

3. Чумаков А. Н. Глобализация. Контуры целостного мира: монография / А. Н. Чумаков. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. – 432 с.
4. Этциони А. Новое золотое правило. Сообщество и нравственность в демократическом обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – С. 309-336.
5. Полякова Н. XX век в социологических теориях общества / Н. Полякова. – М.: Изд-во «Логос», 2004. – 384 с.
6. Толстых В. И. Глобализация в социокультурном измерении / В. И. Толстых // Практична філософія. – 2001. – № 2. – С. 23-72.
7. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения:

- Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно; пер. с нем. М. Кузнецова. – М.: Медиум; СПб.: Ювента, 1997. – 311 с.
8. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет; пер. с исп. / А. М. Руткевич (сост., предисл. и общ. ред.) – М.: Весь мир, 1997. – С. 43-163.
9. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального / Ж.В. Бодрийяр. – Екатеринбург, 2000. – 96 с.
10. Дротянко Л.Г. Феномен фундаментального і прикладного знання (Постнекласичне дослідження). – К.: Вид-во Європ. ун-ту фінансів, інформ. систем, менеджм. і бізнесу. – 423 с.
11. Тоффлер Э. Шок будущего: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 557, [3] с. – (Philosophy).

Л.А. Ореховская  
СУЩНОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА

В статье проводится анализ сущностного измерения социального человека, главными характеристиками которого являются его деятельность та соответствие определенным нормам, которые доминируют в обществе.

L. Orochovska  
THE ESSENTIAL DIMENSION OF SOCIAL MAN

The article represents the essential dimension of social man whose characteristics become his activity and compliance to dominate norms in the society.

УДК 1 (091)

В.Е. Семенков, канд. филос. наук, доц.

## О МОДУСАХ СОЦИАЛЬНОЙ ВОСТРЕБОВАННОСТИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы

*Автор предлагает различать социальную востребованность философского знания в пределах профессионального сообщества и востребованность философии у широкой аудитории. Это различие необходимо делать, т.к. успешность философского знания связана не только с содержательными характеристиками, но и с формой осуществления и предъявления той или иной философии прагматически ориентированной широкой интеллектуальной аудитории.*

### Введение

В разговоре на тему «социальная востребованность философского знания» мы исходим из того, что в философии не ставится под вопрос очевидность социальной востребованности этого вида знания, но различается интерпретация того, какая именно философия востребована в обществе. Иначе говоря, различается понимание содержания социальной функции философского знания.

Говоря о социальной востребованности философского знания надо различать востребованность этого знания в пределах философского профессионального сообщества и востребованность философии в пределах широкой интеллектуальной аудитории прагматически ориентированной. Есть знание значимое только в пределах профессионального сообщества, это – проблемы философской теории, но социальный успех философии не является следствием успешности философской теории. Успешность философского знания связана не только с содержательными характеристиками, но и с формой осуществления и предъявления той или иной философии прагматически ориентированной широкой интеллектуальной аудитории.

В связи с этим уместно сравнить социальный успех и социальную востребованность философии Вольтера и Руссо. Оба философа формировали аудиторию, вырабатывая публичную идеологию, но делали это совершенно по разному.

Успех философии Вольтера выражался именно в успешной форме преподнесения философского

высказывания относительно широкой аудитории. И это высказывание было оценено публикой, т.к. язык, точнее дискурс, Вольтера удовлетворял потребности в новом языке того общества, которое стремилось к определенной стабильности, ценило эту стабильность. Фридрих Ницше заметил, что Вольтер был последним свободным человеком и неревольюционером [6, с. 354]. Успех философии Руссо выражался в восприятии публикой содержания принципиально новых, революционных идей. Уместно процитировать оценку вклада Руссо французским историком Франсуа Фюре: «Руссо обладал самым выдающимся гением предвидения – он придумал или предугадал проблемы, мучившие XIX и XX столетия. С большим опережением его политическая мысль создает концептуальный план того, чем станет ... революционная фразеология по своим философским предпосылкам... Руссо совершенно не ответственен за Французскую Революцию, но несомненно, что он создал ... культурный материал революционного менталитета...» [14, с. 40].

Есть времена, когда общество может и хочет стать другим, и тогда нужны философы типа Руссо, а есть времена, когда общество должно по иному на себя посмотреть, не идя при этом к самоликвидации, и тогда нужны философы типа Вольтера. Философы типа Руссо нужны тогда, когда нужна новая идеология, зовущая к кардинальным социальным переменам, философы типа Вольтера – когда нужна развитость языка, удовлетворяющего потребности воображения. Вольтер и Руссо – это кла-

ссические представители философии в своей идеологической проекции.

### Постановка задачи

Какова социальная функция современного философского знания? Можно ли сказать, что современная философия и сейчас выполняет идеологическую функцию. Автору данной статьи представляется, что социальная функция философии изменилась, но вероятно эти изменения еще полностью не осознаны. Причиной этому выступает как консерватизм философского сообщества: они не всегда различают свои профессиональные интересы в философии и интересы в философской тематике широкой интеллектуальной аудитории, так и консерватизм (российского) общества как такового: оно все еще ищет идеи как предметы веры, а время идей как предметов веры прошло. Идеология сейчас выступает по преимуществу как сфера применения языка и развитый язык сам по себе заменяет собой идеологию.

### Основная часть

Это хорошо видно в современной России на примере дискурса «русской идеи». Современный интеллигент тот, кто умеет говорить на тему русской идеи как об объекте для спекулятивных, идеологических рассуждений, а не рассматривать ее как предмет веры и не исповедывать ее.

С тем, что у философии есть идеологическая функция сейчас согласны и академичные философы и представители авангарда. Но есть расхождения в вопросе об интерпретации содержания этого понятия: что понимать под идеологией? Под идеологией можно понимать систему мировоззрений и поэтому идеологическую функцию часто изображают как мировоззренческую – традиция, идущая от Вильгельма Дильтея. Если идти от традиции, представленной именем Жестюта де Трасси, то под идеологией следует понимать систему политических убеждений, артикулированную в публичном пространстве. Но и в «широком» и в «узком» понимании идеологии предполагается наличие некоей мировоззренческой потребности, которую философ может удовлетворить<sup>29</sup>. Уместно напомнить, что Маркс понимал идеологию как ложное сознание. Луи Альтюссер, развивая концепцию Маркса, рассматривал идеологию как устойчивую структуру, воспроизводящую «ложное сознание» как необходимое условие исторического процесса, Славой Жижек, уже в наши дни, трактует идеологию как способ усвоения травматической реальности [4, с. 52]. Налицо – очевидная преемственность в «потребностном» понимании идеологии. При этом стоит обратить внимание на замечание современного российского марксиста А.В.Бузгалина о том, что «на всем

протяжении человеческой жизни та или иная общественно-научная парадигма получала то или иное идеологическое оформление» [2, с. 5]. Автор данной работы согласен с тезисом о соотносительности общественно-научной парадигмы и идеологии.

Обычно мы полагаем, что идеологическая потребность – это потребность в некоем социальном идеале. В обществе формируется представление о том, каким ему самому (обществу) быть, и таким образом, за счет ориентации на этот социальный идеал общество развивается. В таких представлениях о должном устройстве общества концепт развития был весьма актуален. Поэтому идеологическая потребность традиционно мыслилась как потребность быть прогрессивным.

Быть прогрессивным, в рамках такого подхода, – значит вписать себя в исторический процесс. В виду этого исторический процесс предстает, точнее предстал, как мерило, критерий истины и в философских рассуждениях. В таком философском дискурсе основным содержанием философских рассуждений становилось формулировка тех или иных исторических рассуждений. Эти исторические рассуждения, сформулированные в рамках парадигмы историчности, были как в марксистском, т.е. антикапиталистическом варианте идеологии, так и в либеральном варианте идеологии.

Парадигма историчности ориентирована прежде всего на исторические силы – классы и нации, – которые двигают историю в том или ином направлении. Именно потому, что весь XIX век и первую половину XX века доминировала парадигма историчности, сложилось клише, что идеология как прагматическая проекция философского знания, потребляется в публичной сфере и предназначена для общества в целом, формируя коллективную идентичность. Конечно, и в современном мире есть исторические задачи, предполагающие коллективные усилия, на пример сформировать гражданское общество, но эти задачи – рутинные, т.к. являются задачами завершения старого, а не порождения нового.

Оговариваемся, что на социальные проблемы связанные с парадигмой историчности не должно быть взгляда сверху вниз. Дискурс об одном и том же предмете – о гражданском обществе – может осуществляться с разных позиций: исторической и современной. Коллизия состоит не в том, что тема гражданского общества утратила актуальность, а в том эта тема должна рассматриваться в историческом плане. Иначе возникает ложный философский дискурс. Гражданское общество в ряде случаев является актуальной потребностью, но в то же время это не потребность *современного* индивидуума. С этой точки зрения гражданское общество утратило качество истины в философском смысле. Но оно – гражданское общество – , тем не менее, должно быть осуществлено и к этой теме у философов не может быть снисходительного отношения.

Так возникает проблема двойного переживания современного человека: переживания вызванные Историей и переживания, вызванные Современностью.

Сейчас задача не в том, чтобы обрести некую историческую перспективу, сколько осмыслить некие исторические итоги. Поэтому в нынешней фи-

<sup>29</sup> Имеет смысл учитывать следующее замечание: если современное общественное знание исключает мировоззренческие построения и предполагает лишь систематическое комментирование повседневности, то насколько оправданно относить этот род занятий к епархии философии, а не к социологии? См. об этом Рябова Л.В. Философ как учитель (Диалог античности и современности) // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16-20 сентября 2002 г.) В 3 т. Т.2. Ростов-на-Дону, 2002, С.264

лософии имеет место утрата исторического пафоса. Появляется, в свою очередь, пафос, связанный с современностью. Показательна позиция Жан-Люка Нанси, заявленная в его работе «Согрус»: «Отныне речь идет только о том, чтобы быть *безусловно* современным, это уже не программа, а необходимость, насущная потребность» [3, с. 31].

Это высказывание, вроде бы, звучит тривиально, т.к. мы всегда находимся в современности как наличном продолжении исторического процесса. Однако на современность можно взглянуть и иначе: как на нечто автономное от истории. И в таком случае перед нами уже иная ситуация и иные требования. Раньше важно было быть прогрессивным, т.е. выражать прогрессивную тенденцию истории, выражать историческую силу. Это, согласно парадигмы историчности, и означало быть современным.

Конечно, современность можно рассматривать как момент истории, в контексте истории и традиции. Когда мы размышляем в рамках исторической парадигмы, мы можем мыслить нашу зависимость от начальных условий двояким образом.

Во-первых, как зависимость от некоторого конечного базиса перво-очевидностей связь с которым может быть затемнена или утрачена, что, в свою очередь, делает необходимым постоянное проясняющее усилие критики. (Именно так мыслил Эдмунд Гуссерль прослеживал зависимость порождения знания от начальных (исторических) условий. Он рассматривал традицию как историческую силу, придающую знанию определенный статус.)

Во-вторых, указанная зависимость может быть понята как неустранимый момент неопределенности, ставящий под вопрос устойчивость данного процесса в каждой его точке. (Именно эту зависимость от начальных условий имел в виду Мишель Фуко, когда декларировал смерть автора).

Но современность можно рассматривать и иначе: как длящийся текущий процесс не связанный с логикой исторического развития и это меняет систему ценностей, акцентов, меняет наши представления об обществе и его агентах.

Парадигма историчности апеллировала к социальным субстанциям: нациям, классам, политическим движениям. Эти субстанции являлись историческими образованиями, задавали движение общества и придавали смысл этому движению. Исходя из этого, вся политика мыслилась как выражение исторической правды в том или ином вопросе. Такая политика сейчас пуста и инертна. Историческая политика доживает свой век, ибо сейчас уже все чаще мы видим ситуации, когда не важна историческая правда в тех или иных текущих политических конфликтах. Мы все чаще сталкиваемся с ситуацией, когда нет смысла в поисках тех или иных закономерностей. Историческая рациональность исчерпала себя как способ смыслообразования.

Американский философ Френсис Фукуяма еще в конце 1980-ых годов обнародовал тезис: «История завершилась». Представляется возможным сказать, что сам он говорил о конце истории, исходя из того, что в историческом плане игра закончилась в пользу Америки. Но этот тезис можно проинтерпретировать и иначе: история завершилась, ибо нет

смысла видеть в современных реалиях исторические противостояния. В виду этого современность сейчас выступает, точнее, может выступать, если учесть опыт постмодернизма, как альтернатива парадигме историчности. Референтом этой парадигмы является новый социальный типаж: общество с новой культурой приватности. Это, в свою очередь, предполагает новую востребованность философского знания и ставит новые социальные ориентиры для профессионального философского сообщества. Философы все больше начинают делиться на тех, кто адресует свои сообщения обществу/общественности и тех, кто адресует свои сообщения приватному индивиду [9, с. 139].

Любая парадигма, в том числе и идеология современности потребляется как в публичной, так и в приватной сфере. В приватной сфере при потреблении парадигмы современности акцент делается на некоем характере частной автономии. Стоит напомнить, что идеологии сформированные в рамках парадигмы историчности всегда призывают к тому классу собственников, который имеет публичную значимость и выражение. Даже либеральная идея формировалась в рамках исторической парадигмы, ибо за либеральной идеей стоял интерес определенного типа собственности. (В виду этого автор данной работы, соглашаясь с методологическим положением А.В.Бузгалина о соотносительности общественно-научной парадигмы и идеологической доктрины, не согласен с его тезисом об адекватности постмодернизма неолиберальной модели.) В этом смысле идеология приватной сферы выступает как антиидеология для исторической парадигмы, п.ч. к классу частных индивидуумов нельзя воззвать как к некоей исторической силе.

Выше было сказано, что идеология как прагматическая проекция философского знания, традиционно потребляется в публичной сфере и, в виду этого, сложилось представление об идеологии как о сугубо публичном дискурсе, предназначенном для публичного/ коллективного восприятия. Но задача философии как раз и состоит в том, чтобы показать неполноту любого публичного дискурса, в том числе и идеологического.

Публичный идеологический дискурс представляет собой систему идей. Принимая такую систему идей человек, приобретает определенную индивидуальность через приобщение к некоей коллективности (христианской, коммунистической, еврейской), которая дает индивидууму новую самость. Это – ориентация на универсальность. В этом нет ничего плохого, но это не адекватно современной ситуации. Такая дискурсивность не дает возможность понять Современность как истину, ибо дискурсивность, ориентированная на формирование коллективной идентичности, уже принадлежит Истории как другой системе оценивания. Ричард Рорти указывает на задачу обеспечения современной либеральной культуры ее собственным словарем, «очищением ее от остатков словаря, который соответствовал потребностям прошлого» [8, с. 85].

Длящаяся Современность предстает сейчас как некий способ осуществления истины, альтернативный парадигме историчности, постольку содержит в

себе принципиальной иной смысл универсальности свободный от лицемерия исторического закона. Суть исторического закона – придание статуса всеобщего тому, что в своем наличном бытии является только частным и особенным, будь то пролетариат, прусское государство или европейская цивилизация.

Имеет смысл напомнить, что философия как учение об истине, имеет прагматический аспект, связанный с проблемой свободы. Философия в своей прагматической проекции учит различным способам осуществления свободы. У свободы можно выделить два измерения: свобода, достигаемая через осуществление социального проекта и свобода, достигаемая через формирование индивидуальной воли как таковой, не связанной с ориентацией на социальные идеалы.

Где формируется потребность в свободе через формирование индивидуальной воли не связанной с ориентацией на социальные идеалы? В приватной сфере. Именно там образуется самодостаточная воля, не связанная с ориентацией на эти идеалы. Такая самодостаточная воля связана с приватными способами жизни.

Идеологическая парадигма, ориентированная на историю, удовлетворяется, потребляется, в первую очередь, именно в публичной сфере, а, как показал опыт работ Ричард Рорти интересы приватного поведения нельзя перевести на язык исторической идеологии [8, с. 18-19].

В таком случае, мы имеем в виду такую потребность, которая может быть удовлетворена только в приватной сфере, на индивидуальном уровне, на уровне индивидуального, автономного существования. Приватная востребованность этой потребности не лишает ее социальной значимости. Эта – общественная потребность, но общество не может ее удовлетворить путем традиционной идеологической модификации: дать идею, меняющую само общество. Здесь речь идет уже о формировании новой субъективности сопряженной с категориями *свобода*, *приватность*, *телесность*. Представляется возможным определить эти вышеназванные категории как базовые категории современной философии.

Традиционно принято считать, что идеология связывает индивидуума и присоединяет индивида к определенному сообществу, формируя коллективную идентичность. Но мы можем говорить и о такой потребности, где формируется субъективность, индивидуальная идентичность. Такая потребность возникает, когда сообщество сейчас мыслит себя через индивидуума, а не наоборот: индивидуум – через сообщество.

Тогда возникает другой тип артикуляции идентичности, когда сообщество воспринимает себя не как сообщество рабочих или немцев, а, по выражению Ницше, как сообщество "свободных умов". Пафос работ Фридриха Ницше состоит в том, что надо быть не немцем или пролетарием, а свободным человеком, ориентированным на самоценность приватной сферы жизни. Поясним ниже этот тезис.

При восприятии сообщества через индивидуума имеет место обратный процесс отчуждения. Первоначально в философии обращали внимания только на тот вид отчуждения, где отчуждалась родовая,

универсальная сущность человека. Сейчас актуально делать акцент на отчуждении способа бытия присущего человеческой индивидуальности как таковой. Отчуждение индивидуального уровня бытия человека – это не просто нивелирование и приведение его субъективности к общему знаменателю, с точки зрения современной философии, это, прежде всего, означает забвение и сокрытие того, что можно назвать объективным измерением человеческой свободы.

Исходя из сказанного, мы полагаем, что всякое общественно значимое понятие о человеческой свободе должно подлежать специальной экспертизе как значимое так же для приватного поведения индивидуума. Для философов становится важным, то, способны ли мы связать указанное понятие с какими либо конкретными практиками поведения, сложившимися независимым образом в отношении объектов признания. Значимость индивидуальной сфер, таким образом, состоит в том, что именно на этом уровне формируются образцы поведения адекватные объективной природе человека и человеческих отношений.

Идеология, говоря абстрактно, есть артикуляция некоего учредительного действия. И тогда то, что формирует приватного индивида, то же можно считать идеологией. Но эта систематизация не предполагает наличия универсального кода. Так как здесь цель – сформировать индивидуума и привести в гармонию собой. Современность – это некая новая возможность быть субъективным в нашем мире, где существуют достаточно жесткие требования, которые нужно выполнять.

Выше было уже отмечено, что философы типа Руссо нужны тогда, когда нужна новая идеология, зовущая к кардинальным социальным переменам, философы типа Вольтера востребована, когда нужна развитость языка, удовлетворяющего потребности воображения. Руссо – изобретал убеждения, Вольтер формировал дискурс.

Есть разница между формированием сферы убеждений, и формированием сферы дискурса. Философия, связанная со сферой убеждений, в существенной степени ориентирована на публичность, а убеждения требуют занятия однозначной позиции по тому или иному вопросу. Дискурс же, предполагает формирование высказываний, связанных с конституированием индивидуальности, а это уже, как правило, сфера приватного.

В одном случае важна система логических аргументов, в другом – аргумент построен на риторике.

В первом случае есть идея, и человек должен ее доказать. Во втором случае, главное – артикуляция и придание формы.

В первом случае главное – логика, а во втором – выразительность.

В первом случае – мы формируем убеждения по поводу идеала, уже так или иначе признанного в обществе, во втором, мы наделяем способностью человека, артикулировать свои индивидуальные воззрения.

В первом случае, мы учим пользоваться уже готовыми идеями, а во втором, – пользоваться языком.

В первом случае философ отвечает за процеду-

ру легитимации коллективно исповедуемых идей, во втором случае философ отвечает за процедуру легитимации индивидуальных воззрений.

Парадигма историчности формировала убеждения и коллективную идентичность для осуществления единого переживания общих убеждений, предметов веры, но, повторяем, время идей как предметов веры прошло. Парадигма современности, в свою очередь, формирует дискурс, способ артикуляции. В рамках такой парадигмы мы дистанцируемся от общности переживания, т.к. в приватной сфере мы не должны быть носителями убеждений, мы должны быть в согласии с самим собой, адекватны окружающему миру. Никакое убеждение этой адекватности с самим собой не даст, а даст только истерию и паранойю. Убеждения это не то, что составляет интимную характеристику индивидуума.

Сейчас время философов типа Вольтера, т.е. время философов формирующих дискурс индивидуума. Но если сам Вольтер апеллировал к элитарному сообществу, предъявляя философию как элитарное знание, и, таким образом, он удовлетворял социальную потребность в философском знании, то современные философы, т.е. философы стремящиеся быть современными и озабоченные проблемой адекватности своего знания потребностям современности, ориентированы уже на проблемы приватного индивидуума. А эти проблемы связаны с образцами легитимного поведения.

В классической философии индивидуум подчинялся системе явных и неявных правил, и эти правила философу важно было раскрыть. В таком ракурсе индивид был всего лишь функцией (в той же системе брачных отношений), его индивидуальность рассматривалась как случайность, которую можно было вынести за скобки.

Современная философия стоит на том, что поведение индивида – отчасти произвольно, и это произвольное поведение остается социально значимым. Такое поведение дает нам образцы возможного поведения. Эти образцы возможного поведения не могут быть плодом воображения и рациональной конструкции. Эти образцы поведения – результат индивидуальной воли, и в таких образцах общество нуждается. Философ, в свою очередь, призван и может легитимизировать эти образцы индивидуального поведения.

Философ классического периода в истории философии, типа Гегеля, полагал, что человек разумен, а разумный человек имеет убеждения, а из убеждения – следуют правильные действия. Но сейчас уже можно считать очевидным, что первичны действия, так как они не следуют из убеждений, а из мотиваций. Эти мотивы возникают в сфере приватного как первичные факты. Но так как не все мотивы индивидуальных действий могут претендовать на статус образца, то общество заинтересованы в фиксации именно тех мотивах, которые могут претендовать на этот статус.

Есть поведение, ориентированное на уже сложившиеся образцы. В качестве примера можно указать мужское поведение. Иное дело, что сложившиеся образцы мужского поведения сформированы Историей. И этим обусловлена их привычность,

а в чем-то уже и архаичность. Архаичность заключается в апофатическом определении образцов мужского поведения. Легитимные образцы мужского поведения и сейчас предусматривают доказательство того, что ты не: а) женщина, б) ребенок, в) гомосексуалист [15, с. 534].

В случае с женским поведением мы видим разительное несоответствие между образцами женского поведения сформированного Историей, и образцами женского поведения, выработанными Современностью. В виду этого, исследователям сейчас интересны, в первую очередь, образцы современного женского поведения, т.к. эти два вида образцов ныне находятся в разительном противоречии. Поэтому *gender studies*, понимаемые по преимуществу как *women's studies*, получили такой огромный импульс к развитию.

Традиционно принято рассматривать идеологию как феномен относящийся к сфере макро-социальных отношений в обществе. Саму идеологию при этом понимают как систему взглядов и идей, в которых оцениваются социальные проблемы и содержатся цели политическая/социальной деятельности. Очевидно, что оценка социально значимых проблем и формулирование политических целей предполагают их публичное обсуждение. Поэтому публичность можно рассматривать как атрибут идеологических высказываний. Отметим, что публично заявленное убеждение становится необходимым в тех случаях и тогда, когда человеку надо конституировать свою субъективность в публичном пространстве.

Если задачу выработки идеологического высказывания берется выполнять философия, то тогда и философское высказывание становится своеобразным публичным жестом. В виду этого философ в своей потенции – публичная фигура. Но сейчас эта потенция не реализуется, известные философы все меньше и меньше выступают как идеологи, а если и выступают, то их высказывания выглядят достаточно анахронично и почти не имеют общественного резонанса. Мало того, у самих философов между собой на выступлениях на семинарах и конференциях не принято обсуждать эти сюжеты в позитивно-конструктивном плане. Причиной этому видится наличие табу на идеологическое высказывание у философа. Это табу далеко не всегда проговаривается на уровне деклараций, т.к. (русские) философы до последнего времени мало рефлексировали состояние своего сообщества.

Ниже будут указаны причины обуславливающие табуирование идеологического содержания философских высказываний.

*Глобальные причины табу на идеологию.* Дело в том, что отказ от спроса на идеологию в послевоенный период – это тень общего процесса секуляризации общества: люди перестали мыслить идеологически. Опыт XX века и особенно Второй мировой войны, показал, что идеологическое мышление опасно, т.к. идеология – удел фанатиков, а не философов. Надо отметить, что военным и политическим итогом Второй мировой войны считается победа над нацизмом, а не над государством Германия. Эта политкорректность симптоматична: она указы-

вает на сдвиг в отношении к идеологии. Для сравнения стоит сказать, что в Первую мировую войну говорить о победе над кайзеровской Германией было в порядке вещей. После Второй мировой войны возник спрос на слабо артикулированную идеологию, что и было осуществлено в США и СССР: их идеологический месседж в годы «холодной войны» был слабо артикулирован, ибо суть конфликта становилась все менее и менее понятна, и не всегда очевиден был сам конфликт. Сейчас, возможно, мы имеем новую тенденцию: мировое сообщество, особенно после нью-йоркских событий 11 сентября 2001 года снова нуждается в рациональном объяснении событий на макро-уровне. Поэтому общество, возможно, снова стало нуждаться в макро-идеологии, возможно, что в обществе, и, прежде всего, в американском обществе возникла потребность в рациональном ответе на вопрос «Что происходит и что делать?». Это – вопросы сугубо идеологические, но кого общество сейчас хочет слушать, получая ответы на эти вопросы?

*Внутрифилософские основания табу на идеологию.* Кризис идеологического мышления связан с феноменологической традицией, п.ч. в своем редуцированном виде это традиция представляет отказ от предпосылочности. Возникло убеждение о неприличии быть ангажированным, быть предвзятым. Это неприличие конституируется как ревизия/дезавторивание профессионализма того философа, который осуществляет идеологическое высказывание. А профессионализм – одна из главных, если не главная ценность XX века. Показательно высказывание петербургского философа Александра Исакова по этому вопросу: «Проблема идеологической ангажированности современной философии обсуждается сегодня как проблема профессионализма в работе философа. Можно сформулировать критерий профессионального высказывания философа - это высказывания не должно иметь идеологического характера» [11, с. 192]. Однако при таком требовании под вопрос ставится публичность фигуры философа.

Проблема компетентности философа стала связываться с искусственным самоограничением касательно сферы публичности. Профессиональная компетентность философа стала рассматриваться как самодостаточная, в итоге философское сообщество стало коммуникативно закрытым. У современных философов, сменился профессиональный хабитус: они перестали говорить на общезначимые темы именно как философы. Валерий Савчук пишет: «Современной русской философией игнорируется то, что я назвал бы теорией «среднего уровня». У нас практикуется либо очень высокий уровень абстракции, например о темпоральности сознания как такового, либо уровень журналистики и публицистики, на котором обсуждаются реальные проблемы, которых чураются философы...» [10, с. 180]. Это, пусть и косвенно, но указание именно на недопустимую отраслевую закрытость современных философов, а значит, не публичность их высказываний.

Понятно, что для легитимации своих сообщений у широкой публики любое профессиональное сообщество должно бороться за свое признание в пуб-

личном пространстве. Эта проблема решается через конституирование своего представителя в сфере публичности. В конце 80-ых годов XX века отечественные философы имели хоть и одного, но достаточно яркого представителя публичном пространстве СССР: Мераба Мамардашвили. После его смерти российское философское сообщество лишилось своего публичного представителя и никто не был этим озабочен.

Однако уже и Мераб Мамардашвили стал публичной фигурой, потому что был признан именно как лучший философ, т.е. в силу значительного символического капитала, но не в силу самой профессии философа. Поэтому у Мераба Мамардашвили публичность синонимична популярности, именно популярность, а вовсе не сама профессия, и сделала его публичной фигурой. Профессия философа в советский период не предполагала открытости ее носителя, ибо советский философ был включен в социальный процесс как хранитель эзотерического знания.

*Социальные основания табу на идеологию в философских высказываниях.* Изменились места производства идеологии: идеология больше не производится в стенах университета. Современная идеология производится по преимуществу самими политиками и в отрыве от философских традиций. Следствием этого является ослабление социальной функции философского знания: философия все меньше занимается коррекцией между постоянно меняющейся политической практикой и идеологической традицией.

Современный философ стал преподавателем вуза и, вследствие этого, понизился социальный статус философа, он стал маргиналом по отношению к политической жизни, ибо идеология – дело лидеров. Достоинно внимание признание американского философа Ричарда Рорти: «У нас философ не занимает высокого положения в обществе. Ни одному журналисту даже в голову не придет спрашивать философа о чем-либо» [7, с. 57]. Это в значительной степени можно сказать и о российских философах. Поэтому как у российских, так и у зарубежных философов имела место смена интенции с позитивного (идеологического) высказывания, на гиперкритику.

На кого сегодня «делают ставку» отечественные философы?, кто у них в «авторитетах»? У российских философов все еще пользуются признанием те философы, которых отличает не только склонность к интеллектуальным экспериментам, но и провокативное критическое отношение к этому миру. В качестве примера можно указать на весьма длительные семинары по философии Хайдеггера, Делеза и Мамардашвили проводимые в Самаре профессором Коневым. Это – философы, которые занимались социальной критикой по преимуществу и не апеллировали к здравому смыслу, не уделяли внимание обыденному сознанию как позитивной ценности. Здравый смысл ищет пути эффективного действия в этом мире. Здравый смысл всегда направлен на поиск позитивного утверждения, т.к. априорно приемлет этот мир. Здравый смысл – это поиск ответа на вопрос «что делать?» А популяр-

ный ныне Жиль Делёз даже Канта критикует за его согласие со здравым смыслом. Отсюда возникает вопрос: в той ситуации, когда в российском обществе явно заявлен запрос на возврат к здравому смыслу – никто больше не хочет революций – российское философское сообщество увлечено именно идеей преобразований и трансформации. Как это понять? Это – парадокс присущий свободному мышлению как таковому. А для философской деятельности свободное мышление является атрибутом творчества. Иное дело, что эта свободная мысль не функциональна в плане удовлетворения общественной потребности.

Так сложилось, что ныне российские философы являются довольно замкнутым сообществом, и эта замкнутость становится проблемой для самого сообщества, выражаясь в падении конкурса на философские факультеты, в малых тиражах книг по философии, в низком статусе философа среди интеллектуальных сообществ. Выходом из этой ситуации видится переадресование своих сообщений не обществу и не государству, а приватному индивиду. Тем более, как указывает Зигмунд Бауман, ныне имеет место смена стратегии законодательного разума на стратегию разума интерпретирующего повседневность [1, с. 53]. Если замечание Зигмунда Баумана верно, то логично заметить, что философ может быть не только законодателем, корректирующим текущий политический курс и идеологическую традицию, но и духовником. Эта вакансия как раз открыта, ибо современная культура, мыслит идеологически как на макро-уровне, так и на микро-уровне социальных отношений.

Когда Мишель Фуко еще в 1976 году декларировал, что политическая функция интеллектуала состоит в том, чтобы истину рассматривать не в контексте проблемы идеологии (как ложного сознания), а в контексте отношений господства и подчинения [13, с. 209], то он имел в виду идеологию в марксистском смысле, как интеллектуальную сферу отражающую интересы господствующего класса.

Но можно сказать, что идеологическое высказывание совершает любой субъект причастный к процессу производства истины, поэтому идеология – измерение любого опыта, связанного с производством истины как на микро-, так и на макро-уровне общества. Этот опыт предполагает осмысление, самоконтроль, ревизию, поэтому возникает потребность в инстанции, выносящей оценку эта опыта, инстанции выполняющей функции духовника. Знаменитое высказывание, иногда приписываемое Фуко: «Первая заповедь заключенного – стремиться к побегу» – пример идеологического высказывания, обращенного уже не к обществу, а к приватному индивиду. В таком высказывании выстраивается стратегия поведения, дается ответ на вопрос «Что делать?». При этом здесь предложена не деконструкция здравого смысла, столь модная у философов-критиков, а его индивидуализация.

Эта индивидуализация здравого смысла, конечно, нужна не всем людям, но есть люди, которым это нужно: свободная форма потребления господствующей идеологии, продуцируемой политиками для всего общества. В обществе достаточно много

людей нуждающихся на персонально уровне в дистанцировании от нее. Вышеуказанная дистанцированность от господствующей идеологии, достигается через формирование своей индивидуальности, а это предполагает развитие своего способа объяснения реальности.

Но тут уже речь идет не об идеологии «больших обществ», не о стратегии законодательного разума, а о частных проблемах отдельного индивида, проблемах связанных с отношениями господства и подчинения в том числе. И эти проблемы, если их трактовать, рассматривать как идеологические, философ-профессионал вполне может решать. Но это уже предполагает его институциональную независимость.

В какой мере современный российский философ свободен в своих высказываниях? Ответ на этот вопрос предполагает анализ профессиональных практик философского сообщества России. В той степени, в какой у современных философов отсутствуют/наличествуют представления о философском официозе (и, соответственно, – о крамоле), в той степени можно говорить об их потенциальной готовности решать проблемы, связанные с деинституциональным поведением индивида. При этом философ не разворачивает этого индивида в сторону существующих институтов, а помогает ему решать именно его частную проблему, даже если это не связано с выполнением легальных действий.

Современный российский философ В.М. Межуев абсолютно прав, когда говорит, что «философы ... мыслят в пространстве публичной жизни» [12, с. 37]. Но стоит уточнить, что само философское знание, обращенное широкой аудитории может касаться сугубо частных, частных моментов в жизни индивида.

Сейчас философия востребована именно как приватное знание, удовлетворяющее потребность индивида в определенной субъективности. Неслучайно и современный герой – это герой приватной, а не публичной сферы. Мы становимся все более чувствительны к приватным сторонам жизни публичных людей, их имидж и рейтинг уже напрямую зависит от «качества» их приватной жизни. Исторических свершений для широкой аудитории уже не достаточно для признания и легитимации того или иного политика, требуется значимость и его приватной жизни. Типичным примером такого диссонанса двух сфер своей жизни является фигура кубинского лидера Фиделя Кастро. Он – безусловный исторический герой, но он отнюдь не образец приватного поведения, т.к. его частная жизнь негармонична.

Современный философ выступает своеобразным стражем сферы приватного бытия человека. Он берет на себя ответственность за особый род экспертизы обсуждающей возможные последствия для приватной сферы жизни индивида от возможных или намечаемых крупномасштабных трансформаций институциональной сферы жизни общества.

Существует сфера человеческого поведения, где важно согласовать не убеждения, не принципы, а образцовые модели поведения и мотивации. Эта сфера человеческого поведения очерчивает приватную общность. Говоря о способности общества к трансформациям, обычно имеют в виду социальные изменения сопровождающиеся трансформаци-

ей институтов и в изменениях такого рода логика изменений для частного индивида непонятна. Не понятна т.к. в ней действует иная логика, где важно согласовать не убеждения, не принципы, а образцовые модели поведения и мотивации. Это – сообщество мы называем частным и миметическим. Миметическое сообщество – сообщество, создаваемое на основе образцов, а не убеждений. В изменениях, касающихся трансформации моделей частного поведения логика частного поведения ориентируется на образцы миметического поведения, в отличие от институционального сообщества, которое строится на учредительных актах.

Философ должен создавать систему стимулов для частных индивидов с той целью, чтобы они смогли посмотреть на себя как на философов, т.е. как на свободные умы. Существование частного индивида, обладающего автономной волей – общественная потребность, поэтому все социальные проекты, ориентированные на свободных индивидов, должны быть проверены по этому основанию на их конгруэнтность частной сфере, в противном случае мы рискуем получить последствия, аналогичные последствиям претворенного в жизнь проекта Руссо. «Это не означает, что государство должно предпочесть принципы философа решениям юриста (представителя государственной власти); это лишь означает, что его следует выслушать» [5, с. 289].

#### Выводы

В начале данной работы автор указывал на позиции Вольтера и Руссо как две полярные позиции философского дискурса в своей идеологической проекции. Вольтер формировал субъективность индивида, предоставляя ему язык высказываний, Руссо декларировал и формулировал надиндивидуальные цели, изложенные в социальных проектах. Сейчас, повторяем, время философов типа Вольтера, но с определенной поправкой: современный философ призван формировать субъективность с учетом предложенного обществу, теми или иными агентами, социального проекта.

Современный философ, анализирующий социальный проект, выраженный в виде идеологического высказывания, должен брать во внимание последствия реализации данного социального проекта для частной сферы в жизни людей. Конечно, и при анализе частной сферы и апелляции к частно-

му индивиду тоже имеют место идеологические высказывания. Иное дело, что в частной сфере идеология выступает не как система политических убеждений, а как артикуляция учредительного действия эмансипирующего индивида от господствующего контекста публичного идеологического дискурса, производимого уже философами, а политиками. Но эта эмансипация уже предполагает не социальную революцию, а – сохранение своей частной жизни и формирование частной общности. Частная общность формируется на основе подражания тем или иным образцам поведения, речи и т.д. Не всем людям нужна эмансипация от господствующего контекста публичного идеологического дискурса, но есть люди, которым это нужно. Есть люди озабоченные формированием своей субъективности и проблемой формирования частной общности. Именно для них и должен работать сейчас философ, если хочет быть современным.

#### Список литературы

1. Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии. – 1993. – № 3.
2. Бузгалин А.В. Постмодернизм устарел (Закат неолитерализма чреват угрозой протоимперии) // Вопросы философии. – 2004. – № 2.
3. Жан-Люк Нанси. Corpus. М., 1999.
4. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999.
5. Кант И. К вечному миру // Кант И. Собр.соч. – М., 1966, Т.6.
6. Ницше Ф. Собрание сочинений в 2-х томах. – М., 1990, Т.1.
7. Онуфриенко Г.А. О месте интеллектуалов в американском обществе. (Интервью с Р. Рорти) // Культура в современном мире: опыт, проблемы, решения. Информационный сборник. – М., 1993, вып. 5.
8. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М., 1996.
9. Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. – М.: Логос, 2002.
10. Савчук В.В. Актуальность «нацистского мифа». Размышления о книге // Социология и социальная антропология. – 2003, Т.VI, № 3.
11. Социология и социальная антропология. – 2002, Т.V, №1.
12. Философия в современной культуре: новые перспективы // Вопросы философии. – 2004. – № 4
13. Фуко М. Политическая функция интеллектуала // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Праксис, 2002.
14. Фюре Ф. Постигание Французской революции. – СПб., 1998.
15. Шабурова О. Мужик не суетится или пиво с характером // О муже(Н)ственности: Сборник статей. Сост. С. Ушакин. – М.: Новое литературное обозрение, 2002.

В.Е. Семенков

О МОДУСАХ СОЦІАЛЬНОЇ ЗАТРЕБУВАНОСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

Автор пропонує відрізнати соціальну затребуваність філософського знання в межах професійного співтовариства та затребуваність філософії широкою аудиторією.

V. Semenkov

MODUS OF SOCIAL RELEVANCE OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE

Author suggests distinguishing social relevance of philosophical knowledge in academic circles from the one in wide audience.

