

## СМЫСЛ И СУЩЕСТВОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО В КУЛЬТУРЕ

Социальное происхождение человечества – в целом, и человеческого сознания, как определяющего границы человеческого – в частности, составляет азбуку современной социальной философии. Поэтому определение предмета данной работы как человекообразующей роли социального требует довольно пространного разъяснения для удержания дистанции от проблемы антропосоциогенеза. Социальная материя относится к тем особым предметам, которые, по словам М.К. Мамардашвили, «нельзя, с одной стороны, свести к чистому «духу», к рассудочным изобретениям ума, а с другой – дедуцировать из имеющихся или возможных в будущем физических законов» [1]. Такого рода предметы можно определить как материал культуры, «вещи живого сознания, вещи разума» [2]. Именно с этой стороны мы и будем рассматривать социальное – культурную форму сознания.

Взятое в онтологическом аспекте, существование социального не ограничено никакими рамками, кроме границ разумного существования человека. Определить точки зрения извне социального в рамках, очерченных социальной онтологией, полагающей вездесущность социального бытия – предмет интереса скорее антрополога, чем социальной философии (или – фантастики – определить мир с точки зрения, расположенной в «месте» где разум по определению отсутствует – задача воображения, а не предположения). Мы попытаемся проанализировать специфику «уже всеобщих» форм (тогда как в случае науки, искусства, и т.п. приходится эту всеобщность восстанавливать). Для этого, прежде всего, обратимся к работам Э.В. Ильенкова, в которых он восстанавливает логическую структуру всеобщих форм – развернутое в истории закономерное превращение частного во всеобщее. В своей работе «Диалектическая логика», философ делает следующий вывод.

«Переход единичного и случайного во всеобщее отнюдь не редкость в истории, а, скорее, даже правило. В истории всегда происходит так, что явление, которое впоследствии становится всеобщим вначале возникает именно как единичное исключение из правила, как аномалия, как нечто частное и частичное. Иным путем вряд ли может возникнуть что-либо новое...» [3].

Ильенков осуществляет анализ таких форм как стоимость, капитал и т.д. как всеобщие формы общественных отношений. Само общество философ рассматривает всегда «изнутри» – как глобальную систему, по отношению к которой устанавливается конкретная форма этих «всеобщностей». Именно по отношению к социальной системе всеобщие феномены имеют две исторические формы существования – конкретно-историческую и «глобально-историческую». Эти формы обнаруживаются при рассмотрении феномена соответственно, «извне» – как элемента целостной системы общественных отношений, и «изнутри» – с точки зрения объективности превращенной формы. Логический анализ закономерностей возникновения и развития всеобщих форм, как показывает Э.В. Ильенков [4], должен опираться на конкретную историю феномена. В то же время, постоянно должен удерживаться факт реальности (объективности) всеобщей истории (вне которой феномен утрачивает всеобщий смысл) – как превращенная реальность, создаваемая самим существованием феномена.

Эти две «исторические реальности» структурно соответствуют тем двум феноменологическим сторонам предмета, которые, взятые в совокупности и составляют целостность формы сознания, а именно – действительное *существование* и отражение этого существования в сознании, т.е. *содержание*. Именно эти – исторические формы – нам представляется возможным применить в анализе самой социальной действительности как всеобщей формы сознания.

В пространстве социального исторические формы мы наполним следующим содержанием: локальная история – история *существования* социального в культуре – воплощается в историю формы сознания, впервые и однажды возникшей на рубеже XVI-XVII вв. [5]. Глобальная история – история того *содержания*, которое находит в категории социального свое выражение – совпадает со всеобщей историей человечества. Каждая из двух историй – сама по себе – является культурной формой, данной сознанию в своей завершенности, но на грани этих форм – при совмещении существований в культуре и за ее пределами (движения «в тексте» и «во вне текста», направлений к «разрушению» и «созданию» культурной формы) сознание имеет дело с возможным – как с возможностью формы, так и с возможностью самого себя. Само социальное в таком случае можно представить в качестве «имени собственного», как оно раскрывается П. Флоренским:

«Все пространство произведения служит проявлением духовной сущности, и, следовательно, именуя ее, может быть толкуем как ее имя; но в собственнейшем смысле только имя собственное предельно прилегает к сущности в качестве ее первообнаружения или первоявления... Эту словесную первоклетку, место входа из мира бессловесного – в словесный, мы не можем уравнивать в ее достоинстве и полновесной напряженности бытия, со всеми прочими, последующими: как ни похожа копия на подлинник, а все – подлинником, а не копией, вводится художественная энергия в мир, они же лишь расширяют область ее внедрения» [6].

Всеобщая форма социального представляется, таким образом, как произведение; конкретная – как имя собственное, место проявления сущности в мире этого произведения.

Предпринимая подобный шаг мы должны отдавать себе отчет в том, что результат такого акта «свободного» или «гуманитарного» [7] мышления диктуется не объективностью действительности, но объективностью самого акта мышления и полностью определяется методом представления материала сознанию – если мы изначально берем социальное в цельности объективной формы сознания, то ничего кроме всеобщности социальной формы сознания мы получить не сможем, так же, как рассматривая розу как впечатление, в том смысле, как ее

рассматривал Пруст, ничего кроме впечатления розы мы не получим. Смысл такого акта в осуществлении «чистой мысли» – мысли о мысли – посредством воплощения в форме сознания той мысли, которая, в качестве возможной, могла бы (являясь ее произведением) служить основанием этой формы. Другими словами, рассмотрение вещи как формы сознания приводит к одному результату – воплощению возможного сознания «наблюдателя» – автора, соавтора, читателя, ученика, ... – в этой форме. Предметом нашего интереса, таким образом, является рассмотрение возможности воплощения индивидуального сознания в форме категорий социального, методом удовлетворения этого интереса – рассмотрение социального в качестве целостной формы сознания. Цельность социальной формы сознания может быть достигнута, как мы показали ранее, путем разожествления содержания и существования социального в истории – путем выделения локальной (конкретной) и глобальной (всеобщей) историй. Существование на границе этих двух реальностей реализует условия возможности сознания – в данном случае – условия возможности мысли в социальном, условия тождества социального бытия и мышления.

Очевидно, что для существования на границе реальностей, последние должны быть синхронно представлены в сознании наблюдателя. Одна из этих реальностей – всеобщая история социального – совпадает с культурной реальностью исследователя – в силу принадлежности, как автора, так и читателей современной культуре социального сознания. Вторая реальность – конкретно-историческое воплощение социального, требует особого рассмотрения – как историческая реальность, собственный смысл которой не дан современному сознанию.

Всеобщая история представляет собой историю феномена, который должен быть понят как результат этого процесса. При этом следует помнить, что результат находится с процессом своего собственного развития в отношениях превращенности: «всеобщая форма» феномена «снимает» конкретно-исторический процесс своего представления, выступая «целевой причиной» истории как целого. Так, Ильенков пишет:

«Если мы в исследовании результатов определенного исторического процесса можем открыть «снятую» в них историю их возникновения и развития, если мы можем, исходя их результатов истории, восстановить общие контуры картины их возникновения, то эта возможность основана, прежде своего, на том, что объективный результат процесса развития объективно сохраняет в себе, в каком-то измененном, «снятом» виде свою собственную историю» [8].

Поэтому «логическая» проблема и здесь оборачивается в проблему того закономерного отношения, в котором находится исторический процесс развития к его собственным результатам. Вопрос, таким образом, заключается в том, чтобы выяснить, в каком виде, в какой форме сохраняется на высоких ступенях развития предмета исторические условия его возникновения и развития. И здесь мы сразу сталкиваемся с фактом диалектического отношения между историческими условиями возникновения предмета и позднейшими, на их основе развившимися, «следствиями».

Диалектика этого отношения состоит в своеобразном «перевертывании» исторически предшествующего в логически последующее и обратно, условия – в обусловленное, следствия – в причину, сложного – в простейшее и обратно и т.д. Благодаря этой объективной диалектике и получается то парадоксальное, на первый взгляд, обстоятельство, что «логическое» изображение законов исторического процесса (логическое по форме и конкретно-историческое по существу понимания фактов) являет собой картину, прямо обратную той, которая представляется «естественной», кажется соответствующей эмпирически констатируемому порядку развития предмета.

Именно благодаря такому «переворачиванию» причинно-следственных связей и становится возможной всеобщность формы сознания – ее тождественность форме действительности, а также – возможность замыкания связей системы отношений и, следовательно, воспроизводство этой системы как целого. Превращенная форма – как орган воспроизводства сознания в данной системе – представляется «ключом» к его пониманию – в роли связи противоположных моментов развития и воспроизводства «однажды случившихся» в истории отношений.

Следуя принципу логического анализа, наряду со всеобщей, мы должны фиксировать конкретную форму, в которой возникло социальное – «впервые и только однажды» реализовалось в качестве возможности представления мира. Эта форма представляет собой научное осмысление социального как особой реальности в рамках натуралистической парадигмы. Анализ натурализма мы осуществим как анализ первой формы сознания социальной действительности – в силу того, что социальное впервые стало предметностью сознания именно в этой форме. Очевидно, что в этом случае мы будем иметь дело с феноменом науки и смысл этой – внутренней – половинки целого более полно можно определить посредством категории «познания», в том смысле, в котором эта категория раскрыта в работах М.К. Мамардашвили [9]. Употребление категории «познание» указывает на то, что наше внимание будет обращено, прежде всего, на реконструкцию «живой игры с формами» в натуралистических текстах, которая дополняет до целого культурную форму социального, ставшего всеобщей реальностью современной культуры.

\* \* \*

Анализ натурализма, как превращенной формы сознания, показывает, что натурализм – это способ, механизм замещения связей в сложных системах, реально опущенных. Эти реально опущенные связи представляют собой то самое место, где «разрешается» субъект – как орган воспроизводства возможной системы. Это «опущенное» – не заполненное пространство представляет собой пространство развития самой системы и индуцируемого ею субъекта. Именно «невозможность» системы как произведения [10] и выражается ее натуралистичностью. И эта невозможность – внеисторичность – внутреннее определение каждого произведения в любой области культурного существования – научного знания, произведения

искусства, экономических, политических и правовых систем. Именно ненатуральность оснований произведения и составляет причину натуралистичности любого из них.

На протяжении всего процесса развития социального знания, взаимно тяготеющие друг к другу полюса натуралистичности остаются двумя крайними точками, между которыми возникают все новые и новые конкретные формы. Любая форма представления приобретает смысл и значение лишь в том случае, если она определяется в категориях натуралистичности и метафизичности, т.е. служит точкой взаимопревращения конкретности и всеобщности теории.

Рассмотрение социального познания сквозь призму натурализма приводит к тому, что сам человек – субъект «производственного процесса» – превращается в объект натурализма, а сам он становится «автоматически действующим субъектом» этого процесса в целом. Именно натуралистичность знания выступает движущей причиной возникновения новых теорий. Натурализм может быть понят как реальность, развивающаяся через внутренние противоречия в целостную систему форм познания.

Отрицательные (натуралистические) моменты присущи всякой философской системе наряду с положительным (всеобщим) ее смыслом [11]. Внутреннее противоречие любой мировоззренческой системы, одним из возможных вариантов является представление окружающей действительности в категориях социального бытия, основано на логической невозможности получения первоначальных априорных положений учения его же собственными средствами. Априорные утверждения задаются всегда внешним по отношению к выстраиваемому порядку образом, задают и объясняют структуру этого порядка. Натурализм – как конкретное воплощение социальной формы сознания противостоит знанию о социальной всеобщности не только и не столько в умах теоретиков, сколько в самой объективной действительности.

Конкретная всеобщность социального, понятого «не только как субстанция, но так же как субъект» – форма сознания, совпадающая с формой действительности. Противоречие всеобщности и конкретности социального бытия в социальном познании «в различных отношениях» – с момента его рождения и до настоящего момента «самоотрицания» мифа социального.

Натурализм, как превращенная форма социальной всеобщности, представляет собой фиксирование моментов «расщепления» противоречивых предметов социального, и, одновременно – механизм воспроизводства этих предметов.

Социальное познание, как часть бытия социального проявляет свою частичность в натурализме теорий, указывающих на противоречивость социального познания, которая является отражением имманентного противоречия социального, понятого «не только как субстанция, но также как субъект». Форма сознания может быть представлена как монада, одновременно и ограниченная, совпадающая с самой собой, недостаточная – элемент системы, и в то же время, источник этой системы, ее «целевой причиной», производящей собственные предпосылки. Она в таком случае представляет собой исторически сложившуюся субстанцию, субъект своего развития. Вся система – в данном случае система натуралистического знания – представляет собой монаду, излучающую натурализм далеко за пределами своего конкретно-исторического становления – на все пространство истории.

Совпадение «всеобщей» и «конкретной» формы предопределено той «естественной установкой», о которой мы говорили при постановке цели. Сознание современного человека «причинено» социальностью, социальная действительность – всеобща уже потому, что она – необходимое условие сознательного бытия человека. Можно говорить об архетипичности тождества всеобщего и общего, но только с началом Нового времени этот архетип стал действительной силой истории. Совпадение «конкретной» формы понимания социального – в своем предельном развитии – возможна только при изначальном пред-понимании всеобщности социального. Такое понимание есть современное понимание природы социального – современного представления мира сквозь призму социального. Эта установка «работала» на протяжении всего исследования, а сейчас, когда мы говорим о всеобщей форме натурализма, представляется в явном виде.

Выбор натурализма в качестве конкретного воплощения социального знания продиктован целью исследования, и не претендует на единственность, – подразумевается только возможность именно такого воплощения социального. Но сам исследуемый «архетип» – социальная форма сознания – диктует логику своего исследования. Именно прослеживание этой логики самого феномена и было второй – «теневой» – и истинной – целью. Мы возвращаемся к «социальной проблематике», от которой как будто отвлеклись, производя детальный анализ натурализма. С точки зрения их натуралистичности, все «артефакты», представляют собой произведения (проявления) социальной природы сознания, как элемента тех отношений, в процессе которых становятся возможными те или иные культурные формы. На столько, на сколько эти явления воспроизводятся механизмом, поддерживающим социальную целостность (всеобщность), на столько они имманентно определяются в качестве натуралистичных. Каждый раз по-разному в них проявляется «всеобщая» форма натурализма.

Сама социальная действительность, с этой точки зрения, представляется построенной таким образом, что натурализм ее отражения в индивидуальном сознании представляет собой структурный элемент механизма воспроизводства самой социальной реальности. «Отрицание» тех или иных форм выражения природы социального образует пространство обнаружения последнего – всегда отрицательного к его определениям, – и составляет механизм воспроизводства социального как такового – конкретно-всеобщей субстанции сознания.

#### **Примечания**

1. Мамардашвили М.К. Наука и культура // Как я понимаю философию. М., 1990. С.342.
2. Там же.

3. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С.264.
4. См. Указ. соч.
5. О «локальности» социального бытия см.: Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального.; Копосов Н.Е. Как думают историки. М., 2001; Савельева И.М., Полетаев А.В. М., 1997; История и историки. В поисках утраченного. М., 1997; Согомонов А.Ю., Уваров П.Ю. Парадоксы вывихнутого времени, или как возникло социальное // Конструирование социального. Европа V-XVI вв. М., 2001.
6. Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т.3(2). М., 2000. С.182-183.
7. См. Библер В.С. Бахтин и всеобщность гуманитарного мышления. (в каком «речевом жанре» мыслил М.М. Бахтин) // Механизмы культуры. М., 1990.
8. Ильенков Э.В. Указ. соч. С.269.
9. См.: Мамардашвили М.К. Указ. соч.
10. Понимаемого как противоречивое единство «текста» и его «содержания» – или, другими словами, формы существования и внеисторического смысла.
11. См. Шпет Г.Г. История как проблема логики. М., 2002. С.62-74.