

УДК 172.1

К проблеме соотношения категории личности и социального идеала**Токранов А.В.**Кандидат философских наук,
доцент кафедры религиоведения
Казанского (Приволжского) федерального университета

В статье анализируются перспективы построения дискурса социального идеала во взаимосвязи с категорией личности. Через критику новоевропейской модели субъекта показывается, что построение и реализация социального идеала в современности возможны при учёте экзистенциальных аспектов человеческого бытия, сближении социальных и межличностных отношений.

Ключевые слова: социальный идеал, субъектцентризм, Cogito, категорический императив, диалогичность, Другой.

Интерес к проблеме социального идеала является достаточно устойчивым в современной философской литературе [напр., 1-3] Это тем более симптоматично, что на протяжении всей второй половины XX в. понятие социального идеала прочно относилось к разряду идей, связанных с т.н. «тоталитарными дискурсами», репрессивными идеологиями и т.п. Известно, что такая позиция связана в первую очередь с глубоким кризисом западноевропейской философской метафизики, классического рационализма, философии субъектцентризма [напр., 4; 5]. Но идеал как категория, теснейшим образом связанная с философией субъекта, не может мыслиться вне связи с ней. И возникновение внутренних противоречий в сфере понятий, конституирующих единство и универсальность субъекта, приводят к кризису и распаду его как целостности. Для философии «смерти субъекта» идеала существовать не может, вместе с субъектом неизбежно умирает и идеал, так же, впрочем, как и социальность субъекта.

Поэтому целью нашей работы является рассмотрение категории личности в аспекте её связи с категорией социального идеала и перспективах её введения в дискурс, связанный с тематикой социального идеала.

Личность, если посмотреть ретроспективно, понималась как единство универсального и уникального, как свободное (именно благодаря имманентно присущему измерению абсолютности) деятельное

существо, в своём действии реализующее одному лишь ему присущим способом высшее, абсолютное содержание. В Новое время «центр тяжести» в данном единстве смещался в сторону универсальности.

И это связано не только с тем, что «субъект» в философии зачастую становился синонимом «человека». Дело в том, что такие характеристики субъекта, как «самодеятельность», «самопознание», «разумное целепологание», «ответственность» и другие, связанные с ними, фундаментальны для конституирования человеческого как такового. Но в XX в. субъектность становится ограниченной, без претензий на абсолютность и всеобщность. Субъект утрачивает свои привилегии. Социальный идеал – образ реальности, формируемый личностно и выражающий предельность именно индивидуальной её интерпретации.

Рассмотрим схему, по которой строился личностный идеал в эпоху Нового времени. Категорический императив Канта, к примеру, исходя из которого мыслитель строит и безупречно философски обосновывает моральный идеал как императивный, является категорией личностной и перехода к социальному не содержит, если рассматривать общество как нечто большее, чем совокупность личностей. Тогда и социальный идеал нельзя считать лишь продолжением вовне, распространением на других морального идеала, социальный идеал должен характеризовать собой качественно иную сферу

реальности и, следовательно, обладать совершенно иными характеристиками. Тем не менее в западной социально-философской мысли эпохи Нового времени Кант основывает моральный идеал на внутренней самоочевидности свободы (причём, как нетрудно показать, эта очевидность не является чисто интеллектуальной, не является только следствием категорического императива, не есть факт лишь чистого практического разума) [6]. Социальный идеал не имеет характера той внутренней самоочевидности, какой обладает идеал нравственный, а следовательно, не может обладать и императивностью, и обязательностью для субъекта. В результате этого смешения понятий личностно-нравственного и социального идеала или, точнее, незаконного перенесения требований первого на второй возникает парадокс, ставший роковым для всех классических социальных идеалов. Программа по воплощению социального идеала, являясь изначально внешней субъекту, чуждой для него, содержит необходимо присущую личностному идеалу императивность. Таким образом, построить социальный идеал на основе методологического индивидуализма представляется невозможным. Между тем неочевидный внутренне, неукоренённый в глубине личности, не ставший одной из её центральных структур, он не может стать и действенной силой. Таким образом, можно видеть, что любой идеал должен содержать две стороны: интеллектуальную и экзистенциальную, причём именно последняя и определяет в конечном счёте его воздействие на волю и сознание человека, и выявлением именно этой стороны и должна теперь, по нашему мнению, заняться социальная философия. Сила кантовского морального категорического императива не в нём самом, а в том, что, благодаря ему, человек становится причастным высшему Благу, то есть он имеет нравственное значение только постольку, поскольку его экзистенциальный горизонт – Благо. Категорический императив есть, в сущности, лишь всеобщее регулятивное правило деятельности в сфере Блага, поскольку человек признаёт для себя ценность и законы этой сферы объективными и признаёт невозможность последовательного отрицания этого принципа, т.е. следования по пути Зла [7].

Категорический императив как императив *нравственного* поведения – лишь следствие пребывания субъекта в мире нравственности. Он, как заметил уже Гегель, – лишь форма, лишённая конкретного нравственного содержания [8]. Ницшеанский «сверхчеловек», к примеру, мог бы также сформулировать принцип своих действий в рамках этого правила, поскольку мог позволить себе причинять более слабому столько страданий, сколько допустит его слабость, соглашаясь вполне с тем, что и ему самому могли быть причинены такие же страдания, *если бы* он сам был или когда-нибудь станет

столь же слабым. Категорический императив может служить основанием как нравственного, так и безнравственного универсума (ведь человек вполне может не только разрешить *себе* причинять страдания другим *при условии*, что если он сам заслужит эти страдания, согласно утверждаемым его волей законам, то примет и выдержит их, но и желать, чтобы этот принцип стал основой всеобщего морального законодательства). Весь вопрос в том, какая именно ценностная структура мира предпочитается, в какой вселенной человек действительно хочет жить. Указывая на внутреннюю реальность человека, его личностное измерение и полагая в нем высший принцип обоснования, Кант остановился лишь на понимании *формы* личности как самозаконной индивидуальности, но оставил открытым вопрос о бытийственном содержании этой формы. И такая формальность в такой же степени свойственна идеалам социальным, выстраиваемым в логике классического субъекта.

Философия XX в., в первую очередь экзистенциализм и некоторые направления религиозной философии пытаются найти специфику личностного бытия не в формальной всеобщности, но, напротив, в уникальности, особости, способной тем не менее воплотить в себе универсальное содержание. Эта уникальность является в то же время своего рода субстанцией личности, в которой коренится тайна её индивидуальности. Различая, в рамках своей оригинальной интерпретации Фомы Аквинского, *сущность* (всеобщие, интеллектуально постигаемые структуры субъективности – кантовский субъект морального действия, к примеру) и *существование* (собственно *акт* личностного бытия), Ж. Маритен так характеризует последнее: «Субъективность [здесь в схоластическом смысле, как *подлежащее* сущности – *A.T.*] познаваема или, скорее, ощущаема благодаря бесформенному и рассеянному знанию, которое по отношению к рефлексивному сознанию можно назвать бессознательным или предсознательным знанием. Это знание принадлежит к сфере «сопутствующего», или спонтанного, сознания, которое, не пробуждая ясного акта мысли, фактически охватывает *in actu exercito* наш внутренний мир в той мере, в которой он включён в жизненную активность наших духовных способностей» [9]. Личность, на наш взгляд, может быть понята как единство этих сторон, сущности и существования. Именно в уникальности каждого человека в реализации *своего*, человеческого предназначения лежит смысл его существования. В свободном выборе самого себя он свободно принимает, санкционирует этот замысел, для его осуществления он должен стать собой, завершить себя. Только в такой личности Бог может реализоваться. Но в то же время именно этическая всеобщность личности придает ценность и значимость её действиям. В связи с этим средневековая логика господства и подчинения, ие-

рархичности, продолженная в эпоху Нового времени как логика подчинения научной истине, уступает место внесистемной (или, точнее, превышающей системность) логике внутреннего становления уникальности.

Обоснование идеала, его возможности и его содержательных моментов, может теперь происходить только в контексте онтологии субъекта и еще шире – в контексте онтологии личности. Теперь идеал становится не универсальной и внеличностной категорией, описывающей некие общеобязательные отношения и структуры общества, а понятием, выражающим онтологически необходимые моменты самого человеческого бытия. Социальный идеал – точка перехода «субъекта социального действия» в «личность». Социальный идеал придаёт завершенность субъекту действия, обращая его к его *собственным* основаниям. Именно социальный идеал есть то последнее, что необходимо для окончательного самопрояснения субъекта, а именно для овладения им своим социальным измерением.

Нами уже указывалось противоречие, неотъемлемо присущее классическому варианту построения субъектности: чрезмерная абстрактность и обобщённость приводит к своего рода «утрате субъекта», его обезличиванию и дегуманизации. При этом утрачиваются и те смыслы, которые были важны для трансцендентального понимания субъектности. В контексте концепции социального идеала это приводит к его «натурализации» и даже «механизации», элиминации (по аналогии с естественными науками) субъекта социального действия из социального процесса. Здесь уместно вспомнить утверждения М. Хайдеггера о том, что «техничность», «машинность» культуры Нового времени тождественна с сущностью европейской метафизики [10]. Изначально создаваемый как «картина социального мира» (опять-таки говоря словами Хайдеггера) идеал в действительности основан в необъективируемом глубинном содержании человеческой экзистенции.

Но личность не может оставаться замкнутой, в самом её понятии заложена гетерогенность, диалектичность, диалогичность. Ранее мы указывали, что диалогичность не чужда структуре нововременного субъекта, на примере декартовского *Cogito*. На этом уровне самосознанию открывается не только собственная абсолютная онто-гносеологическая достоверность. «Я» Декарта – это не абсолютно монолитное единство, поскольку идея Бога для Декарта играет не меньшую роль в конституировании самодостоверности, обеспечивая выход за пределы субъекта. Для М. Хайдеггера главным в декартовском повороте в философии было именно то, что французский философ впервые поместил человека в позицию «представленности» самому себе в акте *cogito* [11]. Это предполагает, как уже отмечалось, существенную «объективацию» самого субъекта

познания и действия. В то же время по-настоящему эта объективация начинается лишь тогда, когда декартовский новоевропейский субъект становится самодостаточной субстанцией. Только тогда он начинает трактоваться в вещно-предметном духе, в то время как уровень *cogito* оставляет возможность для другого хода мысли, при условии сохранения религиозной составляющей философии Декарта (понятие «религиозность» берётся нами в качестве синонима тематики Абсолютного). Это, безусловно, носило характер «философской веры», фундаментального понятия философии коммуникации. Однако Декарт не рассматривал его в модусе коммуникации, это была именно *идея* Бога, Божественное действие фиксировалось здесь «в третьем лице». В то же время, по словам С.П. Франка, «исповедание реальности личного Бога не есть мысль о существовании некоего трансцендентного предмета, не есть утверждение некоего «объективного» бытия, сущего в себе, независимо от нас, а есть именно исповедание нашей живой встречи с Ним, нашей обращённости к Нему и Его вечной обращённости к нам» [12].

Русский философ предлагает нам иной способ мыслить целостность. Это – объемлющее, не извне организующее, но изнутри оживотворяющее. Идеал – наполняющее и движущее начало, не принуждающее, а дающее возможность быть, т.е. быть чем-то, часть, равная целому, причём целое не равно части.

По классическому определению В. Соловьёва, «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное общество» [13]. Общественность, по мысли Соловьёва, есть пространство восполнения недостаточности личности. Из этого следует, что восполнение акта индивидуального личностного бытия возможно только в связи личности с Другим, сама эта связь есть одно из средств открытия проявления основания в самой личности. И напротив, самообособление и радикальная автономизация ведут к утере человеком онтологичности.

У Соловьёва, как и у всех русских философов Серебряного века, учение о значении социальности для конституирования личности напрямую вытекает из его учения о всеединстве, в свою очередь, являющегося философской интерпретацией христианского учения о Церкви. Западная философия двигалась в ином направлении. Философия субъекта здесь – это всегда философия самодостаточного индивида, пусть даже и вступающего в контакт с Другим. Такой контакт не может быть понят иначе как иррациональный прыжок, трансценденция. Западная философская традиция пыталась сделать субъект познания *субъектом* (в средневековом смысле) всего мира. Для русской философской мысли таким субъектом может являться только целостное человечество, укоренённое в абсолютном бытии. Но, как бы ни различались отдельные интерпретации кате-

гории личности, если рассматривать личность как средство обоснования социального идеала (через категорию «Другого»), то конечным пунктом развития социального идеала будет его упразднение, «снятие». В любом случае человек связан с обществом не только внешней, конституирующей социальные отношения связью, но связью более глубокой, проявляющейся через его экзистенциальный и моральный выбор, «позиционирование себя в бытии» (М. Хайдеггер). Категория «Другого» уже выходит за пределы чисто социологического дискурса, за пределы органицистского, институционально-ролевого, индивидуалистского подхода к обществу, являясь уже категорией социальной антропологии. В этой связи уместно вспомнить слова Н.А. Бердяева о том, что сфера социальности выражает лишь самую поверхностную сторону человеческого существа: «Социологический позитивизм есть крайнее выражение некосмического состояния человека, отъединение человека от мира и исключительной поглощённости возникшими на почве этой отъединённости человеческими отношениями» [14]. Таким образом, реализацией социального идеала, когда общество станет расширенной личностью, а личность сжатым обществом, может быть только такое состояние социальной реальности, когда социальные отношения станут тождественны отношениям межличностным, когда в них сможет реализоваться подлинная личностная глубина, самый прочный фундамент всякого обоснования.

Литература:

1. Билаонова М.Ю. Философский дискурс о современном идеале // Теория и практика общественного развития. – 2015. – № 8. – С 157-159.
2. Тарасова М.В., Кудашов В.И. Диалектика взаимодействия культурных и социальных идеалов // Идеи и идеалы. – 2015. – Т. 2. – № 2 (24). – С. 70-77.
3. Филиппова Е.А. Современная практика отрицания власти культуры и социального идеала // Наука и культура России. – 2016. – Т. 1. – С. 38-41.
4. Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
5. Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-скад, 1994. – 408 с.
6. Кант И. Критика практического разума // Собрание сочинений в 8 т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994. – 718 с.
7. Кант И. Религия в пределах только разума // Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. – М.: Чоро, 1994. – 613 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. – СПб.: Наука. 2001. – 582 с.
9. Маритен Ж. Краткий трактат о существовании и существующем // Ж. Маритен. Избранное: Величие и нищета метафизики. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 45-46.
10. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
11. Франк С.Л. Духовные основы жизни. – М.: Республика. 1992. – 511 с.
12. Соловьёв В.С. Сочинения. Т.1. – М.: Мысль. 1988. – 892 с.
13. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда. 1989. – 608 с.

Personality and Social Ideal: Contemporary Aspects

A.V. Tokranov
Kazan (Volga Region) Federal University

In the present article, the prospects of forming the discourse of the social ideal, related to the concept of personality, are discussed. On criticizing the subject-centered models of Modernity, it is demonstrated that the building and realization of a social ideal in contemporary world is possible only by taking into account existential aspects of human personality together with forming closer social and interpersonal relations.

Key words: social ideal, subject-centricity, Cogito, categorical imperative, dialog, the Other.