

Социальная теория и общество

П.К. ГРЕЧКО

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПОНЯТИЙНОСТЬ И ПРАКТИЧЕСКАЯ УСТРЕМЛЕННОСТЬ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Востребованность социальной теории предстает перед нами разными истоками или объяснениями. В настоящей работе нам бы хотелось подробно рассмотреть образовательную перспективу данного вопроса. С нее, в плане развивающейся последовательности, и начинается собственно научная тематизация намечаемого таким образом дискурса.

От сказанного резонно перейти к общей характеристике нашей системы образования. Чем гордится российская система (социально-гуманитарного) образования? Тем, что мы лучшие в мире. Может, оно и так, только вот незадача: мир об этом почему-то не догадывается, не знает. А мы, выходит, не извлекаем уроков из прошлого, не учимся на собственных ошибках. Ведь подобное, и притом по «большому счету» — на макроуровне, уже было, помните: «Мы не пашем, не сеем, не строим — мы гордимся общественным строем». Догордились до того, что пришлось делать перестройку — общую, системную. Похоже, рано успокаиваться, перестройку, надо продолжать — теперь уже в отдельных сферах или областях, и конкретно, со знанием специфики, в деталях. Эвфемизмами типа возрождения-преображения или модернизации тут явно не обойтись.

А еще — чем еще знаменита наша система образования? Есть официальный ответ: фундаментальностью и систематичностью.

Фундаментальность в образовании переоценить трудно. В конце концов, именно она питает своими соками всю инновационную деятельность педагогов и ученых. Вместе с тем, сама по себе фундаментальность, воспользуемся терминологией Фр. Бэкона, светоносна, а не плодоносна. Ее плодоносность почти целиком переносится на то, что ей противостоит и

одновременно ее продолжает – на разработки и проекты прикладные, «отраслевые», непосредственно удовлетворяющие потребности и запросы практики, жизни.

Так что там, где нет прикладного, не очень-то нужно и фундаментальное. Отсутствие качественных рыбопродуктов и неумение сохранять их полезные вещества при приготовлении вряд ли заменит знание места хордовых в эволюции жизни на Земле. Неумеренно акцентируя фундаментальность, мы рискуем недооценить важность прикладных направлений в образовательной и научно-академической работе. Без своего же прикладного продолжения-завершения фундаментальность вырождается в схоластику и теоретизм (абстрактно-общую концептуальность). Нет, мы не сторонники ползучего эмпиризма или бескрылого прагматизма.

Теория (фундаментальная разработка) не должна идти по рельефу практики, жизни, но и не реагировать на эту прагматику бытия она не имеет права. Нужно искать золотую середину: держать исследовательскую дистанцию, приподниматься, но не отрываться. Обозначать, хотя бы пунктиром, связь фундаментального с прикладным.

В нашем, отечественном, социально-гуманитарном образовании много не артикулированного, стихийного, с трудом угадываемого, доминирует не слово-логос, а слово-образ, притом образ размытый, неопределенный, никак (рационально) не причесанный. Безмерно эксплуатируются риторические фигуры речи, остроумие, начитанность, литературность, – словом, красное словцо, у которого нет и не может быть «сухого», предметно фиксируемого, функционально обзриваемого, практически-смыслового, «остатка». Между тем, членораздельная артикулированность, которую несет с собой слово-логос, является важнейшим условием любой аргументированности, а через нее – действенной и продуктивной связи теории с практикой.

Здесь мы подходим к систематичности в смысле системосозидаемости, которой страдают наши образовательные практики, как и большинство издаваемых у нас работ. Отличительное ее свойство – стремление ничего не упустить, охватить как можно больше, перечислить все и вся. Проще говоря, все свои проблемы наши гуманитарные умы предпочитают начинать с «самого начала» – с Фалеса, если выражать сию мысль языком философии. Важно, однако, понять, что времена теперь другие: некогда степенные реки знаний превратились нынче в бурные потоки информации, в которых легко потеряться и утонуть. «Объять необъятное» нельзя было никогда, а тем более в наши дни, в ситуации информационного бума. Бум этот только на поверхности однороден, гомогенно

шумлив, внутренне же он испещрен линиями дифференциации и квантификации.

Мы живем сегодня, без преувеличения, в мире блик-, или клип-, культуры. Не сплошное, полное и исчерпывающее, а «сетевое», хаотично-квантифицированное знание – вот реальная информационная среда любого познавательного процесса. Современный студент (учащийся) стремится сам создавать картину предмета с помощью тех отдельных (будем надеяться, и добротных) порций, «частей» информации, в которых концентрированно выражается исследование каких-то (не обязательно всех) его сторон. И важно не сбивать его с этого индивидуально-творческого пути.

Выступая против систематичности, мы в то же время настаиваем на системности. Исследованию социально-гуманитарного мира с его понятной всем «огромностью» без нее никак не обойтись. Строится системность на знании логики (и эвристики) перехода от отдельных частей-вопросов (круг их, естественно, ограничен) к целому, к показу целостности конкретно-аспектного знания. Системность позволяет с помощью одного, но тщательно проработанного вопроса открыть окно (пусть форточку) в проблемную неисчерпаемость исследуемого предмета.

Системность, в отличие от систематичности, есть знание того, как и за счет чего части соединяются, когерентно подгоняются друг к другу, как они растут в целое. Отсюда уже новая проблема – отобрать такие вопросы, которые бы с успехом выводили в мир большой («целой») науки. На первом месте опять же не полнота, а репрезентативность, или проблемная «узловатость», конкретно идентифицированных вопросов. Репрезентативность как выборность желательно связывать с репрезентативностью как образцовостью (модельной матричностью) и типичностью.

Как это делать – рецептов не существует. Опыт и интуиция – кажется, других «помощников» у нас здесь нет. Разве что некие общие принципы-ориентиры. Такой, например: культура – это то, что остается, когда все, чему суждено быть забытым, забыто (парафраз известной сентенции Б.Ф. Скиннера). Вот и надо работать на то, что не забывается, что выпадает в «осадок», кристаллизуется в виде культуры – мировоззренческой, методологической, имагинативной (лат. *imago* – образ).

И великость («Мы самые-самые!»), и фундаментальность, и систематичность – характеристики далеко не современные. Скорее наоборот, ностальгически-мемориальные, традиционные, инерционные. А востребованы характеристики современные, нужна сама современность. Но что это такое, в чем конкретно эта современность состоит?

Весьма интересную перспективу для поиска ответа на поставленный вопрос открывает общая логика эволюции изучаемой нами реальности (онтология) или предметности (эпистемология).

Вначале (и очень долго) такой реальностью были вещи, тела — образования достаточно плотные и упругие. Масштабы роли не играли. Те же атомы, из которых, как полагали древнегреческие мыслители, данная реальность состояла, не покидали вещных пределов, оставаясь просто маленькими тельцами. Даже античные идеи-эйдосы, считавшиеся умо-зрительной реальностью, достоянием только мышления, воспринимались как «телесная или пластическая данность». В терминах вещей-тел представлялись и все другие образования. Так, материальное тело и его перемещение в пространстве объясняли все на свете у Т. Гоббса. Государство, и то было для него телом, хотя и искусственным.

На рубеже XIX—XX вв., вместе с открытием радиоактивности и электрона — «атома электричества», вещно-телесная реальность превратилась в реальность энергетическую. Увлечение энергией было настолько сильным, что горячие головы заговорили об исчезновении, смерти материи. Со временем, однако, ситуация обрела равновесие, нормативную размерность. Набрал массу (хоть и движения, а не покоя), электрон посерьезнел и перестал пугать своей легковесностью — на фоне и в сравнении с привычной «весомостью» материи. Социально-гуманитарным преломлением «энергетической» определенности реальности стали воля и различные формы становления или процессуальности.

К концу XX в. реальность вдруг стала информационной. Ни вещно-телесная материя, ни энергия при этом не исчезли, просто на первый план вышла информация — в том вещно-энергетическо-информационном комплексе, которым и представлена реальность в своей бытийной (существование) полноте.

И те, кто, как, например, В.А. Кутырев¹, сетуют на исчезновение субстрата, вещей и тел в современном мире, бьют мимо цели, не принимают вызов времени, самой современности. Содержание этой последней вообще-то многообразно, но суть — в том, что ее не сближает, преимущественно уравнивает и продолжает, а как раз наоборот — противопоставляет, выделяет, отличает от предшествующих исторических периодов или эпох. Все исторические формирования, и современность здесь не исключение, специфичны, не нужно размазывать их по всем временам. Тем более что времена эти не хронологичны, а социально событийны, действительно историчны и потому неповторимы. Инновации, благодаря которым и

¹ См.: Кутырев В.А. Крик о небытии // Вопросы философии. 2007. № 2.

осуществляется историческое развитие, социальный прогресс, суть всегда знаки, акценты современности.

Займемся теперь информацией — что это такое? и какой образ реальности она нам готовит? Информацию, как и все в этом мире, понимают по-разному, но лидирует, похоже, ее толкование в качестве меры разнообразия, сложности, неожиданности-новизны. Так понимаемая информация тянет за собой и соответствующую онтологию — онтологию различий.

Переход на язык онтологии здесь тем более оправдан, что речь ведь у нас не об информации как таковой, а о реальности в ее информационной определенности, об исторической актуализации и обращении на целое одной, информационной, составляющей в комплексной (вещи-энергия-информация) предметности мира. Когда реальность понималась как вещество или энергия, онтология тяготела к унификации, тождеству и единству. Информация же поднимает на поверхность бытия разотождествление и различение, сохраняя, впрочем, одно, специфическое, отождествление — реальности с гетерогенностью.

Развернутая на информацию онтология имеет своим содержанием выявление и обоснование бытийного статуса различий. Она, воспользуемся словами Ж.-Ф. Лиотара, «оттачивает нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность выносить взаимонесоразмерность»².

Информационное различие (различия) — предельная и в этом смысле последняя реальность, за ним ничего уже не стоит. Вернее, даже так: в основе бытия лежит некая возможность различения, которая предшествует действительности его единства. Тождество остается «дизъюнктивным синтезом», «оптическим эффектом» более глубокой реальности — бытия различий. Иначе говоря, различение не есть нечто внешнее или рядоположенное тождеству, а когнитивное вскрытие, прорывное (через сложившиеся традиции и стереотипы) углубление этого последнего.

Тождество-единство, особенно в социальной сфере, при этом не отрицается. Но теперь оно выступает в виде множества — рассредоточенного, диффузного, существующего не через гегелевское снятие или навивную (здравый смысл) интеграцию, а через коммуникацию различий. В различении всегда «бушует» настоящее (=современное), возвышающее инаковость и уникальность, удерживающее актуальность и полноту переживания «здесь-и-сейчас». Умножая различия, мы фактически наращиваем конкретность предмета исследования. Конкретное, как показал еще Гегель, есть единство многообразного.

² Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 12.

Различения и различия заметны в святой святых цельности и единства – в Абсолюте. Обычный перевод этого латинского термина – совершенство, полнота – скрывает это состояние или положение вещей. Но будем более внимательны к семантическим корням: ab – от, solvere – развязывать, отпускать, – словом, «уходить от чего-то», «отпускать от». Видимо, абсолют все-таки не абсолютен в смысле не самодостаточен, ему предпосылается то, что нужно преодолеть в направлении полноты и совершенства. Оно-то как раз и первично. Еще более впечатляет семантика однокоренной с «абсолютом» «абсолюции» (англ. absolution, лат. absolutio – освобождение) – термина, обозначающего практику отпущения грехов в католицизме. Очевидно, что прежде чем освободить, надо иметь предмет освобождения, т.е. грехи. Опять же получается, что они – исходны, первичны.

Различение и различия переводят реальность из одного ее состояния – конечной субстанциональной интегрированности всего существующего, в другое – процесс, становление, дискретно длящуюся текучесть. Вещно-энергетический фундаментализм сменяется информационным антифундаментализмом.

Ясно, что ухватить, понять реальность в ее различительной определенности (внутренняя информационная дифференциация на различия) нельзя с помощью синтезов и других методических сопряжений (всеединства, живознания и т.п. отечественных забав). Для этого требуется другая исследовательская установка, иной теоретический инструментарий, который обобщенно можно было бы назвать аналитической понятийностью.

Вот здесь и должна вступить в свои права, показать свою когнитивную эвристику социальная теория. В регулятивно-методологическом плане она выражает собой тот предел, до которого может дойти исследовательское сообщество в действительно научном постижении реальности – мира человека и общества. «Предел» и «научное постижение», надо отметить, стоят здесь рядом не случайно. Наука – именно потому, что она стремится к определенности, – всегда имеет свои ограничения или границы. Есть такие границы и у социальной теории как науки. Но они не ограничивают творчество и свободу изнутри, в очерчиваемом ими поле исследования. Извне же к ним легко присоединяются (а без этого вообще-то не обойтись) не строго научные вещи, смыслообразы метафизики, например.

В итоге получается вполне целостное постижение социально-гуманитарной реальности – с сознательным акцентированием возможностей и перспектив «строгого» подхода. Метафизика, таким образом, не отрицается, но все делается для того, чтобы показать, где, как и насколько без

этого спекулятивного ресурса исследования можно обойтись. Иначе говоря, социальная теория как наука не игнорирует, не отбрасывает метафизику, но целеустремленно и настойчиво теснит ее. Стремиться быть наукой не на исконно своей территории, не у себя дома — это уже немало и достойно активной поддержки.

Социальная теория есть теория социального. И пусть не смущает нас эта тавтология: как уверяют логики, в истинности тавтологиям отказать нельзя. Тем более если их в дальнейшем аналитически эксплицировать. Эксплицирующей процедуре в нашем случае нужно подвергнуть и теорию, и социальное.

Теория — это очень серьезно. Строится она на базе неких общих идей или принципов. Общих — значит, относительно независимых от фактического материала, с их помощью объясняемого. Эти идеи-принципы могут быть и просто «дикими», как та кошка, что гуляет сама по себе, но чаще всего они задаются (иницируются) научной школой и продуцируемой ею парадигмой. Гипотетический, в чем-то даже спекулятивный характер данных принципов успешно преодолевается с помощью когерентной и аналитически выверенной сборки фактического материала.

В целом поэтому теория получается знанием методическим, знанием, последовательно осваивающим предметную логику изучаемой реальности. Так понимаемая теория является нормативным образованием, на нее императивно ориентируются, к ней стремятся как к цели. В дискурсивно-коммуникативном смысле теория есть диалог аргументов, а не безответственный (лишь бы поучаствовать) нарратив мнений. Некоторые наши «размышлительные» практики, в свете сказанного, предстают как откровенно дотеоретические и пралогические. Так, некая умственная облачность того или иного занятия.

Теперь о социальном. Оно тоже сложнее, чем мы привыкли думать и излагать. «Социальное», «социальность» — самое общее, объемлющее или охватывающее, понятие социально-гуманитарного знания³. К нему восходят, на него замыкаются все его сюжетные линии и связи. Но поскольку социальное и гуманитарное знание принято дифференцировать, различать, то, как следствие, и «социальное» можно внутренне расщепить — на «общественное» и «человеческое». Точнее даже так: общественное и человеческое — две стороны единой реальности, изучаемой всеми соци-

³ «Социальное» и «социальность» для нас синонимы. В конечном счете, они действительно совпадают. Но для тех, кто привык их разграничивать, мы можем предложить даже исходные точки различения: в социальном на первом плане акция, или действие, деятельность, в социальности — интеракция, или взаимодействие, отношение.

альными и гуманитарными науками. Перед нами всегда человеческое (не обязательно человеческое) общество и общественный человек. Симметрии, или балансной детерминации, однако, здесь нет. В конечном счете, само человеческое возможно только в лоне и на основе общественного. Никакие экзистенциальные трансценденции, как, впрочем, и социальные: идеология, утопия, — тоже не выходят за его границы.

Социальное живет постоянным переходом человеческого в общественное и наоборот. Это некая человеко-общественная целостность. Бытие-в-мире для человека есть, по сути, бытие-в-обществе. Именно общество обеспечивает прорыв человека к миру, а через это, став в той или иной мере осознанным, — и к бытию.

Нам понятен в данной связи социально-религиозный энтузиазм О. Конта, видящего в человечестве (обществе) Великое Бытие. Разделяем мы здесь в целом и следующее убеждение Р. Коллинза: «...Есть одна реальность, которая обладает всеми характеристиками, которые люди приписывают божествам. Она ни естественна, ни метафизична. Это само *общество*. Поскольку общество — это сила гораздо большая, чем любой отдельно взятый индивид. Оно привело нас в жизнь, и оно может убить нас. Каждый из нас зависит от него бесконечными способами. Мы пользуемся орудиями и умениями, которых мы не изобретали; мы говорим на языке, который пришел к нам от других.

В сущности, весь наш материальный и символический мир получен нами от общества. Институты, в которых мы обитаем — наша форма семьи, экономики, политики и чего бы то ни было, — пришли из накопленного опыта других, короче — из общества. Бог — *символ общества*⁴.

Но вернемся к трансценденции. Полнотой социального бытия она, безусловно, предполагается, вносит ее туда человек — существо, по общему признанию, трансцендирующее (постоянно выходящее за им же полагаемые пределы). Отталкиваться в любом случае приходится от социального: не «находящееся вне», а «выходящее за». Социальное — образование «энергийное» (гр. *energeia* — деятельность), отталкиваться в его интерпретации нужно именно от «глагольной» активности, от самого процесса движения-за-пределы. Пока выходит, трансценденция живет, но стоит ей только выйти, лишиться связи с процессом выхождения, и она тут же начинает терять свою энергию, усыхать и сжиматься в нечто статично-символическое, захватываемое потом мифами и идеологиями разного рода.

⁴ Коллинз Р. Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию // Личностно-ориентированная социология. М., 2004. С. 436.

Еще раз: трансценденция может и должна *выходить*, но не быть, не становиться *выходом*. Ничего общего с платоновским миром Идей и религиозной потусторонностью здесь, стало быть, нет. И даже если у такой трансценденции есть сакральность, то она всецело светская, т.е. человеческая, а не божественная. Располагается эта сакральность, как и трансценденция в целом, на горизонте мира социального, а не вне и независимо от него. Это нечто вроде дымки истории, укутывающей социальное, скрадывающей его пределы. Из «испарений» социального эта дымка в конечном счете и берется.

Хотя нельзя отрицать и того, что человек как исследователь – дерзкое существо, он всегда стремится заглянуть за горизонт, подкрепляя с этой стороны пограничный, трансгрессивный статус трансценденции. Если согласиться с К.-О. Апелем, что «никакое сущее не может быть вообще встречено нами как факт, который уже не был бы понимаем «как нечто», т.е. не был бы понимаем *a priori* в соответствии с его бытием»⁵, – если согласиться с этим и рассуждать далее по аналогии и в нашей терминологии, то можно сказать, что индивидуально-человеческое (как сущее) открывается нам всегда только в свете («просвете») совокупно- или интегрально-общественного (как бытия). Обращаясь к языку М. Фуко, можно сказать, что трансцендентное для нас – это «опыт предела» и «у предела» в многоликом дискурсе социального.

Предлагаемое понимание трансценденции делает из социального «поле имманенции» (Ж. Делез), поле, в котором все новое появляется в результате приведения в действие каких-то внутренних сил или ресурсов, а не внедрения или имплантации чего-то извне, из инстанции одновременно внешней и автономной в своем существовании. Творческая имманентность мира социального много продуктивнее его трансцендентной (трансцендентальной) идеальности.

Всем сказанным, однако, различия не снимаются – напротив, их позволительно даже множить, ставя на место общества систему, структуру, институциональную статику, а на место человека – жизненный мир, повседневность, индивидуально-волевую динамику. Это тем более так, что социально-сущностное сопряжение этих различий понимается нами не в традиционном смысле – как некая унифицирующая или монологизирующая сила, а как расчистка поля для коммуникации, т.е. многообразных и свободных связей все тех же различий. Различия превращают вертикальную, т.е. иерархически выстроенную структуру в сеть горизонтального взаимодействия.

⁵ Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 23.

С учетом нашего традиционного разграничения узкого (как отдельная сфера общественной жизни) и широкого (все общественное) понимания социального, возможно, имело бы смысл здесь обратиться к другому термину — «социетальное» (англ. *societal* обозначает как раз все целостные, или функционально взаимозависимые, характеристики общества), однако он для нас непривычен, и потому оставим в силе, будем пользоваться термином «социальное».

В нашем, отечественном, обществознании сильна так называемая «сферная» традиция. Принимая ее во внимание, мы не можем не поставить вопрос о соотношении социального, с одной стороны, и экономического, политического, социального в узком смысле (как социальная сфера) и духовно-культурного — с другой.

Социальное, как уже отмечалось, — реальность охватывающая, скобочная, сопрягающе-сквозная. Как приводящая к «предельному» единству сила, она «сопутствует» всякому делу, любой сфере человеческой жизнедеятельности. Создавая товарное богатство в экономике, обеспечивая мир и порядок в политике, выстраивая структуры (общности и взаимоотношения между ними) в социальной сфере, заботясь о гуманности и всестороннем развитии в духовной культуре, мы всегда, в конечном счете, заняты одним и тем же — воспроизводством человека (как человека, а не живой особи) и укореняющей его в бытие общественной инфраструктуры, поддержанием преемственной, фундаментально скрепляющей связи индивида и общества, то есть, по сути, социального.

Короче говоря, чем бы мы ни занимались, чтобы ни творили, создавали, мы всегда, в конечном счете, продуцируем человека и общество, вернее, человека, живущего в обществе. Если экономическое, политическое и т.д. считать формами или структурами, то социальное — это некая «бесформенная форма» (К. Кастириадис), неструктурируемая структура. Оно как свет, позволяющий видеть отдельные вещи, но сам при этом остающийся невидимым.

С учетом заявленной выше аналитической понятийности социальное как субстантивное единство резонно трактовать в терминах «сферных» различий: экономики, политики и т.д. На этом пути оно становится более конкретным и конструктивно-действенным. А его абстрактное в своей тождественности единство действительно превращается в коммуникативное, взаимодействием выстраиваемое множество. Множество, уходящее в горизонталь, а не вертикаль бытия. С таким, внутренне дифференцированным социальным можно уже предметно работать — как с ресурсом, эмпирически очерчиваемым и прагматически локализуемым.

Возьмем, к примеру, национальную, исходно Русскую, идею. Нечто предельно общее — непонятно, куда и как пристроить. В миф или идеологию тоже, похоже, уложить нельзя. Или не хотелось бы — возможно, это уже историческая аллергия: так долго и упорно нас всем этим кормили, что любой «большой рассказ» воспринимается с подозрением. Но если заземлить эту идею на различительную стихию жизни, тогда все встанет на свои места и многое прояснится.

Станет понятно, в частности, что есть связь, пусть и с трудом улавливаемая, только пунктирная, но — есть, должна быть, между национальной идеей и необходимостью поднять повалившийся забор или взять за правило не сорить, не разводить грязь в подъезде. Не может быть чистой национальной идеи в стране с грязными туалетами. То же, что не имеет такой связи, может, и в самом деле только миф, литературная мечтательность.

В аналитической понятийности, на которую развернута, которую представляет социальная теория, можно выделить, по меньшей мере, три составляющие: проблемность, рефлексивность и коммуникативность.

1. С проблемы, *проблемности* начинается любое исследовательское восхождение к теории. Теория как раз и призвана решать или разрешать проблему (проблемы). Проблема — род вопроса, на который нет ответа в данной, наличной системе знания, но который тем не менее в ней вызревает, ею индуцируется, так или иначе ставится.

Далее. Проблема — это не только то, что решают, но и то, чем понимают, чем очерчивают предметное поле исследования, выделяют фактические и иные релевантности, собирают относящийся к делу материал. Без проблемного стержня познавательная ситуация расплывается до полной неопределенности, лишается практической перспективы, жизненного горизонта, теряет свой преобразовательный потенциал, вырождается (при условии, что автор владеет искусством слова) в литературное эстетство. Последнее, заметим, не так уж и безобидно, как может показаться на первый взгляд. Красота соблазнительна и коварна, в ее незаинтересованной чистоте тонет реальный трагизм бытия. Агрессивная эстетизация всего и вся делает это бытие полым, пустозвонным. Ссылка на классика («красота спасет мир») тут вряд ли поможет. Тем более что и сам классик неоднозначен. Вспомним хотя бы горячечные слова Мити Карамазова: «Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая... Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воис-

тину, воистину горит, как и в юные, беспорочные годы». Красота — это чистая видимость, вводящая нас в соблазн.

Строго говоря, мы мыслим только в присутствии и по поводу проблем. Если их нет, а скорее, если они не идентифицированы, то можно заниматься всем чем угодно: воображением, ассоциированием, воспоминанием и т.п., но только не мышлением. Выходит, мы не так уж и много мыслим. На языке компетентностного подхода проблемное мышление называется культурой вопрошания. За последние годы мы ее изрядно растеряли. Закрадывается сомнение: а сохранилось ли вообще у нас искусство ставить по-настоящему оригинальные вопросы?

Судя по тому, как учебники и учебные пособия вытесняют (а нередко и подменяют собой) на книжном рынке монографически-академические издания, вопрос получается риторическим. Часто приходится наблюдать, как мы пытаемся отвечать на не нами поставленные вопросы. Но если нет самостоятельности в постановке вопросов, то откуда же ей взяться в их разработке? Рассуждениям в форме репродуктивной рецепции никогда не стать действительно свободными и творчески-продуктивными. Им также не избежать анемичности и абстрактности. Опять же следует заметить, что на уровне абстрактных рассуждений проблем и быть не может. Ну, кто будет спорить с тем, что «хорошо иметь домик в деревне»? Проблемы начинаются с конкретной деревни (как туда, скажем, при наших дорогах добираться) и с конкретного домика (как обеспечить его безопасность). То есть проблемы, как и истины, любят конкретность. А она открывается нам лишь вместе с информационной онтологией различий.

Изменить ситуацию к лучшему можно только на пути беспощадного осознания сложившегося положения вещей, что мы и пытаемся делать.

2. Теперь о *рефлексивности*. В социально-гуманитарной сфере она является аналогом естественнонаучной методичности. Рефлексивность как мысль о мысли, знание о знании — вещь самоотчетная.

В самоотчетности, этой важен не только конечный результат, но и путь, к нему ведущий. Исследовательский путь в форме «как» органично входит здесь в предметное «что», когнитивно раскрываемое в качестве истины. И еще неизвестно, чего в полученном результате больше — объектного «что» или субъектного «как». Ясно одно: дорога к храму истины в социально-гуманитарных исследованиях (социальной науке) явно выходит за рамки инфраструктурного, т.е. подчиненного, вспомогательного, средства.

В действительности это ее неубираемые строительные леса. Убедительной иллюстрацией такого положения вещей может служить Центр

им. Жоржа Помпиду в Париже, знаменитый Бобур, в котором все коммуникации в виде труб и балок вывернуты наружу и воспринимаются, по сути, как несущие структурные элементы самого этого здания. Рефлексивные действия, изначально ориентированные на объект, с необходимостью возвращаются к субъекту, его познавательной активности. Здесь уместно провести аналогию с возвратными глаголами (кстати, возвратные глаголы в английском языке называются рефлексивными – reflexive verbs), обозначающими обращенность действия на его субъект. Невычитаемость субъекта из социально-гуманитарной рефлексии говорит о человекообразном характере этого типа знания.

Не отрефлексированные должным образом знания, пусть и истинные по содержанию, не имеют иммунитета против иллюзий, суеверий и предрассудков. Да и сами они часто усваиваются на уровне или в форме предрассудков, что снижает их действенность и вводит в соблазн манипулятивного использования.

3. Третья составляющая аналитической понятийности – *коммуникативность*. Ее конститутивную силу, или релевантность, для социальной теории трудно переоценить. В коммуникативность и взаимопонимание, ею порожаемое, уходят самые глубокие корни социальности, социального как такового. Коммуникативность является материнским лоном доверия и солидарности – незаменимого социального капитала нашего бытия.

Без коммуникативной имманентности (информационной проницаемости или «унифицированности») научного сообщества не было бы парадигм, в свете которых мы привычно ставим и решаем свои исследовательские проблемы. Сама истина, как показывают новейшие исследования, есть продукт не только предметной корреспонденции, но и субъектной коммуникации. Когнитивные инвестиции со стороны последней даже возрастают.

Как и все в мире социального, коммуникативность имеет не только дескриптивное, но и прескриптивное измерение. Резонно поэтому ставить вопрос о нормативной концепции коммуникативности. А в этом плане, если верить Ю. Хабермасу – самому известному специалисту в данной области, у коммуникативности (коммуникативного действия) явно выделяются три основных аспекта: истинность, правильность и правдивость. Истинность указывает на то, что участники коммуникации претендуют на соответствие их высказываний действительности. Как говорящий, каждый из них «ссылается на что-либо существующее в объективном мире»⁶.

⁶ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 203.

Правильность разворачивает участников коммуникации на межличностные отношения, регулируемые определенными ценностями, нормами, идеалами. Точнее, разделив, приняв эти ценности, нормы и идеалы, они превращают свои действия в межличностные отношения. Как «правильно» говорящий, субъект коммуникации «ссылается на что-либо в социальном мире интеракций»⁷.

Правдивость — это личная искренность, честность, откровенность, непритворность участников коммуникации. По Хабермасу, правдивость есть притязание на то, что «в манифестируемой речевой интенции подразумевается то же, что и выражается явно»⁸. Правдиво говорящий «ссылается на что-либо в субъективном мире, к которому у него есть привилегированный доступ»⁹.

Все три ссылки на мир — объективную, социальную и субъективную — Хабермас считает возможным рассматривать также как, соответственно, когнитивный, интерактивный и экспрессивный модусы применения языка, как, коррелятивно, классы констативных, регулятивных и репрезентативных речевых действий.

Конечно, нормативная коммуникативная ситуация, о которой идет здесь речь, отличается, и весьма существенно, от реального коммуникативного взаимодействия. Но она тем и хороша, что помогает эту разницу уловить, сделать ее предметом обсуждения, а в конечном итоге и идеальным (от «идеал») ориентиром в *vita activa* (деятельной жизни).

Нормативность требует компетентности, в нашем случае — коммуникативной компетентности. Как компетентность, коммуникация включает в себя соответствующие (релевантные) знания и умения, рациональную мотивированность, способность адекватно ориентироваться в социальной ситуации, эффективно решать определенный круг задач и успешно преодолевать возникающие конфликты. Пожалуй, рациональная мотивация — главное в этом компетентностном наборе. Рациональность и коммуникативность прямо пропорциональны друг другу. Чем больше рациональности, тем успешнее коммуникативность, и наоборот. Саму коммуникацию можно рассматривать как диалог (рациональных) аргументов.

Обозначенные, вслед за Хабермасом, аспекты коммуникативности не являются жесткими и однозначно фиксируемыми. По субъектному усмотрению их можно даже выбирать. В данной связи Хабермас вводит понятие «децентрированное миропонимание». Речь идет о том, что уча-

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 204.

⁹ Там же. С. 203.

стники коммуникации могут выбирать между указанными мирами или «мировыми перспективами», могут сосредотачиваться либо на вопросах истинности, либо на вопросах нормы, нормативности, либо на вопросах самовыражения, экспрессии, либо, наконец, на перспективах, заложенных в самой речевой ситуации. Децентрированное миропонимание позволяет субъекту коммуникативного процесса «принимать в отношении внешней природы не только *объективирующую*, но и *нормосообразующую* или *экспрессивную* установку; в отношении общества — не только нормосообразующую, но и объективирующую или экспрессивную; в отношении внутренней природы — не только экспрессивную, но и объективирующую или нормосообразующую установку»¹⁰. Децентрированность миропонимания — убедительная демонстрация того, что коммуникация (коммуникативность) должна и может быть только свободной.

Социальная теория, вводящая в социально-гуманитарный дискурс аналитическую понятийность, относится к семье *liberal arts*. По своей природе, следовательно, она представляет свободу, должна учить свободе мышления, свободному мышлению. И не только свободе мышления, гораздо шире — *свободе жизни*.

Современная жизнь, сбросившая иго традиционности (приверженности к старым традициям), устремилась в инновационное руло, превратилась в «жизненное предпринимательство». Предпринимательству в смысле предприимчивости, находчивости, уместности есть, должно быть место и в социальной теории. Производительность, или продуктивность, у «теоретического предпринимательства», правда, совершенно особая — имажинативная, образно-смысловая.

Уточнение, в духе современности, этой продуктивности ведет нас к имажинативности модельного характера: созданию альтернативных порождающих моделей, контрфактическому моделированию и прочих свободно-творческих продуктов. Модельность, помноженная на альтернативность, существенно умножает различия, подтверждая тем самым развернутость социальной теории на информационную предметность, на информационную онтологию бытия. Кроме того, фальсификация как критерий истины сводится сегодня не к поиску эмпирически фиксируемых контр-примеров, а к их активной разработке — как раз в форме альтернативных моделей. Только создав такую модель, мы можем фальсифицировать испытуемую (проверяемую на истинность) гипотезу, концепцию, теорию.

Аналитическая понятийность — необходимое звено в той цепочке, которая связывает социальную теорию с *социальной технологией* (соци-

¹⁰ Там же.

альной инженерией). В центре социальной технологии стоит прагматика человеческого бытия. Довольно часто ее отождествляют с прагматизмом и обвиняют, далее, в узости, приземленности, стремлении извлекать из всего материальную выгоду или пользу – словом, в бескрылости. Нам это отождествление и эти обвинения не кажутся убедительными. Потому, во-первых, что данный «прагматизм» можно и нужно приподнять за счет надстройки дополнительного этажа в форме практопической («практопия» – термин А. Тоффлера, обозначающий практически реализуемую утопию) позиции-перспективы. А во-вторых, мы не видим принципиальных противопоказаний к тому, чтобы заниматься здесь фундаментальной (фундаментальность – не фундаментализм) прагматикой в духе Ю. Хабермаса и К.О. Апеля. Через такие расширения-пристройки прагматизм сможет обрести явно не достающие ему высоту (трансценденцию) и глубину (субстанцию).

Изложенный материал, как представляется, подводит нас к выводу, что отечественное социально-гуманитарное образование нуждается в серьезной и интеллектуально ответственной перестройке. С ситуацией растекания мыслию по древу давно пора прощаться. Профессионализм и компетентность медленно, но уверенно идут на смену забавной интеллигентской мечтательности и интеллектуальной необязательности многих наших педагогов и ученых.

Социальная теория с ее аналитической понятийностью призвана внести решающий вклад в предметную реализацию этой исторической перспективы.