

ОБЩЕСТВЕННОЕ БЫТИЕ В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОИСКИ И СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЫЗОВЫ

Р.В. Васюков 

Российский государственный социальный университет,
адрес: Российская Федерация 129226, г. Москва, ул. Вильгельма Пика, д.4, стр.1

Поступила
в редакцию
17.01.2025

Поступила
после
рецензирования
26.01.2025

Принята
к публикации
20.03.2025

Аннотация. Цель статьи - исследование категории общественного бытия в системе социально-философского знания. В работе анализируются методологические противоречия между экстерналистской и интерналистской исследовательскими программами. Экстернализм, основанный на позитивизме и структурном функционализме, рассматривает общественное бытие как объективированную систему, акцентируя внимание на его макросоциальных закономерностях. Интерналистский подход, изучающий феноменологические традиции, фокусируется на экзистенциальном опыте и диалогической природе общественного. Демонстрируется, что интеграция этих программ требует переосмысления эпистемологических оснований социального познания, включая рефлексия исследователя над собственной позицией. Автор исследует диалектику биологического и культурного в развитии общественного бытия, от коллективных инстинктов выживания до этико-аксиологического поворота, связанного с рефлексией и признанием ценности Другого. Кризисы современности (атомизация, отчуждение) связываются с дисбалансом между крайностями индивидуализма и коллективизма. В качестве решения предлагается диалогический подход, вдохновленный идеями Э. Левинаса, М. Бубера и Ю. Хабермаса, в котором общественное бытие конституируется через взаимное признание и этическую ответственность. В статье подчеркивается необходимость сочетания анализа структурных закономерностей общественного бытия и философского осмысления роли Другого. Результаты исследования актуальны для преодоления методологических ограничений в социальных науках и поиска оптимальных моделей общественного бытия в условиях антропологических вызовов XXI века.

Ключевые слова: общественное бытие, социальная философия, социальная онтология, экстернализм, интернализм, диалог, Другой

Информация о финансировании: данное исследование выполнено без внешнего финансирования.



Для цит.: Васюков Р.В. Общественное бытие в системе социально-философского знания: методологические поиски и социально-антропологические вызовы // Человек. Общество. Инклюзия. – 2025. – Том 16. – №1. – С. 107-119. DOI: <https://10.24412/2412-8139-2025-16-1-107-119>. EDN SUSSJK

© Васюков Р.В., 2025

SOCIAL BEING IN THE SYSTEM OF SOCIO-PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE: METHODOLOGICAL QUESTS AND SOCIO-ANTHROPOLOGICAL CHALLENGES

Rostislav V. Vasyukov 

Russian State Social University, address: 4/1, Vilgelm Pik street, Moscow, 129226

Received
21.11.2024

Revised
26.01.2025

Accepted
20.05.2025

Abstract. *The purpose of the article is to study the category of social being in the system of social and philosophical knowledge. The paper analyzes the methodological contradictions between externalist and internalist research programs. Externalism, based on positivism and structural functionalism, considers social being as an objectified system, emphasizing its macrosocial patterns.*

The internalist approach, studying phenomenological traditions, focuses on existential experience and the dialogical nature of the social. It is demonstrated that the integration of these programs requires a rethinking of the epistemological foundations of social knowledge, including the researcher's reflection on his own position.

The author explores the dialectic of the biological and cultural in the development of social being, from collective survival instincts to the ethical and axiological turn associated with reflection and recognition of the value of the Other. The crises of modernity (atomization, alienation) are associated with the imbalance between the extremes of individualism and collectivism. As a solution, a dialogical approach is proposed, inspired by the ideas of E. Levinas, M. Buber and J. Habermas, in which social being is constituted through mutual recognition and ethical responsibility. The article emphasizes the need to combine the analysis of structural patterns of social being and philosophical understanding of the role of the Other. The results of the study are relevant for overcoming methodological limitations in the social sciences and searching for optimal models of social existence in the context of anthropological challenges of the 21st century.

Keywords: *social being, social philosophy, social ontology, externalism, internalism, dialogue, Other*

Funding information: *this study was carried out without external funding.*



For citations: Vasyukov, R.V. (2025) Social being in the system of socio-philosophical knowledge: methodological quests and socio-anthropological challenges. *Human. Society. Inclusion*. Vol.16, no. 1, P. 107-119. DOI: <https://10.24412/2412-8139-2025-16-1-107-119>. EDN SUSSJK

© Vasyukov R.V., 2025

Введение

Категория общественного бытия занимает центральное место в системе социально-философского знания, выступая концептуальной основой для исследований в социальных и гуманитарных науках. Это понятие объединяет объективные и субъективные условия существования индивида и общества, материальные и духовные отношения, в которые они погружены, а также институциональные структуры, создаваемые и воспроизводимые социумом, в которые, с момента своей социализации интегрируется человек. Понятие общественного бытия не сводится к социальному измерению человеческого бытия и может быть расширено значением атрибута общества как коллективного целого.

Следовательно, в рамках философского дискурса, общественное бытие попадает в исследовательское пространство как экзистенциальной онтологии, изучающей индивидуальное бытие, так и социальной онтологии, фокусирующейся на бытии отдельных социальных групп и общества в целом.

Современные исследования общественного бытия сталкиваются с целым рядом вызовов. Во-первых, стирается грань между субъективным восприятием общественного бытия и его объективными проявлениями. Это ставит под вопрос саму природу изучаемого – что именно фиксирует исследователь социального – собственные индивидуальные интерпретации или действительные свойства исследуемого объекта? Во-вторых, общественное бытие включает в себя актуальные проблемы, требующие немедленного ответа. Среди них, к примеру, нарастающая социальная атомизация и культурная дезинтеграция. В этом контексте анализ общественного бытия становится не только теоретическим инструментом, но и основой для разработки стратегий преодоления социально-антропологических кризисов.

Ключевая, выступающая главным предметом исследования данной статьи, методологическая проблема заключается в необходимости совмещения двух исторически сложившихся в социально-гуманитарной науке и философии исследовательских программ. Предлагаемое в статье разделение на экстерналистскую и интерналистскую программы осуществляется по критерию положения исследователя относительно общественного бытия. Экстернализм предполагает дистанцию – исследователь рассматривает общественное как внешний объект, подвергающийся анализу «со стороны», основное внимание уделяется исторически устойчивым формам общественного бытия – социальным институтам, технологиям, системам. Здесь действует логика наблюдателя, стремящегося к максимальной объективности. Интернализм, напротив, требует погружения в глубину социальной жизни, исследователь признаёт себя носителем общественного бытия, изучая его «изнутри» – сквозь призму собственных ценностей, культурных кодов, включая особенности индивидуального и коллективного сознания. Эта позиция близка феноменологической традиции, в которой понимание рождается в со-бытии и не может быть достигнуто в исследовательской отстранённости.

Совмещение экстерналистской и интерналистской исследовательских программ в методологическом плане, очевидно, не может быть сведено к механическому их объединению. Оно требует переосмысления самой эпистемологии социального познания, превращению этой методологической проблемы в источник новых исследовательских поисков и стратегий, что можно считать одной из наиболее актуальных задач современной социальной философии.

Методология и методы исследования

Экстерналистская исследовательская программа берёт своё начало в традициях позитивизма и структурного функционализма. Ее главная особенность – рассмотрение общества в качестве внешнего объекта, существующего независимо от

исследователя. Эта методологическая установка, восходит к идеям Э. Дюркгейма, предлагавшего концепцию «социальных фактов». Согласно Дюркгейму, такие факты обладают независимым от индивидуального сознания бытием и оказывают внешнее воздействие на индивида. Учёный сравнивал их с материальными «вещами», акцентируя внимание на их объективной природе и допуская возможность их эмпирической фиксации (Дюркгейм 1990, с.391–533). Развивая эти идеи, Т. Парсонс в рамках структурного функционализма разработал модель общества как самовоспроизводящейся системы. Каждая подсистема данной системы (социетальное общество, фидуциарная система, экономика, политика) выполняет специфическую функцию, обеспечивая стабильность всей системы (Парсонс 1998, 23–25). Например, экономика адаптирует общество к материальным условиям, а фидуциарная система поддерживает ценностный, моральный консенсус. Этот подход раскрывает внешние механизмы социального порядка, минимизируя роль субъективных интерпретаций.

Главное преимущество экстерналистской программы заключается в её способности выявлять масштабные общественные закономерности. Ярким примером служат исследования социальной стратификации (Мур, 1945) или теории модернизации (Ростоу, 1961, с.236), в которых структурный анализ позволяет прогнозировать тенденции экономического роста или политических кризисов. Подобные работы стремятся к воплощению идеалов научной рациональности, они опираются на принципы объективности, стремятся к эмпирической верификации и соответствию критерию фальсифицируемости, что раскрывает естественнонаучный характер исследовательской установки экстерналистской программы.

Несмотря на эвристическую ценность экстерналистской программы, её претензии на абсолютную объективность остаются предметом многочисленных научных и философских дискуссий. Со временем в социальных науках и философии стали очевидны её глубинные эпистемологические и этические противоречия. Как хорошо показывал в своих работах П. Бурдье, исследователь всегда включён в «поле» социальных отношений, его позиция, теоретические установки, габитус обусловлены структурой этого поля (Бурдье, 1994, с.28).

Например, ученый, изучающий бедность, даже при декларации нейтральности, невольно проецирует на объект исследования собственные классовые стереотипы, что ставит под сомнение саму возможность «чистого» наблюдения – краеугольного камня позитивистской, естественнонаучной традиции.

Критика экстерналистской программы затрагивает проблему ангажированности в социальном познании. В этом смысле уже философия XX века поставила под сомнение возможность «объективности» исследовательских подходов, направленных на общественное бытие, она раскрывает неустранимость влияния на них существующих властных отношений. М. Фуко в работе «Надзирать и наказывать» убедительно продемонстрировал, как «объективные» классификации, например, разделение на «норму» и отклонение от нее, маскируют нормативную природу власти под нейтральностью научного дискурса [Фуко, 1999, с.283–284]. Такие категории, будучи продуктом властных отношений, сами становятся инструментами социального контроля, узаконивают маргинализацию, то или иное исключение.

Герменевтическая традиция, представленная Г. Гадамером, актуализирует проблему понимания. Согласно Гадамеру, понимание феноменов неизбежно опосредовано «предпониманием» – системой смыслов, сформированной определенным историко-культурным контекстом (Гадамер, 1998, с.382–384). В результате попытки выйти за пределы собственной исследовательской позиции оказываются иллюзорными. Рациональное познание не устраняет экзистенциальной вовлеченности исследователя в изучаемую реальность.

Ю. Хабермас, развивая эту линию критики, подчёркивал, что игнорирование «жизненного мира» – повседневных практик, ценностей и коммуникации субъектов – лишает социальное познание человеческого измерения (Хабермас, 2001, с.70–72). Например, структурный анализ безработицы, фиксируя корреляцию с макроэкономическими показателями, оставляет за скобками экзистенциальный опыт индивида, эмоциональное опустошение, стигматизацию, распад его социальных связей (Штомпка, 1996, с.58).

Несмотря на методологические ограничения, экстернализм сохраняет свою эвристическую ценность. Критика этой методологической программы актуализирует необходимость её дополнения исследовательской моделью, требующей от учёного систематической рефлексии над эпистемологическими основаниями собственной исследовательской позиции.

Интерналистская исследовательская программа, развиваемая в феноменологической традиции (Гуссерль, 2004), преодолевает классическую дихотомию субъекта и объекта, утверждает интенциональную природу социального опыта. В противовес экстерналистской объективации, общественное бытие здесь конституируется через вовлечённость в социальные практики, в контексте которых познание становится актом саморефлексии.

Фундаментом этого подхода выступает уже гуссерлевская концепция «жизненного мира» – априорного горизонта смыслов, предшествующего как обыденному, так и научному опыту. Альфред Шюц, развивая эти идеи, смещает акцент на понятие интересубъективности – значения социальных действий определяется не внешними структурами, а возникают в процессе межличностной коммуникации (Шюц, 2004, с.151–159).

Данная позиция радикализируется М. Мерло-Понти, который доказывает онтологическую первичность воплощённого, телесного существования, а также утверждает, что наша принадлежность миру предшествует всякой рефлексии о нём и детерминирует сам наш взгляд. Тело, в его интерпретации, становится не просто инструментом, но экзистенциальным медиатором, а восприятие изначально приобретает социальную размерность. В данном случае даже немое присутствие Другого меняет характер нашего восприятия, демонстрируя невозможность элиминации субъективного измерения (Мерло-Понти, 1998, с.11).

Концепция «здесь-бытия» (Dasein), центральная в онтологии Хайдеггера, предлагает яркую иллюстрацию интерналистского подхода, который исходит из того, что понимание общественного бытия невозможно вне собственной экзистенциальной вовлеченности. Хайдеггеровская категория Mitsein («Бытие-с-Другими») раскрывает онтологическую погруженность индивида в социальное. Феномен «заботы» (Sorge) (Хайдеггер 1993, 31) как базового модуса человеческого существования предполагает изначальную ориентированность на Другого, исключая саму возможность изолированного индивидуального бытия. Экзистенциалистская рецепция этой идеи Ж.-П. Сартром приводит его к концепции Другого, в которой идентичность конституируется через взаимообъективацию во «взгляде Другого» (Сартр, 2000, с.276–277).

Главное достоинство интерналистской программы заключается в её антиредукционистской направленности, которая препятствует сведению социальных феноменов к объективным функциям или структурным схемам. В качестве иллюстрации успешного использования данного подхода может служить феноменология боли, разработанная Д. Ледером (Leder, 1990). В его работах страдание предстаёт не как биологический или экономический фактор, а как экзистенциальный опыт, трансформирующий сами основы социальной жизни.

Еще одним положительным примером применения подобного подхода выступает этнометодология Г. Гарфинкеля (Гарфинкель, 2007). Его анализ рутинных практик демонстрирует то, как социальный порядок может конструироваться через неявные соглашения участников, а не навязываться внешними структурами.

Как видится, главный недостаток интерналистской оптики – проблема обобщения. Акцент на уникальности индивидуального опыта осложняет выявление универсальных закономерностей и тенденций, снижая прогностическую силу всего подхода. Например, глубокий анализ личных нарративов о безработице может не позволить обнаружить системные причины кризиса, которые будут связаны с автоматизацией или иными факторами.

Фокус на микроуровневых процессах зачастую игнорирует макросоциальные факторы, превращая исследование в анализ бесконечных уникальных следствий, не добирающееся до настоящих причин.

Несмотря на некоторые методологические сложности, интерналистская программа остаётся ключевым инструментом анализа общественного бытия как динамического процесса. Его преимущество состоит в раскрытии общественного бытия через призму четырёх экзистенциальных модусов взаимодействия:

«Я-для-Других» – самоидентификация через восприятие социумом;

«Другие-для-меня» – интериоризация внешних норм и ролей;

«Я-для-Другого» – сознательное проектирование своей социальной роли;

«Другой-для-меня» – рефлексия над собственным восприятием Другого.

Эти измерения, будучи онтологически первичными, формируют нередуцируемую основу социального измерения человеческого бытия, которая не может быть полностью объяснена через макросоциальные концепции.

Интерналистская оптика, стремится выдержать баланс между эмпирической конкретикой и философской отвлеченностью, найти теоретическую альтернативу структурному детерминизму. Её ценность заключается в способности раскрывать общественное бытие не как институциональное образование, а как, рождаемое в диалоге, пространство.

Результаты и обсуждение

Научное осмысление общественного бытия, прежде всего, связано с попытками объяснить феномены антропо- и социогенеза, выявить биологические предпосылки социальности как таковой.

Феномены антропо- и социогенеза неразрывно связаны с необходимостью коллективного выживания. Физическая уязвимость человека (отсутствие естественных защитных механизмов, длительный период созревания потомства), с точки зрения современных естественнонаучных взглядов, превратила социальную солидарность в человеческой среде в эволюционную необходимость. «Другие» в социальном плане становятся защитной системой, гарантирующей безопасность и доступ к ресурсам.

Эволюционная теория альтруизма дополняет этот тезис, раскрывая, например, взаимовыгодное сотрудничество как адаптивную стратегию поведения (Trivers, 1971). Так, например, наблюдения за приматами (de Waal, 1996) демонстрируют протоформы социального обмена, у шимпанзе и бонобо наблюдается разделение пищи, коллективная защита от угроз и даже зачатки эмпатии. С точки зрения науки возникает предположение, что у человека эти механизмы усложнились, трансформировавшись в ритуалы, нормы взаимности и моральные санкции (Boyd, 1985), что заложило основу для культурного регулирования поведения.

Теория социального обмена трактует интеграцию индивида в сообщество как рациональный акт. Отчуждая часть автономии (подчиняясь нормам, участвуя в

коллективных действиях), человек получает доступ к ресурсам – защите, пище, социальному капиталу [Homans, 1958, с.597–606].

На ранних этапах социогенеза идентичность индивида, как и в животных сообществах, оказывалась растворена в коллективном бытии (Wilson, 1975). Стадные структуры гоминид регулировались инстинктивными паттернами, совместной охотой, заботой о потомстве, борьбой за доминирования. Переломным моментом, становится развитие рефлексии – способности осознавать себя как автономного субъекта в социальном контексте. Нейробиологические исследования [Dunbar, 1998, с.178–190] связывают этот скачок с эволюцией префронтальной коры, ответственной за самосознание и эмпатию. С научной точки зрения оказывается, что именно социальная сложность стимулировала её развитие, позволив трансформировать биологическую солидарность в культурные практики, такие как мифы, ритуалы, в дальнейшем, правовые системы.

Общественное бытие в данном случае раскрывается как диалектика биологических императивов и культурных инноваций. Изначально социальность служила инструментом выживания, но с развитием рефлексии обрела самостоятельное значение, превратившись в пространство для творчества, морали и смысла. Этот переход от инстинкта к рефлексии выступает важнейшим моментом в истории, определяющим уникальность человеческого бытия.

Философия стремится рассмотреть этот момент несколько шире. Как подчёркивали представители школы философской антропологии, уникальность человека как явления заключается в его способности выходить за пределы биологических программ. М. Шелер при этом использовал понятие Geist («дух») – категорию, объединяющую рефлексивное сознание, моральную автономию и выход за пределы узкогрупповых интересов (Шелер, 1988, с.45–46). *«Новый принцип, делающий человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни»*

Настоящий этико-аксиологический поворот наступает при изменении отношения человека к Другому, в момент, когда оно переходит из плоскости утилитарного обмена в пространство этически мотивированного действия. Одним из проявлений подобного осознанного этического отношения становится способность новых моральных систем преодолевать биологически обусловленный парохизм, устойчивое разделение на «своих» и «чужих». Ярким примером здесь служит христианство или буддистская этика, которые растворяют бинарность «свой/чужой», замещая её императивом сострадания ко всем живым существам.

В современных обществах аналогичную функцию выполняет институт прав человека – нормативная система, аксиологически обосновывающая неприкосновенность личности вне зависимости от групповой идентификации. Эта система исходит из признания абсолютной ценности Другого и принципиальным образом трансформирует социальное взаимодействие.

Исследование дихотомии «Я-для-Других» и «Другие-для-меня» в социобиологическом контексте подтверждает, что общественное бытие формируется в процессе взаимодействия биологических механизмов и культурных норм. При этом важнейшей задачей научного и философского дискурса остаётся преодоление биологического редукционизма, упрощённых способов объяснения общественного бытия.

Проблема, которая оказывается на пересечении науки и философии заключается в сложно преодолимом антагонизме между индивидуалистическими и коллективистскими установками в структуре человеческого сознания, что, с одной

стороны, исследуется социобиологией и что, с другой стороны, диктует многовековую, если не тысячелетнюю политико-философскую проблематику.

В традиционных аграрных социумах персональная идентичность конституировалась через неразрывную связь с родом, общиной или кастой, где доминировала парадигма «Я-для-Других» как ключевой механизм коллективного выживания. Однако индустриальная революция, сопровождавшаяся урбанизацией и секуляризацией, радикально трансформировала социальные связи, превратив индивида в автономного субъекта, ответственного за создание собственной идентичности.

Прогрессирующая дифференциация социальных институтов и усложнение средств производства создали условия для появления индивидуальной свободы, изменившей баланс коллективного и личного. Эта динамика привела к деконструкции тотальности «Я-для-Других», в результате чего оформляется измерение «Другие-для-меня», в котором индивид осознает себя как активный центр социальных отношений.

Э. Фромм акцентирует внимание на экзистенциальном парадоксе, порождённом этой трансформацией, разрыве между тягой индивида к «бегству от свободы» (конформизму или авторитарной зависимости) и антропологической потребностью в подлинной индивидуальной самореализации. Данный разрыв становится ключевым противоречием современного общества (Фромм, 2006, с.234).

Поляризация возможных сценариев индивидуального выбора приобрела теоретическое выражение в философских дискурсах индивидуализма и коллективизма.

Философия крайнего индивидуализма редуцирует Другого до инструмента. В современном контексте это проявляется в культуре «self-made man», в которой успех интерпретируется, прежде всего, как результат личных достижений. Индивидуализм, абсолютизирующий личный интерес, провоцирует атомизацию социальных связей и утрату солидарности, а также ослабляет гражданскую активность (Евреева, Афонин 2024).

С другой стороны, позиция радикального коллективизма, характерная для тоталитарных идеологий, отрицает ценность индивидуального. Радикальный коллективизм, игнорирующий автономию, порождает значительные социокультурные, экономические последствия.

Центральным оказывается вопрос об идентичности. Если экзистенциальная философия акцентирует внимание на внутреннем состоянии, переживании отдельного субъекта, то коммунитаристские теории выводят идентичность из совокупности коллективных нарративов. Это различие находит выражение также в противостоянии либертарных и этатистских концепций политической философии.

Обе крайности ведут к «тоталитаризму» – эгоцентрическому или социальному. Современные гибридные формы политических моделей демонстрируют попытки преодолеть эту дихотомию. Историческая трансформация от коллективной солидарности к индивидуализации нелинейна и проявляется по-разному в различных культурах. Важным становится не только поиск оптимальных справедливых и внешне сбалансированных политических моделей, но и проблема полноценного существования в них личности.

А. Маслоу видел в самоактуализации не просто вершину личностного роста, а тонкое равновесие между свободой – устремлённостью к собственным горизонтам – и принадлежностью к сообществу, в котором человек обретает поддержку. Это не статичный компромисс, а диалог между автономией и связью, в котором Другой становится не преградой, но соучастником в становлении индивидуального «Я».

Проблема противопоставления «Я-для-Других» и «Другие-для-меня» теряет смысл, если рассматривать общественное бытие не как арену борьбы, а как пространство взаимовлияний. Казалось бы, самые самостоятельные поступки – будь то выбор профессии или участие в мероприятиях – оказываются в прямой или опосредованной зависимости от социальных структур и институтов. Субъектность и структурность в общественном бытии непрерывно переопределяют друг друга.

Философы Франкфуртской школы прекрасно демонстрировали, как одержимость личным успехом или слепой жертвенностью ради группы ведёт к отчуждению. Выход здесь наметил Ю. Хабермас (Хабермас, 2001), для него он расположен в коммуникативном действии, в способности выстраивать социальное взаимодействие через диалог, признавать Другого не стирая собственные границы, сохраняя при этом открытость для него.

Феномен Другого играет решающую роль для понимания общественного бытия на философском уровне. Именно через его призму осуществляется самопознание индивида и формируется социальная онтология, раскрывающая природу, как человеческой субъективности, так и коллективного существования. Э. Левинас отмечал, что Другой обладает трансцендентной природой – его «лицо» становится самым воплощением морали, исключая возможность сведения межличностных связей к безличным социальным структурам. Инаковость Другого, по Левинасу, принципиально нередуцируема, она сопротивляется полной рационализации. *«Но уже и в самих недрах отношения к другому, характерных для нашей жизни в обществе, появляется дружба как невазвзаимное отношение, выделяющееся на фоне современности (принадлежности к одной эпохе). Другой, поскольку он другой, - не просто alter ego; он есть то, что я не есмь. И он таков не в силу своего характера, облика или психологии, но в силу самого своего бытия дружим».* [Левинас, 1998, с.90] Встреча с Другим порождает ответственность, выходящую за рамки формально-институционального – это отношение становится основой подлинно человеческого взаимодействия.

Даже в рамках социального познания, ориентированного на объективность (в экстерналистских моделях), ключевую роль играет опыт взаимодействия с Другим. Дж. Мид развивая идеи символического интеракционизма (Мид, 2009), указывал на то, что формирование сознания невозможно вне коммуникации. Индивид обретает «Я» через усвоение социальных ролей («обобщённого Другого»).

Онтологическая основа общественного бытия определяется через «Бытие-с-другими». При этом «Бытие-с-другими» трактуется не как пространственное существование, а как фундаментальная структура, где Другой становится «зеркалом», раскрывающим смысл собственного существования. Эту мысль развивает М. Бубер (Бубер, 1995), противопоставляя инструментальному отношению («Я-Оно») подлинный диалог («Я-Ты»). В работе «Я и Ты» он подчёркивает, что признание Другого равноправным субъектом, а не объектом манипуляции, создаёт пространство для преодоления экзистенциального отчуждения. *«Тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто как объектом. Ибо там, где есть Нечто, есть и другое Нечто; каждое Оно граничит с другими Оно; Оно существует лишь в силу того, что граничит с другими. Но когда говорится Ты, нет никакого Нечто. Ты безгранично. Тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто, он не обладает ничем. Но он со-стоит в отношении»* (Бубер, 1995, с.17).

Повседневные социальные практики формируются в определенном конфликте между двумя полюсами – альтруистическим («Я-для-Другого») и инструментальным («Другой-для-меня»). Эта дихотомия, по сути, становится отражением состояния общества. А. Хоннет (Honnet, 1995) связывает микроуровень межличностного признания – эмпатию, уважение, диалог – с макроструктурами справед-

ливости, там, где Другой воспринимается как равный, укрепляются институты солидарности. Эмпирическим подтверждением этого служит концепция социального капитала Р. Патнэма, которая утверждает, что сообщества с высоким уровнем доверия демонстрируют не только низкую преступность, но и экономическую устойчивость, основанную на сетях взаимопомощи (Putnam 1995, с.65-78).

Кризисы современности, как показывает в особенности франкфуртская школа, рождаются из различного рода проблем, связанных с коммуникацией. Неолиберальная культура конкуренции и потребительский эгоцентризм разрушают социальность как таковую, превращая Другого в объект манипуляции. Общественное бытие выступает, прежде всего, диалогическим продуктом, который, вопреки технократическим утопиям, остаётся хрупким строением, требующим сохранения сложного ценностного и культурного баланса.

Заключение

Исследование общественного бытия как ключевой категории социально-философского знания демонстрирует его многомерность, объединяющую объективные структуры и субъективный опыт, биологические предпосылки и культурные инновации. Анализ экстерналистской и интерналистской методологических программ выявил их взаимодополняемость. Если экстернализм раскрывает макросоциальные закономерности через объективированные системы, то интернализм погружается в глубину повседневности, акцентируя внимание на экзистенциальном опыте и диалогической природе социального. Их интеграция требует переосмысления эпистемологических оснований социального познания, в котором рефлексия исследователя над собственной позицией становится условием преодоления методологических ограничений.

Диалектика биологического и культурного в становлении общественного бытия подчеркивает уникальность человека как существа, преодолевающего инстинктивные программы через рефлексию, этику и творчество. Эволюционная необходимость коллективного выживания трансформировалась в пространство смысла, в котором Другой выступает не только условием идентичности, но и этической целью. Современные кризисы – атомизация, отчуждение, трудности коммуникации – коренятся в дисбалансе между крайностями индивидуализма и коллективизма, что актуализирует поиск моделей, сочетающих автономию личности с солидарностью.

Перспектива решения этих противоречий видится в диалогическом подходе, где общественное бытие конституируется через взаимное признание и ответственность, как это предлагали Левинас, Бубер и Хабермас. Общественное бытие, несмотря на вызовы технократизации, остается пространством, требующим воспроизводства подлинного взаимодействия – не инструментального, а нравственно наполненного. Таким образом, дальнейшие исследования общественного бытия должны фокусироваться не только на анализе структур, но и на эτικο-философском осмыслении роли Другого, что открывает путь к преодолению отчуждения и созданию гармоничных форм коллективного существования.

Список литературы:

1. Бубер М. Два образа веры / пер. с нем.; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
2. Бурдые П. Начала. Choses dites / пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Socio-Logos, 1994. – 288 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем.; общ. ред. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
4. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. – СПб.: Питер, 2007. – 335 с.
5. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология /

- пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 398 с.
6. Дэвис К., Мур У. Некоторые принципы стратификации. 2016. [Электронный ресурс]. – URL: <https://istina.msu.ru/publications/article/37982281/> (дата обращения: 15.01.2025).
7. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / пер. с фр. Л. Б. Гофмана. – М.: Наука, 1990. – 575 с.
8. Евреева О.А., Афонин М.В. Ценностный выбор российской цивилизации // Социальная политика и социология. 2024. Т. 23, № 1 (150). С. 126–131.
9. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / пер. с фр. А. В. Парибок. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 265 с.
10. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр.; под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. – 606 с.
11. Мид Дж.Г. Избранное. Сборник переводов / Сост. и пер. с англ. В.Г. Николаев; Отв. ред. Д.В. Ефременко. М.: ИНИОН РАН, 2009. 290 с.
12. Парсонс Т. Система современных обществ / пер. с англ. Л. А. Седова, А. Д. Ковалева; под ред. М. С. Ковалевой. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 270 с.
13. Ростоу У. Стадии экономического роста / пер. с англ. В. П. Марченко. – Нью-Йорк: Прегер, 1961. – 236 с.
14. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
15. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / пер. с англ. – М.: АСТ, 2006. – 571 с.
16. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
17. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем.; под ред. Д. В. Складнева. – СПб.: Наука, 2001. – 382 с.
18. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
19. Шелер М. Положение человека в Космосе / пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95.
20. Штомпка П. Социология социальных изменений / пер. с англ.; под ред. В. А. Ядова. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
21. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. – М.: РОС-СПЭН, 2004. – 1056 с.
22. Boyd R., Richerson P. J. Culture and the Evolutionary Process. – Chicago: University of Chicago Press, 1985. – 331 p.
23. de Waal F. Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. – 296 p.
24. Dunbar R. I. M. The Social Brain Hypothesis // Evolutionary Anthropology. – 1998. – Vol. 6. – No. 5. – P. 178–190.
25. Homans G. C. Social Behavior as Exchange // American Journal of Sociology. – 1958. – Vol. 63. – No. 6. – P. 597–606.
26. Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. – Cambridge: Polity Press, 1995. – 270 p.
27. Leder D. The Absent Body. – Chicago: University of Chicago Press, 1990. – 218 p.
28. Putnam R. Bowling Alone: America's Declining Social Capital // Journal of Democracy. – 1995. – Vol. 6. – P. 65–78.
29. Trivers R. L. The Evolution of Reciprocal Altruism // Quarterly Review of Biology. – 1971. – Vol. 46. – No. 1. – P. 35–57.
30. Wilson E. O. Sociobiology: The New Synthesis. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975. – 697 p.

Сведения об авторе:

Васюков Ростислав Викторович, кандидат философских наук, доцент кафедры современных аксиологических проблем и религиозной мысли, e-mail: rostislavwww@mail.ru, SPIN-код: 6937-6074, AuthorID: 780566, <https://orcid.org/0009-0006-1904-1875>,

¹Российский государственный социальный университет, г. Москва, 129226, Российская Федерация 129226, г. Москва, ул. Вильгельма Пика, д.4, стр.1

References:

1. Buber, M. (1995). *Two types of faith*. Edited by P. S. Gurevich, S. Y. Levit, & S. V. Lezov, Eds.. Respublika. , 464 p.
2. Bourdieu, P. (1994). *Beginnings. Choices dites* / translated from French N.A. Shmatko. - M.: Socio-Logos, 1994. - 287 p.
3. Gadamer, H.-G. (1988). *Truth and method: Foundations of philosophical hermeneutics*. Edited by B. N. Bessonov, Progress. 704 p.
4. Garfinkel, H. (2007). *Studies in ethnomethodology*. St. Petersburg: Piter. 335p.
5. Husserl, E. (2004). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. translated from German by D. V. Sklyadneva. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2004. - 398 p.
6. Davis K., Moore W. (2016) Some Principles of Stratification [Electronic resource]. - URL: <https://istina.msu.ru/publications/article/37982281/> (accessed: 15.02.2025).
7. Durkheim, E. (1990) On the Division of Social Labor. The Method of Sociology. translated from French by L. B. Hoffman. Moscow: Nauka, 575 p.
8. Evreeva O. A. and Afonin M. V. (2024) Value Choice of Russian Civilization. *Social Policy and Sociology*. Vol. 23, No. 1 (150). P. 126–131.
9. Levinas, E. (1998) Time and the Other. The Humanism of Another Person. trans. from French. A. V. Paribok. St. Petersburg: Higher Religio-Philosophical School, 265 p.
10. Merleau-Ponty, M. (1999) *Phenomenology of Perception* / trans. from French; edited by I. S. Vdovina, S. L. Fokin. – St. Petersburg: Yuventa; Nauka, 606 p.
11. Mead, J. G. (2009) *Selected Works. A Collection of Translations*. Comp. and translated from English by V. G. Nikolaev; Ed. by D. V. Efremenko. Moscow: INION RAS, 290 p.
12. Parsons, T. (1998) *The System of Modern Societies*. translated from English by L. A. Sedova, A. D. Kovaleva; edited by M. S. Kovaleva. M.: Aspect Press, 270 p.
13. Rostow, W. (1961) *Stages of Economic Growth*. translated from English by V. P. Marchenko. New York: Praeger, 236 p.
14. Sartre, J. P. (2000) *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* / translated from French by V. I. Kolyadko. M.: Respublika, 639 p.
15. Fromm, E. (2006) *Escape from Freedom. Man for Himself*. translated from English. M.: ACT, 571 p.
16. Foucault, M. (1999) *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. translated from French by V. Naumov; edited by I. Borisova. Moscow: Ad Marginem, 480 p.
17. Habermas, J. (2001) *Moral Consciousness and Communicative Action*. translated from German; edited by D. V. Sklyadnev. St. Petersburg: Nauka, 382 p.
18. Heidegger, M. (1993) *Time and Being: Articles and Speeches*. translated from German by M.: Respublika, 447 p.
19. Scheler, M. (1988) *The Position of Man in the Cosmos*. translated by A. Filippov. The Problem of Man in Western Philosophy. Moscow: Progress, pp. 31–95.

20. Sztompka, P. (1996) *Sociology of social change*. translated from English; edited by V. A. Yadov. M.: Aspect Press, 416 p.
21. Schutz, A. (2004) *Selected: A world shining with meaning*. translated from German and English. M.: ROSSPEN, 1056 p.
22. Boyd, R., & Richerson, P. J. (1985). *Culture and the evolutionary process*. University of Chicago Press. 331 p.
23. de Waal, F. (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Harvard University Press. 296 p.
24. Dunbar, R. I. M. (1998) The Social Brain Hypothesis. *Evolutionary Anthropology*. Vol. 6. no. 5, p. 178–190.
25. Homans, G. C. (1958) Social Behavior as Exchange. *American Journal of Sociology*. Vol. 63. no. 6, p. 597–606.
26. Honneth, A. (1995) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 270 p.
27. Leder, D. (1990) The Absent Body. Chicago: University of Chicago Press, 218 p.
28. Putnam, R. (1995) Bowling Alone: America's Declining Social Capital. *Journal of Democracy*. Vol. 6, P. 65–78.
29. Trivers, R. L. (1971) The Evolution of Reciprocal Altruism. *Quarterly Review of Biology*. Vol. 46. no. 1, p. 35–57.
30. Wilson, E. O. (1975) *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 697 p.

About the author:

Vasyukov Rostislav Viktorovich, Candidate of Philosophy, Associate Professor, e-mail: rostislavwww@mail.ru SPIN-код: 6937-6074, AuthorID: 780566, ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1904-1875>,

¹Russian State Social University, address: 4/1, Vilgelm Pik str. 129226, Moscow, Russian Federation

Конфликт интересов: автор заявляет об отсутствии потенциальных конфликтов интересов в отношении исследования, авторства и/или публикации данной статьи.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Conflict of interests: The author declared no potential conflicts of interests regarding the research, authorship, and / or publication of this article.

The author read and approved the final version of the manuscript