

УДК 32:008

Э. Каниметов

**ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ
РАЗВИТИЯ ПОСТСОВЕТСКОГО ОБЩЕСТВА**

*В работе исследуются методологические проблемы постсоветских
социогуманитарных наук.*

В исследовании вопросов современного общественного развития возникает ряд проблем методологического характера, связанных со специфическими особенностями советского общества. Эти особенности предопределены спецификой стержневой идеи, скрепляющей советское пространство, имевшей европейско-просвещенческие истоки. В советском социокультурном феномене духовные заповеди христианства трансформировались в кодекс строителя коммунизма. Поэтому развал советского общества воспринимается не просто как гибель «империи зла», но и как завершающий этап Нового времени.

В целом советский эксперимент являет собой «первую попытку построить общество, базирующееся на отрицании основ Современности (Модерна) при параллельном стремлении добиться завершения модернизации западного типа». Иначе говоря, он представляет собой попытку подтвердить истинность «гигантской социальной макрогипотезы» (по К. Мангейму) - советского марксизма - процессами общественной жизни. Следовательно, постсоветское общество - есть общество постмодерна в том смысле, что оно возвращается к традициям, отсеченным в результате победы Современности в конце XVIII в. В таком контексте изменения в общественной жизни постсоветского пространства в наиболее обобщенном виде понимаются как антропологическое движение, как восстановление «гомо сапиенс».

Преобладание дионисийского начала в общественной жизни предопределило и ход изменений в сфере социогуманитарных наук. Но гуманистическая ориентация современного знания сопровождается скептицизмом в отношении как разумно-рациональных способностей человека, так и познавательных возможностей философии.

Специфические особенности советского общества (например, взаимоопосредованность и взаимообусловленность социогуманитарных наук и социальных технологий), безусловно, способствовали проявлению в постсоветском массовом сознании скептического умонастроения относительно рационального способа постижения закономерностей общественного устройства и познавательных возможностей социогуманитарных наук. Последняя явно потеряла сакрально-мировоззренческий смысл, воодушевлявший миллионы советских людей в начале XX века.

Тем не менее наличие сложной философской рефлексии, которая позже, растворяясь в тканях общественной мысли и специальных установлениях, служила бы средством регуляции общественного движения и самосознания, предостерегая тем самым от крайностей, является необходимым атрибутом современной цивилизации. Теория постмодернизма с его отказом от функциональных принципов и оснований традиционной западной эпистемологии, социальной и политической философии при всей своей неоднозначности определения отражает современные тенденции в западной культуре. Изменение идей в философской науке (Т. Кун и П. Фейерабенд), смещение акцента в исторической науке в сторону «прерывности» и «различия» (М. Фуко), новые открытия в математике (теория катастроф), возникновение интереса к «Другому» в этике, политике и антропологии - все это указывает на глубокие сдвиги как в культурной парадигме, так и в «структуре мировосприятия» конца XX века [1]. Поэтому если исходить из контекста современной западной культуры в оценке антифундаменталистских тенденций современной западной философии, предлагающей рассматривать философию как метафорическую и поэтическую деятельность, т.е. как не имеющую когнитивных функций и теоретической значимости [2], то они кажутся вполне естественным и отвечающим требованиям современной западной цивилизации.

Для постсоветского общества, где, в отличие от Западного, социологическому функционализму (т.е. социологическому подходу к человеку) всегда противостояла мощная интеллектуальная традиция, в оценке роли науки, в обосновании выбора путей общественного развития ключевыми проблемами являются социокультурные основания смены парадигм в социогуманитарном знании. Научные приоритеты последнего в постсоветском пространстве во многом определяются выбором политики национальной независимости. Например, научные приоритеты украинских социальных теоретиков - это преимущественно постмодернизационные социальные теории, требующие учета локальных особенностей развития [3]. То же самое можно сказать о попытке разработать тему «метафизики казахских степей» в Казахстане или доказывать возможность соединения марксизма с исламом в Узбекистане.

Социокультурные основания смены парадигм в данном случае являются также критериями ориентации социогуманитарных теорий, поскольку вышеуказанные теоретические разработки в бывших советских республиках могут быть оправданы и легитимированы в том случае, если они имеют не только когнитивный, но и практический, мировоззренческий смысл.

Сам факт существования теоретических разработок, отстаивающих самобытность исторического пути, национальной культуры во всех постсоветских республиках, включая Прибалтийские* говорит о преобладании прагматического аспекта в развитии социальных и теоретических наук.

Прагматические тенденции, характерные в целом для всей постсоветской науки, в социогуманитарной сфере проявляются как трансформация классической научной рациональности в прагматическую. Примером такого процесса служит современная ситуация в России, где разрушена идеологическая коммуникация и универсалистский вопрос «кто прав?» нагнетает идейные и политические противостояния; и нет ничего бесперспективнее, чем пытаться разрешить нынешние коллизии в России, оставаясь в рамках плано-проектной парадигмы. Из такой, чисто практической, невозможности без катастрофических последствий реализовать какой-либо проект в существующей ситуации вытекает единственно возможное прагматическое решение: полемизировать на уровне верифицируемых реальностей [4].

А в Центральной Азии, т.е. у нас, где в силу исторических причин развития общественных и философских наук не наблюдается такого многообразия универсально-плановых проектов, реализация одного из них через государственный механизм, подобный марксистской идеологии, может представлять большую опасность.

Сдвиг к прагматическому рационализму наблюдается в различной степени в подавляющем большинстве теоретических построений (в постсоветской литературе). «Сейчас наука осознает себя инструментально, как разновидность технологий, которые способны влиять на объекты и вместе с тем выносить вопрос о целях и смысле этого влияния за скобки. Из различия классической и постклассической науки вытекает и различие ее статусов социального института» [5].

В постперестроечный период проблемы плюрализма в социогуманитарной науке рассматривались в двух аспектах: в «одних работах плюрализм - это релятивизм, в других - это рассмотрение проблемы в разных ракурсах» (5). При этом классическое понимание истины сохраняет свое значение. Основной недостаток этих работ, судя по всему,

* Имея много общего с европейскими странами, они выступили одними из основных инициаторов модернизационных процессов в советском обществе.

заключается в отсутствии в них инструментального подхода к решению проблемы, без чего любая социальная теория приобретает спекулятивный оттенок.

У меня не вызывает сомнений то, что в ситуации, сложившейся в начале XX века в России метатеоретические устои марксизма сыграли определяющую роль в выборе марксистской идеологии в качестве модернизационного проекта. Как пишет Н. Бердяев, в то время «народ, живший иррациональными верованиями и покорный иррациональной судьбе, вдруг почти помешался на рационализации всей жизни, поверил в возможность рационализации без иррационального остатка, поверил в машину вместо Бога» [8]. Иначе говоря, идея классического научного рационализма в сочетании с идеей русского мессианизма (по Бердяеву: русский коммунизм есть трансформация и деформация старой русской мессианской идеи) в организации советской общественной системы оказалась *idée fixe*, т.е. стержневой идеей, позволившей организовать социум. Цемент, которым могучий Союз скреплял воедино различные народы и культуры Евразии - это европейский историцизм: процедура перехода от пространственного принципа к временному.

Перестрочечные сдвиги в какой-то мере являются последствием кризиса классического понимания истины. Следовательно, кризис позитивной социальной науки тесно связан с кризисом советского общества. Поскольку такое обществознание (марксизм) сформировалось в русле просветительской традиции (давно уже противопоставившей культ ньютоновской науки религиозному), постулированный им «закон» идеологического извращения социальной реальности и «научная критика» метафизики, мифологии и т.п. служила способом демонстрации научной состоятельности, не имея (в отличие от естествознания) возможности «доказать свою научность экспериментально, т.е. на практике» [7].

Кризис классической научной рациональности с ее пониманием истины и приоритетом последней над ценностями как традицией их диалектики привел к провалу на практике обусловленного ею социального конструирования, называемого сциентизмом. Последний предполагает, во-первых, превращение всех видов общественной практики в рационально спланированную деятельность и, во-вторых, последовательное вытеснение наукой всех до- и вненаучных ориентаций в мире и обуславливает "разработку дескриптивного подхода к истине с ее отражением вненаучных ценностей для включения общества в эволюционное развитие, которое нельзя обеспечить без глубокого познания социальной и гуманитарной науки, ее синергетических закономерностей" [6].

Проблемы научного рационализма и возможностей его использования в социальной практике достаточно подробно исследованы представителями «критического рационализма» (О. Кун, Е. Поппер, П. Фейерабенд и др.), а в рамках исследовательских программ философии научного познания - В.С. Степиным, В.С. Швыревым, П.Ф. Юдиным и др. Нам представляется здесь целесообразным остановиться на точке зрения П. Фейерабенда и В.С. Швырева.

Деятельность ученого, (по Фейерабенду), не подчиняется никаким рациональным нормам. Новые теории побеждают и получают признание не вследствие рационально обоснованного выбора и не в силу того, что они ближе к истине или лучше соответствуют фактам, а благодаря пропагандистской деятельности их сторонников. В этом смысле наука ничем не отличается от мифа и религии и представляет собой одну из форм идеологии. Поэтому следует отделить общество от «диктата науки», отделить государство от науки.

Соглашаясь с П. Фейерабендом, В.С. Швырев отмечает, что проникновение человеческой мысли в слои реальности, недоступные неспециализированному сознанию, позволяет рациональному сознанию в то же время создать особый мир идеальных

конструкций, «теоретический мир» [9]. В результате вполне возможным становится «отчуждение» этого «мира» от мира, в котором существуют живые индивиды с их личностным сознанием, замыкание теоретического мира на самом себе, превращение его в некую самостоятельную суперструктуру.

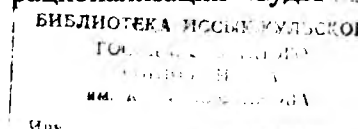
Концепция Фейерабенда позволяет представить развитие науки как процесс, опосредованный рядом социальных факторов. Тенденции к повышению роли вне научного и его сближения с наукой, по мнению П. Фейерабенда, определяются восходящей демократизацией современного общества, развивающимися элементами его самоуправления и самоконтроля всех его социальных институтов, в том числе института науки.

Хотя Фейерабэнд, стремясь выйти за пределы внутренней логики развития познания, приходит к переосмыслению традиционных рационалистических принципов, критика авторитаризма науки постепенно подводит его к апологии мистики [10].

Сложившаяся ситуация в постсоветском пространстве такова, что изменения в общественной жизни обязательным образом предполагают переосмысление и изменение принципов классического рационализма. На первый взгляд модернизационные и реанимационные процессы в постсоветском обществе предстают как взаимоисключающие, но на самом деле такая картина социальной действительности может быть результатом восприятия реальности через призму технократически-универсального типа мышления, формировавшегося в рамках марксистско-ленинской философии посредством тоталитарной системы. Именно такое мышление и сознание легитимировали, судя по всему, повторную попытку осуществления более радикального варианта Проекта начала девяностых годов. Это сыграло на руку определенным социальным силам в реализации своих интересов, создало у участников дискуссии по проблемам идеологии иллюзии, позволившие им почувствовать себя субъектами истории.

Другой причиной суждения о противоречивости развития постсоветского общества является отождествление модернизации с вестернизацией. Но даже если рациональность будет отождествляться с определенными принципами, свойствами западной цивилизации, как это полагал К. Ясперс, рационализация общественной жизни совсем не означает повторения пути западной культуры. Как показывает опыт восточно- и южноазиатской цивилизации [11], рационализация может служить средством общественного развития. Это нетрудно проиллюстрировать примером Японии, Китая, Индии, где происходит не простое замещение традиционализма модернизмом, а их взаимопроникновение, «постепенная эволюция к органическому единству» [12]. В попытках вестернизации (мимиса) в современных условиях возникает опасность того, что во многих регионах бывшего советского пространства могут активно проявиться тенденции неoarхаизации – новой постмодернизационной культуры, сочетающей традиционные клановые формы с посттрадиционным мировоззрением, существенно отличным от ценностно-рациональных установок общества Нового времени. В случае реализации этой деструктивной тенденции антиразвития общество постсоветского типа рискует оказаться обществом постсоциальным или несоциальным.

В таком контексте модернизация постсоветского общества может рассматриваться как процесс рационализации, а рационализация - как средство возрождения традиций и ценностей национальной культуры (т.е. не Западного, а Восточного типа) в соответствии с требованиями современности. В таком понимании процесс рационализации будет способствовать общественному развитию.



В постсоветских республиках наблюдаются сдвиги политического дискурса из сферы политической практики обратно в сферу прагматического разума. (Такая ориентация наблюдается как в проводимой государствами политике (особенно внешней политике), так и в высказываниях политиков). Например, у Назарбаева Н.А. эта ситуация выражается буквально: «Мы будем исходить из прагматизма» [15]. Похожее высказывание можно найти почти во всех подобных документах, появившихся на свет в постсоветском пространстве.

Как уже отмечалось, в современном социогуманитарном знании классическая научная рациональность уступает свое место прагматической рациональности, что особенно заметно в российской политической философии и политологии.

Рассмотрение сущности прагматической рациональности, предопределяющей интерпретацию прагматизма и неопрагматизма в современном контексте, обусловлено необходимостью преодоления теоретических и практических трудностей, которые возникли при попытках применения в новых условиях общественного развития классического методологического мышления, что заставляет возвращаться назад, к истокам. Прагматизм является своеобразным протестом против «интеллектуализма» и социологического функционализма Нового времени и претендует на своеобразную «реконструкцию» философии*. Поэтому использование опыта прагматической философии в понимании проблем общественного развития в данный момент нам представляется актуальным.

Классическая методология мышления в философии прагматизма заменяется концепцией, согласно которой научное, философское и т.п. мышление фактически есть не что иное, как определенный (не обязательно выраженный логическими понятиями) способ осознания человеком практических целей.

Практические цели, как полагают представители прагматизма, ставятся и достигаются посредством многообразного жизненного опыта, организованного как система конкретных действий (операций). Практическое действие, а не созерцательный акт принимается ими в качестве смыслообразующего инновационного фактора познания.

Идея из логически самодостаточной сущности (как она трактовалась от Аристотеля до Гегеля) превращается философией прагматизма в проявление намерения, в средство достижения цели, в план действий. Соответствующим образом радикально изменяется представление о рациональности знания. В качестве подлинно разумного признается не логически совершенное знание (по формальным признакам совершенства), а знание, отвечающее требованию эффективного достижения поставленной цели. Рациональность, понимаемая как целесообразность, оказывается значительно более подвижной и открытой, нежели формально-логическая рациональность, ибо она включает в себя такие элементы познавательной ситуации, как воля и убеждение, вера и навыки, интуиция и оценка, которые в рамках классической гносеологии трактуются как заведомо иррациональные и потому не допускаются в состав спекулятивной рациональности.

Прагматическая рациональность философии прагматизма состоит, согласно убеждению ее представителей, не в том, чтобы фиксировать и описывать некие данности в виде свойств, качеств и сущностей, как будто они есть «сами по себе», а в том, чтобы указать сферу и классы их применения в реальном опыте.

* Такая «реконструкция» в философии, т.е. «отбрасывание лесенки», считает Р. Рорти, стала возможной постольку, поскольку «Америке повезло в XIX и XX веках, как Англии в XVIII и XVIII» /Философия Р. Рорти и российский контекст/. -М., 1997. -С.109.

Неспекулятивный подход к познанию согласно прагматизму требует рассматривать источники мышления как практическую способность устранить сомнения. В качестве главного условия подобной уверенности Д. Дьюи рассматривает эмоциональную оценку достаточности (эффективности) найденного решения. Эмоции создают платформу предпочтения, на которой «мышление обеспечивает фактический переход от состояния сомнения к уверенности».

В условиях отсутствия опыта исследований в рамках прагматического рационализма развития постсоветских обществ философия прагматизма представляет интерес прежде всего в методологическом плане. А если учитывать сложившуюся в данный момент ситуацию, то концепция прагматического рационализма, принимающая «практические действия в качестве смыслообразующего инновационного фактора познания», может стать подлинной находкой в решении современной «проблемной ситуации» постсоветских республик. Без сомнения прагматическая рациональность сама по себе не может обеспечить интеграционного процесса в общественном развитии. Она является лишь инструментом. Причем таким инструментом, который позволит по достоинству оценить, использовать и модернизировать, а не разрушить общие идеи, цели и ценности, удерживающие социокультурную ткань развивающихся обществ от разрыва.

ЛИТЕРАТУРА

1. Постмодернизм. Философия. -М.: ТОН/TONE, 1997. -С. 408.
2. В частности, это относится к творчеству Р. Рорти /Философский прагматизм Р. Рорти и российский контекст. -М., 1997. -С.92-93.
3. Работа продолжается /К итогам XI Международной конференции по логике, философии науки // Вопросы философии. -1995. -№12. -С.139.
4. Такого мнения придерживается А. Рубцов в своей работе «Универсализм без берегов и с берегами» (Указ. соч. Р. Рорти. -С.283) и Кудрявцев В.Н. в ст. "Новые ориентиры развития" //Вестник РАН.-1996. -№5. -Т.66.
5. Панарин А.Н. Погоня за ускользающей реальностью. (О постклассических методах политологии.) // Вестник РАН. -1997. -№1-С.67.
6. См., напр.: Федотова В.Г. Судьба России в зеркале методологии //Вопросы философии.-1995. -№12. -С. 21-34.
7. Порозов С.А. Диалектика истины и ценности в социальном познании /Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. -Минск, 1995, -С.17.
8. Давыдов Ю.Н. Метатеоретические устои XIX века // Социс.-1998. -№6. -С.14-15.
9. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. -М.: Наука, 1990, -С.102.
10. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. - 1992. -№6. -С.92.
11. Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? -М., 1994. -С.157.
12. См.: //Islamic World and Japan. -Tokio.-1978. -№1. -С. 42.
13. Назарбаев Н.А. Уроки истории и современность. -Алматы, 1997, -С.14.
14. Кузнецов А.Е. В какой мере нужен прогноз? // Восток.-1998. -№1. -С.42.