

Роль категории «деятельность» в обществознании и гуманитаристике

Автор рассуждает о методологическом значении социальной философии, осуществляющей субстанциальный анализ социальной реальности, для гуманитарных и общественных наук.

Ключевые слова: социальная реальность, человек, общество, система, целостность, структура, функция, субстрат, субстанция, деятельность.

Свою статью я хотел бы начать с общего, но весьма актуального замечания. Думаю, что в современных условиях философ, выступающий перед незнакомой аудиторией, должен заранее предупредить слушателей о том понимании философии, которым он руководствуется. Иначе возможны конфузы в духе кинофильма «Карнавальная ночь», когда люди собралась на новогоднее представление, а им предложили лекцию по астрономии.

Дело в том, что одним и тем же термином «философия» называют совершенно различные, я бы сказал, типологически различные виды интеллектуальной деятельности. За неимением достаточного времени я дам лишь самую краткую характеристику возможных вариантов.

Начнем с того, что существует ценностная, или валюативная философия, которая не *познает* мир, а *осознает* его. В отличие от познания, которое пытается вскрыть собственную логику существования мира, данную нам принудительно и не зависящую от наших предпочтений (тела при нагревании расширяются, независимо от того, нравится нам это или нет), валюативная философия соотносит мир с потребностями живущего в нем человека, осуществляет ценностную экспертизу этого мира, пытается понять, что в этом мире Добро и что Зло, что Справедливость и что Несправедливость, что Красота и что Безобразия.

Принципиально важно, что валюативная философия говорит не на языке суждений истины, а на языке суждений ценности, которые обращены ми-



К.Х. Момджян

ру человеческих предпочтений и не подлежат гносеологической верификации, фальсификации и другим процедурам проверки на истинность. У нас нет никаких оснований сопоставлять альтернативные философские позиции (скажем, Эпикура и Сенеки) как истинные или ложные. Эти суждения адресованы людям с разным душевным строем, а возможно, и с разным психотипом, каждый из которых ищет себе философию «по душе».

Поэтому назвав Ницше ученым, вы нанесете ему тяжкое, неспровоцированное оскорбление, поскольку ученых, как любит говорить Геннадий Георгиевич Майоров, в истории «как собак нерезанных», а философов софийного, а не эпистемного направления, учащихся *мудрости* существования в мире, можно пересчитать на пальцах одной руки.

В отличие от воинствующих сторонников сциентизма я не собираюсь отрицать сам факт существования валютативной философии или оспаривать ее значимость. Я признаю, что валютативная философия представляет собой разновидность объективно необходимой ориентационной деятельности человека, призванной вырабатывать общезначимые мнения о мире, необходимые для согласованного существования в нем. Я убежден, что валютативная философия играет колоссальную роль в обществе, выступая как системообразующее основание человеческой культуры. Понимая под культурой системную совокупность символических программ мышления, чувствования и практического действия, я полагаю, что в основе этой системы лежат ценностные представления человека о мире, которые если и не создаются валютативной философией, то во всяком случае проясняются с ее помощью. Именно она создает тот ценностный консенсус, который принято называть «духом эпохи».

И всё же у валютативной философии есть один серьезный недостаток. А именно — большинство ее представителей убеждены в том, что никакой другой философии, кроме ценностной, нет и не может быть. Как говорил Шпенглер, философия — это рефлексия судьбы, а мыслящий категориями судьбы не ведает. Философ, по Шпенглеру, «это человек, который призван символически изобразить эпоху, как он ее видит и понимает... Лишь эта символика... оказывается необходимой. То, что возникает под эгидой философской научной работы, есть излишек, попросту умножающий фонды специальной литературы. В таком вот смысле могу я охарактеризовать суть того, что мне удалось обнаружить как нечто “истинное”, истинное для меня и, верится мне, также и для ведущих умов наступающей эпохи, а не истинное “в себе”, т. е. оторванное от условий крови и истории, поскольку-де таковых не существует» [1, с. 124—125].

С такой абсолютизацией одной из философских традиций я согласиться не могу. Убежден, что помимо философии валютативной, идущей от Сократа, есть философия рефлексивная, идущая от Аристотеля. Эта философия пытается судить о мире не в аспекте должного, а в аспекте сущего, то есть пытается вырабатывать не *мнения* о мире, а *знания* о нем, которые

практически необходимы людям и могут быть получены только средствами философского дискурса.

Что это за знания? Сторонники рефлексивной философии спорят между собой о ее предмете. Существует субстанциальная трактовка, где объектом философии считают окружающий и охватывающий нас мир, а предметом — возможное единство этого мира, рассмотренное в аспекте субстанциальной всеобщности и интегративной целостности. Существует антропологическая трактовка, где объектом философии выступает не мир, а человек, а ее предметом становятся предельные основания триединого отношения человека к миру — праксеологического, гносеологического и аксиологического. Существует гносеологическая трактовка, в которой философия редуцируется к теории познания.

Как бы то ни было, ни один из философов рефлексивной традиции — от автора «Науки логики» до Гуссерля и представителей аналитической философии — не боится быть заподозренным в занятиях философской наукой, признаваемой нередко «царицей наук», подчиняющейся, тем не менее, всем парадигмам научности.

Есть, однако, еще одна трактовка философии, в которой она выходит за рамки *ориентационной* деятельности (в ее рефлексивной и валюативной разновидностях) и становится видом деятельности *проектной*, говоря конкретно, разновидностью литературного творчества. Я имею в виду adeptов т. н. постмодернизма, которые отнюдь не стремятся понять непонятное в мире или осознать сокрытое в нем. Их цель, используя слова Ханы Арендт, состоит в поиске красивых языковых парадоксов при полном безразличии как к рефлексивной истине, так и к валюативной правде. Безразличии в лучшем случае, поскольку в худшем случае безобидное литературное творчество превращается в переиздание самого архаичного агностицизма.

В самом деле, наиболее «увлеченные» представители постмодернизма (концентрирующиеся, главным образом, в современной России, некритически подхватывающей любую интеллектуальную моду) занимают открыто антисциентистские позиции, стремясь дискредитировать не просто научную философию, но и сам институт науки. Утверждается, что мышление человека основано на языке и уже в силу этого имеет метафорический, «художественный» характер. Науку не отличают от форм обыденного повествования, считают, что она «рассказывает истории» о мире, которые ничем не отличаются от повседневных «нарративов». Всячески дискредитируется институт Истины, она рассматривается как орудие тоталитарного принуждения, функция власти. Наиболее радикальные постмодернисты полагают, что достижение свободы предполагает в том числе и освобождение от законов логики и т. д.

Но есть и более умная разновидность постмодернизма, которая выступает как бы не против науки как таковой, а против «устаревшего» ти-

па научности, которому противопоставляют некоторую «неклассическую», «постнеклассическую» и прочую науку, якобы совместимую с идеалами постмодерна.

К примеру, Лиотар вполне признает правомерность т. н. «денотативной игры, где релевантность принадлежит истинному/ложному», и отличает ее от прескриптивной игры, которая исходит из справедливо/несправедливо или технической игры, где критерий эффективно/неэффективно» [2, с. 112]. Лиотар ставит перед собой вполне разумную цель защитить неденотативные практики от экспансий со стороны науки, того, что называют «империализмом рассудка». Лиотар несомненно прав, когда утверждает, что познание должно «играть собственную игру», но «не может легитимировать другие языковые игры».

Но тут выясняется, что представления о «собственной игре», которую должна играть эта постнеклассическая наука, весьма специфичны. Эта т. н. наука оказывается лишенной двух родовых признаков научного знания, которые отличают ее от иных форм духовной практики в любой момент ее (науки) существования. Убежден, что такими родовыми признаками является, во-первых, поиск объективной истины, не зависящей от ценностных предпочтений исследователя. Как утверждает нещадно эксплуатируемый постмодернистами И. Пригожин, наука подобна «игре двух партнеров, в которой нам необходимо предугадать поведение реальности, не зависящее от наших убеждений, амбиций или надежд. Природу невозможно заставить говорить то, что нам хотелось бы услышать» [3, с. 44].

Сомнения в этом пункте для ученого невозможны — они автоматически означают для него смену профессии. Сомневаться в существовании объективной логики мира могут только философы, которые не несут ответственности за праксеологическое освоение открытых наукой истин.

Второй универсальный признак науки — это эссенциалистская стратегия познания, от которой нас всячески призывают отказаться, переориентировать познание с «мертвящей всеобщности» на анализ уникального, случайного и пр. Люди не понимают, что отказ от эссенциалистской стратегии разрушит не только номотетические, но и идеографические науки. Попробуйте понять уникальные исторические события, если вы не способны обнаружить в них устойчивые и воспроизводимые структуры человеческого поведения. Еще Гете говорил, что историки не любят общее, но не могут обойтись без него.

Давая общую оценку постмодернизму, я хотел бы дифференцировать ее в духе известного диссидента Буковского, которого попросили в свое время охарактеризовать возможности брежневского режима. «Созидательные потенции, — ответил Буковский, — нулевые, разрушительные — огромны». Аналогичным образом я оцениваю созидательные возможности постмодернизма как методологической доктрины, но вынужден признать его опасное влияние на умы романтически настроенной философской мо-

лодежи, которая нередко предпочитает литературный блеск «скучным истинам» рефлексивного мышления.

Цель этого затянувшегося вступления — сообщить, что мой доклад будет выдержан в традициях рефлексивного философствования. Это значит, что я собираюсь обсуждать не «тайны», а «проблемы», решение которых диктуется теоретической и практической необходимостью и в то же время выходит за рамки возможностей нефилософского обществознания.

Теперь по сути дела. Категория «деятельность», по моему убеждению, является системообразующим понятием для общественно-научного и гуманитарного знания. Дело в том, что эта категория фиксирует *субстанцию* общественной жизни в ее индивидуальных и коллективных проявлениях, относительно которой все формообразования социального выступают в качестве модусов, атрибутов или акциденций.

Что бы ни изучал гуманитарий или обществовед — он изучает одну и ту же деятельность, которая поворачивается к нему разными сторонами — то субъектной, то объектной, то организационной. Деятельность попеременно демонстрирует ученому свои структурные элементы, их свойства, состояния или отношения между ними. Определить нечто в мире социального, значит соотнести определяемое с деятельностью, в рамках которой человек выступает как *субъект*; вещи и символы, используемые людьми, в качестве *объектов*; политика или искусство представляют собой *виды* деятельности; свобода — ее *состояние*; собственность и власть — внутридеятельностные *отношения*; наконец, общество выступает как организационная форма коллективной деятельности людей, самодостаточный социальный *институт* и т. д. и т. п.

Это утверждение нуждается в целом ряде пояснений. Первое из них: общественные и гуманитарные науки имеют один и тот же объект, именуемый *надорганической или социальной реальностью* в наиболее широком понимании термина «социальный».

В науке существует несколько трактовок этого понятия, которые нельзя смешивать друг с другом. В одной из них «социальным» называют особый тип деятельности, создающий не вещи, не опредмеченную информацию, не организационные связи, а саму «непосредственную человеческую жизнь». В таком понимании к социальной деятельности относят деторождение, воспитание, обучение, здравоохранение и весь комплекс услуг, обращенных на человека, меняющих его свойства и состояния в направлении, нужном самому человеку и окружающим его людям.

В другой трактовке социальным называют *коллективное* в общественной жизни, рассмотренное процессуально и организационно: социальные процессы — это процессы консолидации, функционирования и распада любых и всяких социальных групп, независимо от их размеров, занятий и прочее. Речь идет о зиммелевской трактовке социального, понятого как «форма», а не «материя» социального взаимодействия. Зиммель,

как известно, полагал, что и в церковной общине и в разбойничьей шайке идут одни и те же социальные процессы — взаимодействие и противодействие, солидарность и конфликт, лидерство и подчинение, поощрение и наказание и пр. Ту же трактовку социального использовал Вебер, когда характеризовал уединенную молитву человека как явление общественное, но не социальное. Тот же подход демонстрировал Питирим Сорокин, противопоставляя социальное культурному, где культура — это совокупность взаимосвязанных идей (шире, духовных значений), а социальное — это совокупность взаимодействующих людей, руководствующихся этими значениями.

Наконец, в самом широком понимании социальным называют надорганизмическую реальность, выделенную из природы и отличную от нее. Социальное — это мир людей и продуктов их совместной деятельности, обладающий неприродными и надприродными свойствами.

В таком понимании и человек, и общество выступают как явления одной и той же социальной реальности, взаимоположенные, но не сводимые друг к другу. Я категорически возражаю против нередких попыток редуцировать человека к обществу, рассматривая его (человека) как несамостоятельную совокупность исторически изменчивых общественных отношений. Но столь же ошибочны попытки свести общество к человеку, как это пытаются сделать многие сторонники «антропологического поворота» в социальной философии, отрицающие сам факт существования надындивидуальных институтов, матриц социального взаимодействия, считающие, словами Ярве, что общество — это не более, чем «множественное число» от слова «человек».

Пояснение второе. Анализируя и человека, и общество мы должны учесть, что объемлющая их социальная реальность обладает системной целостностью, в самом строгом понимании системности, когда признаками системного объекта являются а) наличие организационно отличимых частей; б) наличие связи между ними, понятой как взаимная согласованность изменений, взаимная аффектация свойств и состояний; в) наличие интегральных свойств, присущих системе и отсутствующих у ее частей, взятых по отдельности.

Более того, социальная реальность — это система высшего, органического типа, где не части предпосланы целому, а наоборот, целое предпослано своим частям — или логически или исторически, когда целое в процессе саморазвития создает свои части из себя и для себя.

Для понимания таких органических систем и служит понятие субстанции. Чтобы понять, что это такое, нужно синтезировать точку зрения Спинозы, который трактовал субстанцию как причину самого себя, т. е. акцентировал генетический аспект субстанциальности, и точку зрения Гегеля, который трактовал субстанцию как «целостность акциденций, выступающую как их абсолютная взаимная отрицательность», т. е. акцентировал

структурный аспект субстанциальности, понятой как единство многообразного и многообразия единого. В итоге мы получаем определение субстанции как самоцельного качества, способного к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию.

Применительно к социальной реальности таким целым, которое порождает из себя и для себя всё многообразие социальных феноменов, и является деятельность. Она представляет собой специфичный для людей способ самоцельного существования, который держится на «трех китах» — на абстрактно-логическом мышлении, на активной орудийной адаптации к среде и на особом типе символически регулируемой коллективности, основанной на способности к взаимному обмену услугами.

Какое значение имеет категория так понятой деятельности для гуманитарного и общественнонаучного познания? Начнем с гуманитаристики. Я убежден в том, что только деятельностный подход, осуществляемый социальной философией, способен дать ответ на вопрос — что такое человек, какова его родовая, социально-историческая и индивидуальная природа.

Повторяю, ответ на этот вопрос может дать только социальная философия — не потому, что мы умнее других, а потому, что мы единственные, кто изучает человека предметно, а не объектно. Любая другая гуманитарная наука изучает не человека как такового, а отдельно взятые человеческие способности, рассмотренные беспредпосылочно и изолированно друг от друга.

Как же нам понять, что такое человек, каково специфицирующее его качество? Отвечая на этот вопрос, мы должны выбрать один из трех подходов, используемых для определения качественной самотождественности явлений окружающего и охватывающего нас мира — *субстратный*, *функциональный* или *субстанциальный*.

В первом случае существенные для изучаемого объекта свойства связывают со свойствами «материала», образующего данный объект (в случае с человеком речь идет о биологическом организме, вне и помимо которого специфически человеческое существование в мире невозможно).

Во втором случае существенные для изучаемого объекта свойства связывают с его *назначением*, с той внешней целью, средством достижения которой является интересующий нас объект (я придерживаюсь дюркгеймовского определения функции как «соответствия между бытием объекта и его назначением»).

Наконец, в случае с субстанциальным подходом существенные для изучаемого объекта свойства связывают со способом его *самоцельного* существования, то есть способностью генерировать и осуществлять собственные цели. Эта способность присуща лишь живым объектам, понимая под жизнью способ самоцельного существования в среде.

Выбирая между названными подходами, мы должны признать эвристическую значимость каждого из них, что вовсе не означает их равноправности.

Так, субстратный подход к человеку необходим, но недостаточен, поскольку соматические свойства лишь влияют на нашу сущность (как индивидуальную, так и родовую), но не создают и не определяют ее. Это касается и родовой, и индивидуальной сущности человека. В первом случае признаки т. н. «антропологической триады», помимо которых человеческий образ жизни невозможен, сами по себе не делают их носителя человеком (о чем свидетельствуют случаи с т. н. «маугли», имеющими от рождения *анатомическую* способность к бипедии, орудийным операциям и символическому поведению, но безвозвратно утрачивающими этологические свойства *homo sapiens*). Во втором случае соматические свойства предопределяют человеческую сущность только в случае болезней зависимого поведения — тяжелейших органических поражений, лишаящих человека способности свободно выстраивать свою жизнь, безотносительно к диктату тела.

Функциональный подход к человеку также необходим, но недостаточен, поскольку человек не редуцируется к своим функциям, а свободно избирает их (даже в случае внешнего принуждения, которое, как прекрасно показал Жан-Поль Сартр, действительно лишь при наличии внутренней санкции принуждаемого, его выбором в пользу принуждения как меньшего из зол).

И лишь субстанциальный подход, который связывает сущность человека со специфически присущим ему образом жизни — деятельностью — приводит нас к нужной цели, объясняя и особенности человеческой анатомии, и характер исполняемых человеком функций.

Чтобы понять сущность человека, вы должны знать структуру его деятельности, уметь, как минимум, различить в ней 4 подсистемы: *инициальную* (которую создают многообразные потребности человека); *регулятивную* (которую образуют различные компоненты его психики, отвечающие за ориентацию, мотивацию, целепостановку и волевою мобилизацию к деятельности); *операциональную* (которую образуют интересы человека и предметные средства их реализации) и *результативную* (которую образуют планировавшиеся или стихийно сложившиеся результаты деятельности). Необходимо правильно понимать субординационные связи внутри этих подсистем и между ними, в частности, характер опосредования между «базисными» и «социетальными» потребностями человека; потребностями и целями; потребностями и интересами, которые опосредуют связь между потребностью и ее предметом; между целями, средствами и результатами деятельности и т. п.

Дефицит времени не позволяет мне конкретизировать эти суждения. Но я убежден в том, что без общих знаний о человеке, доступных лишь философскому дискурсу, представители конкретных гуманитарных наук лишаются важнейшей общеметодологической основы и вынуждены выступать в роли «сам себе философов» с самыми негативными последствиями для своих изысканий.

Какое значение категория «деятельность» имеет для наук, специализирующихся на изучении общества, а не человека? Ответ всё тот же — общество изучаем только мы, философы, остальные ученые (включая современных социологов, тяготеющих к зиммелевскому пониманию своего предмета) анализируют не общество как таковое, а отдельные элементы, компоненты и подсистемы общества, рассмотренные изолированно и беспредпосылочно.

Не удивительно, что подавляющее большинство обществоведов не способно самостоятельно, без помощи социальных философов определить предмет своего исследования. В самом деле, за сорок лет своей научной практики я фактически не встречал экономистов, способных ответить на вопрос о том, что такое экономика (понимающих, как минимум, что экономика — это не самостоятельный тип деятельности, а система организационных связей, структурирующих каждый из этих типов). Точно также профессиональные политологи в своем большинстве не имеют строгого ответа на вопрос, что такое политика как разновидность организационной деятельности человека, создающей и оптимизирующей властные отношения между людьми. Профессиональный искусствовед может неизмеримо глубже, чем философ, знать отличия между импрессионизмом и экспрессионизмом, но он также не сумеет определить феномен искусства как адаптивно необходимого вида проектной деятельности человека. Чтобы ответить на все эти общие вопросы, нужно уметь выйти за имманентные пределы экономики, политики или искусства и рассмотреть их как функционально значимый институт, удовлетворяющий специфические потребности людей и находящийся в сложнейших субординационно-координационных связях с другими подсистемами и компонентами общества.

Информацией такого рода владеют только социальные философы, знающие, в частности, что структура общества определяется структурой коллективной деятельности людей, в которой обнаружимы четыре необходимых элемента: *субъекты*, способные инициировать целенаправленную активность, обращенную на удовлетворение собственных потребностей, интересов и целей; *вещи* или объекты практического назначения, с помощью которых люди физически изменяют природную и социальную среду своего существования (а также собственное тело); *символы*, или знаки, представляющие собой опредмеченную информацию, с помощью которой люди меняют не сам мир, а свое представление о мире, согласовывают и координируют свои цели; организационные *связи и отношения* между людьми и людьми, людьми и предметами, предметами и предметами, создающие необходимую меру порядка в совместных действиях людей.

Соответственно, в любом обществе выделяются четыре (а не три, пять или восемь) подсистемы или сферы общественной жизни, в рамках которых производятся и воспроизводятся необходимые элементы социальной реальности. Не зная этого, представители конкретных общественных наук

обречены на смешные ошибки в понимании своего собственного предмета, о которых говорилось выше.

Еще более важным для нефилософского обществознания и практической политики являются социально-философские знания о координационных и субординационных связях между подсистемами общества. Возможно, зная об институциональной взаимоположенности собственности, власти и культуры, не зависящей от воли и желаний людей, наши бывшие руководители избежали бы соблазна начинать перестройку обанкротившегося «реального социализма» с попыток радикальной политической либерализации общества по принципу «я прикажу им быть свободными».

Я понимаю, что столь краткий рассказ об эвристических возможностях деятельностного подхода и социальной философии в целом не может убедить даже благожелательно настроенную аудиторию. Но я и не ставлю перед собой цель убедить слушателей, моя задача — заинтересовать их эвристически важными проблемами, подвигнуть на самостоятельное их изучение, которое или подтвердит в их глазах мои выводы или опровергнет их.

Литература

1. Шпенглер, О. Закат Европы. М., 1993.
2. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., 1998.
3. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.