



УДК 111.6  
ББК 60.0

## ДИАЛОГОВАЯ ПАРАДИГМА ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (ОТ ДИАЛОГИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ М. БУБЕРА К ФИЛОСОФИИ ПОСТУПКА М. БАХТИНА)

Иванов Константин Павлович

Кандидат философских наук, докторант кафедры философии  
Волгоградского государственного университета  
socphil@volsu.ru  
Проспект Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация

**Аннотация.** Сегодня прежние подходы к изучению диалогической тематики меняются с учетом трансформаций социального бытия. В этой связи требует осмысления особая диалоговая природа познавательной деятельности. Идеи представителей философии диалога могли бы выступить в качестве перспективной основы для формирования современной методологии познавательной деятельности.

**Ключевые слова:** познавательная деятельность, парадигма деятельности, диалог, социокультурная практика, социальные трансформации.

Глобализация показала возрастающее значение диалога не только в сфере гуманитарного знания, но и культуры в целом. В философии накоплен значительный опыт концептуальных решений проблем диалога (онтологических, гносеологических и методологических), объяснения диалога как полипарадигмального феномена, как инструмента общения и культурного воспроизводства.

Одной из особенностей современной социокультурной ситуации становится расширение и углубление процессов коммуникативного взаимодействия («интернетизация», «сетизация»), которые из обычных средств связи трансформируются в способ существования человека в культуре, задавая новую направленность социокультурным изменениям. Точнее, речь идет уже не столько о взаимодействии, сколько о взаимодополнении и взаимообогащении.

Проблемами диалога занимались представители различных философских направлений, в том числе феноменологии, фундаментальной онтологии, теории знака, социолинг-

вистики. Особое место диалогическая тематика занимает в творчестве М. Бубера и М. Бахтина [10]. Обширность диалогической тематики, представленная в научных работах последних лет, свидетельствует о необходимости не только вписать ее в социокультурный контекст эпохи, но и осмыслить особую диалоговую природу познавательной деятельности в целях более адекватного понимания социокультурной практики.

Сегодня прежние подходы в изучении диалога меняются с учетом трансформаций социального бытия и требуют нового раскрытия творческого потенциала диалогической тематики («диалог культурных миров» Г.С. Померанца, «универсальный диалог» М.С. Кагана, «полилог культур» О.Н. Астафьевой).

Нам представляется, что идеи философии диалога являются весьма перспективной основой для формирования современной методологии изучения познавательной деятельности, выработки диалогово-деятельностной парадигмы познания как сложносоставного, динамичного социального концепта.

Мы понимаем под диалогом процесс свободного коммуникативного взаимодействия, в котором участвуют равноправные партнеры, при этом каждый считается с «Другим», уважая выбор «Другого», а результатом такого взаимодействия является изменение.

Как правило, ощущение жизни у человека зависит от состояния сопричастности с другими, плодотворности межличностных отношений. Обнаружение собственного внутреннего мира открывает присутствие «Другого», именно к другому «Я» обращены слово и мысль, какова бы ни была степень его присутствия.

«Я» ничего не может сказать о себе, не соотносясь с «Ты». Смотрясь в «Другого», как в зеркало, сначала идентифицируясь с ним, а затем, дифференцируясь, человек постигает собственный мир. Одна из фундаментальных потребностей человека – стремление к уподоблению, идентичности (не следует отождествлять с подчинением и подражанием), дальнейшее развитие которой возможно только на основе постоянной коммуникации с другими, диалога с иными точками зрения (позициями).

Именно в экзистенциализме М. Бубера бытие есть диалог, а центральной идеей философии и теологии М. Бубера становится характеристика бытия как диалога («бог-человек», «человек-мир», «человек-человек»). Этот диалог созидателен и спасителен, когда осуществляется при посредничестве Бога, его заповедей о нравственности и любви. М. Бубер, подобно С. Кьеркегору и Ф. Ницше, сопротивляется любым попыткам систематизировать мышление человека. В этом, очевидно, и состоит главное своеобразие его методологии (хотя точнее это можно было бы назвать анти-методологией).

В своей работе «Я и Ты» [5] М. Бубер обращает внимание на существование двух подходов к бытию и миру. С одной стороны, мы смотрим на мир как на скопление предметов и орудий, которое характерно для естествознания и обыденности сознания, позволяющий создавать упорядоченные мироощущения с целью ориентации в мире («функциональный» и «ориентирующий» подходы).

С другой стороны, возможен и другой подход – личностный, диалогический. «Мы» может обращаться к предметам, людям и

Богу как к «Ты», при этом вступая в онтологический диалог. Именно эта специфика отношения «Я – Ты» в диалоге и есть самая тонкая область философии М. Бубера. Идею об абсолютной равнозначности Я и Ты, субъекта и объекта, по существу, можно считать открытием М. Бубера. Именно у него диалогизм становится онтологическим.

Мир и «Ты» вечно противопоставлены, чуждость сопровождает повседневную совместную жизнь людей. Близость и взаимность не даются как нечто гарантированное, а могут быть лишь результатом состоявшегося подлинного диалогового отношения. Такое отношение М. Бубер называет встречей. Подлинное диалоговое отношение исключительно. Для того чтобы оно продолжалось, необходимо постоянное усилие со стороны «Я». Тогда внутренний диалог продолжается несмотря на то, что люди могут быть разделены временем или пространством.

Условием, обеспечивающим плодотворные отношения, можно считать совпадение общей жизненной направленности двух «Я». В самих же способах решения эти «Я» могут быть отличны. При полном совпадении или поглощении одного другим встреча не происходит, так как нет поля для взаимного обмена и познавательной деятельности.

Диалогизм М. Бубера, являясь универсальным, из онтологического плана переходит в гносеологический, психологический, социальный, культурный. Подлинное диалоговое отношение осуществимо в любви, дружбе, где понимая и уважая «Другого» таким, какой он есть каждый остается собой. Диалогизм М. Бубера не является типичным для классического европейского мышления, в котором присутствует четкое разделение функций субъекта и объекта, сознания и бытия, так как М. Бубер предлагает бисубъектную коммуникацию, где объект предстает как «Ты».

Современная культура вообще и европейский рационализм в частности для М. Бубера являются символом отчуждения, «утилитарным этосом», где человек теряет способность общаться с Богом, с миром и самим собой. В своем «бунте» против рациональности, против растворения личности в абстрактных категориях М. Бубер идет по стопам С. Кьеркегора.

Представив личность как абсолютную ценность, М. Бубер говорит о том, что она может существовать только через общение с другими личностями. Если «бытие-в-мире» М. Хайдеггера или теория интенциональности Э. Гуссерля – это демонстрация «самости», проектирования «Я», то в философии М. Бубера «Я» не имеет смысла, кроме как по отношению к другому, к «Ты».

Как и в экзистенциализме, диалоговая традиция предполагает субъект – субъектные отношения, но в этом разделении иная основа – «Я» – «Ты», то есть при сохранении экзистенциальной компоненты в рамках этой парадигмы меняется в целом существо проблемы. Складывается онтология другого порядка. Не «переживания», как в экзистенциализме, а «сопереживание», «со-звучие», «со-бытие».

В истории философии всегда были мыслители, философствование которых шло противотоком по отношению к господствующей парадигме. Они не входили в «школы» (не создавали «школ»), на них смотрели в лучшем случае как на «странных людей», «вдохновенных безумцев». Принято считать, что ни один из отечественных философов конца XIX – начала XX в. не оставил целостной законченной системы. Русская философская традиция оказалась, прежде всего, сильна тем, что вместо интеллектуальной систематизации взглядов и стремления к абстрактности она пыталась целостно охватить сложное бытие.

По мнению А.Ф. Лосева, это связано с различными принципами философствования. Если Запад ориентировался на рационализм, разрывающий субъект и объект познания и пытающийся оставить субъекта познания как бы «за кадром», то русская философия была ориентирована на логос (логизм), подразумевающий одухотворенность мира.

Естественно, что субъекту познания – личности – здесь уделяется центральное место. Тот, кто «ценит в философии прежде всего систему, логическую отделанность, ясность диалектики, одним словом, научность, может без мучительных раздумий оставить русскую философию без внимания» [7, с. 68], – писал по этому поводу А.Ф. Лосев.

Этот способ философствования получает ярко выраженную направленность – это обращение к человеку в его живой индивиду-

альности как подлинной ценности. Другими словами, в русской философской традиции бытие – это не закрытое экзистенциальное бытие, а изначально открытое бытие – Бог, заданный в опыте. Именно он является первичным по отношению ко всем другим.

Подобный способ философствования и его основные черты в наиболее целостной форме мы находим в философии С. Франка. Характерными особенностями его философии являются: постижение целостности в единстве его раздельности (преодоление дихотомичности мышления), личностный характер познания (невозможность отстраненного взгляда на мир), возвращение к таким познавательным формам, как любовь и сопереживание; открытость и незавершенность философской системы (понимание невозможности достижения исчерпывающего знания).

Пытаясь разрешить загадку другого «Я», С. Франк отмечал, что в общении «Ты» и «Я» не просто сталкиваются внешне, «Я» никогда не существует и немислимо иначе, как в отношении «Ты» [12, с. 50]. Всякое понимание другого обретается через себя, через свой опыт, свой мир. В таком отношении человек уже не выступает как некий продукт эпохи. «Я» и «не-Я» стягиваются в одну точку существования, в Dasein, и в тоже время в существование, со-бытие.

Эта идея во многом созвучна проблеме «Я», одиночества и общения в философии Н. Бердяева. «В своем одиночестве, в своем существовании в самом себе я не только остро переживаю и сознаю свою личность, свою особенность и единственность, но я также тоскую по выходе из одиночества, тоскую по общению не с объектом, а с другим, с ты, с мы. “Я” жаждет войти из замкнутости в другое “я” и боится этого, защищается от встречи, которая может быть встречей с объектом» – пишет Н. Бердяев [4, с. 99–100].

Одиночество, по мнению Бердяева, всегда предполагает существование другого и других в падшем объективированном мире, подразумевая при этом потребность в общении, делая вывод о том, что «Я» пытается преодолеть одиночество на путях пола, любви, дружбы, в социальной и религиозной жизни.

В философском творчестве П. Флоренского проблема познавательной деятельности

занимает особое место. П. Флоренский выделяет три ее стороны – теоретическую, практическую и литургическую. Первая – это представления о мире (наука, мифология, юриспруденция и т. п.). Вторая – «материально-утилитарная» сторона познавательной деятельности. Третья – совокупность святынь (реликвии, таинства, обряды). По мнению П. Флоренского, при осмыслении жизни всегда одна из сторон познавательной деятельности выступает в качестве основной, а две другие выводятся из нее.

Если в качестве основы познавательной деятельности выступает теория, то человеческий разум становится своего рода святыней, где система понятий довлеет над всеми другими проявлениями, в том числе и над практической деятельностью.

Это явление П. Флоренский называет идеологизмом и характеризует его следующим образом: «Идеологизм усматривает в формах хозяйства и в обрядах культа простое применение теоретических, научных, мифологических, догматических и так далее – построений разума. Сначала придумывается, что надо то-то и то-то сделать так-то и так-то, а потом этот проект деятельности якобы осуществляется. ...Террор завершил эту теорию, пожелав единичными мановениями перестроить всю жизнь, до дна, по выдуманным схемам» [11, с. 109].

Это приводит, по его мнению, к возникновению экономизма, получившего широкое распространение в середине XIX века. В этом случае в центре внимания находятся формы собственности, средства производства. Экономический строй становится объектом почитания за его полезность. Фактически вся действительность мыслится как продукт усилия и разума. Теория и культ в этом случае мыслятся как надстройки практической деятельности.

Особый интерес вызывает точка зрения П. Флоренского, где познавательная деятельность определяется обрядом, обычаем, ритуалом. Культ, причем не обязательно религиозный, выходит на первое место, а теория и практика занимают подчиненное положение. П. Флоренский не принимает и такой точки зрения. Его не устраивает в качестве основы осмысление познавательной деятельности

людей обычаями и обрядами, взятые в обобщенной, независимой от религии форме.

По мнению философа, они являются вторичными по отношению к религии. Обычаи и обряды, равно как наука и техника, – продукты распада религии, подверженные постоянному видоизменению. Это «...вечно текущая современность, успевающая отказаться от своих целей еще до того, как они начали осуществляться» [11, с. 115].

Одним из основных аргументов П. Флоренского в пользу выводимости познавательной деятельности из культа является решение проблемы ориентации в культурных ценностях. Он пишет: «Для расценки ценностей нужно выйти за пределы культуры и найти критерии, трансцендентные ей» [там же, с. 127].

Необходимо найти «систему координат», зафиксированную не в самой культуре, а за ее пределами. Подобная проблема решалась и в классической философии, но ее решение, ориентированное на рассудок, на научное знание, неприемлемо для П. Флоренского. Свой выбор П. Флоренский ориентирует на религию, на культ.

Именно культовый предмет, по мнению П. Флоренского, является единственным предметом, интегрирующим в себе вещьность и осмысленность. Если такой предмет не найден, то познавательная деятельность человека может расколоться на два несовпадающих состояния: познавательная деятельность осмысливания и познавательная деятельность реализации. Именно такое разделение наиболее трагически влияет на человека.

Позитивная перспектива, по мнению П. Флоренского, состоит в том, чтобы культура преодолела имеющееся разделение «смысла и реальности, духа и плоти. Истины и силы – на два царства: царство субъективных истин и царство вне – истинных объективностей» [там же, с. 123].

В такой постановке проблемы за П. Флоренским следует М. Бахтин. Он полагал, что «...все виды деятельности устанавливают принципиальное расхождение между содержанием – смыслом данного акта – деятельностью и исторической действительностью его бытия... вследствие чего этот акт и теряет

свою ценность и единство живого становления и самоопределения» [11, с. 182].

В отличие от П. Флоренского, разрешавшего проблему выводимости познавательной деятельности из культового символа, М. Бахтин находит свой самостоятельный путь ее разрешения, указав на возможность философского исследования новой парадигмы. В. Колев в этой связи справедливо замечает: «Бахтин вполне сознательно ставил задачу определения абсолютно нового подхода к человеку и его деятельности, позволяющего увидеть и осмыслить человеческую деятельность в ее “единственном единстве совершающегося события”» [6, с. 29].

М.М. Бахтин исходил из того, что соприкосновение с любым предметом культуры становится спрашиванием и беседой, то есть диалогом [3, с. 279], который является способом взаимодействия сознаний. Понимание, по его мнению, возникает там, где встречаются два сознания (при условии существования понимающего сознания).

Актуальный смысл принадлежит не одному (одинокому) смыслу, а только двум встретившимся и соприкоснувшимся смыслам. Не может быть смысла в себе – он существует только для другого смысла, то есть существует только вместе с ним» [2, с. 85]. Важнейшим понятием, как для П. Флоренского, так и для М.М. Бахтина является «Другой».

М.М. Бахтин в этой связи развивает диалектику взаимоотношений «Я для себя», «Я для другого», «Другой для меня» и т. д. Именно эта проблематика, в конечном счете, определила тематизмы философии М.М. Бахтина. Во фрагменте «К философии поступка» он показывает, что «изнутри» субъект-объектная парадигма непреодолима, следовательно, необходим поиск новых оснований для восстановления единства социума, погребенного под обломками распавшегося человека [там же].

Ранние (20-х гг.) работы М.М. Бахтина посвящены осмыслению и построению «первой» беспредпосылочной философии, осмысляющей бытие и единство человеческой жизни в мире. Эту же задачу в «Столпе и утверждении истины» ставил П. Флоренский. Этих мыслителей фактически роднит установка на «лично – жизненный опыт»,

отрицание «умственной», спекулятивной философии («теоретический мир» – в философии М.М. Бахтина).

«Персонализм» П. Флоренского и «персонализм» М.М. Бахтина выступают как способ преодолеть дихотомию субъекта и объекта. Не случайно центральной идеей бахтинской социальной философии становится идея «поступка». Поступок онтологически первичен, целостно – направлен, целостно – ответственен. Именно из него исходит жажда истины, «в отличие от поступка – события, который межсубъективен по своей сути, познание беднее, слабее» [2, с. 85].

Поступок исследуется здесь не как модель познавательной деятельности в классическом смысле (субъект – объект), а как мое уникальное положение в бытии, та точка, с которой только я оцениваю мир – мое «не-алиби в мире». Идея рассмотрения поступка «изнутри» и построения, исходя из моего уникального места в бытии, моего «не-алиби в мире» – это не просто идея, а целостная концепция, построенная М.М. Бахтиным.

Поступок у М.М. Бахтина определен как родовое понятие, центр его нравственной философии. М.М. Бахтин рассматривает событие – бытие как определенный поступок, причем в качестве последнего может выступать не только действие, но и мысль, слово.

Высший поступок должен рассматриваться во взаимоотношениях «Я и Другой», как «участное мышление», «понимание», ощущение «Другого» как себя, видение себя изнутри «Другого» и наоборот. В этом, пожалуй, состоит основная суть парадигмы познавательной деятельности, предложенной М.М. Бахтиным, как концепция поступка.

Обязательным условием «участного мышления» М.М. Бахтин называл личностное долженствование. Долженствование, согласно М.М. Бахтину, нельзя рассматривать как отдельно этическое, эстетическое или социальное: эта категория обретает значимость при условии единства всех компонентов. В основе конкретного и единственного долженствования находится, как уже отмечалось, факт «не-алиби в бытии», что означает невозможность уклониться от ответственности за свои деяния, от своего единственного места в бытии. Так, М.М. Бахтин приходит к идее

личной ответственности за свои поступки или к идее ответственного поступка.

Каждый ответственный поступок дается в эмоционально – волевом тоне, который утверждает смысловое содержание поступка, поэтому проблема ответственности – одна из главных категорий в философии М. Бахтина. Человек не имеет права на «калиби», на уклонение от ответственности, какой является реализация его единственно неповторимого места в бытии, от неповторимого поступка, каким должна явиться вся его жизнь.

Отсутствие индивидуальной ответственности за свои поступки формирует тотальную безответственность, переходящую в закономерность. Корнями она уходит в «теоретизм» с его идеей приоритета разума, целесообразности и отрицания индивидуальной ответственности. Нести ответственность – значит быть причастным к бытию, знать свою вину. Сам поступок предварительно упреждается совестью, создавая внутреннее смысловое пространство и ценностную мотивацию.

Характерным моментом в философии поступка является понятие «кризиса поступка». Последний возникает в результате разрыва между мотивом поступка и его продуктом, как следствие насаждаемой целесообразности, исключая всякую личную ответственность за деяния. Тотальная безответственность неизменно ведет к кризису культуры [8; 9].

Глубинный смысл парадигмы М.М. Бахтина – в постоянно творимом мире множественных ответственных поступков. Путь, которым шел М.М. Бахтин, можно охарактеризовать как стремление сделать объектом философского рассуждения «первую реальность», живую жизнь. Если новоевропейская социальная философия «устранила» человека из социального мира, то М. Бахтин нашел в нем место и для Человека-Меня и Другого, а также необходимые средства философствования, позволяющие его там обнаружить, то есть увидеть его личностную деятельность, его свободу.

Это взаимодействие человека с миром может осуществляться на разных уровнях. Во-первых, человек взаимодействует с миром через вещи, которые могут быть способом раскрытия истины, предоставляя новые возможности самопознанию и познанию мира.

При господстве установки на обладание, они перестают быть средством и «претендуют» на роль центрального ядра личности. Во-вторых, человек может взаимодействовать с миром в качестве социального существа. Интеллект, рациональное мышление создают тот условный мир, фон, в котором существует «социальный человек».

Найти себя в этом взаимодействии позволяет наше общение. Но далеко не всякое общение, а лишь то, что называют онтологическим, глубинным общением. Это общение не совпадает с «лингво-психо-коммуникацией», ни с когнитивным, ни с информационным, ни с потребительским общением. Эти разновидности общения частичны, в них человек адресует другому не всего себя, а лишь какую – то часть: эмоции, знания, сведения, вещи и т. д.

Глубинное общение – «это сугубо онтологический... процесс со-бытия», – пишет Г. Баптицев [1, с. 37]. Он обращает внимание на то, что «индивид адресует другого себе, но при этом и самого ставит под вопрос – проблематизирует себя как возможность для другого» [1, с. 44]. Это приводит к соединению двух разных миров, разных их законов, то есть диалогу. Как отмечает М.М. Бахтин: «само бытие человека есть глубочайшее общение. Быть – значит общаться» [3, с. 312]. К сожалению, засоренный «поставом» мир заслоняет людей друг от друга, от природы, от всеобщности и одновременно от себя.

Мы полагаем, что сегодня обеспечить существование человека возможно только в том случае, если сам человек потрудится сделать это, при условии диалога человека и мира как целого, когда человек воплощает в принципах своей организации и познавательной деятельности всеобщие структуры организации мира. Личность открыта в мир и деятельностно вовлечена в него. Состояние мира, в котором мы живем, не окончательное, поэтому сознание и действие человека продолжают определять его. Именно в этом смысле личность едина со Вселенной, судьбу которой она не только разделяет, но и направляет своей познавательной деятельностью.

Идеи представителей философии диалога могут выступить в качестве весьма перспективной основы для формирования современной методологии изучения познавательной де-

тельности. Сегодня прежние подходы в изучении диалога, меняющиеся с учетом трансформаций социального бытия, требуют осмысления особой диалоговой природы познавательной деятельности в целях более адекватного понимания социального бытия. В условиях модернизации современного российского общества эта парадигма познавательной деятельности становится наиболее богатой по содержанию и в большей степени отвечает идейной и культурной ситуации в стране.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Батищев, Г. С. Особенности культуры глубинного общения / Г. С. Батищев // Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. – М. : Наука, 1987. – С. 13–52.
2. Бахтин, М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники : Ежегодник, 1984–1985. – М. : Наука, 1986. – С. 80–160.
3. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин ; сост. С. Г. Бочаров ; примеч. С. С. Аверинцев и С. Г. Бочаров. – М. : Искусство, 1979. – 423 с.
4. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). – М. : Высш. шк., 1993. – 271 с. – (Философские портреты).
5. Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер ; пер. с нем. Ю. С. Терентьева, Н. Файнгольца ; послесл. П. С. Гуревича. – М. : Высш. шк., 1993. – 175 с.
6. Конев, В. А. Философия культуры и парадигма философского мышления / В. А. Конев // Философские науки. – 1991. – № 6. – С. 16–30.
7. Лосев, А. Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа / А. Ф. Лосев. – М. : Сов. писатель, 1990. – 320 с.
8. Межуев, В. М. Идея культуры: Очерки по философии культуры / В. М. Межуев. – М. : Прогресс-Традиция, 2006. – 408 с.
9. Межуев, В. М. Культура как деятельность (из истории отечественной культурологии) / В. М. Межуев // Личность. Культура. Общество. – 2006. – Т. 8, № 1. – С. 37–59.
10. Перлина, Н. К. Михаил Бахтин и Мартин Бубер: проблемы диалогового мышления / Н. К. Перлина ; отв. ред. К. Г. Исупов. // М. М. Бахтин и философская культура XX века (Проблемы бахтинологии) : сб. науч. ст. – СПб. : РГПУ, 1991. – С. 136–152.
11. Флоренский, П. А. Из богословского наследия / П. А. Флоренский // Богословские труды. – 1977. – № 17. – С. 85–248.
12. Франк, С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.

### THE INTERACTIVE PARADIGM OF COGNITIVE ACTIVITY (FROM M. BUBER'S DIALOGIC ONTOLOGY TO M. BAKHTIN'S PHILOSOPHY OF THE ACTION)

Ivanov Konstantin Pavlovich

Candidate of Philosophical Sciences, Doctoral Student, Department of Philosophy,  
Volgograd State University  
socphil@volsu.ru  
Prospect Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation

**Abstract.** Today the previous approaches to the study of dialogue topics are changing along with the transformation of social life. In this respect there appears a demand in the reflection of a special interactive nature of cognitive activity. The ideas put forward by the representatives of the philosophy of dialogue could serve as a promising basis for the formation of the modern methodology for the study of cognitive activity.

**Key words:** cognitive activity, paradigm of activity, dialogue, socio-cultural practices, social transformation.