассические объекты представлялись чем-то экзотическим, чуть ли не фантастическим, то в середине столетия выяснилось: человек со всех сторон окружен "неклассическими" объектами, а его "классические" объекты-вещи составляют лишь ближайшее его окружение. Странными оказались не те "неклассические" объекты, которые не укладывались в рамки обыденного опыта, но сами люди с их объектами-вещами, с вещными аналогиями, которыми они пытались оперировать как орудиями объяснения и освоения мира, с их попытками представить себя как вещи особого рода. Возникла необходимость в новом понимании человека, противостоящего во многом "классическим" представлениям науки и здравого смысла. XX столетие оказалось "неклассическим" не только в научно-познавательном отношении, но и в непосредственно практическом. Оно заставило (и заставляет) пересматривать многие деятельностные, поведенческие, организационные стандарты, имевшие, казалось, аксиоматический характер.

Экономические кризисы начала века, поразившие развитые капиталистические страны, заставили пересмотреть концепцию рынка, в частности роль рынка в цикле "производство - потребление". Тезис о том, что производство диктует законы потреблению становится непродуктивным, во всяком случае, требует серьезных уточнений и поправок. Рынок перестал быть абстракцией, он определился как совокупность различных запросов, стоящих за ними групп и конкретных индивидуальных субъектов. Производство должно теперь считаться с тем, что оно не заполняет рынок, а работает на удовлетворение конкретных интересов и потребностей. Развитие идеологии маркетинга связано с возрастающей ролью потребителей, конкретных индивидов в цикле реализации товаров. И для того, чтобы производство продолжало влиять на рынок, могло формировать субъектов потребления, его необходимо было изменить, нужно было переосмыслить его организационные основы и управленческие ориентации. Из этого выростала идеология менеджмента. Организационно-управленческие аспекты производства занимают первый план деятельности его руководителей, отходят на второй аспект инженерно-технические. Причем ядром управления производственными структурами становится организация деятельности людей. На смену корпорациям-машинам приходят корпорации-организации [1].

1 Акофф Р. Планирование будущего корпорации М , 1985.

Наиболее развитые страны и страны, вступившие на путь интенсивного развития экономики, начинают вкладывать все больше средств в качественную организацию и стимулирование живого труда. Из сферы увеличения вещественных средств и ресурсов деятельности инвестиции "переходят" в организацию ее процесса, в создание такой "временной среды", которая максимально активизирует собственные резервы человеческих индивидов, их квалификацию, знания, комбинаторные и творческие способности.

Сложный человеческий труд, включающий знания, умения, творческий подход к делу, становится источником добавочной стоимости, обеспечивающей преимущества новым товарам, услугам, новым технологиям и их реализации.

Люди именно в своих личностных формах становятся организационными "центрами" процесса. В личности работника происходит, - используем выражение Хайдеггера, - "разборчивое собирание" средств, связей, моделей, решений. Логика вещей перестает диктовать работнику условия реализации его усилий, формы приложения его способностей. Напротив, он определяет последовательность и координацию средств, выбор схемы, дающей оптимальный результат. Конечно, далеко не каждое производство, даже в самых развитых странах, предполагает самореализацию работника. Важно подчеркнуть тенденцию: в сложном переплетении деятельностей, составляющих производственный процесс, ведущая тема от логики вещей переходит к логике живой человеческой деятельности, выстраиваемой согласно общему смыслу работы и ориентированной на сложные качества и формы создаваемой продукции. Сложность результата достигается не сложением простых овеществленных функций человеческого труда, но умножением разных видов сложного труда, осуществленным в формах его личностного усиления и доопределения.

Квалификация работника и его личностные качества оказываются связанными гораздо более тесно, нежели раньше. Необходимость постоянно держать в поле

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) зрения "человеческое измерение" процесса, четко представлять свои профессиональные возможности и ограничения, находить интеллектуальные и психологические ресурсы для выработки решений – все это предполагает уже своего рода "метаквалификацию": способность компенсировать профессиональные недостатки, формировать новые навыки и умения, самостоятельно "прибавлять" в квалификации.

Это – по сути новая задача, задача не только технологическая и экономическая, но и культурная в самом широком смысле этого понятия.

Первоначально она формулируется как задача переквалификации или повышения квалификации работника, задача все более осознаваемая под натиском структурных изменений промышленности, когда становится ясно, что переквалификация из области исключений переходит в сферу типичных проблем современного развитого общества.

Понимание этой ситуации ведет к переосмыслению характера современного образования. Обучение, направленное на передачу навыков и знаний, становится неэффективным. Гораздо более важным оказывается формирование у человека таких личностных структур и способностей, которые делают для него сильной самостоятельную ориентацию в мире знаний и умений. Освоение знания перестает быть подгонкой личности под определенный стандарт. Напротив, оно оказывается средством расширения деятельных способностей индивида.

Сама идея социализации как "подключения" личности к стандартам культуры становится все более несостоятельной, ибо для живого движения (и сохранения) культуры гораздо более важным оказывается способность человека не подчиняться схемам знания, технологии, формализованного поведения, а рассматривать их как набор инструментов своего личностного бытия и развития. Тогда смена этих инструментов перестанет носить драматический, а порой и трагический для человека характер, ибо она не будет сопряжена с нарушением или утратой личности, а будет означать смену форм самореализации, работу над более эффективными способностями.

Определившись под влиянием новых технологий и новой стратегии экономической деятельности, проблема переквалификации меняет очень многие традиционные представления об образовании, о его "механизмах", нормах и ценностях. В принципе самообразование в этой ситуации может трактоваться как важнейшая область общественного производства, как сфера инвестиций в человеческий капитал, способный к постоянному росту и совершенствованию.

Речь здесь – не о "капитализации" личностного процесса, а как раз о включении капитала в развитие личности, речь о приумножении живого труда, движущегося не по механическим, а по культурным, "органическим", личностным формам.

Сращивание, оживление квалификационных и личностных свойств работника – это, кроме прочего, условие безопасного функционирования сложных технологических систем. Во многих случаях эта безопасность может быть сохранена только собственным решением профессионала, решением, основанным на его технологической и "человеческой", нравственной ответственности, на его информированности и способности предвидения. От его личностной и профессиональной сосредоточенности зависит "разборчивая сборка" всех этих разнородных составляющих. От того, как он переработает информацию, какое решение он выберет, во многом зависит та грань, которую следует соблюсти, чтобы сложность не обернулась хаосом и разрушением.

Общество, идущее на смену индустриальному, называют постиндустриальным, иногда информационным. Второе название связано с выделением в человеческой деятельности энергетических и информационных аспектов. В плане энергетики различные виды деятельности могут быть сведены к неким простым, абстрактным измерениям. В плане информационном деятельность выступает носителем конкретного способа взаимодействия человека с миром, с вещами, с другими людьми или даже комбинаций (коопераций) таких способов, "записанных" в человеческих способностях, знаниях, умениях. Именно этот план деятельности обеспечивает ее качество, ее качественную реализацию как на уровне производства, так и на уровне потребления, как во взаимодействиях между людьми, так и в отношении человека с естественными и искусственными вещами.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Эта качественная сторона деятельности людей воплощается в качестве их жизни, в качестве социального процесса. Носителями, выразителями и творцами социального качества оказываются не вещи, не анонимные структуры, а сами люди и постольку, поскольку они действуют именно как субъекты.

### 3. Индивидуальная перспектива социальности

На рубеже XX и XXI вв. перспективные решения, выбираемые цивилизованным обществом, так или иначе связаны с проблемой личности; точнее – с проблемой личностей, поскольку речь идет о персонализации масс, классов и групп, о личностном оформлении различных сфер деятельности общества. Дело, похоже, не сводится к "учету" "личностного фактора": проблема личности, определенный тип ее постановки может быть (или должен быть) положен в основу структурных и организационных изменений жизни общества, его основных отношений, деятельностей, культуры.

Проблемы получения добавочной стоимости в экономике, добавочной производительной силы в производстве, новой квалификации в обучении, нового знания в науке, рекреации культурных форм и природных систем – все они определенно указывают на свою зависимость от перспектив личностного развития людей. Они по-настоящему и поняты-то могут быть лишь "через личность" и именно в таком понимании обнаруживают свой глубинный общественный и культурный смысл.

Конечно, такое увеличение "социального веса" проблемы личности заставляет и на нее смотреть иначе, фиксировать такие ее перспективы и черты ее понимания, которые раньше оставались в тени.

Если включить в наш анализ более широкий исторический контекст, можно заметить, что все существенные сдвиги в экономике, культуре, социально-политической и юридической организации общества сопровождались изменениями в строе индивидуальной жизни людей. Тогда вроде бы напрашивается тезис о постоянной "вписанности" проблемы личности в исторические изменения, в их логику и результаты, то есть, кажется, возникает вывод, что нынешнее "проявление" проблемы личности не является для истории чем-то необычным.

Действительно, известные нам экономические, политические, научно-технические революции сопровождались серьезными изменениями в личностном бытии людей, "пользовались" этими изменениями, хотя о собственно личностном смысле происшедшего зачастую "не могли", "не умели", "не хотели" сказать. В общественную жизнь вступали новые личностные ресурсы, но они как бы не шли в счет, не обозначались, не оформлялись соответствующим образом. Мы привыкли слышать о социальных революциях. А это, между прочим, означает, что мы не привыкли понимать личностной формы, личностного измерения этих революций, тех личностных структур, которые осуществляли или закрепляли социальные модификации.

Но возможен иной подход, иной взгляд, иной "разворот" социально-исторических изменений, выводящий "из тени" личностные формы и силы, составившие непосредственно человеческую картину социальных трансформаций. Возможен, стало быть, разговор об индивидуальных (личностных) революциях, питавших социальные изменения и трансформации, дававших им силы, создававших для их закрепления средства и схемы деятельности.

Имея в виду европейскую историю, для наших, в данном случае ограниченных, целей имеет смысл вспомнить о трех таких индивидуальных революциях.

Первая, осуществившаяся в начале нашей эры, дала мощный импульс распространению идеи автономного индивидуального человеческого бытия, его социальной, моральной и религиозной ценности. Она ставила реальное достоинство каждого человеческого индивида – независимо от его социальной, национальной, культурной принадлежности – в ряд ключевых форм устройства практического мира и духовной жизни. В ней синтезировались политико-юридические, морально-философские положения и по-иски античной культуры, те воззрения на человека, его ответственность и свободу, которые были оформлены мировыми религиями и прежде всего христианством.

Идея эта формировала духовное устройство "внутреннего" мира человеческого индивида, намечала его свободу и достоинство главным образом как возможность. Но она, влияя на внутренний строй человеческой жизни, находила

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) воплощение и в реальных формах его поведения и, постоянно "натыкаясь" на социальные и культурные перегородки, как бы указывала на черты возможной практики, которая поможет развиться самой идее индивидуальной автономности. Именно в практическом плане эта идея была важным средством преодоления личной зависимости человека от человека, рабства, сословных границ и перегородок.

Вторая индивидуальная революция связана с ликвидацией системы личной зависимости людей друг от друга, с высвобождением производительной энергии независимых человеческих индивидов, с кооперацией этой энергии, ее механизацией, с созданием соответствующих институтов политики, права, образования, науки и т.д. Формируется и практически осуществляется идея культурного минимума личности, т.е. такого совокупного стандарта, который, будучи освоенным, дает человеку возможность включаться во все основные сферы общественной жизни.

Теоретическим выражением этого личностного состояния явилась концепция "личности и среды". Она предполагала формирование личности, привитие ей определенных шаблонов поведения, гарантировавших самостоятельность личности в определенных рамках. Такого рода самостоятельность личности, естественно, должна сочетаться с одинаковым пониманием людьми правил поведения, с соответствующей стандартностью их представлений, реакций, мотивов и т.п. Сознание личности в этом контексте в основном трактовалось как знание - как знание правил, норм, схем деятельности. Формирование сознания тоже трактовалось главным образом в социализаторском духе, как процесс заполнения психики индивидов общественно одобряемыми формами поведения.

Личность в этой трактовке была реальной силой деятельности общества, но вопрос об участии личности в организации этой деятельности, по сути, не ставился: в этой системе понимания (и системе реальных отношений) организация деятельности воспринималась как нечто квазиприродное, как логика вещей, не нуждающаяся в личностных усилиях по ее "настройке", переналадке, преобразованию.

В результате та культурная самостоятельность личности, которая была намечена концепцией "личность и среда", оказалась постепенно погашенной, утратившей свою первоначальную ценность. Культ-минимум личности далее не обеспечивал роста социальных сил, стоимостей и значений. В плане же личностном он все более становился фактором, препятствующим развитию.

Третья индивидуальная революция связана с интенсификацией социального процесса именно в формах индивидуальной жизни и деятельности, с перемещением внешне-социальных структур и средств деятельности в положение материала для "конструирования" людьми схем и инструментов решения проблем.

Схема детерминации индивида средой утрачивает смысл, ибо решающей становится самодетерминация личности, связывающая различные внешние воздействия на человека, преобразующая их, придающая им форму продуктивного, социально значимого результата. Самодетерминация, собственно, и оказывается важнейшим признаком личности, подтверждением ее организующей и реорганизующей роли в социальных структурах.

Самодетерминация подчеркивает процессность личностного бытия, ту социальную "органику", которая трансформирует абстрактные социальные силы, качества, значения в жизненные, привлекательные, перспективные формы бытия людей. Самореализация (скажем, в отличие от социализации) не останавливает процесс на личности, не замыкает его на контур принятых личностью норм, напротив, открывает личность со-трудничеству, общению, со-знанию. Личность не просто выбирает из того, что ей предлагают группа, корпорация, субкультура, она выбирает с позиций своих возможностей и их реализации, выбирает не результаты, а средства деятельности, не "вещи", а процессы, не стандарты, а пространства для приложения своих сил.

Этот стиль самоутверждения отвечает требованиям самоориентации. Последняя строится не просто на отборе и проверке ориентиров, она придает конкретный смысл абстрактным социальным характеристикам ситуаций, людей, вещей, т.е. как бы возвращает их в процесс живой человеческой деятельности.

Сознание тогда работает как со-знание; гносеологическая, познавательная его координата, "размерявшая" отношение субъекта к объекту, оказывается включенной в понимание бытия и деятельности других субъектов, особенностей

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) их позиций и устремлений. На "пересечении" различных со-знаний, установок и стремлений и определяется значимость вещественных средств человеческого бытия, смысл логики вещей.

Сознание личности перестает быть знанием, социализированным, усвоенным из социума руководством по правильному поведению; включенное в расширяющиеся акции понимания, оно и на уровне личности "входит" в различные слои психики, связывает сознательные ориентации, бессознательные мотивы, "сверхсознательные" императивы и тенденции.

Здесь речь идет не об идеале личности (как может показаться под влиянием философской или идеологической традиции). Речь - о необходимых изменениях в личностных структурах, делающих возможным конструктивный труд общества по преодолению кризисных препятствий. Речь о своего рода культоптимуме развития индивидов, сохраняющем человечеству шансы на продолжение истории.

#### 4. Ускользающая социальность

Наше эскизное повествование, касающееся трех индивидных революций, может создать впечатление о неуклонном продвижении индивидных сил на первый план истории, о разрешении в проблеме личности основных конфликтов и противоречий общества.

Мотив выдвижения на первый план индивидных и личностных форм человеческого бытия, по-видимому, соответствует тенденциям социальной истории. Кроме того, он позволяет обнаружить индивидное бытие людей как значимую социальную силу и форму в тех далеких временах истории, где она уже плохо различима и социальный процесс кажется стихийным движением сплошных человеческих масс. Однако выдвижение темы личности на первый план в полифонии социального процесса не должно порождать иллюзий, в частности связываемых с упрощением его многомерности, редукции его сложности к какой-то одной линии, к одному фактору, пусть далее и человеческому, индивидному, личностному.

Мы заострили проблему личности, "высветили" ее разрешающие возможности, ее многообещающую социальную перспективность. А теперь выясним, что же осталось в тени. В частности, обратим внимание на незаметность индивидных революций, на поглощение их результатов анонимными силами истории, на превращение достоинств и завоеваний этих революций в инерционные формы, тормозящие социальное и личностное развитие.

Вспомним, что формы духовного становления личности, связанные с первой индивидной революцией, поскольку они обретали внешнее, институциональное закрепление в моральных, религиозных, сословных, государственных структурах, оказывались средствами манипулирования индивидом, проводниками давления на него со стороны сословия, цеха, духовных и светских властителей. Формы самоопределения индивидуального человека как бы отделялись от него, превращались в схемы внешней, мифологизированной или обезличенной социальности. Индивид не узнавал в них себя, не мог "развернуть" в них свою энергию, стремления, интересы.

Вторая индивидная революция, положившая конец господству личных зависимостей, выросла энергией людей, искавшей соответствующую социальную форму, и закрепила законную роль и место индивидных человеческих форм в структурах социальности. Однако они, как бы насытившись свободной энергией личной инициативы, вышли из-под контроля людей и начали оказывать автоматизирующее, "закрепляющее" воздействие на человека.

Третья личностная революция, вызванная кризисом "экстенсивной" социальности и направленная на изменение качества социальной организации, как будто может избежать участи предыдущих уже хотя бы потому, что она помещает развитую индивидуальность в узловые точки социальной организации, ставит под контроль личности механизмы и автоматизмы социальности. Однако уповать на такой исход текущего исторического сюжета, рассматривать его как вполне определившуюся социальную перспективу и не учитывать всех противоречащих ему мотивов было бы по крайней мере наивно.

Во всех сферах общественной жизни продолжают действовать неконтролируемые людьми силы и их комбинации. Причем иногда использование самых совершенных в промышленном, технологическом или научном смысле систем приводит к катастрофическим последствиям.

Человеческие индивиды с их немереным культурным потенциалом и проблемы реконструкции социальности, подчеркнутые кризисами и оформляющиеся в обнаружении реальных решений, находятся как бы по разные стороны потока общественной жизни. Между ними – многообразие традиционных и стандартизированных форм, более или менее сочетаемых друг с другом и более или менее восприимчивых как к личностному развитию людей, так и к проектам социальных реконструкций.

Встреча людей с новейшей социальной проблематикой происходит отнюдь не в чистом пространстве и абстрактном времени. История незримо или явно присутствует в современности, в неравномерном развитии составляющих ее человеческих потоков, в несимметричности социальных позиций, в негармоничности сочетаний экономической, культурной, политической, научной и прочих составляющих общественного процесса. Подлинное умножение человеческих деятельностей оказывается достижимым лишь в отдельных фрагментах социальности. Привлекательность этих достижений делает еще более ощутимым тот разлад, который существует между созидательной исторической деятельностью людей и создаваемой, но неподконтрольной им социальностью.

#### Вопросы

1. На какие проблемы наталкивается идея прогресса?
2. Что общего между экономическими, политическими, культурными кризисами XX в.?
3. На какие ресурсы указывают проблемы качества жизни и качества деятельности?
4. Чем отличаются ориентации на логику вещей и на качество деятельности?
5. Чем обусловлен переход от оппозиций социального и гуманитарного (социального и индивидуального) к теориям и практикам гуманизации социальности?
6. Какова роль самореализации индивидов в функционировании образования и культуры?

#### Основная литература

1. Иноземцев В. Теория постиндустриального общества как методологическая парадигма российского обществознания // *Вопр. философии*. 1997. № 10.
2. Канетти Эл. *Человек нашего столетия*. М., 1991.
3. Нэсбитт Д., Эбурдин П. *Что нас ждет в 90-е годы* // *Мегатенденции*. М., 1992.
4. *Новая постиндустриальная волна на Западе*. М., 1998.
5. *Новая технократическая волна на Западе*. М., 1986 (статьи Л. Мэмфорда, А. Турэна, Т. Стоунера, Д. Белла, Ф.Сколимовски, О. Тоффлера).
6. Хабермас Ю. *Модерн – незавершенный проект* // *Вопр. философии*. 1992. № 4.
7. Яковец Ю. *Формирование постиндустриальной парадигмы: истоки и перспективы* // *Вопр. философии*. 1997. № 1.
8. *Современный философский словарь*. Лондон, 1998; статьи: "Информационное общество", "Капитал", "Пост", "Постиндустриальное общество".
9. *Философия истории: Антология*. М., 1995.

#### Дополнительная литература

1. Аккерман Р., Ананьин О., Вейскопф Т., Гудвин Н. *Экономика в контексте* // *Вопр. экономики*. 1997. № 2.
2. Бурдьё П. *Социология политики*. М., 1993.
3. Гвардини Р. *Конец Нового времени* // *Вопр. философии*. 1990. № 4.

4. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности.
5. Кууси П. Этот человеческий мир. М., 1988. Разд. II. П. 10 и 11.
6. Московичи С. Век толп. М., 1996.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопр. философии. 1989. № 3, 4.
8. Печчеи А. Человеческие качества. М., 1979.
9. Полищук М.Л. В преддверии натиска третьей волны: Контуры планетарной цивилизации. М., 1989.
10. Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991.

## ГЛАВА XII

### ОТЧУЖДЕНИЕ КАК СОЦИАЛЬНО ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

От чего отчуждается человек? – Существует ли изначальная норма человеческого бытия. – Универсальность отчуждения и внеисторический гуманизм. – Проблема конкретизации универсалии, ее социально-философский смысл. – Отчуждение как состояние и как процесс. – Социально-экологические аспекты отчуждения. – Отчуждение и технология. – Экологический аспект отчуждения человека.

#### 1. Отчуждение человека от мира

Когда возникает вопрос об отчуждении? Ведь быть чужим чужому, чуждым чуждому – это обычно, это в рамках жизненных норм. Странность ощущения, понимания чуждости своей чему-либо, кому-либо возникает из переживания своего как чужого, становления своего чужим. Нечто принадлежащее вам или созданное вами превращается не в ваше, а в чье-то или в какое-то самостоятельное бытие, да еще и заявляет права на вас: на ваше время, деятельность, силы, имущество... Здесь отчуждение становится утратой чего-то своего. Причем в "подтексте" этого утрачивания – нечто напоминающее потерю собственности, власти, силы.

Отчуждение человека может фиксироваться и как отрыв от какого-то большого мира или процесса: от космоса, от природы, от истории, культуры, общества, племени, семьи. Или, как иногда говорят, отчуждение человека от собственной природы и сущности, подразумеваемая под природой и сущностью человека принадлежность его к широкой системе связей и закономерностей, толкуя отчуждение в этом случае как "уклонение" человека от того пути, который был предписан ему природой или сущностью.

В такой трактовке отчуждения присутствует явно или скрыто понятие об изначальной определенности человеческой сути, нормы человеческого бытия. Есть некая универсальная человеческая норма, – живя в рамках этой нормы, человек действует по природе своей, перейдя границы этой нормы, он начинает утрачивать свои собственно человеческие черты, превращается в нечто человеческое только по виду, но не по сути.

Это – традиционно гуманитарная позиция, трактующая гуманизм как идею универсальных и неотчуждаемых в общем-то качеств человека, отчуждение которых посредством политики, экономики или техники фактически означает деградацию человека или его исчезновение.

Попытка широкого охвата проблемы, содержащаяся в этом подходе, предполагает довольно общие характеристики ее, упускающие из виду многие важные аспекты индивидуального бытия людей. Кроме того, обнаруживается ряд парадоксов, которые препятствуют конкретному описанию отчуждения, а стало быть, и поиску каких-то решений, "вписывающихся" в повседневное поведение людей.

Если, к примеру, принять тезис о изначальной норме человеческого бытия, то возникает парадокс нормы: либо она была нарушена самим фактом исторического развития человека, – тогда вся история абсурдна и являет собой сплошь действие и проявление отчужденных форм, либо она никогда не существовала, является своего рода идеалом, в стремлении к коему человечество двигалось, но его отнюдь не приближало и не реализовывало.



Идея универсальности отчуждения и сопряженная с ней идея внеисторического гуманизма, внутренне предполагающие друг друга, во многих пунктах друг друга отрицают или даже взаимоисключают. Если отчуждение универсально, то никакой проблемы нет и гуманизм не имеет никаких перспектив. Если гуманистические нормы внеисторичны, проблемы тоже есть: отчуждение уже трансформировало человеческую природу и гуманизм остается лишь воспоминанием о прошлом, которого не было.

Так есть ли смысл тогда ставить проблему отчуждения? А если все-таки есть, то какими средствами, с каким расчетом?..

Прежде надо решить вопрос с универсалиями: гуманизм, отчуждение... Нужны ли эти универсалии, чему они соответствуют?

В традиционной философии, привыкшей оперировать абстрактно-общими понятиями, этот вопрос не возникал. Зато и общие схемы, выполненные путем комбинирования таких понятий, никак не укладывались в описание и истолкование проблем конкретного бытия человеческих индивидов: то индивиды не подходили схемам, то схемы не подходили индивидам. Дело не в обращении к универсалиям. Дело в том, что они не жили в конкретном историческом материале, не выросли из него, не приспособивались к его логике.

Возникает странная на первый взгляд проблема - проблема конкретизации универсалий. Иначе говоря, сквозные определения социального процесса необходимы и для фиксации его логики, его модификаций, и для определения практического или теоретического смысла каких-то схем. Они могут быть универсалиями, так сказать, "в результате", т.е. в сочетании описаний и исследований аналогичных аспектов бытия людей, фиксируемых на разных стадиях социального процесса.

В таком развитии они окажутся сопоставимыми и с бытием человеческих индивидов, с масштабами их деятельности, могут открыться в предметном поле проблем, занимавших или занимающих людей.

## 2. Социальная природа отчуждения

Так от чего отчуждается человек?.. Если не торопиться с ответом и позаботиться о самом его характере, получается так, что надо представить бытие человека по возможности конкретно, выяснить, как возникает отчуждение из деятельности самого человека, как человек утрачивает власть над тем, что он создает, как он попадает в зависимость от обстоятельств, создателем и хозяином которых он по видимости является?

Правда, и при такой конкретизации мы от универсалистских трактовок интересующих нас категорий вовсе не избавимся. В нашем стремлении к определенности мы неявно допустили: человек - творец, властитель, хозяин, собственник создаваемых им обстоятельств?.. А почему он, собственно говоря, должен быть таковым, почему он должен так рассматриваться?.. Не отвлекаясь пока на эти вопросы, отметим: чисто эмпирической трактовки отчуждения в позитивистском духе у нас, скорее всего, не получится. Самой постановкой вопросов в наш анализ включаются метафизические допущения, содержащие и универсальные определения человека, творения, обстоятельств, деятельности, отчуждения и т.п. В дальнейшем многое будет зависеть от проработки этих определений в попытке получения конкретного ответа, а не в отстранении универсалий от исследования.

Надо заметить, и универсалии "в чистом виде" - это тоже конструкции, скрывающие свой социально-исторический базис. Предельно очищенные от конкретики универсалии - это определенный стиль, имеющий особую питательную среду, особую культурную ориентацию. Спросим: когда и как универсальное определение человека отрывается от бытия и описания конкретных индивидов и почему такое определение считалось методологически решающим при анализе человеческих проблем? Ответ на подобные вопросы будет социально философским, а значит, переходящим от анализа категорий к уточнению обстоятельств развития соответствующих содержательных проблем. В истории философии решающий поворот в этом направлении был сделан немецкой классикой. В этой философии понимание отчуждения "сместилось" с трактовки его как состояния к истолкованию его как процесса. Процесс же этот был раскрыт как деятельность людей, деятельность духовная, сопряженная с реализацией человеческих потенций, их объективациями, овеществлением и т.п.

Главная заслуга в истолковании отчуждения как процесса, "включенного" в деятельность людей, принадлежит, пожалуй, Гегелю. Именно он обнаруживает историчность отчуждения, его изменчивый характер, определяемый модификациями структур человеческой деятельности. Гегель рассматривает отчуждение как необходимый момент объективации человеческих сил и их обобществления. В частности, он показывает, что правовые формы гражданского общества, отчужденные от индивидуального бытия людей, оказываются важнейшими составляющими социальности, основанной на законе. Гегель фиксирует внимание на сложной диалектике отчуждения и освоения, в частности, на диалектике приобщения индивида к культуре: работа индивида в формах культуры, его участие в движении этих форм является вместе с тем их индивидуализацией, их переводом на язык личностного бытия.

Надо заметить, в этой диалектике воздействие личности на культуру оказывается невыявленным; дело фактически сводится к тому, что личность "снимает" копии с культуры. Здесь Гегель предугадывает социализаторские концепции личности, фактически редуцирующие личность к индивидуальному повтору культурного стандарта. Он и сам, по сути, редуцировал проблему личности, растворил ее в более общих категориях логики и истории. Впрочем, это соответствовало всему настроению его философии: недаром же он говорил о хитрости мирового разума, который использовал личностные усилия людей для получения таких исторических результатов, где были стерты следы индивидуальных действий и проступали контуры сверхличностных схем.

К. Маркс попытался придать рассмотрению проблемы более конкретный социальный смысл, связать преодоление отчужденных общественных форм с ликвидацией классовых антагонизмов, эксплуатации человека человеком.

В своем подходе к проблеме Маркс, в отличие от Гегеля, сделал акцент на предметной самореализации человека, а не только его сознания: именно человек в целом своим утверждением в предметном же мире создает и ситуацию отчуждения, и ситуацию освоения. Точнее, Маркс говорил о распрямлении и опредмечивании социальных качеств и человеческих сил, в ходе которого опредмеченные силы могут отчуждаться от человека, превращаться в средства, враждебные своему создателю.

Маркс детализирует представление об отчуждении как процессе: он описывает отчуждение результатов деятельности, собственно процесса деятельности и самого человеческого индивида, т.е. самоотчуждение. Отчуждение определяется тогда как утрата человеком контроля над результатом своей деятельности, над процессом собственной деятельности над самим собой, и в этом смысле – утрата человеком самого себя.

Ведущей у Маркса является идея процесса отчуждения. Однако в силу пристрастий самого Маркса, связанных с экономическим анализом капитализма и классовым подходом в исследовании общественных отношений, в силу вульгаризаций, допущенных его многочисленными и не искушенными в методологических тонкостях эпигонами, акценты впоследствии смещаются и центральной становится идея собственности, к тому же зачастую редуцируемая к теме владения – невладения вещественными средствами производства.

Марксова идея отчуждения концентрировалась вокруг вопроса о социальной, в более узком смысле – социально-классовой природе отчуждения. Отчуждение человека от результатов его деятельности трактовалось через общественное отношение, через утрату вещи, присвоенной другим человеком. По сути, речь шла не о разделении деятельности, предполагающем обмен ее результатами, а о присвоении отчужденной деятельности людьми, обладающими собственностью на средства производства, силой и властью. Поскольку подразумевалось присвоение неоплаченного труда, постольку речь должна была идти не о вещах только, о и о самом процессе деятельности, самореализации или нереализации личности работника. Но, поскольку в экономическом анализе и в реальном производстве личностный процесс и процесс деятельности фактически оставался в тени, фокус проблемы смещался в плоскость отношений к вещам, к представлению отношений между людьми как отношений вещей, к пониманию логики человеческих связей как логики вещей. Происходило то, что сам Маркс в своей концепции отчуждения называл фетишизацией. Его собственная концепция отчуждения фетишизировалась: фетишизировались классовые отношения, эксплуатация, неравенство, собственность.

Рассматривая этот парадокс, важно видеть, что фетишизация самой концепции

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) отчуждения привела к вытеснению из этой концепции мотивов, реально в ней присутствовавших, важных и перспективных и в плане теоретическом, и в плане ответа на вопрос о путях, возможностях, средствах преодоления отчуждения.

Если мы не удовлетворяемся ответом на вопрос, кому принадлежат средства производства, а хотим понять, как они участвуют в отчуждении, мы сразу оказываемся вынужденными рассматривать эти средства не как вещи, а как воплощения деятельности определенного социального качества, определенной сложности. Отчуждаются и присваиваются не вещи сами по себе, а социальные качества. Поэтому отчуждение деятельности, воплощенной в социальные качества, оказывается и отчуждением самой жизни человека, реалий и потенциалов его личностного развития. Поэтому и эксплуатация, в конечном счете, – это отчуждение и присвоение чужой жизни, чьих-то личностных возможностей.

С учетом этого намечается иной уровень рассмотрения проблемы. Отчуждение раскрывается не только как утрата человеком себя в деятельности, оно воспроизводится как постоянное растворение личности в абстрактных социальных качествах. Тогда и работник, и капиталист, и интеллигент, и люмпен в массе практических актов выступают лишь персонификациями абстрактных социальных качеств. Тогда и сама личность кажется такой персонификацией, и в науке надолго устанавливается взгляд на личность как на персонального представителя класса, группы, совокупности отношений, культуры, социализации и т.п. Практика порождает господство реальных абстракций, по аналогии с ними в науке господствуют теоретические абстракции, в философии – абстрактно-общие категории. Конкретный человек с его личностными особенностями вытесняется и из практики, и из науки. Отчуждение становится или кажется тотальным... Становится или кажется?

С точки зрения индивида, пожалуй, становится. Ибо он отчужден всесторонне и многократно: и в результатах деятельности, и в ее процессах, и в непосредственно личностном бытии, и в образовании, и в культуре.

Парадоксально, но оно не кажется таким "с точки зрения" общества. Общество "не заинтересовано" в тотальном отчуждении личности. Его, конечно, может не интересовать конкретный человек, но сама личностная форма ему необходима, ему важно, чтобы она воспроизводилась и даже развивалась. Без культивирования личностной формы общество не может существовать.

Говоря гегелевским языком, здесь обнаруживается утонченная "хитрость мирового разума", который дает каждому человеку шанс испытать себя на личностном поприще, но не дает массе людей воспользоваться плодами этого испытания. Но этот шанс у людей все-таки остается, и они иногда добиваются в его реализации впечатляющих результатов.

### 3. Отчужденная социальность и перспективы ее освоения

Итак, отчуждение оказывается одной из сторон процесса, другой стороной которого является освоение или присвоение людьми условий, форм деятельности, ее результатов, разнообразных качеств, явленных и скрытых в природных и общественных вещах.

Освоение всех этих качеств представляет собой особую проблему; особенность ее, однако, в том, что это уже проблема личности.

Какие бы практические и духовные абстракции ни господствовали над людьми, они не могут сами собой реализовываться и т.п. Для того чтобы действовать, они должны "перевестись" на язык личностного бытия, на язык личностных форм человеческого существования. Нельзя из простых функций скомбинировать сколь угодно сложную деятельность, где личность фактически будет ненужной. Развенчание этого тезиса в литературе породило целое семейство антиутопий.

Современные представления об органической и организованной сложности подтверждают узость такого тезиса. Значимость этих представлений обусловлена двумя рядами событий. С одной стороны, попытки реализовать эту идею как чисто техническую задачу создания чистой социальности, лишенной всяких признаков личностного бытия людей; оплаченные миллионами жертв, эти социальные эксперименты дали отрицательный результат. С другой стороны, это современные ресурсные проблемы, понимаемые широко как проблемы интенсивного, качественного использования природных и человеческих ресурсов. Перспективы решения этих проблем оказываются в значительной степени связаны с возможностями людей освоить отчужденные от них

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
практические и теоретические абстракции: обезличенные и дегуманизированные  
социальные качества, "самодействующие" стандарты поведения и мышления,  
социальные регулярности, возведенные в ранг культурных универсалий.

Дело, разумеется, не в том, что отчуждение начинает сниматься как бы автоматически; инерция отчужденных форм чрезвычайно велика, и в этом, может быть, главная трудность их преодоления. Дело в том, что реорганизация и усложнение социальности далее невозможно без развития личностей. Обнаруживается зависимость социальности от индивидуального развития людей, воплощенность социальности в личностном бытии. А это определенная перспектива, определенная возможность, далекая от реализации, но намечающая конкретные средства и силы такой реализации. Освещение проблемы, даваемое этой перспективой, позволяет по-иному взглянуть и на прежние исторические формы, увидеть, например, в отношениях личной зависимости не только механику отчуждения от человека его физических сил и результатов деятельности, но и отчуждение самого его личностного процесса, "отнятие" у него способности к самостоятельному человеческому бытию, самостоятельному индивидуальному действию и решению.

Совершенно иначе можно взглянуть и на недостаточное развитие личности, обнаруживаемое на фоне нарастающей сложности технологических, экономических, организационных и образовательных проблем. В ряде случаев личностная недостаточность оказывается либо следствием, либо причиной уклонения человека от организационной ответственности, возлагаемой на него возрастающей социальной сложностью. Человек "не берет себе", а, наоборот, "отдает другим" свою ответственность, свое решение, свою информированность. Он вроде бы остается в натуральной форме человеческого индивида, но сам личностный процесс "переключает" в движение деятельности других людей. Фактически имеет место эксплуатация человека человеком, но эксплуатация, осуществляемая не за счет отчуждения результатов труда, а за счет перераспределения проективных, организационных, прогностических форм личностной самореализации людей. Если при классическом капитализме имеет место преимущественно развитие одних личностей за счет лимитированного развития других, то здесь, наоборот, сохранение неразвитой формы личностного бытия обеспечивается за счет скрытой эксплуатации более развитой и организованной личностной формы.

Изменив несколько угол зрения, можно представить дело так: если классический капитализм создает сложной деятельности преимущества перед деятельностями простыми, формирует предпосылки для эксплуатации простой деятельности со стороны деятельности сложной, то теперь мы сталкиваемся с проблемой скрытой эксплуатации и отчуждения, осуществляемыми по отношению к сложным личностным формам.

Проблема личности оборачивается проблемой неразвитости личности. Но это и есть проблема социальности.

Но тогда и проблема отчуждения предстает как зависимость сложной деятельности от деятельности простой, потенциального развития социальности от ее элементарных форм, процесса социальной организации от его отдельных составляющих.

Социальные структуры полноценно действуют в ходе структуризации их людьми, поддерживающей и дополняющей их (структур) работу. Социальные качества вещей "оживают" и действуют в процессах соответствующей культурной деятельности человека. Если насыщенная социальными качествами деятельность человека не "оживляет" структуры и вещи, те возвращаются в свое квазиприродное существование, в свою отчужденную от людей форму. Пока они насыщены качественной деятельностью людей, пока они действуют как средства и формы этой деятельности, они не имеют самостоятельного значения, ибо соединяют и синтезируют личностные процессы. Но когда подобная деятельность исчезает или "распределяется" не по всей цепочке структуры, включенные в нее предметные формы принимают вид особых вещей, становятся объектами отчуждения и присвоения, явной или скрытой эксплуатации. Тогда физический захват или разрушение таких структур и форм оборачивается стиранием или разрушением социальных качеств и связей. Тогда и отношение человека к человеку может строиться по форме манипулирования вещами.

Отчуждение, таким образом, раскрывается через упрощение потенциально многокачественных связей между людьми, через "упрощение" многомерного процесса личностного бытия до его вещного "рисунка". Но и вещь не так

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) проста, как казалось.

Дело в том, что в традициях социально-экономического анализа отчуждения вещь фигурирует как нечто элементарное, кусок природного материала, например. Однако по природе своей вещь таковой не является, если, конечно, под природой понимать не простую механическую конструкцию, а стараться представить ее эволюционную и органическую сложность. Простота вещей – это предрассудок эпохи простых машин и "классического" рационализма. Это – результат упрощающей деятельности самого человека. Результат по видимости безобидный до той поры, пока человек не делает попытки обращаться со сложными природными комплексами по примеру простых вещей. Тогда и оказывается, что простой подход к природе провоцирует неконтролируемые последствия. Социальная и личностная организованность деятельности, ее качества, ее подконтрольность перестают быть "внутренними" общественными проблемами. Возникают новые стимулы для поисков теоретических и практических средств преодоления отчуждения. Социально-экономическая проблема отчуждения становится проблемой социально-экологической.

Проблема отчуждения общества от природы в значительной мере является проблемой самоизменения общества. Ее решение зависит от готовности и способности людей преодолеть социальные – и связанные с ними другие шаблоны деятельности, препятствующие учету организационной сложности природных систем, их особых законов и ритмов. Для того чтобы осваивать вещество этих систем в безопасном для природы и человечества режиме, необходимо держать под контролем собственные средства деятельности, ограничивать или менять объем и характер их применения сообразно логике природных систем. Только на этом пути общество может снизить риск непредсказуемых и неконтролируемых последствий своей собственной деятельности. Реализация такого рода проектов, конечно, зависит от распространения "культуры со-изменения", превращения ее в образ действия, мышления и реализации общественных связей.

Вопросы

1. Как сопрягаются свое и чужое в проблеме отчуждения?
2. Какова связь идеи внеисторического гуманизма и универсального отчуждения?
3. В чем особенность социально-философского подхода к проблеме отчуждения?
4. Что дает трактовка отчуждения как аспекта деятельности людей?
5. Какие характеристики отчуждения выявляются в рассмотрении его как общественного отношения?
6. Как связаны понятия отчуждения, эксплуатации, неравенства?
7. Что меняется в проблеме отчуждения при переходе от социальности структур к социальности индивидуальных взаимодействий?
8. Какой подход к отчуждению обусловлен экологической проблематикой ?

Основная литература

1. Батищев Г. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение // Гносеология в свете философского мировоззрения. М., 1983.
2. Бурдые П. Социология политики. М., 1993. С. 263 – 309.
3. Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Творчество и свобода. М., 1990.
4. Мамардашвили М.К. Превращенные формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992.
5. Маркович М. Маркс об отчуждении // Вопр. философии. 1989. № 9.
6. Погосян В.А. Проблема отчуждения в "Феноменологии духа" Гегеля. Ереван, 1973.
7. Современная западная философия: Словарь. М., 1998; статьи: "Отчуждение", "Симуляция", "Страх", "Технофобия", "Тоталитаризм".

8. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Абстракции реальные", "Абсурд", "Аномия", "Бюрократия", "Другой", "Отчуждение", "Симулякрум", "Стереотипы", "Творчество".

Дополнительная литература

1. Камю А. Человек бунтующий. М., 1990.
2. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 126 – 143.
3. Нарский И. Об историко-философском развитии понятия "отчуждение" // Филос. науки. 1963. № 4.
4. Огурцов А. Отчуждение // Философская энциклопедия. М., 1967.
5. Ойзерман Т. Человек и его отчуждение // Человек и эпоха. М., 1964.
6. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.
7. Сабуро Ямасано. Философские размышления о развитии человека // Японские материалисты. М., 1985.

### ГЛАВА XIII

#### ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПРИРОДЫ И КУЛЬТУРЫ

Культура в обрамлении природных процессов. – Мир культурный и мир дикий. – Природа как образец для культуры: новоевропейские мотивы. Двоящиеся образы природы и культуры (Г. Риккерт). – Культура и цивилизация (О. Шпенглер). – Проблема механизации и автоматизации культуры (Н. Бердяев). – Экологические иативы и проблема реконструкции социальности. Многогранность природы и многозначность культуры.

##### 1. Естественное и искусственное

Традиционные определения культуры коренятся в ее сопоставлении с природой. Природа обычно рассматривалась как общий фон, позволяющий выявлять особенности культуры. Она в этом сопоставлении фиксировалась как что-то интуитивно понятное, неопределяемое. Не определялась она еще и потому, что представлялась чем-то не поддающимся определению; естественный мир казался хаотическим, так, во всяком случае, видят природу многие древние мифы.

Культура, взятая в рамку определения, на фоне природы обнаруживает структурность и упорядоченность. Нормативный каркас человеческих взаимоотношений как бы высвечивается на фоне темных и затаившихся, диких и враждебных человеку стихий.

Действующие в природе силы рисуются лишенными меры, неуравновешенными, то и дело вступающими в конфликты. Человеку с его деятельностью необходимо укрепить свои позиции в этом мире неупорядоченных стихий. Придавая им согласованность и меру, формируя в растениях, животных и вещах полезные для себя свойства, вырабатывая все более изощренный инструментарий своей деятельности, сохраняя и передавая соответствующие способности и знания, человек создает культуру, особый мир вещей, инструментов, живых и действующих сил, наделенных связью, последовательностями и соответствиями.

Такое разделение мира на культурный и дикий, неупорядоченный переносится позже и на понимание человеческого сообщества. Наряду с культурными народами, живущими по закону, выделяются дикие народы, "варвары", существующие как бы по природе, стихийно, без норм и законов. Это деление, характерное для античности, по сути, фиксировало лишь различие между "своими" и "чужими", отождествление своего с культурным, чужого – с диким. В такой трактовке определяющим было непонимание чужого образа жизни, совершенно, впрочем, объяснимое, если представить, какими глазами смотрел земледелец на жизнь скотоводов и кочевников, к тому же угрожавших ему набегами и разорением, а то и гибелью.

Эта традиция понимания природы и культуры, их дуализма и борьбы, их взаимосвязи и отчуждения в основном сохранялась и развивалась в христианском мире с учетом того, что идея культуры обретала черты

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) историзма, а представления о природе постоянно возбуждали мысль о нереализованных задатках человека.

Эпоха Возрождения во многом была связана с интересом к античности, к античной культуре. Однако попытка воспроизведения "человеческой меры" античности оказалась сопряженной с иным, нежели в античной традиции отношением к природе, с иной логикой и эстетикой понимания природы,

Природа более не трактуется как дикий и хаотический мир. В ней видят и простую меру, которой следует подражать, и ясную законосообразность, которую можно разуть, и плотность, осязаемость форм, соразмерную с обычным человеческим опытом. Природа как будто становится внешним масштабом для характеристики и оценки культуры. Вместе с тем она становится и внутренним ориентиром культуры, регулятивной идеей построения морали, права, экспериментальной науки, знания об обществе и человеке. Стремление к естественному порядку вещей доминирует и в научном познании, и в устройении общественной жизни. Логос культуры, кажется, уступает логосу натуры. Но проходит сравнительно немного времени, и выясняется, что естественный порядок природы, служивший образцом для культуры Нового времени, был лишь косвенным выражением развития практических и теоретических форм деятельности человека. Заполнившись и замкнувшись, пространство этих форм подчинило себе потенции человеческой жизни, индивидуального развития людей, но не приблизило человека к живительному источнику природы. Сближения с природой не произошло; это одна культурная формация сменилась другой, и, когда смена произошла, выяснилось: природа по-прежнему "обступает" движение человеческой истории, по-прежнему остается внешней и посторонней этому потоку.

И вновь последовали призывы сближения с природой, возвращения человека к природе. Философия начала XIX в. разнообразно варьировала этот мотив и в романтической, и в материалистической, и в спиритуалистической тональностях. Однако желаемого возврата к природе все-таки не происходило. Там, где он как будто определялся, обнаруживался "натурализм": возникали упрощенные представления о природе, вульгаризировавшие и культурную проблематику. Там, где природа по-прежнему воспринималась в ее жизненном величии и оставалась внешним фоном истолкования культуры, она оказывалась недостижимой и для человека, и для предлагаемых им измерений.

Образ природы расслаивался, раздваивался: на тот, что был высвечен восприятием и логикой, линиями и красками культуры, и тот, что этим культурным средствам не "поддавался", оставался непроницаемым для культуры и поэтому еще более притягательным.

Но двоился и образ культуры: на виду была культура стандартов и норм, во многом близкая природе, понимаемой как логика вещей; скрытой оставалась культура потенциальная, творческая, не реализуемая через стандарты, но их, между прочим, развивающая и модифицирующая.

Эта двойственность культуры и мешала ей приблизиться к природе в тех случаях, когда культура жаждала возврата к естественному состоянию. Культура периодически превращала окна человеческого дома в зеркала. И связь культуры с природой оказывалась отгороженностью культуры от внешнего мира. Человек, пытаясь понять свою природу, вглядывался в естественный мир, а видел "натурализм". Отпрянув от этого изображения, он возвращался в круговорот культурных форм, демонстрировавших свою ограниченность, провоцирующих периодическое возрождение тезиса о невыразимости человеческой природы.

Произошло "зацикливание" философской, человеческой, культурной мысли о соотношении природы и культуры. Она вращалась вокруг упрощенного, но компромиссного сочетания, где природа представлялась законосообразной, но недостижимой, а культура - творческой и свободной, но лишь как дополнение или преодоление природы. Человеку суждено испытать и то, и другое, а человеческой мысли - успокоиться на "неорганическом" синтезе природы и культуры. Этот круг замкнула философия Канта, и в нем долгое время оставались (и остаются до сих пор) многие построения обыденного и теоретического мышления.

Но это не означало, естественно, что проблема решена. Ощущение невыраженности ее существа сопровождает всю философию XIX в. В немецкой классической философии (Гегель, Шеллинг, Маркс) делаются серьезные попытки

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) прояснить запутанный сюжет. Они ориентированы на конкретизацию трактовки культуры преимущественно в историческом плане. Если культура есть реализация духа, то надо понять ход и ступени этой реализации. Если культура есть развертывание сил человека как предметного существа, то и в этом случае необходимо проследить, что культура создает, что меняет, что открывает в бытии людей.

Таким образом, культура раскрывается как история. Но тогда и отношение культуры к природе есть отношение историческое. Тогда, может быть, и природу определить как историю? За мотивом историзма культуры вроде бы следует мотив историзма отношений человека и природы, а затем и самой природы, и все они могут составить полифоническую тему историзма бытия. Но до этого не доходит. Внимание акцентировано на историзме культуры, на особенностях ее отдельных форм. Вопрос об историзме природы остается открытым, точнее, становится открытым, но открытость эта касается напрямую лишь нескольких разделов естествознания и философии и не включается, по сути, в дискуссию о культуре.

Однако начало положено. Конкретизация представлений о культуре неизбежно ведет к уяснению отношений человека к природе, логике и теории, его выявляющим.

## 2. Двоящиеся образы природы и культуры

В конце XIX столетия вопрос об отношении природы и культуры стал вопросом логики и методологии. Была предпринята попытка показать, что человек, имея дело с природой и культурой, использует существенно различные формы мышления и поведения. Наиболее последовательное выражение эта попытка получила в философии Риккерта.

Риккерт настаивал на принципиальном различии методов, оперирование которыми дает результаты, называемые нами "природой" и "культурой".

Природа – это действительность, понятая посредством обобщений, отвлекающихся от конкретно-индивидуальных особенностей предметов. Это конструктор, получаемый в результате использования абстрактно-общих понятий, причинно-следственных зависимостей, соответствующих объяснений, т.е. аппарата классического естествознания, например, теоретической механики.

Культура – это действительность, выявляемая индивидуализирующим подходом, т.е. представленная в ее уникальных, неповторимых, единичных образцах. В этом пункте, правда, была одна незаметная на первый взгляд сложность. В одних случаях Риккерта можно понять так, что сама действительность (в отличие от "препарированной" природы) существует в совокупности своих индивидуальных проявлений. В других он рассуждает так, как будто индивидуализированная реальность есть результат приложения особой идеографической методологии, "индивидуализирующего" понятия. Фактически же "индивидуализирующей" логики Риккерт не создает и, соответственно, не представляет. Но дело не в этом. Суть методологической дилеммы, выявляемой Риккертом, ясна: либо мы берем реальность такой, какова она в ее своеобразных проявлениях, но отказываемся от традиционной логики (и стоящей за ней науки), либо мы "очищаем" действительность от особенностей и неповторимых черт, но тогда осваиваем ее рационально-логически, сохраняем ее для научного анализа и использования.

Фактически речь идет уже не о "природе" и "культуре" в традиционном смысле, а о двух разных проекциях человеческого мышления и действия, об их несовместимости и внешней дополняемости.

Более того, оказываются в принципе возможными два образа культуры и два образа природы. Один и тот же объект может быть трактован и как объект природы, и как культурная индивидуальность. Женевское озеро в качестве одного из озер – объект природы, но как единственное в историко-культурном роде явление оно – уже вне ряда, а стало быть, – вне природы.

Такой подход в конце XIX – начале XX в. мог показаться странным по меньшей мере. Г. Риккерт "заслужил" массу упреков в субъективизме, иррационализме и т.п. Но он во многом оказался прав. Так или иначе, но он показал, что традиционная логика, рациональность, наука не справляются с динамикой отношений между людьми и природой. Он обратил внимание на то, что образ природы "рисует" культурой, зависит от ее средств, от ее динамики, от ее



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) самосознания.

В XX столетии на практике были опробованы те варианты, которые были заложены методологическим дуализмом Риккерта. Были попытки создать машинизированную, "натуралистическую" культуру. Заметным явлением стало движение "контркультуры", обращенное к раскрепощению человеческой природы, к скрытым в ней творческим силам. Еще продолжалось промышленное освоение природы, но уже возник образ естественной системы (или систем), неподвластной человеческой технике, превосходящей по сложности схемы человеческой рациональности. Возникли и новые попытки представить образ культуры как сочетание творческой динамики и "натуроподобного" ее функционирования.

Наиболее ярким примером такого рода является шпенглеровское сочетание культуры и цивилизации. У Шпенглера культура в ее уникально-творческой форме и культура как машинизированный стандарт оказываются разными фазами ее бытия. Первая, условно говоря, фаза восхождения, есть интервал, в котором оформляются ее основные понятия, образы, модусы поведения, общения, личного бытия. На второй стадии происходит тиражирование, распространение и мельчание этих форм, вместе с тем и угасание возбуждавших их творческих сил.

В форме цивилизации культура переходит в естественноисторическое состояние, уподобляется механически освоенной человеком природе. Интенсивное развитие культуры как определенной целостности на этом завершается, далее она может эволюционировать, только "растекаясь" в социальном пространстве; ее собственные источники исчерпаны. Такова, по Шпенглеру, судьба, например, европейской культуры.

Н. Бердяев, рассуждая в этом же ключе, различает применительно к культуре понятие "организма" и "организации". В фазе восхождения культура представляется организмом, исполненным энергии творческого становления, саморазвития. В фазе функционирования она становится технически (собственно, механически) оформленной организацией: ее средства чужды как субъекту, осуществляющему деятельность, так и объектам этой деятельности. Автоматизм средств неизбежно порождает отчуждение цивилизации и от человека, и от природы.

Расслоение и усложнение образа культуры должно было привести и к усложнению образа природы. Как только общество на практике столкнулось с проблемой создания и освоения сложных технических, социальных и природных систем, оно приступило к переосмыслению своего отношения к природе, понимания природы, понятия природы.

Надо заметить, ко второй половине XX в. в философии, культуре и науке был накоплен достаточный запас идей, стимулировавших новые методологии. Правда и то, что многие из этих идей, возникнув еще в середине XIX в., не были востребованы до тех пор, пока кризисность человеческого отношения к природе не была осознана обществом с достаточной полнотой и серьезностью. Мы уже выше говорили о попытках ввести историчность в трактовку природы, совершенных немецкой классикой. Следует, видимо, упомянуть и идеи русской философии космизма, пролагавшие путь к пониманию культуры как составляющей биосферного процесса. В области биологического познания важную роль сыграли организмические и системные идеи А.А. Богданова, П.К. Анохина, Л. фон Берталанфи. Существенным оказался сдвиг в установках естествознания, занимающегося "неживой" природой, а именно "прорастание" идей историзма и системности в космологию, синергетику, геологию. По всему фронту естествознания началось переосмысление исходных представлений о природе. И хотя оно не распространилось еще на "массовую" науку, но уже глубоко затронуло те разделы знания, в которых определяется стилистика самого воззрения на мир.

Решающим обстоятельством в выработке новой концепции природы является экологическая проблематика. Именно она жестко диктует правила дальнейшей методологической "игры" в отношениях человека и природы и в научно-философском переосмыслении этих отношений.

Первое – это преодоление традиционного дуализма природного и культурного, "расслаивающегося" в сопоставлении естественного и искусственного, дикого и оформленного, рутинного и творческого.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Второе – понимание того, что культура является одной из систем природы, системой особенной, сложной, но находящейся "внутри" природы, в окружении не менее сложных и своеобразных систем. Единое правило взаимодействия культуры и природы является культурно-исторической иллюзией; культура, стремясь к равновесию с внешним миром, должна выработать в себе способность к изменению и созданию логик практического и теоретического взаимодействия с различными природными комплексами.

Третье – уяснение сути экологической проблемы как проблемы культуры. Дисбаланс культуры и внешнего окружения – это результат деятельности самих людей, их организации, норм и ориентиров последней. Исправление экологических аномалий, стало быть, сопряжено с изменением характера человеческих организаций, норм и ориентиров их деятельности.

### 3. Культура как компонент биосферного процесса

Принято считать, что экологическая проблематика возникает и существует "на рубежах" отношений общества и природы. Если рассматривать эту проблему с точки зрения ее последствий, точнее – явно фиксируемых результатов природоиспользования, то так вроде бы и получается. Но если на проблему смотреть с позиций ее проясняющих, определяющих перспективы ее решения, то она в значительной мере оказывается сосредоточенной в поле деятельности самого человека. Неизбежная объективность этой проблемы заключается в том, что человек своей деятельностью запускает такие природные процессы, которые он контролировать не в состоянии.

По существу, мы здесь снова имеем дело с проблемой отчуждения: выращены такие социальные силы, созданы такие технические средства, которые, вступая в контакт со сложными природными процессами, создают мощный, не контролируемый человеком резонанс, угрожающий существованию жизни. Проблема по источнику своему остается социальной, но по масштабам является экологической. Социальный источник проблемы указывает на конкретное поле ее постановки и поиск каких-то обнадеживающих решений.

Возникают и осознаются сравнительно новые, экологические императивы реконструкции социальности. Перспектива решения проблемы во многом зависит от того, смогут ли люди подчинить реальные абстракции социальных форм согласованному процессу их собственного личностного развития. Иными словами, должна быть экологизирована сама социальность. Экологизирована в смысле – оживлена, подчинена росту и сочетанию человеческих сил, их процессности, их реализации в непосредственно индивидуальных формах.

Бердяев, противопоставляя организм и организацию, был не совсем прав во всяком случае с современной точки зрения, учитывающей возможность создания или "выращивания" организации, соизмеримой по сложности с живыми организмами. Создание организации определяется, по сути, созданием возможностей для интенсивной деятельности составляющих ее индивидов, оформляемой не схемами проекта, а самим фактом бытия и взаимодействия индивидов. Создание возможностей тоже должно быть понято в специфическом смысле как подчинение индивидам, т.е. процессам их деятельности, тех стандартных, автоматизированных социальных форм, которые имеют квазисамостоятельное значение. Перспективным оказывается "очищение" человеческих взаимодействий от шаблонов мышления и поведения, мешающих людям выявить конкретную логику ситуаций, которые требуют ответственных и продуктивных решений.

Экономика такой организации не вне индивидов, а в их собственной деятельности, ибо она оказывается живым комбинированием различных измерений социальности и регламентируется лишь логикой сочетания таких процессов, их сохранения, их "очищения" от нежизненных форм.

В этом организационном режиме социальность освобождается от автоматизирующей деятельности шаблонов, вместе с тем она остается сбалансированной полицентрической системой, реагирующей изменением своих форм на внешние и внутренние нарушения устойчивости. Это – устойчивость особого рода, так как она ориентирована не на закрепление форм, а на их изменение, т.е. устойчивость эволюционного характера.

В плане промышленно-экономическом такая социальность может перейти от ограниченной номенклатуры ресурсов, потребляемых в огромных количествах, к их разнообразию, что обуславливает и демассификацию производства, и

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) персонализации рабочей силы, и отказ от рутинных схем деятельности, и повышает социальную ценность конкретных практических проектов, конкретных логик взаимодействия сложных систем разных типов.

Экологизации ожидает и духовно-теоретическая деятельность людей. Человечеством создано огромное количество моделей. Методология иногда оговаривается, что модели не совпадают со своими объектами, а иногда намеренно искажают их, чтобы выявить какие-то их свойства, т.е. являются своего рода карикатурами на объекты. Однако массовая и прикладная наука часто совершенно забывают об этих качествах модельных представлений и стремятся их напрямую реализовать, трансформируя "экономия мышления" в якобы прямую экономическую выгоду. За этим обычно следуют непредсказуемые результаты, разрушающие природные связи, угрожающие человеку. Предстоит огромная научная и культурная работа по очищению мыслительной и практической деятельности людей от тех "отбросов", которые образуются в ходе невольных или неосознанных (и в этом смысле "естественных") отождествлении моделей, образов, схем с логикой самих природных систем и процессов.

Когда-то Ницше рассуждал о том, стоит ли доверять мыслям, родившимся не на свежем воздухе и не в движении. Но этот тезис в определенном смысле справедлив и для культурной рациональности в целом. Рациональности еще предстоит ожить и одухотвориться в живом движении и умножении личностных сил людей, в конкретных контактах человека со сложными системами, в создании конкретных логик, ориентированных на вполне определенный контекст диалога, определенный не границами, а сложностью, нелинейностью взаимодействия.

Существенным моментом обновления рациональности явится анализ культуры как почвы рациональности, причем такой, что, меняясь сама, намечает контуры рациональности, меняет ее функции, создает стимулы ее модификаций. По ходу такого анализа могут выявиться причины "расслоения" образа культуры, множественности ее определений, может "всплыть" некая логика культуры, понятая как связь ее собственных изменений.

Вопросы

1. Что определяет отличия культуры от природы?
2. Как меняются образы природы и культуры в истории общества?
3. Как формировалось противопоставление дикого и культурного, естественного и искусственного?
4. Что обусловило представления о естественных условиях, правах и достоинствах людей?
5. Какие представления о природе влияли на формирование научного обществознания?
6. Что значит дуализм в трактовке природы и культуры?
7. Как меняется бытие общества "внутри" природы?
8. Как меняется бытие природы "внутри" культуры?
9. От чего зависит изменение отношений между обществом и природой?

Основная литература

1. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. Разд. 3.
2. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. Разд. II.
3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. М., 1979.
4. Данилов-Данильян В. Возможна ли "коэволюция природы и общества"? // Вопр. философии. 1998. № 12.
5. Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история. М., 1981. Разд.2. Гл. I.

- Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)
6. Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1994.
  7. Моисеев Н.Н. Современный рационализм. М., 1995. Гл.1,5; 2,3; 3,5; 3,8.
  8. Пестель Э. За пределами роста. М., 1989.
  9. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
  10. Хесле В. философия и экология. М., 1993.
  11. Современный философский словарь. Лондон. 1998; статьи: "Ноосфера", "Антропоморфизм", "Антропоцентризм", "Вещи", "Идиографический и Номотетический методы", "Натурализм".

#### Дополнительная литература

1. Ахутин А.В. Понятие "природы" в античности и в Новое время ("фюсис" и "натура"). М., 1988.
2. Моисеев Н. Оправдание единства (Комментарии учения о ноосфере) // Вопр. философии. 1988. № 4.
3. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1906.
4. Т.А.У. Перспективы развития концепции ноосферы (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 3: философия. 1999. № 1.
5. Тоффлер О. Наука и изменение // Пригожий И., Стен-герс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
6. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
7. Ярчина З.Н., Хачатрян К.А. Социальные основы архитектурного проектирования. М., 1990.

#### ГЛАВА XIV

##### КУЛЬТУРА И СОЦИАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ

Подвижность границ культуры. – Определение культуры как проблема логики и истории. – Социальная эволюция: выработка и закрепление культурных форм. – Табу и заповеди. – Разнообразие человеческих деятельностей и расширение сферы культурных стандартов. – Усложнение социальных процессов и иерархия культурных форм. – Нормы и ценности. – Индустриализация общества и "онаучивание" культуры. – Раскол культуры на внутреннюю и внешнюю. – Вопрос о соотношении традиции и инновации. – Культура в "живом" субъектном взаимодействии. – Российская культура и кризис "культминимума".

Культура проводит линию; так она отделяет себя от того, чем не является или не хочет быть. Она сама может быть понята как линия, как форма, выделяющая мир человека. Конечно, эта линия должна быть подвижной. Ее сдвиги, ее преодоления – особые проблемы культуры. Пытаясь понять культуру через ее сопоставление с природой, мы уже видели, что определение новых культурных ограничений деятельности человека сопряжено с изменением культурных стандартов. Теперь выясняется, что история этих отношений оказывается элементом истории природы; возникают совершенно нетрадиционные аспекты понимания как природы, так и культуры.

Попытки понять культуру через ее "внешние" отношения с природой могут служить ориентиром и для "внутреннего" понимания культуры, для выявления ее собственной логики.

Сложности изучения культуры обычно связывают с трудностями ее определений, с многообразием этих определений. Конечно, дело не в определениях (в том смысле, что культура существовала и существует независимо от определений), но к этой ситуации следует отнестись с достаточной серьезностью.

Вопрос даже не в том, что существует много определений, а в том, что некоторые из них прямо противоречат друг другу. Скажем, есть определения, сводящие культуру к норме, и есть такие, которые трактуют культуру как

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) преодоление (пусть позитивное и творческое) этой нормы. Есть концепции, определяющие культуру через ее противопоставление природе) и есть такие, что определяют культуру как человеческое естество, деформированное социальностью. Существуют определения, акцентирующие внимание на "внешних" по отношению к индивиду формах, и есть указующие как на подлинную культуру, на "внутреннее" бытие индивида, на формы его самореализации.

Можно, разумеется, предположить некую логику – диалогическую или полилогику, – где все эти определения так или иначе гармонизируются. Но, я думаю, более надежным и интересным вариантом ответа на вопрос об определениях является понимание историзма культуры, понимание культуры как истории, как порождения и усложнения форм, называемых нами "культурными".

Древних, судя по всему, не мучила проблема определений, и они называли одними и теми же именами и общество, и культуру, и мир человека, и самого человека.

Проблема определения культуры – проблема историческая, ибо она указывает на необходимость для человека различать общество и культуру, культуру и человека, общество и личность.

Необходимость подобных различий говорит об усложнении общества, о несовпадении общества и культуры, о разделении мира человека на внешнюю социальность и внутреннее индивидуальное бытие, о возможности фиксировать культуру и в ее отношении к обществу, и в ее действии "на человека" и в ее традиционной форме, и в порождающих ее структурах деятельности.

Общество может совпадать и может не совпадать с культурой. С точки зрения исторической в этом нет ничего странного. Ибо в истории под именем общества существуют различные объединения людей. Племя в пятьдесят человек, национальное государство, объединенное человечество – все это общества. И все они бытуют существенно различным образом, по-разному создают, используют и берегут свою культуру. Суть социально-философской проблемы не в нахождении гармоничного или "лучшего" определения культуры, а в характеристике тенденций развития феномена, именуемого культурой, в уяснении смысла его для бытия современного человека, в попытке реконструкции подобного (а значит, другого) смысла его в иных интервалах социального процесса.

Говоря об историзме культуры, мы не должны, видимо, удовлетворяться рассуждениями о том, что культура от эпохи к эпохе меняется, что ее становится больше или она становится другой. Задача заключается как раз в раскрытии органической инаковости культур, в уяснении особого способа их бытия, специфического порядка их жизненного устройства. В нем появляются и укореняются новые элементы, образуются новые способы реализации культуры. Намечается расслоение, меняются связующие и селективные формы, происходит транспозиция накопленной и живой, внешней и внутренней культуры, ее предметных и личностных воплощений.

Понимание историчности культуры, стало быть, дает возможность увидеть жизненность различных культурных форм, понять возможность сосуществования разных трактовок и определений культуры. Казалось бы противоположные, определения культуры могут иметь общую историческую почву и в перспективе сходить. И наоборот: близкие по форме определения применительно к различным культурным реальностям могут фиксировать различные связи социальных форм и человеческих смыслов. Поэтому, обращаясь к истории в поиске логики культуры, надо, видимо, с известной осторожностью использовать современную культурологическую терминологию, чтобы по возможности не модернизировать дошедшие до нас факты и комментарии к ним.

## 1. Закрепление культурных форм

В архаических обществах то, что мы называем культурой, начинает определяться через противопоставление мира человека, т.е. мира своего рода и племени, другому миру или другим мирам. Причем другой, не человеческий мир, включает в себя и природное окружение, и сверхъестественные силы, и другие племена. Иная социальность с ее особенностями в человеческий мир не включается и человеческими отношениями не охватывается. Чужак является потенциальным врагом, ибо таит угрозу самой жизненной связи как носитель разрушительных сил. Поэтому он может быть уподоблен зверю или злему демону, может стать объектом охоты и истребления. Изгнанный из племени человек,

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) переставши быть своим, перестает быть для бывших соплеменников и живым, и человеком.

Во многих древних языках слова со значением "соплеменник", "сородич", "человек" оказываются словами одного корня или одним и тем же словом, причем слово "свободный" восходит именно к этой корневой основе. Быть свободным значит вовсе не то, что мы привыкли связывать с понятием свободы. Быть свободным значит принадлежать роду, племени, миру человека, быть им признанным, т.е. быть "своим" [1].

1 См., например: Якобсон А. Некоторые проблемы исследования государства и права Древнего Востока // Народы Азии и Африки. 1984. № 2.

Человек архаической эпохи не выбирает: быть ему свободным или не быть (быть ему в культуре или не быть), как не выбирает он: стать ему человеком или нет. Поскольку он человек, он тем самым принадлежит культуре, подчиняется ее формам, выполняет свое функциональное предназначение. Формы культуры имеют для него и для общности безусловное, "органическое" значение, так как определяют сплоченность и сохранность социальности. Культура здесь – очаг, вокруг которого смыкаются человеческие взаимосвязи; огонь в очаге должен быть сохранен и поддержан любой ценой. Свет его делает зримыми и памятными лица своих, очерчивает круг, а за этой чертой – тьма, чуждая человеку, угрожающая ему и его роду.

В архаических обществах культура "крепилась" совокупностью запретов. С помощью табу первобытное общество как бы проводило границу между своим и чужим, между силами, с коими человеку можно контактировать, и теми, что представляют для него опасность. Если индивид нарушал табу, то, по поверью древних, он навлекал беду не только на себя, но и на своих близких; как будто бы возникала брешь, и сквозь нее враждебные силы могли ворваться в жизнь племени и разрушить ее. Единственная возможность не допустить их внутрь сообщества – перекрыть с помощью табу все уязвимые "места" на границе племени и остального мира.

В психике индивидов табу "всплывали" как твердые опоры, как стереотипы. Они мотивировали индивидуальные поступки, но действовали как "несгибаемая" социальная форма.

Запреты в качестве форм социального взаимодействия служили своего рода средством отбора санкционированных обществом действий, связей, обеспечивающих сохранение социальности, накопление и трансляцию человеческого опыта.

По мере того, как усиливалось "расслоение" деятельности человеческих сообществ, происходило и "расщепление" табу: из их состава выделились новые формы, которые вместе со старыми образовывали более сложную систему регулирования человеческих взаимодействий.

В этом пункте нетрудно провести аналогию между развитием человеческого рода и становлением отдельной человеческой личности.

Ребенок обязательно проходит стадию освоения мира, на которой он пытается приспособить к своим влечениям все встречающиеся ему объекты. Он не разделяет их еще на полезные и вредные, свои и чужие, так же как еще не выделяет себя, своего "я". Важным средством разделения объектов на полезные и вредные, соответственно – действий ребенка на поощряемые и наказуемые, является родительское "нельзя!" со всем многообразием его словесных эквивалентов. "Нельзя" на первых порах выступает и классификатором вещей, и средством общения с ребенком. В дальнейшем, когда он станет более самостоятельным, потребуются иная форма предписаний, работающая уже в другом режиме общения.

Если мы "развернем" эту аналогию "в сторону" истории человеческого рода, то с ее помощью сможем заметить: расслоение первобытной коллективности вело к выработке более гибких и сложных, нежели табу, форм взаимосвязи людей.

Важную роль начинают играть заповеди, предписания, содержащие требования, правила, законы, "заповеданные" для передачи от поколения к поколению. Заповеди сохраняют в своем составе табу; заповеди Моисеевы – это прежде всего запреты: не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй. Вместе с тем табу, входящие в заповеди, предполагают уже определенную дифференциацию

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) человеческого сообщества, индивидуализацию помыслов и действий отдельного человека: "не внимай пустому слуху, не давай руки твоей нечестивцу", "не следуй за большинством на зло и не решай тяжбы, отступая по большинству от правды..." (Исх., 23, 1 - 2).

По заповедям можно понять, как меняется отношение людей к чужакам, пришельцам: незнакомец перестает быть агентом опасных и злых сил: "Пришельца не притесняй и не угнетай его..." (Исх., 22, 21).

Наряду с табу заповеди содержат прямые предписания и конкретные рекомендации экономического, правового, политического, собственно религиозного характера. Заметно, как из элементарной культурной формы, содержащей весь обычай (устав, закон), выделяются разные регуляторы человеческих отношений. Через конкретизацию, детализацию, разработку элементарной формы как бы идет поиск человеческих взаимоотношений, не замыкающихся географическими, социальными или национальными границами.

Символом и примером этого поиска могут служить христианские заповеди. В части запретительной они как будто повторяют заповеди Моисеевы. Однако в части предписывающей они обнаруживают свою новизну.

Некоторые заповеди начинаются со слов: "Вы слышали..." (подразумеваются ветхозаветные заповеди), т.е. вы слышали, но ведь дело обстоит не совсем так или совсем не так. Там сказано: "...Перелом за перелом, око за око, зуб за зуб..." (Лев., 24, 20). А новозаветное правило призывает к терпению, к смирению, к уступчивости: "Просящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся" (Матф., 5, 42).

Чтобы принять и понять человека близкого, не требуется нравственных усилий. Они нужны, когда необходимо выйти за рамки привычного и благополучного представления о человеке. "И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете?"

Подлинное испытание культуры начинается при ее контакте с людьми чужими, чуждыми или даже враждебными. "Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас..." (Матф., 5, 43 - 45).

Формируется своего рода культурная презумпция: сначала признай в человеке человека, а потом уже оценивай и суди его, замечай его странности и особенности. Эта презумпция возможна в таком человеческом мире, где начинают сосуществовать разные социальные и культурные системы. Чужие культуры перестают быть заведомо чуждыми. Возникает пространство для развития человеческой способности понимания других - и прежде всего - чужих людей.

Учет многообразия социальных миров как возможного поприща деятельности человека стимулирует взгляд на человека как на представителя всего этого многообразия, а затем уже как на члена какого-то сообщества, племени, культуры. Возникает обобщенная норма понимания человека. Возможность, а порой и необходимость взаимодействия различных поведенческих форм создают ситуации уяснения их особенности, ограниченности и узости.

Выявляется поле взаимодействия разных представлений о нормальной, правильной, достойной человеческой жизни. Сам человек в этих сопоставлениях оказывается своего рода стандартом оценки отдельных обычаев, правил, ритуалов и т.п. В обществе возникает потребность к публичному выяснению правильного отношения человека к человеку, человека к обществу. Культурному догматизму все чаще противостоит анализ, диалог, показательное рассуждение. Человеческая мудрость начинает нарушать свои прочные связи с обычаями. Она вступает в конфликт с родоплеменной мифологией, с традицией, подмечает и объясняет ограниченность сложившихся в обществе образцов человеческого взаимодействия.

Сократ, Будда, Христос прокладывают путь к пониманию достойной человека жизни. На этом пути они минуют или разрушают складывающиеся веками социальные и культурные перегородки. Подобно гомеровскому Одиссею, связавшему своими подвигами пространства средиземноморского и мифического миров, они своими учениями и деяниями связали мир существующей социальности с миром возможной человеческой свободы, должного и достойного человеческого

С этой поры бытие человека в культуре уже не предопределялось его подчинением господствующим нормам. Оно предполагало теперь и самостоятельность индивида, и возможность его столкновения с социальными шаблонами, и необходимость его практических и мыслительных усилий для утверждения своей правоты.

Культура, таким образом, переставала быть формой воспроизводства социальных связей. Внешняя по отношению к индивидам социальность преобразовывалась в структуры и силы их индивидуального бытия. Вместе с тем индивидуализация людей, расширение диапазона контактов между различными общностями создавали потребности в новых формах бытования культуры; в инструментах, сочетающих разные культурные формы.

## 2. "Онаучивание" культуры

Тенденции к индивидуализации культуры или к персонификации ее, к сочетанию ее различных форм, наметившиеся в первом тысячелетии до новой эры, становятся все более заметными, хотя и не доминирующими (с некоторыми оговорками можно сказать, что они и в наше время еще не получили достойного воплощения). В усложняющемся социуме культура "живет и работает", поддерживая и развивая связи различных его подсистем, оформляя новые пространства поведения и мотивации индивидов, закрепляясь в стандартах и переиначивая их.

Расширение контактов между человеческими индивидами требовало изменений в "аппарате" их сознания, выработки форм, учитывающих дистанции между разными культурными образцами, между существующим и возможным, оперирующих определенными мерами или мерой человеческих качеств. Понятия качеств, достоинств, идеала человеческой жизни начинают постепенно входить в структуру психической организации личности. Оперирование ими требует от индивида сознательного самоотчета, а это связывает нравственное развитие личности с определенным уровнем развития логических навыков.

Во внешнем поведении люди все более руководствуются не жестким стереотипом, а разнообразными стандартами, которые не только задают определенный язык общения для различных - торговой, производительной, юридической или познавательной - деятельностей, но и предполагают культурную самостоятельность индивидов, их способность вступать в различные взаимодействия, понимать их правила, переходить от одних форм общения к другим.

Расслоение первоначально жестких форм культуры на совокупность стандартов, норм, ориентиров, ценностей, находящихся в подвижной взаимосвязи, повышает значение деятельности индивида и его личного выбора. Действие не по стереотипу как бы провоцируется разнообразием культурных ориентиров, их нелинейной зависимостью, а порой и противоположностью.

В эпоху развития мировых религий, особенно христианства, все более явственным становится противоречие между человеческими ценностями и социальными нормами. Поведение по ценности оказывается зачастую противоречащим социальной норме. Тысячи раз повторенным оказывается реальный и литературный ("оперный") сюжет конфликта, сталкивающий чувство и долг, любовь к чужаку и запретность ее с точки зрения социальной нормы. Личностный выбор обретает трагический и романтический ореол: внутренняя жизнь личности становится "полем" высочайшего культурного напряжения.

В диапазоне между высшими ценностями и обыденными социальными стереотипами формируется особый духовный мир человеческого индивида, в котором он может рассматривать свою жизненную перспективу не по меркам предписанных ему социальных норм, а в том широком спектре смыслов, которые задаются собственно человеческими ценностями. Ориентируясь на них, индивид приобретает духовный опыт преодоления социальных барьеров, опыт переоценки социального порядка, в разряды коего он включен своим практическим бытием. Возникает возможность широкого понимания реальности, не связанного жесткими определениями "здесь и теперь". Намечается перспектива творческого отношения к реальности, в том смысле, что человек начинает трактовать реальность как совокупность различных возможностей для реализации своего жизненного поведения, что он может видеть себя частью реальности, находящейся в становлении. Конечно, здесь мы опять фиксируем лишь



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) проявившуюся тенденцию, не нашедшую себе развернутого и массового выражения. Однако важно заметить, что творческие аспекты культуры все значительнее зависят от индивидуального бытия людей и не сводятся теперь только к их участию в общем эволюционном процессе создания культурных форм.

Намеченная тенденция стала обретать реальные черты и особым образом "вписалась" в процесс формирования промышленного капитализма, в устройство соответствующей общественной системы. Обособленность и автономность индивидов, их высвобождение из "переплета" жестких социальных зависимостей становится условием существования такой системы. С другой стороны, и культурные стандарты высвобождались из непосредственной связи с конкретными формами человеческой деятельности и общения, становились предельно абстрактными формами измерения человеческих действий и поступков. Они складывались в системы нормативов, определяющих методику приложения и использования человеческих сил, их накопления и преобразования. Знание их и умение ими пользоваться обещали успех. Культура зачастую подменялась наукой, со-знание – знанием. Духовный поиск замещался духовным производством. Творчество сдвигалось к границам культурной деятельности. В центре ее оказывались нормы-эталоны, указывающие на образцы культурной жизни. Образцы указывали на то, как следует действовать, думать, общаться.

Культура приобретала сильный методологический акцент, поскольку сближала эталоны и правила поведения: поступай так-то и так-то, и ты будешь соответствовать высшим стандартам.

Проблема личности фактически сводилась к проблеме "подтягивания" индивида к имеющимся уже образцам. Его внутренняя активность имела значение лишь в смысле энергии действия, но не в смысле формы и содержания последнего.

Проблема выбора в этих обстоятельствах утрачивает свой собственно культурный смысл. Она связана теперь не только с творческим усилием личности, сколько с расчетом необходимых шагов для продвижения по структурной решетке внешних стандартов. Выбор оплачивается не творческим усилием, а подчинением тем или иным внешним формам. Вопрос – не в преодолении внешнего стандарта, а в правильном подключении к нему, в правильной подпитке за счет культурных образцов, в эффективном потреблении культурного богатства.

Культура, мобилизуя творческие силы людей, сделала все для того, чтобы создать мощную социальную машину наращивания человеческих производительных способностей, для создания соответствующих социальных (экономических, юридических) "органов", обеспечивающих непрерывную работу этой машины, непрерывный прирост богатства.

Создав базу для работы этого социально-экономического механизма, культура сама постепенно втянулась в его работу, стала элементом новой социальной механики, сама стала машиной, средством приспособления людей к условиям механической и экономической целесообразности.

Тем самым культура как бы отрывалась от непосредственно индивидуального бытия людей, от их собственно личностного развития, становилась внешней по отношению к ним. Но поскольку стала явственной эта позиция культуры, отождествившейся с внешней социальностью, постольку обозначилась и проблема культуры "внутренней", т.е. непосредственно вырастающей из индивидуального бытия людей.

Понятие "внутренней" культуры при всей его неопределенности и метафоричности указывает на некое культурное пространство, в котором люди строят свое бытие независимо от внешних социальных и культурных стандартов.

К концу XIX столетия стало ясно, что сфера эта весьма широка и, судя по всему, имеет свои собственные формы. Более того, оказывалось, что внешняя культура не способна освоить это пространство, уже плохо поддающееся культурным стандартам, непрозрачное для внешней, "сверхиндивидуальной", т.е. абстрактной, рациональности.

С точки зрения внешней культуры, культура "внутренняя" представлялась чем-то периферийным, подозрительным и даже иррациональным.

Внешняя культура не могла освоить пространство индивидуальной самореализации людей, "внутренняя" культура не обладала средствами практическими и

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) научными – для предметного и социального закрепления своих позиций.

Наметившийся раскол внешней и "внутренней" культур нашел косвенное выражение в терминологии (социокультурная атмосфера, социальные науки и гуманитарное познание), в критике классической культуры и рациональности, в противопоставлении культуры и "жизни". Попытки связать внешнюю и "внутреннюю" культуры по принципу дополнительности не были решением проблемы по сути. Кризис культуры становился неизбежным. Культура оказалась в ловушке созданной ею цивилизации.

### 3. Культура человеческого события

В начале XX столетия распространилась идея, согласно которой судьба культуры как животворного процесса, как развития социальности в нестандартизированных, немашинизированных формах будет решаться на уровне индивидуальной самореализации людей. Не отдельных личностей, а многих людей, строящих свое благополучие на базе развития собственных личностных качеств.

Однако XX век сделал все, чтобы прийти к утверждению этой гипотезы через доказательство ее от обратного.

Наиболее развитые страны первыми прошли путь культурного кризиса, дав ему экономическое подтверждение. Пределы экономического роста, рассчитанного на машинизированное производство и на экстенсивное использование в нем человеческого фактора, обнаружилось к началу 30-х годов. Возник вопрос о включении проблемы личности в новую экономическую стратегию.

Менее развитые страны пошли дальше по пути построения машинизированной экстенсивной экономики, что привело, как в нашей стране, к миллионным жертвам, к атрофии личностных начал у большинства людей, к тоталитарным режимам, ставшим политическим выражением кризиса культуры.

Последствия тоталитаризма еще не были толком осознаны (тем более изжиты), но уже явно обозначилась угроза экологического кризиса, также явившегося одним из воплощений кризиса культуры. Зазвучала тема антропологического кризиса. То ли трагической констатацией, то ли последним предупреждением "нависает" фроммовская вариация известного мотива: "Девятнадцатое столетие сказало: "Бог умер", двадцатое может сказать: "Умер человек".

Культурная альтернатива этим тенденциям такова: оживление и тем самым сохранение культуры за счет притока нестандартизированных личностных усилий людей, вместе с тем усилий, "синтезирующих" культуру в личностных формах, а не разрушающих ее.

Движение контркультуры, достигшее пика в развитых странах Запада на рубеже 70-х годов, показало некоторые перспективы, ведущие и к варварскому разрушению культуры (не исключая, впрочем, и потребительского отношения к ней), и к деавтоматизации машинизированной культуры, и к ее оживлению и росту по меркам человеческих сил и способностей.

Безусловно позитивным результатом контркультурного процесса явилось "стягивание с пьедестала" норм и стандартов, занявших место общечеловеческих ценностей. Такое "остранение" стандартов и норм, выведение их из режима автоматической работы, их переоценка и конкретизация показали их зависимость от взаимосвязей совместного бытия и развития людей, от их общения, от их взаимопонимания и определения условий последнего.

Под вопросом оказались не нормы и стандарты, а место, позиция, функция их в совместном бытии людей. Либо стандарты и нормы задают функции индивидам, определяют личностные роли, либо конкретные контексты человеческих взаимодействий формируют эти нормы и стандарты, выявляют их функции, закрепляют за ними фиксированные позиции в человеческих взаимоотношениях. Вопрос этот все более стал трактоваться в плане понимания стандартов и норм как средств человеческого взаимодействия и личностной самореализации.

Прежде, скажем, лет пятнадцать назад, на это можно было бы возразить, что речь идет здесь, по сути, не о выживании культуры, а о разных ее фазах: становлении, функционировании, развитии; в стадии становления происходит дифференциация и обновление стандартов, а в стадии функционирования стандарты уже оказываются детерминантами человеческой деятельности.

Можно было бы, наверно, говорить и о разных подходах к культуре: генетическом, структурно-функциональном, креативном, и о каких-то дисциплинарных или методологических предпочтениях, отдаваемых одному из них. Иными словами, можно было бы представить эту ситуацию как поле относительно свободного выбора: хотим – рассматриваем культуру с позиций человеческих субъектов, хотим – трактуем ее сквозь призму надындивидуальных норм.

Однако дилемма, перед которой мы оказываемся, гораздо серьезнее. Технологические, экономические, образовательные и прочие стандарты меняются на протяжении одного поколения, причем по несколько раз, о чем еще сто лет назад не могло быть и речи. В этой обстановке люди либо участвуют в выработке этих стандартов, держат их под контролем своего личного процесса, своего общения, своей деятельности, либо стандарты образуют свой самодействующий цикл, для которого люди и природа остаются только сырьем.

Аналогичная ситуация складывается в отношениях между различными человеческими общностями (от групп – до государственных объединений). Либо они вырабатывают новый язык своих отношений, либо, оставаясь в рамках привычных стандартов, оказываются втянутыми в череду конфликтов.

Биосферный кризис также диктует логику взаимодействий, основанную на выработке стандартов взаимодействия различных сложных и суперсложных систем. Разумеется, в этом контексте меняется и смысл стандартов, и смысл рациональности, помогающей их вырабатывать. Здесь, однако, важно подчеркнуть: способность понимания сложности (отличия, самобытности, уникальности) другого субъекта реальна и действительна только в том случае, если ты сохраняешь контроль над стандартами своего поведения, можешь деавтоматизировать их, т.е. если ты сам можешь изменить свою позицию относительно позиции другого. Конечно, эта культура выработки – а не принятия только средств взаимодействия – есть культура прежде всего личностная, т.е. формирующаяся на уровне становления и развития личностей. Вероятно, на этом, фундаментальном, уровне бытия культуры будет, судя по всему, решаться судьба других культурных проблем.

Трудности осуществления этой перспективы значительно возрастают, когда мы обращаемся к событиям отечественной истории последнего десятилетия. Кризис тоталитарного режима, в котором культура выполняла служебную, в основном идеологическую роль, вместе с разрушением системы догматических нормативов привел к обвалу "несущих опор" самой культуры. Культура перестала выполнять ориентирующую и нормативную функцию в повседневном поведении людей (я не касаюсь здесь сфер профессионализированной внешней культуры). Поскольку в нашей истории культуры не сложился слой автоматизированных форм экономической, правовой, политической деятельности, соответствующих гражданских прав и обязанностей, то последовал провал в более глубокие, архаические пласты культуры.

Когда нынче говорят об одичании, это можно истолковать и в том смысле, что в повседневном поведении людей и в социальных взаимодействиях обнажились архаические культурные стереотипы, действующие по принципу "свое (наше) – чужое".

Рекреация культурного слоя стандартных форм потребует немалых усилий. Но это не может произойти автоматически, ибо такая возможность реализуется только на базе расширяющегося сотрудничества людей.

Отечественная культурная драма имеет сложную и специфическую предысторию, но перспектива ее связана с общечеловеческими интересами. Экологическая проблематика делает практически неизбежной выработку новых стандартов взаимодействия с природным и социальным миром.

Вопросы

1. Кто определяет границы культуры?
2. В чем специфика социально-философского понимания культуры?
3. Какова функция культуры в сохранении социальности?
4. Какова функция культуры в преобразовании социальности?

5. Почему усложняется образ культуры?
6. Какую работу выполняет культура в процессе становления современных форм социальности?

#### Основная литература

1. Библер В. Культура. Диалог культур (опыт определения) // Вопр. философии. 1989. № 6.
2. Давидович В.Е., Жданов Ю.А. Сущность культуры. Ростов-н/д. 1979.
3. Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991.
4. Левинас Э. Философское определение идеи культуры // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
5. Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.
6. Романов В.Н. Историческое развитие культуры. М., 1991.
7. Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991.
8. Свасьян К. Человек как творение и творец культуры // Вопр. философии. 1987. № 6.
9. Судьба искусства и культуры в западной мысли XX в. М., 1979.
10. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Воспроизводство", "Диалог", "Качества социальные", "Культура", "Со-, "Творчество".

#### Дополнительная литература

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
2. Боткин А.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1979.
3. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
4. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
5. Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996.
6. Конрад Н.И. Избранные труды: История. М., 1974.
7. Кризис культуры как исторический феномен // Филос. науки. 1990. № 7.
8. Культура, человек и картина мира. М., 1987.
9. Соколов Э.В. Культура и общество. Л., 1979.
10. Степин В.С. Культура // Вопр. философии. 1999. № 8.
11. Шевченко А.К. Культура. История. Личность. Киев, 1991.
12. Кемеров В.Е., Коновалова Н.П. Восток и Запад: судьба диалога: Исследования. Хрестоматия. Комментарий. Екатеринбург, 1999.
13. Современная философия: Словарь. Хрестоматия. Ростов-н/д. 1996.

#### ГЛАВА XV

##### ОНТОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ ОБЩЕСТВА

Кому принадлежит сознание? – Сознание и структуры со-бытия. – Сознание как конструктивный принцип построения человеческих взаимодействий. Анонимная и организационная "механика" общественного сознания. – Сознание официальное и неофициальное. – Догматизм сознания и критика идеологии. Сознание как

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
выражение социальных позиций и отражение структур бытия. Можно ли очистить сознание от идеологии? – Утопия как элемент социальной метафизики и повседневного мышления. – Идеология, перспектива, прогноз. Взаимовлияния идеологии и науки не есть основание для их отождествления.

## 1. Историчность структур общественного сознания

Возможен вопрос: кому принадлежит сознание? Если оно формируется в ходе человеческого взаимодействия, т.е. является почти буквально во взаимопонимании нескольких, двух как минимум, субъектов, так, может быть, оно вообще субъекта, т.е. хозяина, не имеет и существует как своего рода абстракции, само по себе?.. Действительно, оно вроде бы принадлежит отдельному человеку и вместе с тем оживает лишь в "поле" его реальных или предполагаемых взаимодействий с другими людьми...

Культурный аспект этой проблемы состоит в том, что полнота сознания достигается тогда, когда оно перестает работать в автоматическом режиме, когда условием его раскрытия, оживления, напряжения оказывается другой человек (другая культурная целостность), не "укладывающийся" в его рамки.

Сознание распространяется как своего рода волна, оно обнаруживает другого человека и находит в нем границу и проблему, возвращается к своему "источнику", захватывая по пути новые образы и понятия, и заставляет своего недоопределившегося владельца определить контуры собственного бытия, а заодно и освоиться с сознанием.

Отметив такую биполярность сознания, можно сказать, что в роли "другого" оказывается не обязательно единичный человек, эту роль могут выполнить социальные или природные системы, "превышающие" человека, например биосфера, космос и т.д. Однако сразу следует добавить: они так или иначе стимулируют сознание через образ человека, через олицетворение и очеловечивание проблем, требующих от сознания полноты напряжения.

Элементарное социальное пространство, в котором формируются задатки человеческой личности, – это пространство непосредственного контакта между людьми. "Распадаясь" на ребенка и взрослого, это пространство обретает невидимые связи, оформляющие восприятия младенца, выявляющие границы его телесного бытия, его самоощущения, первые его мысли "о себе", отличном от другого.

Впоследствии, закрепившись в конкретном пространстве, вступая в контакт с разными людьми, выделив внешние стандарты и языки общения, ребенок вместе с тем полностью "присваивает" себе формы своего сознания и деятельности, отождествляет их со своей телесностью. Пространство его сознания оказывается сложно структурированным; одни его уровни и секторы оказываются доступными, другие труднодостижимыми, закрытыми или как бы даже занятыми другими людьми. Эта ситуация может восприниматься как естественное состояние дел, как логика вещей.

Столкновение с серьезными жизненными и человеческими проблемами заставляет человека "вернуться" от обобщенных образов и понятий, от стандартных схем построения деятельности и сознания к конкретной характеристике средств взаимодействия с другими людьми, к определению границ и возможностей своего собственного бытия.

Культурная достаточность индивида в этом плане предстает и его способностью структурировать с помощью сознания свое бытие, и его способностью преобразовывать эту структуру.

Таким образом, сознание оказывается средством преодоления замкнутости человеческого бытия на самое себя и в этом плане открытием бытия к другому бытию, средством со-бытия людей.

Если мы рассуждаем об отдельном человеческом индивиде, то жизненное пространство, в котором "оперирует" его сознание, может рассматриваться как своего рода "печать", которую индивид накладывает на социальную реальность. Структурирование пространства тогда может быть истолковано как продукт развертывания самого сознания, как условие формирования и нормального функционирования психики индивида. Необходимость для нормальной психики человека структурно оформлять пространство была исследована и показана гештальт психологией, в частности Куртом Левиним. Именно на этом он строил

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) свою концепцию мотивации личности. Однако в этом описании, так или иначе, на первом плане – психологический аспект проблемы. И ему можно противопоставить другой, когда структура жизненного пространства человека, в которой он разворачивает свое социальное бытие, существует сама по себе, независимо от его психики и сознания.

Такого рода представления были реализованы в натуралистических и позитивистских моделях общества и социальной структуры в широком смысле слова. Для этих построений не было особой нужды в сознании людей. Оно, конечно, как-то включалось в эти представления, но присутствовало там то ли как надстройка, то ли как пристройка, то ли как "амортизатор" жестких структурных взаимодействий.

Сознание в таких схемах социального бытия не было "незаменимым" моментом. Выражаясь более конкретно, это было и не сознание как таковое, а стандартизированная психика людей, обеспечивающая стабильность социальных форм, а людям служившая в качестве аппарата отражения сложившейся композиции социальности.

Другое дело, когда реально возникает проблема трансформации и обновления социальных структур. Как только она выявляется, сразу на первый план выдвигается вопрос о субъектах обновления или становления социальных форм. Точнее: субъекты эти самоопределяются, и через это самоопределение происходит проработка, выдвижение и закрепление новых структурных образований. Тогда и сознание работает с напряжением, раскрывает или наращивает свои потенции как конструктивный принцип построения пространств и форм человеческого взаимодействия.

И это уже не просто проекция бытия отдельной личности на социальное пространство. Это – множество проекций, взаимодействующих и перекрывающих друг друга, противоречащих и сочетающихся, намечающих новый строй межсубъектных связей, ориентирующих людей на его воплощение в стабильные социальные формы. Такая работа сознания предполагает содействие различных конкретных субъектов. Она возможна в среде, гарантирующей различным субъектам широкие возможности для самоутверждения, лимитирующей действия субъектов не силой принуждения (или его постоянной опасностью), а нормами, выработанными, принятыми и защищаемыми прежде всего самим процессом их бытия.

В такой структуре социального бытия главным вопросом сознания оказывается не вопрос о том, что оно создает, не вопрос знания или отражения. На первый план выступают другие вопросы: кто создает, почему он направляет сознание на это и оставляет вне сознания другое!

## 2. Проблема ориентации сознания общества

Для нас, для нашей философии вопрос перехода от гносеологических трактовок сознания людей к онтологическим – это не только вопрос теории. Это – вопрос реального функционирования культуры, ее сохранения и возможного преобразования.

Это – вопрос и политико-идеологический, ибо за определенной – в частности гносеологической – трактовкой сознания таилась "механика" разделения общественного и индивидуального сознания, "механика" подчинения индивидуального общественному, "механика", казалось бы, анонимная, а на деле организованная, имевшая своих субъектов, выражавшая конкретные интересы.

В сугубо теоретическом плане речь, разумеется, велась и о диалектике общественного и индивидуального сознания, об их взаимозависимостях и взаимопереходах, о несводимости общественного к индивидуальному, а индивидуального к общественному.

Фактически же эти рассуждения, часто не лишённые здравого смысла и даже методологической тонкости, маскировали идеологическую установку на формирование индивидуального сознания по неким заранее сконструированным политико-идеологическим стандартам. Такая обработка индивидуальных сознаний значительно облегчала оперативное манипулирование поведением людей, "вращивала" в их психику устойчивые формы, которые определяли стандартные реакции на события и идеи.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
В основном это была апробированная еще архаическими обществами "механика" разделения всего на "свое" и "чужое" и соответствующего предопределения положительных и отрицательных реакций.

Но поскольку наше общество при всех его странностях и болезнях не было архаическим, не было и "однородным", поскольку оно складывалось из деятельности различных социальных субъектов, далеко не одинаково развитых индивидов, постольку оно (и его сознание) не действовало и не могло действовать по двузначной логике "свое - чужое".

Поэтому общественное сознание, как оно представлялось политиками и идеологами, не совпадало с тем реальным сознанием общества, которое получало лишь частичное, косвенное выражение и вместе с тем функционировало в реальных субъект-субъектных взаимодействиях.

Идеологически определяемое общественное сознание являлось неким обобщенным сознанием людей, представленным в основном в санкционированных, "одобренных" формах. Все, что не укладывалось в эти формы, списывалось на счет отставания сознания и его пережитки.

Скрытая стандартность такого общественного сознания становилась явной, когда возникал вопрос о формировании индивидуального сознания, социализации личности, как "о заполнении" контура со-знания и личностного пространства готовыми социальными формами. Здесь, кстати сказать, проявилась тенденция, характерная не только для догматического марксизма, но и для социологического позитивизма, в особенности функционализма, широко внедрявшего (и внедрившего) идею социализации и в социологические концепции, и в обыденное поведение людей. Шла ли речь о формировании личности или о ее социализации, фактически имелась в виду практика "погружения" человека в среду заранее приготовленных ориентаций, характеристик и идей.

По сути, общественное сознание оказывалось отчужденным от людей идеологической конструкцией, которую затем необходимо было включать в реальное поведение людей, а им отражать и осваивать или даже "творчески" развивать.

В некоторых важных своих аспектах это общественное сознание аналогично общественной собственности, как бы принадлежащей всему обществу и никому из субъектов в отдельности. Анонимность того и другого оказывается кажущейся. За нею прячутся определенные социально-политические структуры, определенные позиции, субъекты и интересы.

Отчужденное общественное сознание обнаруживает свою функцию быть идеологическим выражением отчужденной общественной собственности, т.е. как раз и скрывает тот факт, что собственность не является общей, а находится во владении субъектов, сконцентрированных вокруг властных структур.

Идея общественного сознания как сознания общего действовала в качестве идеологического манипулятора, поощряющего индивидов, мыслящих в рамках общего понимания, и угрожавшая переходившим эти рамки внешней опасностью либо отрывом от общей основы.

В качестве философской "подпорки" этот манипулятор использовал гносеологическую трактовку сознания, причем - что немаловажно классическую схему субъект-объектного отношения. Тем самым сознание реального человеческого субъекта редуцировалось к познанию, а познание - к отражению, причем "отражать" предлагалось структуру общества так, как она изображалась в идеологизированном общественном сознании. А если речь заходила о бытии, то его следовало понимать как некую данность, как прочное, независимое от индивидов квазиприродное образование.

К сказанному остается добавить, что в этой расшифровке общественного сознания использованы приемы Марксова анализа превращенных форм, положения Марксовой онтологии сознания. Дело приобретает иронический оборот: догматическая теория, называвшая себя марксистской, оказывается уязвимой в наибольшей степени именно там, где она соприкасается с Марксовой критикой идеологии.

Догматический характер этой теории проявляется и в попытке определить некую общую структуру общественного сознания, общую не только для пребывающих в

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию filosofff.org нем индивидов, но и для различных обществ, культур и исторических интервалов. Предполагалось, что имеется некая "сквозная" для различных культур и исторических этапов проблематика общественного и индивидуального сознания, форм общественного сознания и его уровней.

Поскольку доминировал гносеологический подход, оказывалось возможным говорить и спорить о том, какое сознание лучше отражало соответствующее бытие; типичным оказывалось сопоставление различных форм – мифологии, религии, искусства, философии, науки – по тому, как они справляются (не справляются) с отражением действительности, как они выглядят в свете объективной истины. Речь – не о том, что всякое сознание содержит в себе познавательный момент, а именно об отражательной "способности" разных форм общественного сознания.

Вопрос о социальной функции этих форм, т.е. о том, зачем общество создает именно разные формы, почему бы ему, скажем, не ограничиться в отражении бытия одной наукой? – этот вопрос оставался в тени.

Так же примерно обстояло дело и с исторической характеристикой форм. т.е. допускалось наличие исторических особенностей, например, в развитии искусства на разных этапах социального процесса. И здесь тоже дело упрощалось, поскольку историчность форм зачастую определялась их вписанностью в разные социально-классовые структуры.

Проблема уровней сознания – обыденного и научного, психологического и идеологического – тоже была в значительной степени гносеологизирована, а их историческая дифференциация и взаимосвязь также не получили достаточно конкретного освещения.

На этой проблеме имеет смысл остановиться более подробно, она позволяет увидеть некоторые сдвиги в соотношении уровней и прояснить ситуацию, в которой оказалось сознание нашего общества.

### 3. Рациональная и идеологическая размерности сознания

Традиционно в сознании общества выделяют две пары уровней: психологический и идеологический, обыденный и научно-теоретический. В первой паре различие проводится по степени и характеру выраженности социальных позиций людей. Во второй – по систематичности и глубине отражения бытия. В соответствии с этим теоретическое сознание, "возвысившееся" над бытием, а также и над обыденным сознанием (и над общественной психологией), оказывается "ближе" к бытию в смысле полноты правильности его отражения.

Для марксизма в этой проблематике ключевым оказался вопрос о связи науки и идеологии. Предполагалось, что идеология классовых обществ была ненаучной, т.е. выражала интересы господствующих классов и этим выражением подменяла теоретически обоснованное, "правильное" отображение социальной реальности. Прогноз на будущее связывался с убеждением в том, что рабочий класс, покончив с господством одних слоев общества над другими, вытеснит из общественного сознания частную идеологию и заменит ее научным отображением общественного бытия людей.

В XX в. эта гипотеза была модифицирована: провозглашалась смена частной и ложной идеологии идеологией научной, выражающей гармонию интересов на почве общественной собственности. О том, что научность этой идеологии оказалась иллюзорной и, прямо скажем, фальсифицированной, речь уже шла выше. Но нас здесь интересует другой вопрос: можно ли было создать действительно онаученную идеологию? Или так: можно ли заменить идеологию наукой? Или так: можно ли очистить общественное сознание от идеологии, полностью деидеологизировать его?

Иначе говоря, можно ли провозгласить и фактически положить конец идеологии? "Прекратить" идеологию с расчетом на то, что отношения между людьми, построенные по логике вещей, сами собою создают некое прозрачное пространство сознания, где будут действовать простые и четкие жизненные ориентиры и, естественным образом, из мышления и деятельности людей будут изжиты всякие идеологические моменты. Если это так, то нет нужды в идеологическом или идейном осмыслении путей развития общества. Каждый сам себе идеолог, а в случае чего – жизнь научит.

Гипотеза деидеологизации общественного сознания содержит этот, не всегда



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) ясно высказываемый и четко проговариваемый мотив. Но он явственно звучит в коммерциализации образования и культуры, в отсутствии для нашей страны какой-либо общественной программы или "картины", позволяющей хотя бы "оживить" ценностные ориентации людей.

Кризис идеологии и деидеологизация привели к торжеству логики вещей, логики "бильярдных шаров", действующих по принципу столкновения и отскока. В идеологическом вакууме поселились разнообразные мифы: политические, экономические, космические.

Они не придали сознанию общества ни стройности, ни перспективы. Оно оказалось провалом в пустоту, где ценностные ориентации людей не находят опоры и сами утрачивают смысл.

Ситуация, если приглядеться, не такая уж оригинальная. Ее пережили многие страны, утратившие государственную или национальную идею. Типичным является и наступление прагматизма в такие периоды истории и наступление позитивистской идеологии (да, ведь это идеология, только лишенная исторической перспективы и личной глубины), овеществляющей человеческие взаимосвязи, редуцирующей человеческие качества к некоему предметному стандарту.

Опыт развитых стран, пытавшихся преодолеть идеологический кризис, показывает: ожившие идеи преодолеваются более привлекательными и перспективными. Идеологический вакуум как таковой существовать не может: либо он заполняется новыми ориентирами, либо место занимает пещерная идеология с самыми примитивными стереотипами поведения. Обществу остается либо смириться с этим, либо заниматься выработкой идеологии и связанных с нею картин, ориентиров, мыслительных систем.

В XX в. изменилось отношение к понятию утопии, к самим утопиям. Если раньше утопию рассматривали как нечто нереальное, непрактическое, вымышленное, почти сказочное, то теперь в утопиях стали видеть средство обозрения и оценки реальности. Утопия как бы моделировала дополнительную позицию или точку зрения, с помощью которой удавалось выявить тенденции развития современного общества, сфокусировать внимание на некоторых незаметных пока формах, дать им ясное образное воплощение, оценить их с точки зрения текущих событий. Утопия или антиутопия оказывались инструментами критического анализа современного общества, позволявшего понять альтернативы его движения, подчеркивающего значение для людей выбора исторического действия [1].

1 См.: Утопия и утопическое сознание. М., 1991.

Утопия – это пространство или место, которого нет в сегодняшней реальности, но которое возможно завтра при условии, что общество выберет определенный курс. Утопия как бы раздвигает наше обычное представление о реальности, вводя в него идеи курса, проекта, прогноза, образа будущего.

Иными словами, утопия оказывается элементом метафизики социального процесса, с помощью которого будущее вводится в ткань повседневного сознания людей, становится ориентиром их мышления, средством определения решений и действий.

В более широком плане ту же работу осуществляет и идеология. Она вводит в повседневное сознание людей идею времени, стратегический прогноз, задает образную или понятийную панораму целей, вместе с тем разворачивает поле смыслов, притязаний, надежд. Это поле открыто для сознательной и рациональной проработки, оно может быть структурировано, в нем могут быть определены возможные модификации существующих культурных стандартов, точки схода различных общественных интересов, "узлы" возможных социальных конфликтов.

Наличие этой идейной проекции социального процесса является условием нормального напряжения, наполненности, ориентированности человеческого сознания. Культурная функция идеологии не в том, что она – логос, а в том, что она – топос, образ, идея человеческого сознания, выходящего за рамки узко понятого настоящего, натуралистически представленной реальности.

Идеология – не наука. Это сейчас не подлежит обсуждению. Стало быть, она не может и претендовать на научность. Но она может включать в себя элементы

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) научности, может и должна подвергаться научной критике и корректировке.

Наука не может нормально функционировать "внутри" идеологии, делая ее научной. Она, т.е. наука, в условиях нормального культурного процесса остается на "внешней" по отношению к идеологии, т.е. на своей собственной позиции. Она может включаться в идеологию для проработки ее отдельных понятий или концепций, но она выполняет другую, нежели идеология, функцию и в отношении культуры, и в отношении сознания общества.

Идеология стимулирует проективную работу сознания общества, сознания людей, Наука занимается добычей нового знания, выработкой специальных познавательных средств. Разумеется, понятия и образы в современной идеологии пронизаны схемами рациональности, используют в качестве своего "материала" научные средства (теории, методы и т.п.). Естественно, наука, которую делают реальные человеческие индивиды, так или иначе оказывается под влиянием определенных идей, касающихся развертывания социального процесса, перспектив определенных общностей, культур, личностей. Общественные идеи могут влиять на культурный "климат" науки, но они не могут подменить работу науки, соответствующих этой работе научных стандартов. Конечно, известны примеры силового давления на науку со стороны идеологии, но эти примеры как раз и указывают на то, что наука либо не поддается такому давлению, либо прекращает свое существование в качестве науки и становится чем-то другим, каким-нибудь ведомством по применению идеологии.

Итак, очевидное взаимовлияние идеологии и науки друг на друга еще не есть основание для их отождествления или для культивирования таких монстров, как научная идеология и идеологизированная наука.

Общество расчленило и структурировало свое сознание в ответ на усложнение своих практических задач, в связи с появлением новых видов деятельности, социальных слоев, профессиональных групп. Различные уровни и формы сознания общества должны быть поняты именно в их различиях. Именно в них надо искать особые социальные функции и смыслы форм сознания. Общество создает идеологию, чтобы задать направленность и пространство развертыванию сознания. Оно создает науку, чтобы специализировать и наращивать познавательную деятельность, и именно в этом видит ее социальную задачу.

Вопросы

1. Чем обусловлен переход от гносеологического к онтологическому пониманию сознания?
2. Кто создает сознание?
3. Какова роль сознания в (а) становлении (б) и функционировании связей социального бытия?
4. Чем обусловлено существование разных форм и уровней общественного сознания?
5. Почему бы обществу не ограничиться в отражении бытия одной наукой?
6. Как формируется психология общественных групп?
7. Кто создает идеологию общества?
8. К чему приводит деидеологизация общества?
9. Какие функции выполняет идеология в современном обществе?

Основная литература

1. Дюркгейм Э. Социология и теория познания // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980.
2. Косолапов Н. Интегральная идеология для России // Вопр. философии. 1994. № 1.
3. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 41 - 57; 72 - 86; 107 - 122; 249 - 269.

4. Общественное сознание и его формы. М., 1986.
5. Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989.
6. Свасьян К.А. феноменологическое сознание. М., 1987.
7. Утопия и утопическое сознание. М., 1991.
8. Современная философия: Словарь. Хрестоматия. Ростов-н/Д. 1996. Разд. V.
9. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Антиутопия", "Духовность", "Коллективное бессознательное", "Сознание", "Утопия".

#### Дополнительная литература

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.
2. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980.
3. Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопр. философии. 1990. № 10.
4. Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1974.
5. Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991.
6. Эко У. Отсутствующая структура. М., 1998. Разд. А, 5. Риторика и идеология.

#### ГЛАВА XVI

##### ПОЗНАНИЕ И НАУКА КАК ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО ПРОЦЕССА

Познание и практика, наука и жизнь. – Познание и расширение сознания общества. – Логика, со-общение, общение. – Новое время: стандарты объектного знания. – Научные образцы и формирующееся обществознание. Культурно-историческая природа познавательных форм человека. – Научное творчество и личность исследователя. – Общественная практика XX столетия и новые образы познания.

Долгое время в рассмотрении познания доминировала традиция, которая видела в нем сферу, отделившуюся от практического бытия людей, отмежевавшуюся от форм этого бытия. На базе этого различения и возникали требования "связать" познание и практику, "внедрить" науку в жизнь. "Жизнь" и познание, "жизнь" и наука представлялись чем-то принципиально различным.

Похоже, эта традиция начинает отступать, по крайней мере, там, где обнаруживается не внешняя связь "жизни" и познания, социальности и науки, культуры и теоретико-методологической деятельности, а внутреннее родство и единство этих, различных по видимости, аспектов социального процесса.

Наука ищет новые формы рациональности, новые формы коммуникации людей, новые трактовки классических образов и понятий. Именно в этих поисках зачастую обнаруживается напряженное усилие культуры, ее воля к сохранению и развитию. Эти поиски заставляют по-новому взглянуть и на социальную природу познания, увидеть эту социальную природу не "вокруг" познания, а в самом познании разглядеть развитие социальных форм.

##### 1. Проблема становления научно-познавательной деятельности

Познание начинает обособляться тогда, когда человек пытается осознать явления и процессы, выходящие за границы его обычного опыта, когда такие "выходы" за грань обычного становятся регулярными, требующими соответствующего деятельного, инструментального, организационного подкрепления.

Почему человек перестает удовлетворяться знанием, включенным в язык его обыденного опыта? Он приручает животных, ориентируется по звездам, использует, стало быть знает, устойчивые связи (законы – сказали бы мы)

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) реальности. Но он не делает до поры до времени подобные знания предметом своего специального интереса.

Приходит, однако, пора, когда люди начинают заботиться о расширении обычных восприятий, о присоединении к своему опыту знаний о незнакомом и ранее неизвестном.

Можно, конечно, сказать: это – результат естественного развития самого познания, роста его сложности и содержательности. Однако такое объяснение "скользит" по поверхности... Если ранее человек удовлетворялся знанием, "вписанным" в границы опыта, то теперь он переживает потребность в знаниях, выходящих за эти границы. Почему?

Объяснение этой перемены надо искать в изменении характера жизни человеческих обществ, в усложнении их внутреннего устройства, в необходимости расширения их контактов с внешним социальным и природным миром. Стимулами выделения специализированной познавательной деятельности общества оказываются сдвиги в разделении труда, появившиеся в обществе возможности содержать группы людей, занятых приобретением, хранением и передачей знаний, и необходимость в новом знании как средстве организации усложняющейся практики общества.

Политическое развитие общества, расширение торговли, формирование систем налогообложения и регистрации времени подготавливают распространение письменности, различных счетных средств и инструментов. Пространство и время, вещество и информация обретают формы выражения в человеческом опыте; выявляются специальные "единицы" их измерения. Возникают своего рода общие языки описания для повторяющихся практических ситуаций – измерения, обмена, суда, – втягивающих в свой круговорот различные человеческие действия и поступки, вещи и операции с ними.

Практическое обобщение разнообразия человеческого опыта создает предпосылки для сохранения и трансляции знаний, для специальной работы с ними, придания им формы особых предметов деятельности и размышления, особых средств общения между людьми. Обособляющееся познание становится средством "расширения" сознания общества.

Важнейшей предпосылкой становления научно-познавательной деятельности явилось выделение духовной сферы из материальной практики общества, появление социальных позиций для занятий интеллектуальным трудом, вознаграждаемым и поощряемым обществом. Позиция мудреца, философа, исследователя становится в ряд других необходимых для общества занятий.

Разумеется, эта постановка "в ряд" с другими должна быть понята с известными оговорками. Исследования на первых порах не отделяются ни от ремесла, ни от искусства, ни от философии (заметим, что "на первых порах" искусство, ремесло, философия значат не совсем то, что они значат сейчас). Соответственно, не существует ученых или научных работников в современном понимании этих терминов. Знания по физиологии и анатомии – часть ремесла врача; писание истории – деятельность не только познавательная, но и художественная, допускающая использование сюжетов из легенд и прямой вымысел; космологические представления остаются во многом элементами философской трактовки мироустройства. Общественная значимость познания еще далеко не очевидна; первым профессионалам науки приходится в основном рассчитывать либо на свой достаток, либо на меценатов, либо доказывать полезность знания, создавать ремесло и искусство доказательства.

Известно предание о том, как Фалес вразумлял сограждан, донимавших его по поводу полезности отвлеченных знаний. С помощью астрономических расчетов он определил возможность богатого урожая оливок, законтрактовал "по дешевке" маслобойни в Хиосе и Милете, а когда начался сбор урожая, стал отдавать маслобойни на откуп, причем монопольно диктовал цены, так как не имел конкурентов. Однако имя свое в истории культуры сохранил благодаря совсем другим занятиям.

Необходимость для исследователя доказывать полезность и истинность своих знаний имела далеко идущие последствия. Выработывался язык науки, включающий четкое употребление понятий, определенность их связи, обоснования их следования друг за другом, их выводимости друг из друга. Элементы этого языка сопрягались так, чтобы их можно было подвергнуть логической и вместе с тем публичной (в доказательстве, в споре) проверке.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Причем полезность и истинность выводов определялась не силой и авторитетом ("Нет царского пути..." - Эвклид), но обоснованием через со-общение, как бы отделяющим необходимые связи понятий от индивидуальных человеческих предпочтений. Логическое содержание знаний становилось общим, обобщалось, не столько в привычном для нас смысле выделения из него общих связей, сколько в плане становления знания общим достоянием людей, условием их совместной деятельности и взаимопонимания.

Таким образом, логическая упорядоченность знания не оставалась лишь его свойством, но включалась в организацию индивидуальных сознаний, давала им некую общую "настройку". Иными словами, в человеческой субъективности формировались новые интересубъективные структуры, стимулирующие способность людей к аргументу, доказательству, к обоснованному выводу и осмысленному пониманию.

В отличие от первобытности, где интересубъективные структуры подчиняли индивидуальное сознание родоплеменным стереотипам, табу, мифам, в период обособления познания они становились предпосылкой индивидуального размышления, анализа и вывода. Они служили своего рода опорами для индивидуального сознания, давали человеку средства для самоориентации, для развертывания и утверждения своих качеств.

В более широком социальном контексте можно говорить о воздействии формирующегося научного познания практически на все сферы культуры. Под прямым или косвенным его влиянием складывалась традиция доказательства и в религии, и в теологии, а если такое доказательство признавалось недостаточным, то тем не менее сохранялась потребность (и соответствующая практика) обсуждения и обоснования теологических концепций.

Умозрительный по преимуществу характер формирующейся науки не исключал ориентаций ее на повседневный опыт и на практическое применение знаний. С ее участием были изобретены бумага и порох, стекло и бетон, водяные мельницы и печатные станки. Ею были созданы схемы фигур пространства физического и духовного (логика), созданы предпосылки для практического применения механики. Однако широкого практического применения результаты познавательной деятельности не получили. Дело, видимо, не в состоянии научного сознания общества, а в степени социального развития последнего, в отсутствии разветвленных рыночных связей, промышленной потребности в научных нововведениях, в умножении деятельных человеческих сил.

## 2. "Классическая" наука и ее социальная среда

Новое время открыло не только новые пространства для приложения человеческих сил. Оно создало экономические и технические стимулы, новые юридические и моральные ориентиры. Начиналось во все более широких масштабах использование свободной, т.е. независимой, рабочей силы для усложняющейся кооперации человеческих действий, для массированного применения в производстве механизмов и машин. Все это создавало обстановку для научной деятельности: обозначились сферы ее применения, менялись стандарты ее понимания, построения, оценки.

Обновляется техническая основа науки: изобретаются и совершенствуются приборы, создаются инструменты, усиливающие многократно естественные органы человеческого восприятия, изготавливаются экспериментальные аппараты, искусственно вызывающие природные эффекты, формирующие процессы, вещи, материалы с заранее определенными свойствами. Эксперимент раздвигает привычные рамки человеческого опыта.

Экспериментатор оказывается хозяином мощных - прежде неуловимых стихийных сил и взаимодействий. Расчлняя природу на отдельные вещи, элементы, молекулы, он ползает возможность синтезировать новые связи.

Мир естественных вещей постепенно подчиняется миру вещей искусственных. Возникает представление о господстве человека над природными силами. Утверждается идея прогресса, в значительной мере основанная на безграничной уверенности в способности человека расчлнять и интегрировать вещи.

В отношениях человека с вещами и в их научном описании происходит незаметная, но важная метаморфоза. Фактически дело идет не о конкретных вещах с их самобытностью, а о массах, множествах, видах, типах вещей, об их выделенных свойствах, связях, последовательностях.

Отношения людей к природе и друг к другу опосредованы теперь не конкретными вещами и стоящими за ними конкретными способами деятельности человеческих индивидов, а системами вещей, в которых через отдельные свойства вещей и через их взаимодействие предметно воплощаются структуры человеческой деятельности и ее кооперации.

Такие машины становятся мощными посредниками в обмене веществ между человеком и природой. Вещи в составе машин редуцируются к отдельным полезным свойствам и их комбинациям. Вещи, на которые обращено действие машин, также сводятся к однородному сырью материалу.

Изменение структуры вещественных компонентов человеческого бытия повлияло и на характер взаимосвязи человека и вещи. Если прежде способ практического и мыслительного освоения вещи задавался относительно цельным и достаточно конкретным способом человеческой жизнедеятельности, то теперь наоборот: способ человеческого бытия задается функционированием механически уравновешенной совокупности вещей.

Познание на этом этапе столкнулось с задачей "дешифровки" вещей, т.е. обнаружения сложных связей, абстрактными выражениями коих в своей простоте, частичной функции выступают вещи.

Для формирующегося обществознания определялась возможность по вещам реконструировать характеристики человеческой деятельности и ее различные формы. Обществознание, таким образом, приближалось к стандарту научности, требовавшей описывать внутренние связи вещей по их внешним проявлениям, и встало на предварительную ступень своего собственного научного развития.

Задача объяснения действий людей на основе логики вещей впоследствии оказывается частью более сложной задачи объяснения и понимания вещей как компонентов общественного, в том числе и индивидуального, развития людей. Но решение (да и постановка) этой задачи оказалось формирующемуся обществознанию не по силам. Главным препятствием стали как раз те стандарты объективного знания, которые выработало естествознание и которые обществознание первоначально взяло за образец.

Это знание предполагало изучение различных объектов как вещей. Такой подход как будто освобождает познание от субъективизма, дает эталоны для сопоставления разных вещей, четкого описания их взаимодействий. В объектном знании как бы стираются следы человеческих усилий и толкований, и оно в результате предстает реальностью, сопоставимой с природными объектами.

Благодаря такому подходу в естествознании утвердились нормы предметного доказательства, экспериментальной проверки, количественной обработки данных. Абстрактные формы получаемого знания способствовали его связыванию, суммированию и в конечном счете - неуклонному росту.

Этот стиль имел и общекультурные последствия, поскольку стимулировал применение абстрактных стандартов, исчисление на их основе вкладов людей в экономику, их деятельности в различных сферах. Сами экономические, правовые, научные нормы стали рассматриваться как особого рода вещи, независимые от человеческих взаимодействий, регулирующие и направляющие функционирование общественного организма.

Такое развитие познания в "сторону" объектного знания, как выяснилось к концу XIX в., накладывало серьезные ограничения как на изучение мира природы, так и на исследование мира человеческого.

Трактовка объектов как вещей затрудняла изучение природных процессов, ее использование нарушало самоорганизацию сложных естественных систем. В немалой степени этому способствовала и геометризация естествознания, породившая "точечные" и "линейные" представления о точности. С этими идеализациями был связан предрассудок, рассматривающий членение систем на вещи как результат естественного процесса и не замечавший, что множество объектов естествознания являют собой результат практической и экспериментальной деятельности человека.

Сближение или прямое отождествление объекта и вещи связало обоснование познавательной деятельности с чувственным отражением реальности. Истолкование объективности оказалось сопряжено с чувственной

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
воспринимаемостью вещей и результатов научного познания.

Под влиянием этих стандартов утвердилось общефилософское понимание взаимодействия субъекта и объекта, где под "маской" обобщенного субъекта представлен человек с его "аппаратом" восприятия и мышления, а под "маской" обобщенного объекта – вещь, неявно определенная масштабами деятельности человека и явственно вписанная в рамки его восприятия.

Первоначально ограниченность этой схемы ощущалась лишь там, где возникали проблемы изучения сложных природных образований, их эволюции, их саморазвития, где ставился вопрос об историчности картины, отображающей взаимосвязь природных процессов. В ходе осознания этой проблемы формируется вопрос о культурных предпосылках создания такой картины, об учете социальных условий и деятельности человека при формировании научного познания и его стандартов.

В конце XIX – начале XX столетия благодаря в основном физическим открытиям и теориям (открытие элементарных частиц, теория относительности, квантовая механика) выявилась непродуктивность отождествления объекта и вещи, реальности мира и вещей. Мир объектов оказывается неизмеримо богаче мира телесного и вещественного. В сфере научного исследования фиксируются пульсирующие, волнообразные, исчезающие и возникающие – прямо не воспроизводимые и не наблюдаемые – объекты. Для их обнаружения, "взвешивания", понимания требуются новые экспериментальные инструменты, принципиально новое логическое и философское "обеспечение".

Итак, возникает проблема внешних, искусственных "органов" познавательной деятельности человека. Ее постановка указывает и на возможность культурно-исторического истолкования основных форм познавательной деятельности, на их зависимость от изменения характера социальных связей, способов обособления и самоутверждения человеческих индивидов.

В начале XX в. наука продемонстрировала обществу образцы преодоления инертности человеческого сознания, форм познавательной деятельности. Но самые перспективные изменения стилистики мышления так и остались бы делом внутринаучным, если бы в сфере венаучной, практической не произошли сдвиги, потребовавшие преодолеть типичные для конца XIX – начала XX в. шаблоны организационно-экономической деятельности. Потребовалось значительное время, чтобы в обществе могла возникнуть среда для "обитания" новых познавательных и организационных форм науки. Общество как бы напоминало науке об ее принадлежности к культуре, ее традициям и проблемам. Но оно тем самым и признавало, что характер практических изменений может быть подсказан трансформацией научных стандартов и форм построения познавательной деятельности.

### 3. Обновление знания и проблема личности

Если определить индустрию как механизм взаимодействия человека и природы, то можно сказать, что в XX в. – и со стороны человека, и со стороны природы – механизм этот стал испытывать сдавливающее напряжение, близкое к критическому. Тенденция к интенсификации человеческой деятельности, с одной стороны, и необходимость осваивать сложные природные системы – с другой, требовали серьезной переналадки "машины" общественного производства.

Остановимся вначале на "человеческих" стимулах этой переналадки.

Экономика предъявила промышленности новые требования: а) не просто тратить мышечную и психическую энергию людей, но включать и реализовывать (в некоторых случаях – развивать) личностные их ресурсы; б) постоянно модернизировать техническое оснащение, делать его все более наукоемким.

Индустрия гигантских предприятий-комбинатов достигала своего предела; дальнейшее укрупнение не имело смысла, ибо становилось нерентабельным.

Экономические преимущества получали предприятия, способные к быстрому усвоению научно-технического прогресса, к трансформации технических линий и организационных связей, к быстрому реагированию на потребности рынка. В принципе это означало: будущее за теми системами, которые обладают более развитыми в профессиональном научном и общекультурном смысле работниками. Именно такие люди в состоянии перестраивать производство в соответствии с научно-техническими возможностями, а не "загонять" науку в привычные

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
технические, организационные и поведенческие структуры.

Наука становится производительной силой не сама по себе, но только преломляясь через личность работника; в этом смысле она не бывает и не может быть "непосредственной" производительной силой. Внедрение науки в производство меняет стандартные соотношения живой и овеществленной, личной и обезличенной, творческой и нетворческой деятельности.

Наука требует от производства создать организационную и техническую среду деятельности людей, соответствующую интенсивной реализации их способностей, "умножению", а не только сложению их сил, как это было (и есть) при относительно простых формах кооперации, основанных на принципе совместного труда.

Поскольку наука "встраивается" в социально-экономические и организационно-технические взаимодействия, она все более определенно выступает против машинизированной социальности, механически – по принципу "рычага" – действующих социальных связей. Она стимулирует преобразование системы жестких взаимодействий между людьми в систему отношений, где самостоятельные субъекты связывают и уравнивают различные интересы через общие нормы и ценности. Но, чтобы создать реальные предпосылки для решения этой задачи, науке еще самой надо преодолеть стереотипы индустриализации, переосмыслить свои деятельные и организационные формы.

Противоестественность организации науки по формам массового производства проявляется более всего тогда, когда внешние социальные функции науки – например ее вписанность в экономическую систему и зависимость от нее – приходят в противоречие с ее основной социальной функцией: постановкой и решением практических и духовных проблем жизни людей.

Движение познания за рамками совместного труда – с его более или менее жесткими операциональными расчленениями деятельности – до сих пор учитывалось и описывалось явно недостаточно, между тем за гранью совместности существовали и существуют формы деятельности и общения, эффективно использующие и стимулирующие личностные ресурсы исследователей. Это, в частности, – "невидимые колледжи", неформальные объединения ученых, многократно повышающие действенность научных контактов, а главное концентрирующие познавательные интересы вокруг актуальных проблем и перспективных направлений познания.

Важно подчеркнуть, гуманитарное "измерение" познавательных усилий ученого задано потребностью общества в эффективной работе науки. Иначе говоря, социальный заказ на углубленное понимание личности исследователя (и ее роли) идет "со стороны" объекта, со стороны тех усложняющихся проблем, которые общество ставит и не может решить. Дело здесь не только в акценте на личность ученого, ибо, по сути, открывается его роль в преобразовании организационных и познавательных стандартов соответственно более конкретному и содержательному пониманию объекта.

Стоит подчеркнуть: для нового типа объектов характерны сложность, системность, самобытность; они не укладываются в стандартные познавательные формы. Выявление объективного содержания предмета познания сближается с его конкретным пониманием, т.е. с выработкой его конкретного понимания. Теперь это относится не только к познанию социального бытия, но и к познанию природы.

Наука "подвела" человека к обрыву, показала глубины и неисчерпаемость процессов, которые мы называем именем "природа". Ныне люди уже не убеждены в простоте, прозрачности, гармоничной законосообразности этого мира. Все меньше оснований считать, что понимание природы в основном исчерпывается познанием законов, тогда как сфера жизни человека исторична, индивидуализирована, "заряжена" творческой активностью, игрой культурных значений и смыслов.

Сейчас, пожалуй, впервые человеческое познание обратилось к истории природы, к органике ее самодвижения, к самобытности ее индивидуализированных форм и их переплетений. Непредсказуемые и ненаблюдаемые объекты не укладываются в стандартные представления человеческого со-знания, т.е. ставят под вопрос само сознание, определяют его как культурную проблему.



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Это не значит, что положен предел человеческого познанию, науке. Предел положен стандартам понимания природы и самого человека. Выявляется конкретная, культурно-историческая суть этих стандартов. Представление о машинообразности природы, о природе-часах вовсе не исчерпывает существа природного процесса: оно в большей степени отображает определенную стадию в истории и культуре общества, в развитии сил человека, в частности ту ступень, когда он стал делать машины и часы и через призму этих инструментов понимать мир.

Понимание культурно-исторической сути стандартов и инструментов науки создает предпосылки новой философии познания. Возникает возможность культурно-исторической трактовки "элементарных" познавательных форм индивидуального человека. Особенно интересным может оказаться сопоставление их с внешними "органами", т.е. с инструментами познания; их включение в реконструкцию исторически менявшихся форм общения и проблемных ситуаций, стимулировавших человеческие усилия.

#### Вопросы

1. Почему возникает вопрос о связи познания и жизни?
2. Каковы причины обособления познания от практики?
3. Как социальные взаимодействия обуславливают отделение знания от субъектов?
4. Как публичные формы - обмен, политика, театр, суд, - влияют на структуры знания?
5. Почему традиционное общество не заинтересовано в развитии науки?
6. Как связано индустриальное производство с оценками силы и полезности знания?
7. Какие стандарты развития науки влияют на развитие культуры?
8. Чем обусловлена деиндустриализация науки?
9. Как связаны постклассическая наука и интенсивная социальность?

#### Основная литература

1. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопр. философии. 1986. № 3.
2. Заблуждающийся разум. М., 1990.
3. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
4. Лекторский В.А. Научное познание как феномен культуры // Культура, человек и картина мира. М., 1987.
5. Моисеев Н.Н. Современный рационализм. М., 1995. Гл.: 1, 2; 1, 3; 1, 4.
6. Мотрошилова Н.В. Наука // Общественное сознание и его формы. М., 1986.
7. Петров М.К. Социально-культурные основания развития современной науки. М., 1992.
8. Современная западная социология науки. М., 1988.
9. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.
10. Современный философский словарь. Лондон, 1998; статьи: "Гносеология", "Истина", "Наука", "Познание", "Сциентизм" и "Асциентизм", "Эпистемы".
5. Мотрошилова Н. Проблема внутренней социальной детерминации познания // Философия и социология современной науки. М., 1992.
6. Прайс Д. Наука о науке // Наука о науке. М., 1966.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
7. Пригожин И. Наука, цивилизация и демократия // Философия и социология науки и техники. М., 1989.

8. Социальная природа познания. М., 1979.

9. Филатов В.П. Научное познание и мир человека. М., 1989.

10. Холтон Д. Что такое "антинаука" // Вопр. философии. 1992.

Дополнительная литература

1. Библер В.С. Мышление как творчество. М., 1975.

2. Кемеров В.Е. Методология общественнознания: проблемы, стимулы, перспективы. Свердловск, 1990. Гл. 9 - 11.

3. Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982. Разд. I. Наука - общество - культура.

4. Методологические проблемы взаимодействия общественных, естественных и технических наук. М., 1981.

Разд. II.

Взаимосвязь наук в их историческом развитии.

ГЛАВА XVII

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ НА ПОРОГЕ XXI СТОЛЕТИЯ

Существует ли современность? - Проблема воспроизведения реальности: со схемами или без схем? - Постмодерн и социальная эволюция. - Реальность как проблема самоопределения общества. - Понятие новизны: еще один "поворот". Какая история завершается? - Деавтоматизация стандартов и перспективность современности. - Россия: недостаток средней области культуры. - Российская перспектива: сочетание различных ориентиров и выработка общих норм.

1. Современность и постсовременность

Рассматривая перспективы современного социального мира, мы вдруг обнаруживаем, что понятие "современность" оказывается проблематичным. Возникают сомнения относительно его способности прояснить наличную социальность.

Отчетливый сдвиг в отношении к этому понятию со стороны критически настроенной публики демонстрируют дискуссии о постсовременности и постмодернизме, развернувшиеся на Западе с конца 60-х годов и освоившиеся на российской почве в конце 80-х.

Сложность вопроса о современности усугубляется, когда мы пытаемся трактовать его применительно к России наших дней, к той стране, которую как предполагается - мы знаем.

Если под реальностью страны подразумевать более или менее отчетливое ее расположение не только в пространстве, но и во времени, если реальность видеть в достаточно определенных экономических связях и в юридических формах, в общепонятных социальных значениях и культурных ориентирах, то социальная картина (или карта) России оказывается довольно условной и неконкретной, чем-то вроде контурной карты из школьной географии. Причем сохранность (и условность) этой картины оказывается в значительной степени зависимой от идеологических представлений и психологических стереотипов, традиционно используемых людьми в их обыденном поведении и мышлении. Кажущаяся естественность этих представлений лишь скрывает отсутствие практически освоенных людьми и ясно ими осмысленных форм, обеспечивающих внутреннюю связность и воспроизводимость общества. В этой ситуации общество естественно предрасположено к болезненной тоске по силовым средствам ("рычагам") управления, склонно опираться на мифы искать их или создавать заново.

Разрушение привычных философско-исторических схем, опирающихся, например, на догматическое изображение истории как "лестницы" формаций, также

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) затрудняет описание и трактовку российской современности: шкала измерений оказалась "стертой", и объект, в данном случае целая страна, стал как бы неизмеримым, ненаблюдаемым, нефиксируемым. Возникла, как принято говорить в науке XX столетия, неклассическая ситуация: чтобы зафиксировать объект или вступить с ним в контакт, необходимо создать специальный инструментарий, изменить позицию исследования, скорректировать или сформировать специальный язык описания. Если перевести это на язык повседневности, можно сказать так: люди, пытающиеся понять реальность российского общества, сталкиваются с жесткой необходимостью пересмотра своих духовно-теоретических и жизненно-практических отношений, привычек, ориентации...

Заметим: в этой неустойчивой ситуации остается одна постоянная величина или форма – форма ориентации человека в социальном мире. Другой вопрос – для всех ли?.. Во всяком случае для тех, кто хочет как-то самоопределиться в динамичной, меняющейся социальной реальности, выявить ее современные структуры.

Но тут-то и оказывается, что понятие современности находится под вопросом, под подозрением, а по некоторым версиям – современность уже кончилась, и мы живем в эпоху постсовременности и соответствующей философии, ее описывающей, т.е. постмодернизма.

Конечно, к такой позиции можно было бы отнестись иронически или, учитывая напряженность сегодняшней нашей жизни, ее вообще не замечать. Однако дело обстоит так, что эта позиция свидетельствует (или намекает): в структурах социального бытия происходят какие-то странные мутации, трансформирующие не только его связи, но и способы их описания, а стало быть, и сопряженные с ними категории, методы, установки. И хотя эти намеки и сигналы исходят от философских, культурологических и эстетических концепций, возросших отнюдь не на российской почве, они странным образом соответствуют той кризисной динамике, что свойственна нынче и нашей повседневности, и нашим идеологическим, культурным, политическим спорам и столкновениям.

Поговорим немного о природе соответствия между российской социально-культурной ситуацией и постмодернистским философствованием, мироощущением, описанием жизни.

Постмодернизм как широкое культурное движение живет критикой модернизма, присущих ему стандартов и ориентиров, ценностей осовременивания, новизны, усовершенствования, изобретения, преобразования и т.п. Методологической критике и ироническому отстранению подлежат: архитектурный и социальный функционализм, научная и техническая рациональность, нормы визуальной симметрии и межиндивидуального взаимодействия. Под вопросом оказываются идеи развития и эволюции, логики, выстраивающие иерархические системы, и логики, построенные на противопоставлениях. Постмодернизм в этом смысле есть завершение модернизма, его разоблачение и демонтаж. "Антипозитивный" знак постмодернизма указывает на его связь с модернизмом, с эпохой модерна, с ориентирами и стандартами ново- европейской культуры.

В более узком философском смысле постмодернизм может быть охарактеризован как методология деконструкции, методология особого рода, отрекающаяся от рационалистических и метафизических норм организации исследования, описания феноменов человеческого бытия, прочтения и интерпретации культурных текстов. Деконструктивизм содержательно и терминологически оформился прежде всего в работах Ж. Дерриды: возможности и "работа" этого метода были продемонстрированы на материале философских и литературно-художественных произведений, в ходе анализа идеологических концепций и понятий обыденного языка. Деконструкция способствует "расшатыванию" и "разборке" аксиоматически воспринимаемых человеческим сознанием структур деятельности, социальности, языка, логики. Она показывает, что в самих порядках классической рациональности скрывается огрубление (репрессия) природной и человеческой действительности, различных – поведенческих, языковых, мыслительных – проявлений личностной самореализации. Внимание привлечено к технике мышления, оперирующей бинарными оппозициями, выстраивающей свои объяснения через подчинение одного термина другому: природы – культуре, индивидуального – социальному, субъективного – объективному и т.п. Поскольку эти оппозиции утрачивают значение неких аксиоматических конструкций, сфера их применения значительно сужается, по сути, попадает в зависимость от конкретного описания исследовательской ситуации, литературного текста, поведенческого акта.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) Широкой публике постмодернизм представлен как художественно-эстетическое движение. Этому способствовали и отдельные события в литературе и искусстве (скажем, публикация романа У. Эко "Имя розы"), и оживленные эстетические дискуссии, по агрессивности порой не уступавшие столкновениям и провокациям эпохи авангарда. Философская тема разоблачения социальных стандартов и стереотипов получила в этих обсуждениях своеобразную трактовку. Трактовались мотивы исчезновения автора-творца, децентрации авторской позиции, стирания границ между художественным объектом и субъектом, полистилистики текста, цитирования как способа роста произведения. Тема "расколдовывания" реальности транспонировалась в описания иронического, игрового, карнавального ее растворения или действенного переименования.

На российской почве постмодернизм стал прививаться именно в этой критически-эстетической версии. Соответственно, некоторые вопросы, выходящие за рамки эстетической критики - например, вопрос о социальной реальности, оказывались тем не менее погруженными в атмосферу литературных дискуссий, трактовались по правилам игры, присущим этим спорам. Игра оборачивания художественных позиций и эстетических форм стала распространяться и на сферы политики, права, морали, обычного поведения людей. Это, естественно, порождало новые вопросы... Россия, внесшая заметный вклад в развитие модерна литературно-художественного, в области повседневной культуры модерна так и не наработала, т.е. не сформировала четких стандартов правового, экономического, обыденно-практического взаимодействия людей. Стало быть, возникает следующий вопрос: если в области художественно-эстетической постмодерн имеет смысл, поскольку был развитый модерн, то в какой мере можно говорить о постмодерне применительно к структурам социального бытия, где модерн как культура самореализации и взаимодействия людей не был выработан и испытан?..

В кризисные эпохи, переживаемые обществом, сближение литературно-эстетической деятельности и собственно социальных процессов объяснимо: когда распадаются жесткие структуры социальности и последняя предстает как неопределенное соотношение сил, борьба разных тенденций и вероятностей, естественным для художественно-эстетического сознания оказывается обращение к образам игры, к приемам оборачивания привычных форм, к перетасовке социальных ролей и масок. Таким образом, эстетизи-рованная социальность переживается как отсутствие стандартов и ориентиров, а современность дает о себе знать прежде всего как проблема, поскольку неясны контуры социального времени и пространства. Но, участвуя в деконструкции и без того разрушающихся структур социальности, эстетизированная критика современности дискредитирует заодно и социально-философские, рационально-метафизические попытки выйти в понимании складывающейся в обществе ситуации за ее рамки, включить в описание современности представления о структурах прошлого и возможных (потребных или необходимых) формах будущего. Такой шаг вполне логичен для постмодернистского подхода. Но ведь возможен и другой, при котором постмодернистская установка (ее происхождение и культивирование) рассматриваются как одна из тем современности, когда сама современность трактуется как специфическая форма социальной эволюции, несводимая к сложившимся уже формам, но сопоставимая с ними.

## 2. Деавтоматизация стандартов и социальная перспектива

Итак, мы оборачиваем проблему и как бы даем ей более широкую перспективу. Нас теперь интересует не то, как рисуется современность - и российская современность в особенности - с точки зрения постмодернизма, а то, как нынешняя социальная ситуация оформляется, с чем она сопоставляется во времени, от чего отторгается, какие ее специфические черты (скажем, те же постмодернистские техники и "манеры") говорят о ее особенностях, ресурсах, горизонтах?

Определив этот интерес, мы должны, наверное, сказать, "для кого и для чего возникает". Последнее существенно в том смысле, что мы начинаем понимать: действительность общества, реальная социальность, человеческая перспектива - это темы, не существующие сами по себе. Они выявляются по отношению к обществу, человеку, обремененному стремлением самоопределиться, что-то изменить и обновить в своем бытии хотя бы ради того, чтобы сохраниться, выжить, достигнуть меры существования соответствующей какому-то представлению о нормальности. Общество и история перестают быть особыми объектами, с присущими им изначально масштабами измерения человеческой деятельности, особыми временами и пространствами, куда люди вписывают свои

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) усилия и индивидуальные схематизмы поведения. Характеристики современности оказываются зависимыми от направленности действий и ориентации людей, от их установок на изменение или формирование структур социальности, и в этих-то установках, усилиях и действиях, в их устойчивости и интенсивности черты современности и могут быть выявлены и описаны. Говоря языком социологическим, современность есть проблема и реальность той части общества, которая действительно хочет, т.е. может, самоопределиться в деятельности и мышлении. В плане психологическом это есть переживание и понимание людьми расстроенности, фальшивости внешних социальных машин и инструментов, отвращение к механизмирующей работе социальных систем, тяга к иным порядкам организации человеческих взаимоотношений.

Стремление к новизне, по сути, противостоит стереотипам новизны, подкреплявшимся идеями экономического, технического, научного прогресса. Оно как бы уклоняется от родства с представлениями новизны, порождавшимися тягой общества к всеобъемлющей модернизации. Говоря в данном случае о модернизации (и модернизме) как установке общества на производство все новых и новых форм, на принятие этой установки как естественной, я хочу подчеркнуть: формирующийся сейчас образ новизны в значительной мере противостоит типичным представлениям о новизне, творчестве, совершенствовании, сложившимся в эпоху индустриального общества, характерным для новоевропейской культуры.

В описываемом противостоянии намечается соотнесение, взаимодействие и взаимоотталкивание двух разных пониманий новизны, двух разных стремлений к ней. Выявляются два образа новизны; отношения между ними несимметричны, но они не взаимоисключают друг друга.

Поверхностные фиксации этого соположения часто предопределяют простое решение вопроса: в индустриальном обществе была доминирующей ориентация индивидов на модернизацию и новизну, а в постиндустриальном значимость того и другого утрачивается (а вместе с этим – и значимость социальной эволюции, истории, ее направленности и т.п.). Поскольку расширяющаяся новизна как бы задавала некую историческую направленность, определяла силовые линии истории, служила мерилем социальной энергетике, то вместе с ее девальвацией обесцениванию подвергаются понятия о направленности социального процесса, его силах и мерках, об истории как пути человечества.

Тема завершения истории, культуры, социальности не дает покоя философам и культурологам. Несколько утрируя ситуацию, можно сказать так: если классическая философия выдвигала авторов, рисующих все более грандиозные картины прогресса, то современная – порождает в основном пророков конца, "заката", деградации социальности. Мало шансов привлечь внимание публики рассуждениями об усовершенствовании форм общественной эволюции. Зато велико искушение поставить еще одну жирную точку в очередном философском объявлении о прекращении социального времени или развития.

Между тем входящие в жизнь поколения, возникающие государства, новые системы связей и деятельности людей естественным образом ставят вопрос о формах происходящих изменений, об их согласуемости и перспективе. Человечество освобождается от прежних схем эволюции, но оно вовсе не отбрасывает тему направленности; идет поиск средств ее выражения, соответствующих новой логике жизни человеческого сообщества. Можно – по аналогии с предшествующими рассуждениями – говорить о сопоставлении двух разных схематизмов, характеризующих направленность истории: одного, связанного с линейными характеристиками, экстенсивными определениями, установками на конкретные цели (формации, ступени, ситуации), и другого, определяющего ориентиры взаимодействия различных социальных обществ и субъектов, сконцентрированного не на внешних средствах существования социальных систем, а на динамике их самоизменения, на модификациях качеств деятельности, жизни, сотрудничества социальных индивидов и более масштабных социальных субъектов.

Можно это пояснить и так. Линейная эволюция общества и соответствующая трактовка направленности изживаются обществом практически: пространственные и вещественные ресурсы почти исчерпаны, доступные энергетические близки к исчерпанию, другие недоступны либо опасны. Итак, поприще социальности ограничено, экстенсивное развитие катастрофично, линейные схематизмы рациональности и производства бесперспективны. Что из этого проистекает?.. Либо объявление конца истории (социальности, логики, метафизики и других "классических" стандартов), либо...

С точки зрения обычной логики в этом пункте наших рассуждений следовало бы объявить о продолжении истории (о жизнеспособности описывающих ее схематизмов). Однако проблема в том и состоит, что "классические" стандарты описания общественной эволюции себя исчерпали. А человеческое сообщество между тем постоянно решает задачи соразмерности позиций и претензий составляющих его субъектов. Направленность истории не задана как цель, но она постоянно присутствует в социальных взаимодействиях как задача, как прогноз потребных результатов, как модель, корректирующая выбор средств, как группировка положений, влияющих на последовательность действий. История все более раскрывается в со-бытийности различных социальных образований; их встреча в текущем настоящем, их взаимозависимость в надвигающемся будущем оказываются важнее их отнесенности к прошлому, их ранжированию по степени развитости, "продвинутости", прогрессивности. Линейная направленность истории, ее телеологизм оказываются в прошлом. Истории, представленной в этих схематизмах, приходит конец. Но она продолжается постольку, поскольку включена в процесс воспроизводящегося, полифонически расчлененного и связанного человеческого сообщества, поскольку сохраняется проблема стандартов социального взаимодействия.

Прежняя история представлялась и строилась как последовательность ступеней, типов, формаций. Нынешняя и грядущая представляется и начинает выстраиваться, точнее – функционировать, как взаимодействие различных формаций. Формаций – не в догматическом смысле этого слова, а в трактовке их как специфических социальных систем, государственных, межгосударственных и региональных образований.

Меняются не только масштабы и порядки "выстраивания" стран и народов в исторический ряд, включения их в поступательное развитие. Логика общих правил, понятий и представлений отходит на второй план, поскольку первый занят выработкой средств взаимодействия, соответствующих прежде всего конкретному разворачиванию процесса. Речь, стало быть, идет не о замене одних стандартов другими, а об изменении самого режима работы с ними. Потребность в социальных стандартах не исчезает, она меняется, подчеркивает потребность не в общих мерах деятельности, пригодных для описания любых общественных субъектов, а в создании, определении стандартов для контакта специфических систем, в "решении" этих стандартов как своего рода уравнений, сопрягающих специфические логики социальных организаций.

В этом плане прав постмодернизм, хотя, заметим, уже во второй половине XIX в. возникал вопрос о логике индивидуального, вопрос, кстати сказать, не только не решенный, но в достаточной степени и не осмысленный до настоящего времени.

Однако констатация кризиса метафизики и зависимой от нее рациональности, так же как и призывы порвать с ними, не учитывает практических и духовных интересов, направленных на выяснение и конструирование схем межсубъектных или межсистемных взаимодействий. Выявляется потребность в неклассической метафизике, выражающей не готовые категориальные сети и структуры, а процессы диалогического, полилогического, полифонического характера.

Многомерность такой метафизики предполагает и особый тип рациональности, ориентированной на связывание различий, на согласование их в особых логиках взаимодействий субъектов и систем. Этим намечается и особая методология выработки средств перехода от одних стандартов к другим для объединения различных стандартов в некую мультипарадигмальную систему. В этой методологии деконструкция оказывается частью работы по деавтоматизации стандартов социальности и культуры. Проблема состоит не в разоблачении или разрушении стандартов, а в выведении их из автоматического режима работы, в котором они действуют как сверхиндивидуальные и над-субъектные механизмы. Смысл же этой деавтоматизации задается необходимостью сочетания различных особых логик бытия индивидов, социальных организаций и систем. Выработка конкретных схем социальных взаимодействий не упраздняет стандарты, а проясняет значение их форм, существующих в границах и возможностях деятельности определенных субъектов. В результате такой критической переоценки наращивается многообразие определений социального бытия, оказываются возможными сочетания разных представлений историчности, рациональности, нормативности, новизны и т.д.

Задача деавтоматизации социальных стандартов обнаруживает свое культурное значение там, т.е. в том обществе, где сложились устойчивые структуры

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) социального бытия, где назрела потребность преодолеть инерцию действующих форм общественного воспроизводства.

### 3. Россия в обновляющейся структуре социальности

Деавтоматизация стандартов предполагает их реальное, полноценное существование, т.е. включение их в деятельность людей, слитность стандартов с деятельностью, как бы естественность тех ограничений, которые они накладывают на ее ресурсы, возможности, трансформации. Поэтому их, собственно, и приходится выявлять, отделять от содержания жизни, противопоставлять надвигающимся проблемам, приспосабливать к другому режиму воспроизводства социальных связей.

Россия 90-х годов нашего столетия, вступив на путь реформации, оказывается перед своеобразным парадоксом. Она стремится включиться в постсовременный мир, отказывающийся от одномерных представлений об индустриальном, экономическом, техническом и научном развитии человечества. Вместе с тем она не может опереться на твердую почву социальных и культурных форм, воспроизводящих общественную систему, т.е. на надежную связанность ее элементов во времени и пространстве, элементарную согласуемость действий и помыслов людей в их повседневной жизни.

Именно в отношении к социальным формам обнаруживается двойственность российской реальности: на уровне обобщенного символического целого она зафиксирована в рациональных подобию политических, юридических, моральных норм, а на уровне обыденных взаимодействий людей она представлена совсем другими схемами поведения, не поддающимися абстрактным определениям, не имеющим четкого выражения. Эти схемы не накапливаются, не синтезируются, не обретают связанного понятийного выражения. Их можно рассматривать как некий творческий "хаос" жизни, но они не обеспечивают устойчивой кооперации индивидуальных способностей и сил. Их можно запретить или на время разрушить, но их нельзя деавтоматизировать, т.е. деконструировать для дальнейшего включения в более широкий социально-культурный контекст.

Н. О. Лосский назвал такое положение дел "недостатком средней области культуры". "Недостаток внимания к средней области культуры, какие бы оправдывающие обстоятельства мы ни находили, есть все же отрицательная сторона русской жизни" [1]. Н.О. Лосский подразумевал под этим и недооценку материальной культуры в целом, и невыработанность образцов и образов внешней деятельности, и отсутствие личностных форм самоотчета и самоограничения, и невыявленность мерок, дисциплинирующих индивидуальный характер. Он находил связь между недооформленностью индивидуальных качеств людей, неразвитостью средств удовлетворения элементарных житейских потребностей, неопределенной широтой ценностных ориентаций. В частности, он отмечал, что и отзывчивость русского характера, и его непредсказуемая реактивность и способность к разрушению "уже осуществленных культурных ценностей", как это было в эпоху наступления большевизма, – все это следствие недоопределенности, непроявленности, а стало быть, и нереализованности форм общественной жизни...

1 Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 333.

Россия стоит на пороге постиндустриальной эпохи, но "перешагнуть" этот порог не может потому, что индустриализм ею был пережит (и переживается) как перманентный кризис, т.е. индустриализм рассматривается не как стадия создания определенных – внешних и "внутренних" – схем деятельности, не как состояние накопления и структурирования человеческого опыта (пусть опыта во многом и деиндивидуализированного, отчужденного от личностного развития людей), а как патология, от которой важно побыстрее избавиться – то ли вновь погрузиться в национально-культурную самобытность, то ли мощным рывком присоединиться к мировой постсовременной цивилизации.

Но дилемма эта мнимая. Присоединиться к постиндустриальной цивилизации одним рывком нельзя уже потому, что Россия не представляет собой простой, или органической, цельности, которой достаточно концентрированного усилия для совершения форсированных действий или изменений (вспомним демагогическую формулу: "пропасть нельзя преодолеть в два прыжка"). Россия существует как неопределенная или недоопределенная совокупность социальных групп, региональных образований, субкультур, объединенных общим пространством, но слабо связанных временем социального воспроизводства, продуктивной деятельностью, представлениями о перспективах и т.д.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Современность всех этих образований остается проблемой. Реальность их взаимодействия, тем более – единства, может быть подтверждена стандартами, предполагающими их различия, ориентирами, учитывающими их особенности. Говорить о таком единстве как само собою разумеющемся, тем более исходить из него как из некоей данности при постановке практических или теоретических вопросов – значит сильно упрощать проблему.

Вместе с тем можно говорить об особом роде предопределенности вступления России в постсовременное мировое сообщество. Оно означает не отдельный шаг, а трудоемкий процесс преобразования социальных форм. И мировое сообщество предстает не законченной и отлаженной организацией, а совокупностью регионов, стран и народов, формирующих новые стандарты взаимодействий. Резкое усложнение экологической ситуации, новые политико-правовые конвенции, создание региональных союзов, "выращивание" новых связей между социальными субъектами – все это, по сути, императивы, которые России придется учитывать при определении своих реальных возможностей и перспектив.

#### Вопросы

1. Куда "уходят" абстрактные формы социальности?
2. В чем особенности "постсовременной" логики описания и конструирования социальности?
3. На какие философские модели указывают тезисы о конце истории, ослаблении социальности, исчезновении автора, гибели субъекта?
4. Каковы перспективы дальнейшего использования "расколдованных" социальных схем и теорий?
5. Какие сдвиги в социальной методологии и социальном мировоззрении продиктованы становлением "постклассической" формы человеческого сообщества?
6. Как "вписывается" проблематика России в процесс оформления социального мира на рубеже XX и XXI вв.?

#### Основная литература

1. Бауман З. Спор о постмодернизме // Социологический журнал. 1994. № 4. С.70 – 79.
2. Белл Д. Мятёж против современности // Социол. исслед. 1989. № 5.
3. Вельш В. "Постмодерн": генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. 1992. № 21.
4. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопр. философии. 1990. № 4.
5. Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.
6. Малявин В.В. Мифология и традиции постмодернизма // Логос. Л., 1991. Кн.1.
7. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический типы рациональности. Тбилиси, 1984.
8. Постмодернизм и культура: материалы "круглого стола" // Вопр. философии. 1993. № 4.
9. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопр. философии. 1990. № 3.
10. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопр. философии. 1992. № 4.
11. Современная западная философия: Словарь. М., 1998; статьи: "Постиндустриальное общество", "Постмодернизм, постмодерн".
12. Современный философский словарь. Лондон, 1998. Статьи: "Виртуальная



Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) реальность", "Восток и Запад", "Гетерология", "Глобальность", "Гуманизм", "Классическое, неклассическое, постклассическое", "Мир-системный подход", "Пост".

Дополнительная литература

1. Бауман З. Философские связи и влечения постмодернистской социологии // Вопр. социологии. 1992. Т. 1. № 2.
2. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности, М., 1990.
3. Иноземцев В. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.
4. Кемеров В.Е., Керимов Т.Х. Грани социальности: постклассический взгляд: Исследование. Пособие. Словарь. Екатеринбург, 1999.
5. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху "постмодерна" // Вопр. философии. 1991. № 5.
6. Соболев О. Постмодерн: философские и культурные измерения // Философская и социологическая мысль, 1992. № 8.
7. Философия истории: Антология. М., 1995.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

На всем протяжении книги мы постоянно возвращались к вопросу о том, кто ставит социально-философские задачи, кому необходимо такое философствование, кто решает экологическую проблему, кто проводит границы культуры, и т.д. и т.п. Выходит, эти задачи и проблемы определяются, конкретизируются, исследуются, решаются в значительной мере в зависимости от того, кто ими занимается. Значит, дело обстоит не так, что есть "готовая" социальная философия, которую можно взять и использовать для своих целей... Чтобы включить социальную философию в стратегию своего поведения, нужно приложить силы, подготовить способности, что-то изменить в себе и рядом с собой. Тот, кто живет под знаком этой необходимости, кто ощущает потребность в изменении или стабилизации социальных форм, уже так или иначе "введен" в социальное философствование и формирует своим присутствием его задачи и проекты.

Когда мы говорим о "введении" в социальную философию, мы имеем в виду не столько то, что вслед за "введением" последует ее более полное изложение, сколько то, что "введение" является средством характеристики и самоопределения этого кто - или, говоря языком философии, - этого субъекта, формой связи социально-философских понятий и ориентаций его деятельности. В этом смысле социальная философия есть "открытая форма", и "подключение" к ней все новых субъектов, решающих свои жизненные проблемы, влияет на ее представления, на ее связи с другими областями человеческой деятельности. Внимание современной социальной философии к ее собственной субъектности, к ее ктойности позволяет понять и сдвиги ее позиции в ряду других философских дисциплин, и ее растущее влияние на так называемую общую философию.

В классическую эпоху философские дисциплины различались тем, что одни занимались бытием, другие - познанием, третьи - мышлением; социальная философия вообще "скрывалась" под маркой философии истории, философии права или антропологии. У каждой дисциплины было то, что составляло объект ее интересов; общество (с образующими его людьми) тоже было одним из таких "что". Вопрос - кто действует, познает, осваивает мир, воспроизводит и развивает общество - решался в общефилософском плане: его решение в основном ограничивалось рассуждениями о Субъекте, о Человеке или о человеческом индивиде с некими универсальными характеристиками.

Однако динамика изменений, вносимых человеком в мир, трансформации, происходившие в обществе в конце XIX и в XX вв. вынудили философов заняться конкретизацией схемы абстрактного субъекта, выявлением форм совместной и индивидуальной жизни людей, скрывающихся за фигурой обобщенного человека. Более того, характеристика этих форм существенно повлияла и на трактовки познавательной, мыслительной, культуротворческой деятельности, обнаруживших свою "вписанность" в различные типы социальности.

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Конечно, вопросы о мире и человеке, о человеке и мире – это своего рода философские константы, постоянные и незаместимые составляющие человеческого бытия и философствования. Однако никогда прежде не был столь важен вопрос определения конкретных характеристик человека, о котором философствуют и который философствует. От такой конкретизации зависит и взгляд на мир, и выявление человеческой проблематики, и трактовка ктойности, т. е. субъектности философии. Иными словами, говоря о ктойности философии, о чтойности философии и о формах связи между тем и другим, мы вынуждены все более смещать акценты на понимание ктойности, на социально-философское ее обоснование.

Далее речь в философии идет уже не столько о человеке, сколько о людях, о динамике их деятельности и отношений. Динамика социальности входит в плоть философии и определяет ее современные формы; абстрактному субъекту классики приходится занять место в ряду других моделей человеческого освоения мира. Философия и раньше – вспомним Аристотеля или Ницше – напоминала нам о необходимости учитывать динамику бытия. Но сейчас дело идет о сохранении – воспроизведении, изменении, развитии – социального мира и о выживании самой философии. Формула этого выживания скрыта в динамике социального процесса, прояснения этой динамики – в работе социальной философии.

Динамика социального бытия либо не дается непосредственно, либо сопротивляется "приручению" в тех формах, которые видны на поверхности, этим, собственно, и определяются специфические сложности социально-философской работы. Социальной философии приходится не только выявлять, но и переосмысливать формы воспроизводства разных потоков человеческой практики и ситуаций социальных взаимодействий. Переосмысливать – значит определять конкретные контексты появления, сохранения, изменения этих форм, их границы и возможности. Причем это приходится проделывать не только с обыденными, но и с научными формами, претендующими на самостоятельное описание и объяснение человеческого бытия.

Социальные формы, в особенности социальные стереотипы, давно уже находятся под подозрением. Расхожими являются положения об отказе от стереотипов, об их преодолении, деконструкции и т.п. Обычно эти тезисы подкрепляются ссылками на родство социальных форм с идеологическим или научным догматизмом, на многообразие, ускользающую неповторимость жизни, ее неподатливость какой-либо систематизации. Самым сложным в этой проблеме, однако, является то, что преодоление одних форм – это появление других. Преодоление обобщающих, редуцирующих, тотализующих стереотипов – это вместе с тем выдвижение на первый план индивидуализирующих, локализирующих или овременивающих способов фиксации человеческого сосуществования.

Нравится нам это или нет, но на месте одних форм оказываются другие, и приходится заниматься их предназначением и смыслом. Возникает вопрос о взаимосвязи разных форм, пространств их проявления и употребления.

Сказанное относится прежде всего к самой социальной философии. В ней сосуществуют подходы, по-разному относящиеся и к формам самой философии, и к формам иного, "вне философского" опыта, и к связям между ними. Для одних эти связи определяются неким устойчивым, каноническим укладом социальной философии и соответствующей привилегией предельно обобщать материал общественной жизни, для других такой канон представляется пережитком, обреченным на растворение в схемах и образах повседневности, для третьих проблема заключается в усмотрении связи между самостоятельностью социальной философии и ее взаимодействием с внефилософскими формами человеческого опыта. В последнем случае, собственно, и может быть содержательно поставлен вопрос о социально-философской работе, то есть о том, где и как реализуются философские действия, с какими типами человеческих актов и контактов они кооперируются, какой эффект они могут производить, что показывать, на что влиять.

Движение социальной философии в сторону дисциплин научного обществознания постоянно наталкивается на множество препятствий, которые, однако, не только тормозят это движение, но и достаточно ярко характеризуют различия в режимах их бытования. Если мы захотим более полно "ввести" в социальную философию материал научного обществознания, мы почувствуем, что дисциплинарные формы, в которые он упакован, всячески сопротивляются их включению в картины социального процесса. Это происходит в основном потому,

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) что они показывают не людей, не процессы общения деятельности или самореализации, где люди выступают субъектами социальности, а стороны, грани, подсистемы, в которых опредмечиваются эти процессы. Каждая из дисциплин сосредоточена на своем аспекте социальности: он отделен от других аспектов, вне-положен им и только косвенным образом через функции дисциплин, скажем, социологии и истории или экономики и психологии – связан с другими аспектами, с другими предметами. А дальше просматривается особая система разделения деятельности, которая гораздо сильнее, чем вопросы о тенденциях общественной жизни и стремлениях людей, воздействует на методологические установки и научные пристрастия представителей различных социальных и гуманитарных дисциплин.

Этот вариант "введения" материала научного обществознания в социальную философию выявляет как будто бы непреодолимые барьеры, но он же ставит ряд вопросов, позволяющих обрисовать перспективу дальнейшего движения. Это вопрос о социальной укорененности традиционной системы социально-гуманитарных наук, вопрос о принадлежности системе самой социальной философии, а стало быть – о принципиальной неполноте последней, и, наконец, вопрос о социально-философском выражении проблематики бытия людей, освобожденном от "структурного насилия", производимого разделением научного труда. Этот вопрос означает переключение философской ориентации на формы повседневности, фиксирующие проблематику индивидуальной и совместной жизни людей на "языках" обычных схем общения и действия.

Введение в социальную философию форм повседневности также сталкивается со значительными и специфическими трудностями. Обнаруживаются разные "здоровые смыслы", несоизмеримые контексты социальных взаимодействий, "разрывы" в структурах повседневности групп и субкультур, формально принадлежащих одному обществу. Возникает проблема – практическая и теоретическая – связи этих разных социальностей, а значит, выхода за пределы отдельной позиции для поиска форм, кооперирующих разные точки зрения и схемы жизненного поведения. В решении такой задачи пригодился бы опыт научного обществознания. Но его формы для этого не готовы. Их еще надо перевести в другой модус, транспонировать в иную тональность. От функций, определенных научным понятием разделения труда, важно перейти к смыслам, делающим взаимодействия между людьми возможными и необходимыми.

Складывается ситуация, когда социальная философия оказывается не "над" повседневностью и не "внутри" научного познания, а между тем и другим. Возникают задачи "на введение" опыта повседневности в социальные науки и придание им человеческого, индивидуального смысла и задачи "на введение" опыта научного обществознания в описание структур повседневности, соответственно, в практику взаимодействия разных типов социальности.

Развитие социальной философии и обществознания в XX в. проходило в соперничестве двух методологий: первой, считавшей "люди не ведают, что творят" (значит, нужен отстраненный, объективный анализ), и второй, утверждавшей, что понимание социальности надо строить из понятий и схем, с помощью которых люди сами воссоздают и изменяют свое повседневное бытие. В этом соперничестве победитель так и не определился. Многомерность социального бытия оказалась не сводимой ни к объектным структурам и овеществленным формам человеческого опыта, ни к непосредственным ("лицом к лицу") контактам индивидов. Преобладание любой из этих методологий приводило к ощутимым потерям: в одном случае на периферии анализа оставались живая энергия и деятельные качества людей, воспроизводящие социальный мир, в другом – совокупность опосредованных связей и разделенных форм человеческой деятельности, обеспечивающих сложную динамику современного социального пространства.

Главный, пожалуй, результат этого соперничества состоит в осознании нелинейной взаимозависимости разных методологий, в осмыслении необходимости связывания разных позиций и точек зрения соответственно контурам общих проблем. Важно более конкретно представить многообразие человеческого бытия в формах социальной философии, поискать соразмерность во взглядах философа и человека с улицы, человека из лаборатории и человека от станка, человека гор и человека равнины.

...В планах доработки этого "Введения" – более объемное и детальное рассмотрение особых граней социальности (ее подсистем, "механизмов") как форм прямого и косвенного общения людей, их продуктивной, репродуктивной или разрушительной деятельности, их самореализации. Перспективы этой работы

Кемеров Вячеслав. Введение в социальную философию [filosoff.org](http://filosoff.org) определены, некоторые ее результаты скорее всего будут представлены в следующем издании.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!