

Л.Л. ИЛЬЮШИНА

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ КАРТИНЫ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассматривается формирование и развитие картины социальной реальности на примере новоевропейской философии, а именно договорной теории.

The article is devoted to the analysis of the formation and development of the picture of social reality on the pattern of modern European philosophy namely the contractual theory.

Начиная с XVIII в. европейская цивилизация и культура вступают в границы новой исторической эпохи, которые сохраняют свои принципиальные очертания и до сих пор - как в области социально-экономических и политико-правовых институтов и традиций, так и в значительной степени в области идейных исканий и споров, не утративших силу и актуальность для

современности. Одной из самых ярких примет культуры Нового времени, бесспорно, становится первое из концептуально строго оформленных направлений социальной философии - теория «общественного договора». Если применительно к духовным традициям Старого времени можно было говорить лишь о предыстории социальной философии, о предпосылках и особенностях процесса ее постепенного формирования, то отныне мы вправе вести речь о целостных, теоретически проработанных, практически реализованных, многократно переосмысленных социально-философских концепциях и проектах.

Оформившаяся в XVII—XVIII вв. теория «общественного договора» нашла простое, компактное, всего из нескольких логически взаимосвязанных пунктов состоящее и вполне убедительное решение проблемы происхождения и закономерного устройства общества. В центре ее - идея человека как индивида, превыше всего ценящего свою свободу, независимость, разумность и, что совершенно необходимо для него как агента товарно-денежных, основанных на принципе эквивалентного обмена отношений, признающего право на аналогичные притязания со стороны своих партнеров по общественной жизни. Именно этот абстрактный изолированный индивид, свободный субъект хозяйственной и политической деятельности и «рациональный эгоист» оказался и создателем, и нормативной антропологической моделью для социальной философии Нового времени¹. Приняв все перечисленные антропологические признаки в качестве «естественных» и составляющих саму «человеческую природу» свойств индивида, основоположники этой социально-философской теории констатируют, что неограниченное использование человеком «естественного права» любым путем отстаивать свои частные интересы в условиях «войны всех против всех и каждого против каждого» не только затруднено в их практической реализации, но и создает угрозу для самой человеческой жизни, а следовательно, бесперспективно. Такой угрозы помогает избежать то обстоятельство, что люди, помимо своего природного эгоизма, наделены (природой же) не обманывающим их разумом. Подчиняясь инстинкту самосохранения и «общему предписанию разума», которое гласит, что «всякий человек должен добиваться мира» и «защищать себя всеми возможными средствами», они с необходимостью приходят к желанию «отказаться от естественной свободы и надеть на себя узы гражданского общества»². Подписывая соглашение с другими людьми об объединении в сообщество для того, чтобы удобно, «благополучно и мирно совместно жить, спокойно пользуясь своей собственностью и находясь в большей безопасности, чем кто-либо, не являющийся членом общества»³, индивиды устанавливают общие и одинаковые для всех правила взаимного поведения. При этом они законодательно закрепляют «естественные и неотчуждаемые» при заключении «социального контракта» права каждого человека на жизнь (безопасность), свободу и, отказываясь от естественного для каждого индивида права на агрессивно-насильственные способы удовлетворения его частных интересов, отчуждают это право на силовые действия в пользу нового, искусственно учреждаемого органа. Таковым выступает государство, которое в качестве «ночного сторожа» должно стоять на страже общественного мира и спокойствия, сурово наказывая явных и скрытых нарушителей общественного договора⁴.

Полагая, что философское исследование должно не ограничиваться лишь обзором тех положений некоторой теории, которые были сформулированы ее авторами в явной форме, а обращаться к скрытым, контекстуальным ее предпосылкам, хотелось бы попытаться реконструировать концептуальные допущения и принципы теории «общественного договора». Образовав смысловое ядро, они превращают эту теорию из частной, политико-правовой, в теорию широкого, общефилософского звучания и сопря-

гают ее с классической (метафизической) моделью рациональности, что конституирует философию Нового времени, а также позволяют считать данный проект первой картиной социальной реальности⁵.

Утверждая статус теории «общественного договора», следует обратить внимание на то, что именно в ее рамках не только впервые оформилось понимание онтологического своеобразия, бытийственной вычлененности социальной реальности из универсума всего сущего, но и предложено было законосообразное истолкование самой ее специфики. Реальность эта предстала в качестве совокупности межчеловеческих отношений, рационально организованных и ограниченных законами волеустановленного (договорного) происхождения. Именно юридикалистское видение природы социальных законов позволило впервые в человеческой истории обнаружить, что в мироздании, помимо традиционно всегда выделяемых «царства природы» и «царства Бога», есть еще одно «царство» - общественное. Сама необходимость устанавливать правила (законы) общежития, подписывая общественный договор, объяснялась философами Нового времени как требование самой «человеческой природы», а не частных лиц, индивидов, т. е. как естественный, а не собственно социальный закон человеческого бытия, что, безусловно, составляет одну из качественных особенностей не только социально-философской мысли этого периода, но и картины социальной реальности в целом.

Вместе с тем проблемным следует признать то обстоятельство, что подписывать «общественный договор» и создавать новую - социальную - реальность людям Нового времени необходимо было в условиях полной каузальной исчерпанности вселенной, в условиях порожденного научной революцией XVII в. господства над умами безусловно детерминистического видения мира, которое как будто бы и вовсе исключает саму возможность человека произвольно вносить какие-то изменения в естественный порядок вещей и событий. Попытаемся разобраться с этой моделью и прояснить, на каком именно основании философия Нового времени допустила возможность человеческого сознания действовать в качестве одной из причин универсального каузального строения всего сущего, для чего рассмотрим гносеологические аспекты самого утвердившегося тогда идеала человеческой свободы. Полагаем, что невозможно всерьез говорить о понимании «внутренней логики» социальной философии той эпохи, пока не реконструированной остается указанная выше телеологическая презумпция теории «общественного договора», пока не прояснена сама лежащая в ее основе модель соотношения объективной каузальной заданности мироздания и субъективной свободы целедостижения человека.

Свершившийся к началу Нового времени субъектно-объектный раскол мироздания, исчезновение внешней инстанции человеческой ответственности и перенесение функций божественного провидения на сознательное предвидение индивида обернулись потерей личностной значимости для человека проблемы высшего целеполагания. Все цели и идеалы теперь конкретны, ситуативно определены рациональным соотношением субъективно переживаемых потребностей, интересов индивида с объективными возможностями их удовлетворения. Европейский человек Нового времени впервые в истории ощутил себя существом автономным, независимым в постановке целей своей жизненной активности и ограниченным лишь в области их достижения. Этот мировоззренческий переворот означал радикальную подмену ценностных приоритетов человеческой жизни: *целеполагания* - *целедостижением* (т. е. как нечто сделать наиболее эффективным образом). Не удивительно поэтому, что в центре идейных исканий той эпохи вообще и в центре философских размышлений в частности оказывается проблема метода человеческого познания и деятельности. Не приводя всех деталей,

отметим лишь один из принципов этой универсальной методологии. Требуемая для установления единой каузальной цепи фактов их адекватная наблюдаемость предполагает однозначную пространственную локализацию исследуемых реалий (единичных объектов), т. е. точное знание их размеров и координат. Определение же последних требует мысленного совмещения картины данного наблюдения с картиной наблюдения, проведенного в таком ракурсе, который позволяет зафиксировать местоположение как объекта, так и субъекта первого наблюдения и измерить расстояние между ними⁶. Будучи приложенным не только к геометрическим объектам, но и к самому мышлению, принцип этот, требующий от человека в момент выполнения некоторых (практических или ментальных) действий со стороны отдавать себе в них отчет, превращается в принцип рефлексии. Именно он, как мы полагаем, и образует гносеологическую основу для единственно признаваемой в рамках классической модели рациональности *«целе-средственной»* организации человеческого поведения: только допустив за собой способность к рефлексии, человек получает логическое право относиться к собственным мыслям одновременно и как к внешним субъективным образам материального мира, и как к элементам, объективно внутри этого мира существующим и участвующим в построении его каузальных связей⁷.

Аналогичной субъект-объектной структурой рациональности отличаются и духовные искания новоевропейского человека. Только возможность предметной репрезентации всего того, чего человек желает, как он мыслит и чувствует, и признание этих предметных воплощений, намерений другими людьми являются условием его состоятельности как личности. Именно поэтому центральной темой интеллектуальных поисков новоевропейского человека оказывается проблема адекватной выразимости смысла и доказательности непосредственных субъективных предположений через их однозначную, предметно-фиксируемую соотношенность с обстоятельствами того дела, которого эти предположения касаются. Потребность в такого рода рационально-доказательном знании конституировала и опытную науку как новую историческую форму духовной практики человечества, и сам «здравый смысл» с его требованием при организации всякого дела исходить только из обстоятельств, имеющих доказуемое к данному делу отношение. Причем взятый в таком понимании здравый смысл при ближайшем рассмотрении обнаруживает методологическую изоморфность самой науке, для которой объективность знания достигается при условии, что субъекту исследования явственно и состояние его сознания по отношению к объекту изучения и что он, учитывая все возмущающие моменты, идущие именно от его сознания, и не допуская инородных включений в каузальную чистоту своего объяснения, способен тем самым воспринимать объект, как он есть «сам по себе»⁸.

Только универсальностью для всей культуры Нового времени рефлексивной формы рационализации человеческого мироотношения можно объяснить как нормативный идеал самой личности современного человека (т. е. человека, способного автономно контролировать свои душевные переживания, опирающегося на константные мотивы своей деятельности, свободного от аффектов, предрассудков, безотчетных поступков и буквально «владеющего собой»), так и устойчивые образы всей классической философии Нового времени. Речь идет об образах «природы» как развернутой в объект предметной реальности внешнего мира и «разума», как извне ничем не задаваемой и ограниченной лишь собственными интеллектуальными силами способности человека взирать на этот мир-объект со стороны, из точки идеальной ему внеаходимости и, не внося актом своего внимания никаких изменений в его функционирование, воспринимать мир объективно, непредвзято и строго научно⁹.

Символическое переоблачение рефлексивного мироотношения человека в его «отношение собственности», т. е. перенесение из естествознания в обществознание одного из важнейших для классического идеала рациональности гносеологических принципов, не только придало естественности складывающимся общественным отношениям, но и, что более важно, обеспечило универсальность применения этого идеала рациональности во всех областях человеческой жизнедеятельности. Только признаваемая за человеком способность к рефлексивному контролю его собственных действий позволяет разработать «технология» социального взаимодействия по общим методологическим стандартам «целе-средственного» поведения, образующим указанную телеологическую презумпцию гражданской философии Нового времени. В самом деле, в отличие от произвольных (т. е. только волей субъекта действий обусловленных) манипуляций над мертвыми объектами, «обработка» человеком социальной реальности, т. е. достижение им субъективно желаемых целей, возможна в принципе лишь при условии, что данному индивиду с самого начала, с момента составления замысла некоторых действий, ведомо, какую реакцию они должны будут встретить со стороны партнеров по коммуникации. Учет этой реакции, иными словами, понимание, как это действие выглядит не только для субъекта, но и со стороны других людей, является неперенным, конституирующим методологическим требованием самого социального действия как такового. И только неуклонное соблюдение этого - рефлексивного - требования в сочетании с допущением логической инвариантности разума для любого его субъекта-носителя позволяет человеку надеяться на полноту и точность в достижении субъективно поставленных им социальных целей, подводя таким образом свое частное поведение на общественной арене под модель рационального (и ориентированного на успех) человеческого действия вообще¹⁰.

Таким образом, отметим, что созданная философией Нового времени теоретическая конструкция общественного бытия отличалась двойственностью: признание качественной обособленности и закономерного своеобразия социальных отношений как договорных, свободно формируемых волей участвующих в них индивидов, сопровождалось переносом в область социального поведения и взаимодействия не специфически социальных по происхождению и содержанию, а общегносеологических принципов философии этой эпохи. В результате на социальную реальность философия Нового времени спроецировала тот же принцип предустановленной гармонии между мыслями (следовательно, и реализующими их практическими действиями) участвующих в коммуникации индивидов, который, выступая теоретическим дубликатом принципа предустановленной гармонии бытия и мышления как таковых, в конечном счете породил социальную иллюзию принципиальной логической возможности непротиворечивого согласования частных (индивидуальных и групповых) интересов и представлений, а следовательно, и возможности построения неантагонистической и взаимовыгодной системы общественных отношений. На наш взгляд, именно эта идея социальной рациональности как непротиворечивого пересечения индивидуально-рациональных линий поведения участников общественных отношений, т. е. понимание общественного блага как совокупности частных выгод, и образует главное основание для того, чтобы социальный проект Нового времени квалифицировать в не как узко теоретическое образование, а в качестве первой целостной картины социальной реальности.

Однако обнаруживаемое уже у романтиков сомнение в справедливости и реализуемости просветительской гармонии разума и добродетели, частного и общественного можно считать предтечей того теоретического кризиса, который постигнет социально-философскую мысль Нового времени.

В XIX в. с очевидностью обнаруживается, что попытка выстроить концепцию общественного бытия как договорного взаимодействия независимых индивидов, взаимодействия, конституируемого посредством адекватно постигающего и себя, и мир, в общественных формах объективирующего, реализующего себя разума (инвариантного для каждого человека в отдельности и всех вместе, взятых как единое социальное целое), не реализовалась точно так же, как не реализовалась и грандиозная попытка создания самой универсальной метафизики Нового времени. Основанные на доверии к всемогущим и природно (не исторически) заданным способностям человеческого разума, обе они могли существовать лишь до тех пор, пока в философии не утрачивала силу гносеологическая вера в бога-не-обманщика, гарантировавшего содержательное тождество бытия и мышления, а господствовавшая в социальной философии религиозно-морализующая риторика еще способна была заглушить ощущение ее рациональной несовершенности и противоречивости. Как только (уже благодаря И. Канту) метафизический разум классической философии Нового времени обнаружил причинную невыводимость собственных идей из наблюдаемого порядка вещей в природе, априорность и фидеизированность своих гносеологических оснований, а теоретические положения и ожидания новоевропейского общественно-практического вступили в слишком уж непримиримое противоречие с самой общественной практикой, происходит коренная ломка принципов классической философии, что для социально-философской мысли означало грандиозный теоретический поворот к проблеме истории.

¹См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, 4.1. С. 190-191.

²Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М., 1991. Т. 2.

³Там же. С. 317.

⁴Там же. С. 99.

⁵См.: Геллнер Э. Разум и культура: Историческая роль рациональности и рационализма. М., 2003; Мамардашвили М.К. О гражданском обществе // Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. Тексты и беседы. М., 2004. С. 54-87.

⁶См.: Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980.

⁷См.: Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003; Огурцов А. П. Рефлексия // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 167; Швырев В.С. Научное познание как деятельность. М., 1984.

⁸Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопр. философии. 1992. № 6. С. 98.

⁹См.: Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. Тексты и беседы. М., 2004. С. 9-26; Сергейчик Е.М. Философия истории. СПб., 2002.

¹⁰См.: Гайденок П.П. Указ. соч.; Геллнер Э. Указ. соч.

Поступила в редакцию 01.06.06.

Лилия Леонидовна Ильюшина - аспирант кафедры философии и методологии науки. Научный руководитель - академик РАН В.С. Степин.