

ПРОБЛЕМА ПРОЕКТИВНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ

В работе рассматриваются понятия: проективной установки мышления и рациональности социального действия. Проективность социального действия раскрывается на материале классической и пост-классической философии. Отмечается, что феномен проективности в отношении к социальному действию сместил область своего приложения: переходя от изменения природы на сферу социального бытия. Первоначальная задача формирования предметного окружения человека в дальнейшем распространилась на социальную сферу, а впоследствии на внедрение технологических приемов в процедуру мышления, изменение самой природы человека.

Осознание поливариантности социокультурных дискурсов является существенной характеристикой современного сознания. В этой связи актуальной становится проблема выявления единых оснований в культуре. Как отражаются техники социального действия в философии XX века?

Философия пытается выявить особенности социальных и культурных феноменов прошедших эпох, и в то же время, ставит вопросы о возможном проекте будущего. Особенностью современной цивилизации является склонность к непрерывному преобразованию социальной жизни на основании неких проектов. Это характерно для всего техницистски ориентированного мышления, начиная с Нового времени, когда в сознании утверждается парадигма прогресса. Современность, несомненно, лидирует по обилию социокультурных экспериментов. В то же время, сама социальная жизнь общества приводит к изменению структуры и процедур мышления. Подвергаются ревизии взгляды на рациональную обозримость социальных практик, закрепленные в классическом картезианском подходе к познанию.

Отношение мышления к бытию – фундаментальный вопрос философии. Проблема «проектности» в социальной сфере начинает осмысляться в философии, начиная с Нового времени, когда на почве рационализма и эмпиризма XVII-XVIII веков, оформляется технологическое отношение к миру.

Механистический взгляд на природу и самого человека породил чувство оставленности, затерянности в мире утерянной трансценденции. Ламетри писал: «Человек – это всего лишь перпендикулярно ползающая машина». Именно машина стала наглядной моделью, убеждающей в эффективной работе заранее просчитанного механизма. А. Койре, указывая на неудовлетворительное решение вопроса о том, почему машинизм родился в XVII веке, а не в Древ-

ней Греции, выделил в качестве определяющего здесь процесс «обращения επιστημη на τεχνη» [1, с. 113], только точное знание может быть основой для создания сложных механизмов, недоступных «приблизительному» мышлению Древней Греции и средневековья.

Черода социальных революций XVIII века также была следствием работы философов Просветителей, предлагавших более или менее рациональные по форме проекты, где и цели, и средства казались просчитанными [2, с. 45].

В XIX веке Огюст Конт провозглашает создание «социальной физики» и наступление позитивного этапа развития, когда общество будет управляться не на основе абстрактно метафизических принципов, называемых им «юридическим мышлением», а на принципах позитивно научных.

Взаимоотношение мышления и социального бытия через тотальную критику разума рассматривалось в трудах К. Апеля, Ю. Хабермаса и Т. Адорно, и др.

Развивалась социологическая традиция, идущая от Э. Дюркгейма и М. Вебера к структурно-функциональному анализу Р. Мертона и Т. Парсонса, понимающей социологии А. Шюца и теориям символического интеракционизма Дж. Мида и Дж. Морено.

Проблема рациональности в культуре, одна из центральных в философии. Ее исследовали: К. Поппер, П. Фейерабенд, Р. Карнап, М. Хессе, К. Хюбнер, Л. Лаудан, Ст. Тулмин, и др.

Необходимо выявить методологическое значение категории рациональности, проблемы соотношения социальных техник и феномена проективности в современной культуре.

Реализацией проективной установки социального действия было учение К. Маркса, обосновавшего роль практики в формировании сознания человека (социальное бытие определяет человеческое сознание). «В чаемую марксизмом эпоху истории, творимой объединенны-

ми в обществе людьми, солидарно планируемая и ответственная практика должна будет прийти на смену иллюзорной свободе противоречащих друг другу действий индивидов и групп» [3, с. 268].

По мнению П. Бергера и Т. Лукмана, «базис («субструктуру») и надстройку («суперструктуру») можно лучше понять, если соответственно рассматривать их как человеческую деятельность и мир, созданный этой деятельностью» [4, с. 17]. Сами процедуры мышления объявляются не вечными и неизменными, но зависящими от исторически меняющейся жизни общества. Однако оборотной стороной подобного релятивизма явилось сознание не просто относительности, но - ложности всех идеальных схем.

Оптимистические подходы позитивизма и марксизма к проблеме проектирования социального действия были сильно ослаблены нигилизмом, ставшим общекультурным европейским феноменом со второй половины XIX в. Истоки его Ницше усматривает, с одной стороны, в развитом христианстве отращении к фальши, оборачивающимся неприятием изолганности самих христианских толкований мира и истории; с другой стороны - в исключении человека из естественнонаучной картины мира: «Нигилистические следствия современного естествознания (рядом с попыткой бегства в потустороннее)» [5, с. 36].

Кроме того, хаос непрерывных культурных изменений ведет к ситуации, в которой человек отучается воспринимать что-либо глубоко, т.е. отучается от активности и организации мыслительных функций: «...Пестрое, и в то же время, поверхностное знание, такой духовный горизонт, слишком широкий для глаз, не вооруженных критической оптикой, должен неминуемо привести к упадку способности суждения», – утверждает Й. Хейзинга [6, с. 276].

Проект нигилизма – проект деконструкции смыслового космоса цивилизации. В основании его лежит не задача обнаружения безличной истины, но экзистенциальный вопрос о смысле судьбы и об оправдании мира перед человеком. Именно эта проблематика становится центральной для неакадемической философии и вызревших на ее основе проектов социального действия.

Нигилизм формирует новую социокультурную тенденцию. Ложность идеального, понимание прагматического генезиса метафизических схем, и, как следствие, потеря монистичес-

кого и телеологического взгляда на мир; диверсификация принципов; ослабление воли и рост «опьяняющих» культурных форм; «невероятная убыль человеческого достоинства в его собственных глазах» [6, с. 43].

На первый план выходит проблема личного пути, судьбы в тотально дезорганизованном мире. И здесь Ницше различает две стратегии - активный нигилизм: культ трезвого взгляда на мир и пассивный нигилизм, выражающийся в поиске опьянения (в искусстве, власти; в привычке работать не задумываясь, как орудие науки; в увлечении мистикой; в любом мелком фанатизме).

На причину нигилистических интенций разума с позиций, близких ницшеанским, указывает Готтфрид Бенн: «Интеллектуализм – это холодный взгляд на землю, которую слишком долго рассматривали с душевной теплотой, с идиллиями и наивничаньем – и безрезультатно» [7, с. 17].

Поэтому с конца XIX века в культуре нарастает контрпроектное движение. Нигилизм позволил осознать равноправие вопросов об ответственности человека перед миром, и мира – перед человеком. Познавательный интерес в таком мире концентрируется не на концепте безличной истины, но – личной судьбы. В этом пункте осуществляется переход из логического пространства в реальное [8, с. 305]. В переплетениях нитей личной судьбы человек декаданса прочитывает шифр истины.

Эти философские концепции могут быть объединены на основании общей прагматической установки. Это программы направленные на действующее я. «В этом и заключается стержневой момент кризиса культуры – конфликт между «знать» и «быть»...» [6, с. 290]. «Прославление действия как такового, усыпление критического чутья сильнодействующими возбудителями воли... – все это перемешано в новом культе героического», – констатирует Й. Хейзинга. Постоянные укоры в адрес современной культурной ситуации из-за смешения в ней логических, эстетических и аффективных функций [6, с. 281], поэтизации примитивных исторических стадий и активного использования метафоры крови [6, с. 293], глубокое замечание об актуализации героического для поднятия тонаса ослабленной современности [6, с. 327] все же воспринимаются как голос с другого берега, берега, где «вечные ценности» не поколеблены скепсисом, а мыслительные процедуры не за-

висят от исторического контекста субъекта мысли, и, потому, правильное рассуждение приводит к истине. Именно познавательный интерес толкает к экспериментированию и созданию социально значимых проектов, связанных с линией собственной жизни.

Здесь, однако, индивид наталкивается на необходимость соотнесения личных целей с целями и образом действия своего социального окружения. Социальные группы имеют больше шансов отстоять свой жизненный план, нежели один человек. Основополагающие работы К. Манхейма и Й. Талмон по милленаристскому и утопическому мышлению помогают понять механизм взаимодействия идеологием и механизмов мышления социальных групп. Карл Манхейм в классической работе «Идеология и утопия» [9, с. 7-276] вводит понятие радикальной тотальной идеологии, как комплекса идей конкретных носителей, полностью определяемых социальным бытием. Именно такое видение подготавливает *методологическое* недоверие к декларируемым целям и средствам любой социальной группы: «Раньше противника упрекали в том, что он в качестве представителя определенной социальной группы, в ряде случаев, сознательно или бессознательно искажает истину. Теперь нападение на противника усугубляется посредством полной дискредитации структуры его сознания во всей его целостности, отрицается даже возможность того, что он способен правильно мыслить». [9, с. 65] Понимая непреодолимость проективизма мышления, К. Манхейм методологически полезным считает осознание ограниченности всех точек зрения - необходимого пути к целостному пониманию, которое, однако, оставляет позади все «маяки» («вечные ценности», «интересы нации» и т. д.) и приходит к реляционизму: «...Все системы осмысления, которые составляют наш мир, являются лишь движущимися историческими кулисами» [9, с. 77]. Однако подобная «всеядность» и историцизм входят в ткань современной культуры ценой утраты трансцендирующих эту культуру смыслов, возвращение которых является целью утопических проектов. К. Манхейм сужает смысл слова утопия: «Мы будем считать утопичной лишь ту «трансцендентную» по отношению к действительности ориентацию, которая, переходя в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей» [9, с. 164]. Он выделяет несколько идеаль-

но-типических утопических проектов, распространившихся с Нового времени: «оргиастический хилиазм анабаптистов, либерально-гуманистическая идея, консервативная идея, социалистическо-коммунистическая утопия».

При этом существенным признаком их дифференциации является степень временной и пространственной удаленности от имманентного состояния. Для хилиазма естественно чувство абсолютного присутствия в трансценденции здесь и сейчас. Для либерально-гуманистической идеи цель достижима в процессе исторически происходящего становления. Ее пафос передает И. Хейзинга: «Мы не можем и не хотим более ничего другого, как двигаться вперед, в неизвестные дали» [6, с. 257]. Консервативная идея видит трансценденцию в едином имманентном бытии.

Хилиастическим (милленаристским) движениям уделяется в гуманитарной мысли, касающейся проблемы проектирования социального действия, особое внимание, ведь утопическое мышление выражено в них радикально. Йонина Талмон определяет милленаризм как религиозное движение, члены которого ожидают скорого, полного и окончательного коллективного спасения в этом мире [10, р. 159]. Милленаристский взгляд на спасение революционный и катастрофический [10, р. 167]. Лидеры этих движений, в той или иной степени, являются харизматическими и действуют скорее как символический фокус идентификации, чем источник власти [10, р. 170]. Преодолевая установленные нормы, эти движения создают новое братство и новую мораль. Несмотря на сильный компонент истерии и паранойи в психологическом портрете милленаризма, нельзя не согласиться с Й. Талмон, что в основании милленаристского мироощущения лежит реализм и внутренний, сокрытый, рационализм [10, р. 193].

Однако, как справедливо замечает К. Манхейм, «нет ничего более потустороннего, чем рациональная замкнутая схема, нет ничего, что при известных обстоятельствах таило бы в себе такую иррациональную мощь, как строго ограниченные своими рамками построения» [9, с. 185]. Следует учитывать, что исток милленаристского мировидения нельзя обнаружить в реконструкции истории идей, так или иначе обнаруживаемых в движении: он лежит в специфическом изменении мышления, пронизываемого экстатически-оргиастической энергией [9, с. 182].

При рассмотрении идеально-типических утопических проектов К. Мангейм отмечает одну особенность: «... Каждая конституировавшаяся на новой ступени развития утопия оказывается все более близкой к социально-историческому процессу» [9, с. 208]. Социальная жизнь общества постепенно лишается трансцендирующей энергии утопического мышления. Единственным противодействием такому процессу является специфическая духовная прослойка (интеллектуалы-одиночки).

Противопоставляя себя любой включенности в структуры, выражающие групповые идеологии и более или менее четкие программы, эти интеллектуалы озабочены лишь собственным даром артистической игры с бытием: «Артистизм – это попытка искусства внутри всеобщего распада содержаний переживать самое себя как содержание и из этого переживания создать новый стиль, это попытка противопоставить всеобщему отрицанию ценностей новую трансценденцию – трансценденцию творческого наслаждения...», – эти слова Г. Бена, определяющие для всего данного направления [11, с. 137].

Концепцию социального действия развивала и современная теоретическая социология. Макс Вебер называет действием не любой вид «внутреннего состояния» или внешнего отношения, но лишь имеющий субъективный смысл для действующего (сюда же относится намеренное бездействие или нейтральность) [12, с. 497]. Действие социальное должно быть ориентировано на другого (других) [12, с. 625]. Социальные действия производятся только над людьми, а не над элементами их мира (от вещных до символических) и имеют следствием человеческие реакции, а не технические, экономические или научные результаты [13, с. 70-71]. Толкотт Парсонс практически не отходит от Веберовского определения действия: «Действие образуется структурами и процессами, посредством которых люди формируют осмысленные намерения и, более или менее, их успешно реализуют в конкретных ситуациях» [14, с. 104].

А. Шюц, лидер феноменологического направления в социологии, автор «понимающей социологии» уравнивает понятия действия и проективного поведения: «Термином действие мы обозначаем продуманное человеческое поведение, то есть поведение, основанное на составленном заранее проекте» [15, с. 116]. Он указывает на два феномена, которые существенны в при рассмотрении проективности социаль-

ного действия. Во-первых, это утверждение о том, что любое проектирование заключается в воображении будущего «поведения» [15, с. 118]. Во-вторых, констатация одной закономерности: «Если мы выделим типы личности (субъективные) и типы действия (объективные), то можно сказать, что усиление анонимности конструкций ведет к преобладанию последних. В случае полной анонимности люди считаются взаимозаменяемыми» [15, с. 114-115].

Технически достижимое в современную эпоху размывание границы между объектом действия и программированием самого субъекта, приводит к тому, что степень выполнимости проекта ограничивается лишь степенью креативности мышления субъекта. Для выявления механизмов человеческого сознания и построения онтологии субъекта много сделал психоанализ К. Юнга и З. Фрейда, трансперсональная психология (Ст. Гроф и др.). Несомненно, рациональная «деконструкция» субъекта и сведение его к субстрату, «инстинкту» Фрейдом – отголосок нигилистической волны начала XX века. Фрейдизм и неофрейдизм сделали возможным вторжение проективности в феномены, которые раньше воспринимались как абсолютно не связанные с реальностью: «...Если допустить, что сны являются нормальными событиями (каковыми они и являются на самом деле), то необходимо признать, что сны имеют рациональное основание для своего возникновения, или же целенаправленны, или же и то и другое вместе» [16, с. 34].

Франкфуртская школа рассматривала сексуальность как силу, социально недетерминированную, способную противостоять тотальной унификации и механизации жизни современного общества: «Борьба за Эрос – это политическая борьба» – таков вывод Герберта Маркузе» [17, с. 309]. Однако психоаналитическая рационализация бессознательного делает подобные проекты проблематичными, т. к. всякая схематизация реальности открывает ее уязвимость для власти. Выводя человека из-под влияния картезианского дискурса, современная неклассическая философия заменяет его дискурсом не менее принудительным: «...Удалось почти целиком и полностью поставить нас - наше тело, нашу душу, нашу индивидуальность, нашу историю – под знак логики вождения и желания» [18, с. 177].

В социальном экспериментаторстве XX века появляется феномен проективности как

самоцели, т.к. реальность, выведенная из-под опеки универсальных теоретических схем и идеологием, лишенная какой-либо предзаданной смысловой структуры, являет собою удобный материал для работы проективной способности мышления. Модернизм - это максимальная проективность. Он сделал проект тем, что освобождает проективность от подавляющего возвращения самого проекта. Сам феномен проективности в отношении к социальному

действию сместил область своего приложения: переходя от изменения природы на сферу социального бытия, в настоящее время он отыскивает пути к управлению ментальными способностями человека. Первоначальная задача формирования предметного окружения человека в дальнейшем распространилась на социальную сферу, а впоследствии на внедрение технологических приемов в процедуру мышления, изменение самой природы человека.

Список использованной литературы:

1. Койре А. Очерки истории философской мысли. - М.: Прогресс, 1985, с. 113.
2. См.: Хабермас Ю. Модерн - незавершенный проект. - Вопросы философии, 1992, №4, с. 45.
3. Апель К-О. Априори коммуникативного сообщества. Трансформация философии. - М.: «Логос», 2001, с. 268.
4. П. Бергер. Т. Лукман. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. - М.: Медиум, 1995, с. 17.
5. Ницше Фридрих. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. - М.: REFL-book, 1994, с. 36.
6. Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня//Он же. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992, с. 276.
7. Цит. по: Аверинцев С.С. Образ античности в западноевропейской культуре XX века. Некоторые замечания // Новое в современной классической филологии. М.: Наука, 1979, с. 5-40. - с. 17.
8. Арутюнова Н.Д. Истина и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994, с. 305.
9. Манхейм Карл. Идеология и утопия // Он же. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994, с. 7-276.
10. Talmon Yonina. Millenarian Movements // Archiv. europ. sociol., VII, 1966, p. 1.
11. Бенн Г. Проблемы лирики. - Вопросы литературы, 1991, №7, с. 137.
12. Вебер М. Избранные произведения. - М.: Прогресс, 1990, с. 497
13. Знанецкий Ф. Исходные данные социологии // Американская социологическая мысль: Тексты.- М.: МГУ, 1994, с.70-71.
14. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Современная Западная теоретическая социология. Вып. 2 Толкотт Парсонс. - М.: АН СССР ИНИОН, 1984, с. 104.
15. Шютц А. Повседневное мышление и научная интерпретация человеческого действия // Современная зарубежная социология (70-80 годы). - М.: ИНИОН РАН, с. 116.
16. Юнг К.Г. Подход к бессознательному // Он же. Архетип и символ. М.: RENAISSANCE, 1991, с. 34.
17. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. - К.: «ИСА», 1995, с. 309.
18. Фуко Мишель. ВОЛЯ К ИСТИНЕ: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. - М., Касталь, 1996, с. 177.