

УДК 101.1:316

## КАК ВОЗМОЖНА СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ?

Ф.Ф. Серебряков

### Аннотация

В статье рассматривается проблема логической противоречивости понятия «методология социальной философии», проводится сопоставительный анализ «социальной философии» и «социальной теории», затрагивается вопрос об эвристическом потенциале и пределах социально-философского познания.

**Ключевые слова:** методология, социальная философия, социальная теория, рефлексия, знание, научность, эвристический потенциал, метод, исследование.

---

«Методология *социальной философии*» – так звучала тема одной вузовской научной конференции. В самом этом понятии, по-моему, есть противоречие. Но только в том случае, если различать философию и науку, не считать социальную философию «социальной наукой», отличать ее от социологии как «науки об обществе» (в контовском понимании). Или следует, по крайней мере, строго оговаривать, что имеется в виду под методологией, когда это понятие употребляется в смысле «методология социальной философии».

В самом деле. Методология есть (ближайшим образом) система методов, то есть способов достижения объективно-истинного знания об объекте. Наличие методологии в **таком** ее понимании есть отличительный признак научного знания вообще. Но характеристиками научного знания являются, по крайней мере, его всеобщность и необходимость. Можем ли мы применить эти характеристики к результатам социально-философского познания (познания предметов социальной философии)? Уверенно говорить о методологии социальной философии означает как раз признавать это. Однако такое возможно, по-моему, лишь при понимании социальной *философии* как социальной *науки*, хотя применительно и к *социальной науке* это проблематично. Если же социальную философию понимать как философскую *рефлексию* над объектами социальной философии, то, по крайней мере, противоречивость понятия «методология социальной философии» очевидна. И вовсе не потому, что рефлектирующее мышление принципиально неметодично, но потому, что оно не может объекты социальной философии схватить в форме *научного знания*.

В таком случае возникает ряд вопросов, которые, на мой взгляд, и являются наиболее существенными в теме «методология социальной философии». Если не *научным знанием*, то чем же тогда являются результаты социально-философского исследования, познания? Если социальная философия схватывает объект не в форме *научного знания*, то обладает ли она вообще каким-нибудь

эвристическим потенциалом (эвристика – от греч. *heurisko* «нахожу», напомним, есть «искусство находить истину»)? Что подразумевается под методологией социальной философии, если мы все же говорим о методологии социальной философии? И, наконец, как вообще возможна социальная философия?

Но сначала вот о чём: действительно ли необходимость и всеобщность мы не можем рассматривать как характеристики результатов социального, в том числе философского, познания? Вовсе не все знакомые с проблемой (или с точкой зрения) о разграничении «наук о природе» и «наук о духе» согласны с тем, что такое разграничение обоснованно, если, по их мнению, судить «с точки зрения научности», то есть, надо полагать, имея в виду названные выше критерии научного знания. Так, К.А. Павлов в своей толковой, но далеко не бесспорной, по-моему, статье «Понимание как процедура логики научного открытия», опубликованной в издании Института философии РАН, резюмирует: «Так в чём же разница между естественными и общественными науками? Ответ: такого отличия – с точки зрения идеи научности – не существует. С точки зрения внутренней организации научного результата отличие между рассматриваемыми науками не более (но и не менее) существенное, чем отличие одного жанра от другого» [1, с. 186–187]. Вряд ли эти различия не более, чем отличия одного «жанра» от другого, но автор статьи приводит аргументы в обоснование своей точки зрения, и некоторые из них стоит рассмотреть ближе. Например, вот этот аргумент (ранее речь идёт о неправомерности противопоставления «понимания», связываемого с социально-гуманитарными науками, и «объяснения», традиционно «привитого» к естествознанию): «естественнонаучное «объяснение» может состояться в качестве такового только тогда, когда смогло состояться понимание исследуемого феномена» [1, с. 186]. Так. Но, правда, *это* понимание, очевидно, не то же самое «понимание», о котором, например, применительно к «наукам о духе» говорит Дильтей, полагавший, что «понимание... является основополагающим методом всех последующих операций в науках о духе» [2, с. 108], а также другие авторы, разделяющие эту точку зрения<sup>1</sup>. А поэтому вряд ли речь может идти об «общенаучной форме понимания вещей», о «господстве одной и той же (общенаучной) формы понимания», как полагает, судя по этим утверждениям, К.А. Павлов. В пользу отсутствия методологического различия между естественными и гуманитарными науками (в случае той привязки «понимания» и «объяснения», о которой говорилось выше) свидетельствует, по мнению К.А. Павлова, то обстоятельство, что и в естественных науках присутствует «индивидуация», и в гуманитарных – «обобщение». С этим, пожалуй, нельзя не согласиться, но совсем небесспорными являются, на мой взгляд, выводы, отсюда делаемые. Во всяком случае, не всецело приемлемыми. «Индивидуальное и общезначимое, – продолжает автор, – определяются друг через друга в ряде существеннейших для их смысла аспектов, вместе определяя смысл и форму общенаучного понимания вещей. Из этой взаимосвязи

<sup>1</sup> «Жизнь есть живой опыт» – это «типичное для Дильтея выражение» [2, с. 148] есть ключ к его пониманию понимания. В целом же «с герменевтической точки зрения понимание рассматривается как процесс сопереживания в сознании интерпретатора мыслей, чувств, мотиваций, намерений другого человека постольку, поскольку они нашли свою объективацию в его поведении и действии, а также продуктах духовной культуры» [2, с. 172].

следует, что естественнонаучное «объяснение» может состояться в качестве такового только тогда, когда смогло состояться *понимание* исследуемого феномена, *смысл понятности которого задаётся общенаучной формой понимания вещей*» [1, с. 186]. В другом месте на этой же странице К.А. Павлов употребляет выражение «*общенаучная идея понятности*».

По-моему, здесь допускается подмена понятий. Конечно, бесспорно, что «естественнонаучное объяснение» предполагает понятность «исследуемого феномена». Но ведь «понятность» и то методологическое «понимание», о котором говорит, скажем, Дильтей («основополагающий метод всех последующих операций во всех науках о духе»), говорят представители герменевтики, совсем не одно и то же, что хорошо видно из примечания 1 на с. 79 настоящей статьи. Ещё более очевидной эта подмена понятий становится, когда автор далее пишет: «Взаимная обусловленность понятий «индивидуация» и «общезначимость» влечёт за собой тот факт, что гуманитарное «понимание уникальных предметов» нуждается в «объяснительных» инструментах, подразумеваемых всё той же общенаучной формой понимания» [1, с. 186]. Конечно же, «нуждается». И мы вполне согласны с мнением Г.И. Рузавина, что «в процессе любой интерпретации (независимо от того, касается ли это толкования текстов, мотиваций людей или естественнонаучных данных) мы всегда сначала имеем дело с фактами, которые стремимся понять и объяснить, а для этого раскрываем их смысл, или значение» [2, с. 164], используя при этом разные методы теоретического познания: анализ, синтез etc. Но это вовсе не даёт основания утверждать, как делает К.А. Павлов, что между гуманитарными и естественными науками «отличия – с точки зрения научности – не существует». Дело не в том, что первые также нуждаются в «объяснительных инструментах» – это естественно, коль скоро речь всё же идёт о науках. Дело в том, что «единство в схеме интерпретации естественных и социально-гуманитарных наук не исключает различия между ними... Это различие проявляется в **характере** (выделено нами. – Ф.С.) тех гипотез, законов и теорий, которые выдвигаются для раскрытия смысла соответствующих фактов и данных» [2, с. 165]. А характер «гипотез, законов и теорий», которые «выдвигаются» в социально-гуманитарных науках, предопределён тем, что «в обществе в отличие от природы действуют люди, одарённые сознанием, ставящие себе определённые цели, руководствующиеся теми или иными идеалами и ценностными установками» [2, с. 165].

Любопытно, кстати, как К.А. Павлов обосновывает «индивидуацию» в естественных науках, желая показать, что методологического различия между общественными и естественными науками нет: мол, и те, и другие пользуются как «индивидуацией», так и «общезначимостью». «Каждый из существующих законов не менее индивидуален, чем любое из исторических событий, – пишет он. – Индивидуален в том тривиальном смысле, что он отличен от всех прочих законов природы <...> “законы природы” имеют историю – они не вечны» [1, с. 185] (конечно, «не вечны» – вместе с «природой» они и...). Но разве ж об этом идёт речь, когда мы говорим, что (повторю слова самого автора) «естественные науки ищут «всеобщие и необходимые» законы»? Каждая куколка (при отсутствии ситуации, способной вызвать мутацию) обречена стать гусеницей. Так было сотни лет до настоящего времени, так будет и впредь. Это закодировано

в её внутривидовой программе и от каждой отдельной особи, от её «личности» никак не зависит. Куколка (при естественных для неё условиях) просто не может не стать гусеницей, и в этом отношении каждая куколка похожа на любую другую. Таков «закон природы», и в соответствии с этим мы и говорим: «всеобщие и необходимые законы», а критериями научного знания называем «необходимость и всеобщность». Но *не так*, известно, обстоит дело с объектами социально-гуманитарных наук; вероятно, *не так* обстоит дело и с характеристикой гуманитарного знания<sup>1</sup>. И *не так* обстоит именно в силу отмеченного выше характера «гипотез, законов и теорий», которые фигурируют в социально-гуманитарных науках. А *характер* результатов познания имеет решающее значение при выяснении вопроса о различии (или отсутствии такового) между гуманитарными и естественными науками. И поэтому, вероятно, надо признать, что «необходимость и всеобщность» не могут являться характеристиками результатов социально-гуманитарного познания. «Нечто становится (научно) понятным, – пишет К.А. Павлов, – если мы сумели сконструировать *модель* исследуемой вещи, благодаря которой мы можем предсказать (или даже реально получить) некие желаемые результаты» [1, с. 188]. Так. Но при этом следует сделать маленькую оговорку, которая, однако, имеет очень большое значение. Указанное выше принципиальное для формирования «статуса» социально-гуманитарного знания обстоятельство, а именно то, что в «обществе в отличие от природы действуют люди, одарённые сознанием» и т. д., предполагает существенное (если и не единственное) значение в социально-гуманитарном исследовании интерпретации, «в основе которой лежит прежде всего воображение, перевоплощение и интуиция исследователя» [2, с. 165]. Очевидно, при этом говорить о необходимости и всеобщности результатов исследования проблематично. Если с К.А. Павловым и можно согласиться в том, что подобная логическая процедура (составление модели) представляет собой «общенаучную форму понимания вещей», вне которой «никакой науки не существует», то «работает» «модель исследуемой вещи», сконструированная в общественном сознании, не так, как в естествознании. Иначе обстоит дело и с «предсказанием неких желаемых результатов». Но когда преимущественным инструментом анализа становятся «интуиция и воображение исследователя» (необходимые, разумеется, и для естествознания, но, как видно из контекста, здесь речь идёт о другом), то безоговорочно говорить о «методологии», само понятие которой выработано в связи с развитием научного знания и которая предполагает адекватность средств и способов исследования предмета и возможность получения объективно-истинного знания об этом предмете, вероятно, проблематично. Либо следует иметь в виду под методологией нечто другое, например, совокупность понятий и смыслов, которые могли бы описать предмет, высветить его, представить, обозначить, не претендуя на сущностный анализ. Социальная философия как познавательная область хорошо демонстрирует сказанное выше.

<sup>1</sup> Даже осознавая, что и в «строгих» естественных законах присутствует вероятность (М. Шлик в статье «Являются ли законы природы конвенциями?» рассматривал законы природы как гипотезы, которые имеют вероятную значимость, приблизительную истинность. – См. [2, с. 93]), – даже осознавая это, приходится признать, что это все же иная «вероятная значимость» и иная «приблизительная истинность», нежели те, что выражены в «социально-гуманитарных обобщениях».

Неутешительный вывод, к которому пришел Р. Декарт, стремившийся найти было в философских авторитетах несомненную опору в поисках истины, таков «... в течение многих веков она (философия. – Ф.С.) разрабатывается превосходнейшими умами и, несмотря на это, в ней доныне нет положения, которое не служило бы предметом споров» («Рассуждение о методе», гл. 1). Этот вывод более всего и «доныне» справедлив из всех «разделов» философии прежде всего в отношении того, что называют у нас социальной философией (в западной литературе предпочитают, кажется, говорить о «социальной теории»). Как хорошо известно, это «более всего» объясняется особенностями и условиями социального познания, спецификой его объекта (*принципиально* отличного от объекта естествознания). Причем речь идет не просто об особенностях по сравнению с особенностями естественнонаучного познания (всякое познание, как и всякий предмет, обладает особенностями в той мере, в которой он отличен от другого, особенен, – это еще не дает оснований говорить о *принципиальном* различии этих двух видов познания). Речь идет о таких особенностях социального познания, которые не позволяют результаты его оценивать критериями естественнонаучного (научного) знания.

В самом деле. И о фундаментальных для социальной философии вещах в социальной философии мы можем иметь принципиально разные позиции (интерпретации) авторов. И что важно, это вполне органично для социальной философии. У Э. Фромма есть замечательная работа, которая называется «Концепция человека у К. Маркса». Но не говоря уже о том, что далеко не все сочтут (или сочли бы) ее «замечательной» и, тем более, согласятся с тем, что *это* «у Маркса» (то есть что это именно марксово понимание), можно написать «Концепция человека у N», и человек (действовавший и действующий в истории) будет совсем другим человеком. И вовсе не в том смысле, о котором Г. Гессе говорит в «Степном волке»: в каждом человеке сидит сто человек; и даже не в том смысле, что N рассматривает человека в *ином* аспекте, в ином отношении, чем Маркс в своей концепции. Нет, но в том смысле, что человек «вообще», тот человек, который известен нам из истории, его природа есть вовсе не то, что о нем говорит Маркс, он, напротив, есть то, что о нем говорит N. Впрочем, в концепции F мы также имеем уже другого человека (в смысле человека «вообще», человека «как такового»), отличного и от человека № 1, и от человека № 2. Характерно название одной работы английского ученого, автора трудов по философской антропологии Лесли Стевенсона – «Десять теорий о *природе* человека» (курсив наш. – Ф.С.) [3]. Правда, ученый не расстается с надеждой на то, что будет найдена «единая концепция» (последняя глава его книги так и называется – «На пути к единой концепции»). Однако многовековая история мысли, пытавшейся постигнуть природу человека, вряд ли дает основания для такого оптимизма, скорее, наоборот.

Так же обстоит дело и относительно других *фундаментальных* проблем социальной философии: проблемы ценностей, форм общественного сознания, общества etc. Это, конечно, вовсе не значит, будто эти разноречивые концепции лишены напрочь эвристического потенциала, не обладают познавательной ценностью, тем более философской (философская мысль, «гипотеза», конструкция, даже если она «некорректна» с познавательно-научной точки зрения,

«мудрена»), имеет значение в истории самой философии, а в конечном счете – познания). Они обладают этим потенциалом в той мере, в которой относительная истина представляет собой момент (и аспект) движения к абсолютной. Не означает это и того, что та или иная концепция той или иной проблемы не может иметь определяющего («методологического») значения для всего последующего исследования этой проблемы. Напротив, примеры подобного мы имеем (скажем, ряд концепций у Карла Маркса, других «социальных теоретиков»). Примеры можно множить, но ясно одно: такая ситуация (подчеркнем еще раз) может быть объяснена именно отмеченной ранее особенностью социальной философии. Для всякого не чужого в этой области это – тривиальный факт. Но для нас это обстоятельство имеет решающее значение при попытке ответить на поставленные выше вопросы. Если результаты такого познания не могут отвечать критериям всеобщности и необходимости (мы это разобрали ранее), то в какой форме они могут быть и что означает здесь *знание*?

Различение «социальной теории» и «социальной философии», кажется, поможет кое-что прояснить, хотя оно всё же достаточно условно. Так на чем же основано это разграничение? Надо признать: при столь объемном содержании проблемного поля «социальной теории» (или: теорий), которое мы встречаем в иных изложениях западных авторов, весьма непросто выявить это разграничение и уж тем более – ясно представить его познавательный смысл. Что, собственно, имеется в виду под «социальной теорией»? Насколько определено само это понятие? Кажется, не вполне. У меня сложилось впечатление, что под «социальной теорией» понимается то, что у нас называется социологией (при этом употребляются оба этих понятия) и даже шире («довольно размытый термин», признаётся один из известных социальных теоретиков Э. Гидденс [4, с. 11]). Он пишет, что использует этот термин «для обозначения проблем, волнующих все общественные науки... Речь идёт о природе и характере человеческой деятельности и действующей «самости»; о том, как следует определять взаимодействия и как оно относится к институциональным образованиям; а также об определении прикладного подтекста социального анализа» [4, с. 10]. В другом месте читаем: социальная теория «представляет собой анализ широко распространённых философских проблем, но не является философией в полном смысле этого слова». Не совсем ясно, что понимается здесь под «широко распространёнными философскими проблемами», но, скорее всего, – коренные проблемы человека, социальной жизни, её организации, проблемы «науки об обществе». Но далее автор пишет: «Задача социологической теории заключается в объяснении основных свойств человеческого поведения и субъекта деятельности и может быть отнесена к разряду эмпирических. При этом <...> она уделяет основное внимание освещению конкретных, реально происходящих в социальной жизни процессов» [4, с. 11]. Близко к этому и понимание «социологической теории», представленное в книге Д. Ритцера «Современные социологические теории» [5, с. 17].

Как видим, в состав «социальной теории» входят и проблемы, традиционно относимые у нас к социальной философии, или, как выражается Э. Гидденс, «более общие интересы и представления социальной теории», что, видимо, естественно, если «социальная теория» хочет оставаться теорией, а не просто сплошной

констатацией эмпирически наблюдаемых социальных взаимодействий. И в этой части «социальная теория» (как и социальная философия) наиболее уязвима с точки зрения рассмотренных выше критериев знания. Характерно в этом отношении содержание своего рода «общефилософского введения» к книге Э. Гидденса, главы «Сознание, самость и социальные взаимодействия». Но в целом для «социальной теории», если я правильно понял, характерно то, что она может быть отнесена к области эмпирического и на основе этого должна дать «объяснение основных свойств человеческого поведения», уделяя основное внимание конкретным процессам, происходящим в социальной жизни. Обобщения, конечно, присутствуют в «социальной теории», но их выявление не является «наиважнейшей задачей» её, полагает автор. Это, по мнению социальных теоретиков, видимо, должно обеспечить адекватность её результатов «конкретным процессам, происходящим в социальной жизни», обеспечить претензии на «знание». В контексте того понимания теории, которое приводит Д. Ритцер (см. ссылку выше), это тоже просматривается. В случае тяготения к большим обобщениям в социальной теории (о «природе», «сущности») значимость таких претензий уменьшается. И хотя многие результаты «социальной теории», видимо, представляют достаточно условные, с точки зрения их эвристического потенциала, конструкции, такой подход позволяет создавать работающие более или менее продолжительное время объяснительные концепты.

Но эти претензии проблематичны, когда речь идёт о традиционных для нашей социальной философии темах: формы общественного сознания, ценности, духовное производство и т. д. Любопытно, что в одном месте сам Э. Гидденс достаточно выразительно (хотя и косвенно) указал на различия между социально-философским подходом и тем, который ограничен задачами и пределами «социальной теории». «Упоминание истории, – пишет он, – возвращает нас к утверждению, что человеческие существа сами делают свою историю. Что именно они делают? Что понимается здесь под “историей”? Ответ на этот вопрос не возможно представить в обоснованно-неоспоримой форме истинной максимы. Несомненно, существует различие между историей как имеющими место событиями и изложением этих событий. *Но мы не будем заходить так далеко* (выделено нами. – Ф.С.). История есть прежде всего временность, события в своей протяжённости и длительности» [4, с. 24–25]. Здесь действительно подмечено важное отличие: «социальный философ», в отличие от социального теоретика, в «истории» видит, конечно, не только это и не прежде всего *это*. И то, что для философа Маркса, которого здесь имеет в виду Гидденс, является предметом широкоохватных и глубоких *размышлений* о «смыслах и сути», для социального теоретика – предметом для методичных социологических препарирований. Видимо, Гидденс остерегается перейти некую грань «объективного», покинуть поле «социальной теории».

Вместе с тем замечание социолога указывает и на характер и «очертания» результатов социально-философского познания, на их отличие от «научного знания» (даже если первое надевает на себя не очень прочную одежду «социальной науки»). Указывают на тот «чистый остаток», который приходится на долю социальной философии после того, как её бывшее предметное содержание было растаскано между социологией, культурологией, политологией... На то, как

возможна социальная философия. Как рефлексия над общественным бытием, результаты которой всегда будут представлять синтетические суждения об этом бытии, ибо она есть попытка за чувственным умозреть сверхчувственное, идею, смысл. И если в гносеологическом отношении эвристический потенциал создаваемых при этом «учений» и «концепций» может быть определен посредством понятий «относительная истина» и «конкретное» (Гегель таким образом показал, что история философии не есть просто история мнений и заблуждений), то ведь истинностный потенциал социальной философии несводим к когнитивным только значениям. Истина о бытии – это не только знание о «социальных взаимодействиях». Это несравненно больше. Уже эллины не отрывали истину от блага и прекрасного. Но чтобы понять это, недостаточно это объяснить.

### Summary

*F.F. Serebryakov. How is Social Philosophy Possible?*

The problem of logical contradiction of “methodology of social philosophy” concept is considered in the article. Comparative analysis of “social philosophy” and “social theory” is carried out. The article discusses the question of the heuristic potential and limits of social-philosophical cognition.

**Key words:** methodology, social philosophy, social theory, reflection, knowledge, scientific criteria, heuristic potential, method, research.

### Литература

1. Павлов К.А. Понимание как процедура научного открытия // *Методология науки: статус и программы*. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 177–189.
2. Герменевтика: история и современность. Критические очерки. – М.: Мысль, 1985. – 304 с.
3. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека. – М.: Слово/Slovo, 2004. – 240 с.
4. Гидденс Э. Устройство общества: очерк теории структуризации. – М.: Академ. проект, 2003. – 528 с.
5. Ритцер Дж. Современные социологические теории. – СПб.: Питер, 2002. – 688 с.

Поступила в редакцию  
21.08.08

---

**Серебряков Фаниль Фагимович** – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Казанского государственного университета.

E-mail: *philosophy.dep@ksu.ru*