

СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Ю.П.Ивонин

Концептуализация социального идеала зависит от понимания природы философского знания в традиции онтологизма или антропологизма. В первой традиции идеал рассматривается как совершенство отчужденной человеческой кооперации, где человек рассматривается как социализированный индивид, а во второй – как субъективация социальной реальности человеческой личностью, мыслимой экзистенциальным и трансцендирующим существом.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ, АНТРОПОЛОГИЗМ, ОНТОЛОГИЗМ, ИДЕОЛОГИЯ, ИДЕАЛ.

The conceptualization of social ideal depends on the difference between the understanding of nature of philosophical knowledge in such traditions as ontologism and anthropologism. The first tradition comprehends the ideal as the perfection of alienated human cooperation where man is taken as socialized individuum. The second tradition comprehends it as the subjectivation of social reality by human personality understood as existential and transcending being.

KEY WORDS: ANTHROPOLOGICAL MODELS, ANTHROPOLOGISM, ONTOLOGISM, IDEOLOGY, IDEAL.

Проблема идеала в философии выстраивается как проблема *социального* идеала. Всякие иные варианты аксиологии (познавательный идеал, религиозный), даже если они отвлекаются от каких-либо отсылок к общественным взаимодействиям, производны от этой конструкции. Поэтому для философии имеет смысл не всеобщий идеал, а всеобщий социальный идеал (нормативное отображение общества вообще).

Я думаю, что в составе философского знания необходимо присутствуют представления о всеобщем социальном идеале, однако, их концептуализация различается в двух основных философских традициях: *онтологизме* и *антропологизме*. Как известно, в основе их различия находится представление об интенции самосознания как исчер-

пывающего объекта философского исследования: открывает ли человек в рефлексии нечто более чем человеческое – абсолютно сущее, Бога, – либо непосредственной достоверностью обладает сам процесс мышления, а открывающиеся в нем бытие и Бог оказываются лишь разворачиванием человеческой сущности? Спор онтологизма и антропологизма может идти в строго определенных рамках – на основе признания принципа тождества мышления и бытия. Это допущение лежит в основе обобщенной реконструкции представлений о социальном идеале в двух основных философских традициях.

Традиция онтологизма. Этой философской традиции принадлежит множество школ, например, материализм, натура-

лизм и т.д. Однако она будет рассмотрена на примере религиозно ориентированной философии, т.е. использующей концепт «Бог». Это – наиболее последовательная, логически ясная форма онтологизма и потому наиболее репрезентативная для него. Онтологизм полагает, что принцип тождества полностью выполняется для абсолютного самосознания – Бога, – для Которого нет никакого внешнего содержания. Совпадение субъекта и объекта созерцания, с бытием, самой «жизнью», мыслимо как процесс Боговоплощения. Его рассмотрение выходит за пределы компетенции философии. Для философии он остается нормой, пределом актуализации идеального субъекта в эмпирическом «я». Дихотомии субъекта соответствует и двойственность исходного пункта философского исследования. Им является не «всеобщее» (Бог) само по себе, а всеобщее в его отношении к миру. Поэтому представляется, что этот пункт образуется категориальной парой «Бог» – «бытие».

Отмеченная дихотомия субъекта философского исследования содержит две возможности своего развертывания, и, поскольку ей конституируется предмет философии в традиции онтологизма, то и трансформации данного предмета.

Исходная категориальная пара содержит в себе возможность совпадения бытия и Бога, если субъект философского исследования *трансцендирует* свою *тварность*, – и

достигает их полярности, если субъект осуществляет *самоактуализацию* своей *тварности*. Реализация первой возможности означает превращение философии в религию. Реализация второй мыслима как превращение философии в частнопредметное знание, прежде всего, науку и идеологию. Графически это движение изображено на схеме 1.

Признание невозможности для человеческого сознания исключительной сосредоточенности на предельном Благе (Боге) равносильно признанию того, что несубстанциональная (тварная) реальность превращается в предмет философского исследования. Включение тварной ограниченности в философское сознание дифференцирует всеобщее, единое и исключительное основание человеческой деятельности, – Бога. Полнота божественного существования превращается для человека во множество частных теофаний – истину, добро, красоту. Для человеческого сознания они сохраняют абсолютный характер, но гармоничность их сочетания утрачивается для него. Абсолютность их утверждения как предельных оснований деятельности мыслима только в порядке конфликта: в своей исключительности истина, добро и красота несогласуемы как жизненные ориентиры.

Такой же дифференциации подвергается и категория бытия. Из нее выходит ряд частных представлений о реальности,

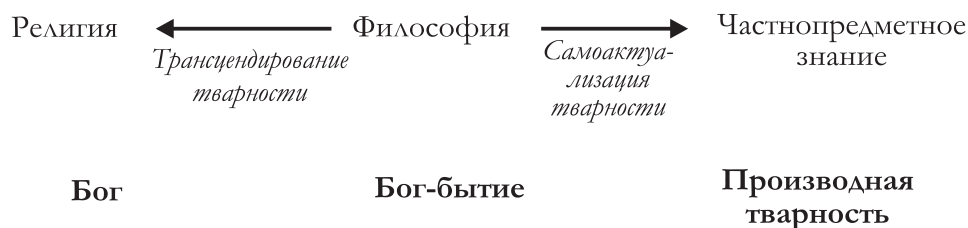


Схема 1

включая представление об обществе и человеке. Я думаю, что для традиции онтологизма представление о человеке является последним в ряду предельных оснований деятельности. Самоактуализация тварности – процесс отпадения бытия от Бога, и, следовательно, погружение мира в собственное «ничтожество». Полнота такой самоактуализации мыслима только для человека. Для онтологизма представление о человеке оказывается самым частным, производным, максимально далеким от всеобщего, абсолютного основания.

Можно сказать, что противоположностью Бога является не тварное, а самоактуализированное тварное, как бы *производная тварность*. Таким должен мыслиться мир, из которого исключен Божий Промысел и который построен по замыслу тварного существа. Для онтологизма только такое тварное существо, как человек, обладает способностью к абсолютному самоопределению относительно Бога.

Онтологизм обычно анти-персоналистичен, утверждает приоритет космически-бытийственного и даже социального

существования перед собственно человеческим. Общество в этой философской традиции не может рассматриваться как проекция человеческой сущности, поскольку источники социальности мыслятся внеантропологическими. Условия деятельности индивида, составляющие значительную часть социальной реальности, не сводятся к артефакту.

Градация предельных оснований человеческой деятельности по степени общности для традиции онтологизма изображена на схеме 2.

Принцип тождества конкретизируется как представление о единстве онтологического и нормативного. Частные онтологии, отображающие общество и человека, воспроизводят исходную дихотомию тварного и нетварного и развертывают ее в полярность их отношения. Классические метафизические учения полагают, что должное (для эмпирической реальности) и подлинно сущее совпадают. Бытие умопостигаемо и рассматривается как предел совершенствования эмпирической реальности. Представление о бытии не является

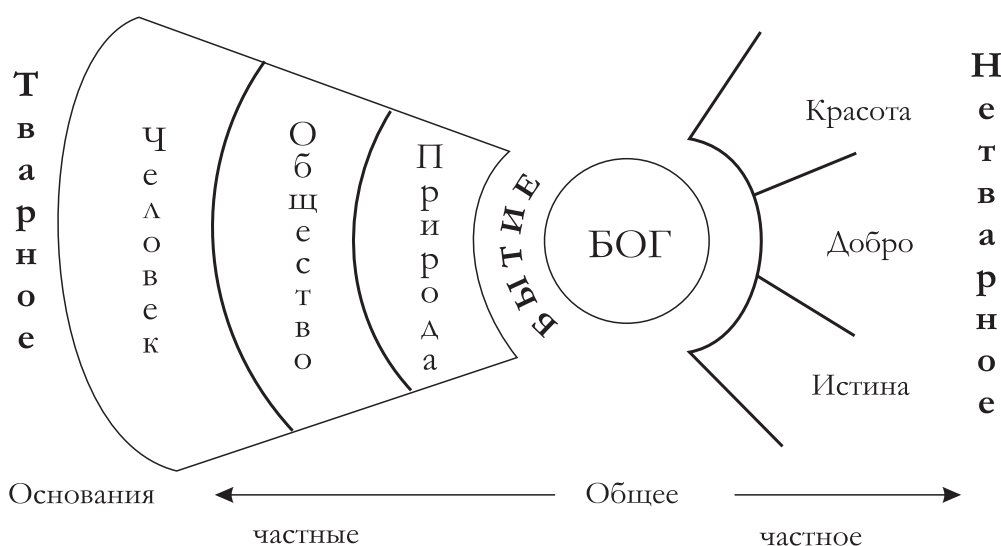


Схема 2

дескрипцией, хотя и не вступает в противоречие с представлением о данной реальности. Должное (идеал) не отрицает эмпирическое существование, а обнаруживает его истинное состояние.

Социальная философия, как частная онтология, выстраивается вокруг категории «социальный идеал». Воспроизведение композиции философского знания (тварное – нетварное) в социальной философии осуществляется как противопоставление социального идеала (подлинно сущего) тому состоянию, которое в данной дисциплине будет рассматриваться как разрушение социальности.

Социальная философия строится как нормативная дисциплина. Она создает аксиологическую систему, где абсолютной ценностью (благом) выступает предельное совершенство социальной реальности. Производными от представления об абсолютной ценности выступают относительные ценности. Содержанием относительных ценностей оказываются либо а) определенное состояние социальности, либо б) определенное состояние фрагмента социальности – типа деятельности или композиции нескольких таких типов.

Философия как целое представляет из себя систему аксиологических систем, иначе говоря, философские нормативные конструкции концептуализированы как во внутридисциплинарном, так и междисциплинарном отношении. В последнем случае нормативные конструкции подчинены отношению предельного перехода: социальное совершенство оказывается частным случаем представления о свершенной реальности (бытии). В свою очередь, представление о природе человека для философской антропологии, ориентированной на традицию онтологизма, выводимо из нормативного представления об обществе (а не наоборот).

Рассмотрим это соотношение. (1) **Всеобщий идеал философии** создается в предметной области метафизики (онтологии) и отображает абсолютное совершенство отношения Бог – бытие. Философия, подчиненная традиции онтологизма, часто ассимилирует теологему «Царства Божьего» из предметной области теологии. Содержание данной теологемы, выраженное в конвенциональных терминах философии, может быть обозначено как *объективное совершенство твари, данное в прямом общении с Божеством*. Здесь важно подчеркнуть, что совершенство твари, во-первых, объективно, т.е. зависит от вхождения твари в онтологически-правильный порядок, во-вторых, это совершенство – непосредственно.

В эмпирическом порядке несовершенство ограниченного, тварного существа, прежде всего человека, компенсируется *кооперацией* с другими, столь же несовершенными существами. В эмпирическом порядке совершенство тварного существа приобретает *опосредованный* характер, т.е. дано через совместное присвоение возможностей тварного мира. Непосредственное совершенство тварного существа – это присвоение не тварного мира, а общения с Богом, не нуждающееся более в кооперации с другими существами. В религиозно ориентированной философии идеал объективного совершенства твари обозначается термином «теозис» (обожение). Для дальнейшего изложения необходимо отметить, что всеобщий идеал философии носит *а-социальный* характер, хотя и предполагает объективный порядок существования. (2) **Всеобщий социальный идеал** – норма социальной философии как частной онтологии. Социальный идеал является всеобщей нормой для данной дисциплины, но *частной* – для философии в целом. Как отмечалось выше, дисциплинарное движение в философии, осуществляющееся

как переход к более частным нормам, есть процесс самоактуализации тварности субъекта духовной деятельности. В этом смысле социальная философия отражает тварную ограниченность содержания социальной нормы. Всеобщий социальный идеал подчинен всеобщему идеалу философии, т.е. воспроизводит представление о совершенстве как объективном порядке. Вместе с тем такой социальный идеал отображает и те спецификации, которые вносятся в представление о совершенстве на предметном уровне социальной философии. Иными словами, всеобщий социальный идеал отображает *предельное мыслимое совершенство социального бытия, т.е. родовые признаки общества вообще*. Родовой признак общества – это **кооперация людей с целью воспроизводства искусственной вещной среды, компенсирующей тварную ограниченность человека, и представляющую объективное условие его существования**. В терминах религиозной философии (как наиболее последовательного выражения традиции онтологизма) социальный идеал ограничен горизонтом «падшести» человеческого существования – телесной и интеллектуальной слабостью, смертностью, т.е. всем тем, что должно быть преодолено в акте «теозиса».

В общем виде, социальный идеал для традиции онтологизма – *совершенство отчужденной человеческой кооперации*.

Философская антропология в данной традиции выводима из социальной философии, либо в редуцированном варианте – из натуралистически истолкованной онтологии. Философская антропология создает нормативное представление о человеке – концепцию природы человека. Для онтологизма адекватна модель «внешнего» человека (феноменалистская антропологическая модель). Родовой признак человека – внешняя детерминированность его поведения. Попытка же самодетерми-

нации человека рассматривается онтологизмом как результат иллюзорного сознания и онтологически-бесперспективный «произвол», либо не концептуализируема вообще. Нормативным для человека здесь полагается подчинение надчеловеческому объективному порядку.

Необходимо отметить также своеобразие аксиологических систем в дисциплинарном поле философии. Они носят *нормативный* характер и выступают особым случаем функционирования оснований деятельности, какими вообще являются аксиологические представления.

Норма и возникающая на ее базе оценка представляются для онтологизма более фундаментальным способом организации сознания, чем знание-описание или знание-предписание. Оценка – элементарное проявление трансцендирования, связанного с неустранимостью образа Божьего из человека. Норма предполагает наличие идеального субъекта, способного определить значимость для себя любого, сколь угодно большого, фрагмента реальности или реальности вообще. Оценка не знает каких-либо предметных ограничений. Но это означает, что норма в отношении эмпирического субъекта выступает только масштабом оценки и не может быть содержанием цели в ограниченных актах человеческой деятельности. О преимущественно нормативной функции социального идеала писал В.Е.Давидович. Реализация идеала «не может быть представлено как разрешение совокупности практических задач» [2, с. 36]. При этом «нельзя считать идеал непосредственной формой регуляции поступков. Он воздействует на поведение через сложную цепь опосредований» [2, с. 52].

Самоактуализация тварности субъекта социальной философии проявляется как переход от идеального субъекта, формулирующего нормы социальной реальности,

к более ограниченному. Последний распадается на два качественно различающихся (под)-субъекта. (1) Субъект ограниченного созерцания социальной реальности – «*социолог*». Это первый модус распада идеального субъекта. Неполнота выделения реальности этим субъектом связана с утратой непосредственного и всеобъемлющего созерцания и переходом к опосредованному, что связано с созданием абстрактных конструкций, заменяющих конкретное видение реальности. Самим субъектом этот процесс может осознаваться как переход от «наивного» социологического интуитивизма к критическому, дискурсивному освоению реальности. Однако самосознание ограниченного субъекта приходит к бесспорному выводу в одном существенном пункте: дискурсивные конструкции не могут содержать никакой оценки, поскольку слишком абстрактны для экспертизы фрагментов реальности как потенциальных средств деятельности. Они остаются дескрипциями и образуют тело аксиологически-нейтральной науки об обществе.

Сама возможность перехода от социальной философии к социологии связана с принципом тождества. Он позволяет увидеть в нормативных конструкциях социальной философии также и исследовательскую программу для обществоведения. Согласно принципу тождества представление о должном (идеале) совпадает с представлением о бытии. Бытие же как умопостигаемое состояние не совпадает с эмпирической реальностью. Однако именно бытие является целью познавательных усилий. Стандарты научности воспроизводят метафизические представления о бытии как идеальном, завершенном, устойчивом состоянии. В социологии исследуются необходимые отношения между социальными процессами. Вполне очевидно, что такая необходимость прослеживается на теоретической моде-

ли и носит логический характер. Иными словами, и в социологии необходимость реализуется как интеллектуальная воспроизводимость. Такие теоретические конструкции претендуют на обнаружение «подлинной» социальной реальности, освобожденной от случайных, ситуативных связей и отношений. Умозрительные конструкции классифицируют эмпирический материал, отделяя существенные факты от несущественных в зависимости от аксиологических предпочтений исследователя. Нормативные конструкции тем самым выступают основаниями теоретических построений, ассимилирующих эмпирию.

Такой вывод присутствует в работах по методологии социального познания. Зависимость социологической теории от представления о природе человека (коррелятивных представлений о социальном идеале) прослеживается современным автором: «в оформлении методологических положений не последнюю роль играют представления о сущности человека, присутствующие (явно или неявно) в сознании теоретиков. Причем, эти представления «присутствуют не только на уровне теорий, но и на методологическом уровне, поскольку каждый метод или набор методов также предполагает ту или иную подспудную концепцию человека, его социальный образ» [1, с. 4–5]. Автор подчеркивает, что именно нормативные конструкции находятся в основании фундаментальных программ социологии – социологического номинализма и социологического универсализма. По словам Э.Р. Григорьяна, «допущения о природе человека, на которых держатся эти две методологии, не являются ни плодом размышлений, ни освидетельствованы опытом, а выражают лишь ценностные предпочтения того, что в человеке считается более важным: его конформность к обществу или его незави-

симось от социальных сил» [1, с. 50]. (2) Субъект ограниченной оценки социальной реальности – «идеолог». Это – второй модус дифференциации идеального субъекта. Осознание «закрытости» социальной реальности как непосредственного и целостного состояния предполагает и ограниченность суждения о ценностях. Оценивается то, что так или иначе может быть включено в отдельные акты деятельности, т.е. использовано как практическое средство. Поэтому для идеологии характерны не нормы, а прескрипции. Идеология как рациональная рефлексия над ценностными формами сознания предполагает какую-то степень концептуализации. По своему содержанию идеология и социальная философия являются аксиологическими системами. Однако качество этих систем различно. Социальная философия образуется нормативными конструкциями, выступающими предельными основаниями родовой человеческой деятельности вообще. Они не могут быть реализованы в ограниченных типах деятельности в силу своей всеобщности. В отличие от социальной философии идеология прагматична и рецептурна. Самоактуализация творности в сознании предполагает переход от единства к множественности, от абсолютной нормы к относительным ценностям, которые сами становятся представлением о благе для идеологий. Идеология в отношении частных типов деятельности играет ту же роль, что и социальная философия в отношении родовой человеческой деятельности. Она оказывается исследованием предельных оснований отдельных типов деятельности. Однако эти основания функционируют уже не как нормы, а как прескрипции.

В идеальном случае переход от социальной философии к социологии и идеологии осуществляется упорядоченно. Сохраняется структурное подобие логи-

ческих организаций всех трех дисциплин: конкретизируется единое основание. Для идеологии таким исходным основанием будет та или иная относительная ценность из аксиологической иерархии социальной философии. Напомню, что относительными ценностями оказываются либо а) определенное состояние социальной реальности, либо б) определенное состояние фрагмента социальности – типа деятельности или композиции нескольких таких типов. В соответствии с этим по составу своих исходных оснований идеологии различаются на (1) интегральные, например, буржуазные, социалистические, технократические и т.п.; (2) дифференцированные, – например, политические, экологические, экономические и т.п.

По отношению к аксиологической иерархии социальной философии идеологии могут быть поделены на две группы: (1) абсолютные («финалистские») идеологии. Они приписывают ранг абсолютной ценности тем своим исходным основаниям, которые были получены от социальной философии и выступали в ее составе как относительные ценности. Абсолютные идеологии – продукт забвения их связи с социальной философией. Ограниченное и подчиненное выдается за безусловное. Так, определенное состояние общества принимается за финальное и идеальное состояние социальности вообще. Такая же абсолютизация происходит и с представлениями о типах деятельности и их композиции. В некоторых идеологиях они оказываются социальным идеалом вообще. В этой роли попеременно оказывались то экономические, то политические или экологические цели, а также материальное производство (композиция всех практических типов деятельности) и духовное производство (композиция интеллектуальных типов деятельности). Необходимо отметить, что абсолютные идеологии не

связаны напрямую с традицией онтологизма, поскольку утрачивают рефлексивность над собственными основаниями. В этом смысле абсолютные идеологии могут появиться всюду, где нарушается последовательная концептуализация представлений об обществе.

Абсолютные идеологии склонны к бесконечному расширению. Какое-либо обобщение их в более высокие аксиологические системы невозможно. Наоборот, они стремятся включить в себя другие идеологии как свой частный случай (например, нравственное сознание как частный случай экономической идеологии). Кроме того, абсолютные идеологии склонны игнорировать различие идеологии и социологии.

В целом абсолютные идеологии можно рассматривать как вырожденный случай функционирования социальной философии. Она утрачивает внутрипредметную рефлексивность, возводя во всеобщую социальную норму ограниченную, детализированную прескрипцию или дескрипцию. Тем самым, философ неосознанно превращается в идеолога, т.е. меняет предметную позицию. (2) Ограниченные («стадиальные») идеологии. Их следует рассматривать как оптимальный вариант перехода от социальной философии к идеологии в рамках традиции онтологизма. Ограниченные идеологии выстраиваются в иерархию аксиологических систем и подчиняют свое содержание философской норме, осознавая ее как абсолютную ценность.

Исторически сложилось, что наиболее развитым вариантом ограниченных идеологий оказались правовые учения. Они осознают свою зависимость от этических концепций, провозглашая тезис о «моральном обосновании права». В то же время этические ценности возводятся теоретиками права к более общим – философским и религиозным. Ограниченные идеологии признают позитивную, аксиологически-

нейтральную социальную науку как самостоятельный способ отражения социальной реальности.

Наложение двух оснований классификации дает в результате четыре типа идеологий: а) абсолютные интегральные идеологии; б) абсолютные дифференцированные идеологии; в) ограниченные интегральные идеологии; г) ограниченные дифференцированные идеологии.

Очевидно, что только два последних варианта совместимы онтологической традицией и могут быть преобразованы в более высокие основания деятельности, чем идеологии. Подводя итоги сказанного выше, можно сказать, что традиция онтологизма предполагает признание над-человеческого объективного порядка в качестве социальной нормы, противостоящей «естественной» антропологической склонности к самоактуализации тварности. Обоснование и развертывание такой социальной нормы в данной работе будет обозначаться как «социально-философская» концептуализация идеала.

Традиция антропологизма. Здесь, как и в онтологизме, утверждается множественность предельных оснований деятельности, исследуемых философией. Причем, как полагал И.Кант, это исследование является определяющим для философии. Немецкий автор писал: философия «есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство». Предельные основания деятельности subordinированы. И.Кант полагал, что представления о человеке являются наиболее фундаментальными, а религиозные категории – производными. Поясняя перечень основных вопросов философии, он отметил: «на первый вопрос отвечает метафизика, на второй – мораль, на третий – религия и на

четвертый – антропология. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [3, с. 332].

Важнейшим представлением антропологизма является сведение социальной философии к этике и антропологии. Социальная реальность имеет лишь видимость объективности в рамках исторически ограниченного бытия человека – эпохи «отчуждения». Для антропологизма неприемлемо совершенство общества как космически-правильного бытия, подчиненность надличностному порядку. В этом смысле антропологическая традиция в философии менее благоприятна для концептуализации собственно социального идеала, не сводимого к антропологическому совершенству, чем традиция онтологизма.

Антропологизм удерживает родовой признак общества вообще – кооперацию индивидов, однако отрицает ее отчужденный характер как социальную норму. Социальный идеал, создаваемый социальной философией, ориентированной на традицию антропологизма – это **свободная кооперация индивидов с целью создания и распределения условий их жизнедеятельности**.

Для антропологизма условия человеческого существования образуются опредмеченной деятельностью, т.е. искусственным миром вещей и форм сознания. Овладение человеком своей опредмеченной деятельностью равнозначно исчезновению какой-либо внешней детерминации, как и внешнего универсума вообще. Это – настроение антропологического титанизма.

Совершенный социальный порядок равнозначен для антропологизма предельному отчуждению, а идеал человеческого существования понимается как тотальная субъективация, т.е. исчезновение объективного порядка. Для традиции онтологизма это состояние описывается как предельная

степень отпадения тварности от Бога и самообожествление твари; в аксиологической иерархии онтологизма оно оказывается абсолютной отрицательной ценностью, т.е. анти-идеалом.

Концептуализация социального идеала в рамках антропологической традиции может быть названа «*этической*». Предпосылкой этики является конструирование идеального антропологического пространства, где каждый индивид существует как микрокосм (субстанциональное существо) и их общение внепрагматично: они не нуждаются в обмене услугами. Поскольку социальная философия в данной традиции подчинена этике, то нормативы последней транслируются в предметную область социальной философии, воздействуя на содержание ее центральной категории – кооперации.

Этическая концептуализация социального идеала описывается в литературе как нарушение лейбницианского соотношения части и целого (последнее всегда больше первого). К.Н.Любутин и Д.В.Пивоваров пишут о мыслимости общества, в котором часть (индивид) будет равнозначен целому (общественному организму) [4, с. 209].

Философская антропология, исследующая природу человека, гораздо старше, чем антропологизм в философии. Концепции природы человека разрабатывались и в философской традиции онтологизма, но здесь это связано с существенными трудностями. Онтологизм в его первой исторической форме (античной) вообще отрицает специфичность человеческого существования и без остатка разлагает его на космически-природные составляющие. Антропологизм в философии связан не просто с признанием специфичного человеческого существования, а с полаганием человека как привилегированного существа. Антропологизм приписывает родовому человеческому существу субстанциональное существование.

Все существующие концепции природы человека могут быть объединены в две группы: модели «внешнего» человека и модели «внутреннего» человека. Основанием классификации является представление об источнике детерминации человеческого поведения. В первом случае таким источником выступает эмпирическая (или шире – тварная) реальность, во втором – собственно природа человека, т.е. осуществляется самодетерминация.

Антропологизм в философии связан с моделью «внутреннего» человека. В случае принятия иной антропологической модели невозможна идея субстанциональности человеческого существа. Наиболее обстоятельно антропологизм был разработан в классической немецкой философии. Здесь был интерпретирован принцип тождества мышления и бытия более ограниченным способом, чем в традиции онтологизма. Статус абсолютного субъект-объекта приписывался человеческому самосознанию и не распространялся непосредственно на Божество. Природа человека репрезентировалась самосознанием и тем утверждалась идея субстанциональности человека.

Антропологистская традиция в философии демонстрировала столь же детальный переход к частным дисциплинам, как и онтологизм. Антропологически ориентированная философия также преобразовывается в социологию и идеологию, однако ее фундаментальный уровень образует гносеология и этика. В онтологизме этот уровень образуют, как было отмечено, метафизика и теология.

В связи с общей антиметафизической направленностью антропологизма социальная философия оказывается частным разделом гносеологии, вырабатывающим регулятивы социального познания и поддерживающимся от каких-либо конститутивных высказываний. Последние были

переданы в полномочие эмпирических исследований.

Познавательное движение в традиции онтологизма обуславливалось оппозицией тварного и нетварного. В антропологизме эту роль выполняет оппозиция: *природа человека – ее отчуждение*.

В рамках самого антропологизма конкурируют два основных истолкования субстанциональности человеческого существования. Они конкретизируются в двух версиях модели «внутреннего» человека: а) эссенциалистской и б) экзистенциалистской. В первом случае природа человека понимается как причастность к трансцендентальному субъекту и реализуется как детерминированность человека идеальным (например, нравственным законом, познавательной нормой). Во втором случае утверждается причастность к трансцендентному субъекту и отрицается идеальная детерминация, однако теологическая аргументация здесь носит подчиненный характер и далека от канонической.

Переход от философского (нормативного) уровня к дескриптивному и прескриптивному осуществляется при помощи идеи самоотчуждения человека от своей природы. Эмпирическое существование человека – отчужденное, которое рассматривается как «неподлинное» и «случайное» относительно его природы. В антропологизме этот переход достаточно тщательно продуман. Это достигается, прежде всего, субординированием главных антропологических моделей. Модель «внешнего» человека не имеет философского значения и значима лишь для частнопредметных дисциплин. Философской является только модель «внутреннего» человека. Между ними нет конкуренции ввиду их разнопредметности. Однако, модель «внешнего» человека истолковывается как частный случай философской антропологической модели. Наоборот, модель «внутреннего» человека

не может быть подведена под частнопредметную антропологическую конструкцию. Взаимодополнительность этих антропологических моделей обеспечивается представлением о единстве целеполагания как атрибутивном свойстве человеческого существования. Меняется только содержание цели. Модель «внутреннего» человека предполагает телеологическую обусловленность поведения, а модель «внешнего» человека – его причинную обусловленность. Последнее можно утверждать в том случае, если содержание цели подчинено биологическому или социальному воспроизводству человека. Очевидно, что модель «внешнего» человека позволяет представить его как функцию социальной системы и тем самым выступает основанием научного исследования общества и человека. Для эссенциализма модель «внешнего» человека является дескриптивной, но он отрицает ее онтологический статус. Внешние условия не имеют никакой принудительной силы, т.е. человек всегда обладает свободой выбора. В этом смысле человек никогда не утрачивает свободы: внешняя обусловленность поведения не означает автоматизма реакции на давление среды и разрушение рефлексии. Рационально эта обусловленность может быть представлена как постоянный выбор самосохранения в качестве содержания цели деятельности, что и превращает человека в функцию социальной системы. Поэтому причинная обусловленность поведения всегда реализуется как *псевдо-телеологическая*.

Классическая философская традиция подчеркивала, что последовательно свободное, *телеологически* обусловленное поведение связано с риском смерти, с отказом от телесного и социального самосохранения. Поэтому И.Кант, например, не считал поведение, очищенное от всякой чувственной склонности, эмпирически обнаружимым. Представление о таком поведении носит

для него не конститутивный, а только регулятивный характер. Однако в большинстве своих истолкований модель «внутреннего» человека имеет не только аксиологический, но и онтологический (хотя и не дескриптивный) статус.

Идеологическая интерпретация социального идеала в антропологической традиции существенно отличается от такой интерпретации в традиции онтологизма. В первом случае автономия личности принимается за образец социального совершенства, конкретизируясь по типам деятельности. Совершенное состояние типа деятельности или их композиций составляет предмет идеологий. Для антропологизма совершенство общества связано с господством субъекта над условиями его деятельности. Социальный идеал, обосновываемый антропологизмом, претворяется в гуманизм (как моральная идеология), либерализм и анархизм (как политическая идеология), требование свободного предпринимательства и марксистский коммунизм (как экономическая идеология).

Очевидно, что как онтологизм, так и антропологизм создают ограниченные идеологии. Природа философского знания исключает представление о совершенстве ограниченного определенными условиями общественного состояния. Между тем идеологическую функцию выполняют только детализированные прескриптивные и подчиненные им дескриптивные конструкции.

Подведем итоги сказанного выше. Предметом философского исследования социального идеала является концептуализация последнего в процессе обоснования всеобщих норм социальности и переход философских конструкций в частнопредметное знание. Такой переход связан с функциональной особенностью философии – анализом предельных оснований человеческой деятельности. Философия стремится к реорганизации всего массива

человеческой деятельности как интеллектуальной, так и практической, по единому теоретическому основанию. Это стремление признается нормативным требованием в двух главных философских традициях – онтологизме и антропологизме. Идеал такой реорганизации предполагает достижение соизмеримости категориального состава философии и частнопредметного знания. Исследование концептуализации социального идеала должно отображать этот процесс развертывания философского знания. Концептуализация социального идеала – это интеграция его (1) нормативной, (2) эвристической и (3) идеологической функций.

Реализация совокупности этих функций обеспечивает выведение социального идеала из более общих философских конструкций, существование как нормы и трансформацию ее в предельное основание социальной теории (исследовательскую программу) и идеологию.

История философии изучает степень концептуализации социального идеала в отдельных философских учениях. Осуществляется экспертиза полноты реализации функций идеала и степень их согласования. Историко-философский анализ может осуществляться по двум направлениям: (1) выведение социального идеала из общей аксиологической системы философского учения; (2) использование социального идеала как средства историко-философской реконструкции общего философского мировоззрения. Такое направление исследования предполагает экс-

пликацию общих, часто слабо артикулированных положений философских учений при помощи периферийных философских идей. Это исследование исходит из «презюмции логичности», т.е. допущения того, что частные философские построения рационально выводимы из более общих.

Второе направление изучения социального идеала значимо, например, для истории русской философии. Идеологическая перегруженность многих учений сопровождалась непроясненностью общеподлинного мировоззрения автора. Достаточно часто социальный идеал философа требовал более серьезных мировоззренческих основ, чем это допускало самописание автора. Ввиду такого несоответствия между провозглашенным социальным идеалом и авторской рефлексией своего мировоззрения концепция социального идеала может явиться универсальным средством реконструкции значительной части русских философских учений и их экспертизы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Григорьян, Э.Р. Социальное познание и модели человека. – Ереван. – Изд-во Ереванского университета, 1989. – 226 с.
2. Давидович, В.Е. Теория идеала. – Ростов-на-Дону, РГУ, 1983. – 280 с.
3. Кант, И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 710 с.
4. Любутин, К.Н., Пивоваров Д.В. Диалектика субъекта и объекта. – Екатеринбург. – УрГУ, 1993. – 312 с.