

**Микола ТУР**

НЕКЛАСИЧНІ ПІДХОДИ РЕФЛЕКСІЇ ЛЕГІТИМАЦІЙНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНИХ НАУК

Філософській підхід до будь-якого соціально значимого предмету полягає передусім у виявленні його смисложиттєвих домінант. Якщо в цьому ключі поглянути на феномен освіти, то найчастіше граничний сенс її зводиться до функціонального виміру – сіяти розумне, добре, вічне. Отож філософія освіти виявляє безпосередній зв'язок із смисложиттєвими орієнтирами як граничними засадами легітимації соціальних інститутів (смыслів), форм життя та соціальних практик. Проте сучасна освітня парадигма багато в чому ще зберігає інтенції епохи Просвітництва, тобто класичного типу раціональності. У практиці викладання соціальних та гуманітарних дисциплін все ще спостерігається догматизм у тлумаченні фундаментальних цінностей, сутності самості людини, соціальних процесів та інститутів без урахування розвитку логіки соціальних наук в процесі зміни філософських парадигм.

У статті пропонується методологічний аналіз проблеми легітимації в контексті становлення загальної методології соціальних наук та її трансформації в процесі переходу від класичної до некласичної науки, які в засадничені, відповідно, на класичному і некласичному ідеалі раціональності. На філософському рівні цьому відповідає зміна парадигми від філософії свідомості (епістемологічної парадигми) до комунікативної філософії. Формування передумов комунікативної моделі легітимації соціальних інститутів аналізується в поняттєвих рамках філософії практики, німецького історизму та неокантіанства, соціологічного нормативізму М. Вебера.

Адекватне осягнення сучасної проблематики легітимації соціальних інститутів спирається на глибоке розуміння філософських та методологічних засад розвитку соціального знання. У цьому сенсі неабиякий дослідницький інтерес становить новочасна доба, коли під впливом наукових революцій відбувається зміна філософських парадигм. Перехід від онтології до філософії свідомості позначило собою становлення конструктивізму як загальної філософської методології. Віра в безмежні можливості Розуму

заступає віру в Бога. Просвітництво стає не просто символом епохи, а її філософією, політичною ідеологією і культурою. Розуміння статусу розуму у просвітників еволюціонує в діапазоні від механічного відображення дійсності (емпірики) до розгортання вроджених ідей за допомогою методу (раціоналізм) аж до конструктора дійсності (об'єкта) як знання на власних принципах (Кант, Фіхте), а в онтологічному плані – від природи до історії й культури (людського духу). Відтак, за умов втрати релігійних і метафізичних гарантій, на статус легітимацийної інстанції соціальних інститутів свої претензії висуває розум.

У статті пропонується методологічний аналіз проблем легітимациї в контексті становлення загальної методології соціальних наук та трансформації її під впливом девальвації довіри до раціональності (I) в рамках філософії практики (II), німецького історизму та неокантіанства (III), соціологічного нормативізму М. Вебера (IV) та його подолання в комунікативній моделі суспільства Ю. Габермаса (V).

I

Світогляд філософів-просвітників базувався на механістичному натуралізмі, який живився ідеями фізики Ньютона, наукові положення якої формулюються не спекулятивно, а на фактах. Це уможливило, з одного боку, подолати розуміння раціональності як пасивної здатності до мислення *ego*, себто як ментальних станів суб'єкта (Декарт), та витлумачити його раціональність як активний чинник перетворення дійсності – природи й соціуму. З іншого боку, оскільки людський індивід як суб'єктивний носій *АБХ* розглядається частиною природи, то нормативний статус поняття природи переймає на себе поняття раціональності. Просвітницьке покладання на силу розуму як активно-конститутивного чинника стає тотальним. Наука чимдалі більше завойовує довіру аж до перетворення в пануючий світогляд – сциєнтизм, який підносить інструментальний розум та технологічну раціональність індустріального суспільства. Втім, уже з XVII ст. починається девальвація довіри до раціональності. Виникає антипросвітницький рух, інспірований німецькими романтиками. Шлегеля, Новалиса, пізнього Шеллінга можна розглядати чи не першими європейськими консерваторами, які повертають свій інтерес від раціональності й науки до віри й релігії, від природи як нормативної інстанції – до релігії. Проте по-справжньому потужний наступ на раціоналізм філософії Просвітництва здійснили С. Кіркегор та А. Шопенгауер з позицій філософського ірраціоналізму, ідеї яких були розвинуті Ф. Ніцше та іншими представниками філософії життя. У працях Ф. Ніцше, насамперед, «По той бік добра і зла» (1886) та «До генеалогії моралі» (1887) запропонована корінна переоцінка традиційних цінностей. Безперечним внеском Кіркегора, Шопенгауера та Ніцше в соціальну філософію слід розглядати розробку принципу індивідуалізму. Вони відродили значимість індивіда як вищої моральної цінності та легітима-

ційної інстанції соціально-політичних форм життя на протипагу філософії Гегеля, який розчинив особистість в загальній моральній субстанції, що репрезентують закони і державні заклади. Піднесення принципу індивідуальності повною мірою відповідало запитам ліберальної ідеології капіталістичного суспільства [17].

Піддаючи нищівній критиці суб'єктно-центрований розум, Ф. Ніцше намагається взагалі відкинути розум, щоб спертися на міф як «Інше-розуму» (Габермас). У такий спосіб Ф. Ніцше позиціює себе, за слушною характеристикою авторів «Діалектики Просвітництва», безжалісним завершувачем Просвітництва. Вони докладно висвітлили, як унаслідок дистанціювання суб'єкта від об'єкта інструментом Просвітництва постала абстракція. Оскільки пізнання було ототожене з владою, то програма розчаклування світу, спрямована проти анімізму, здійснювалася вже не безпосередньо б шляхом уподібнення явищам природи, а через працю. На цій підставі, наслідуючи Е. Дюркгейма, вони наголошують, що соціальний характер колективних форм мислення є не проявом суспільної солідарності, а скоріше свідченням нерозривної єдності суспільства і панування. Інакше кажучи, елемент панування онтологічно вкорінений в суспільному розподілі праці і в такий спосіб слугує інтеграції підкореного цілого. Звідси робиться висновок, що панування протистоїть одиничному як загального, як втілений в дійсності розум. «Саме ця єдність колективності й панування, а не безпосередня соціальна всезагальність, солідарність, знаходить своє вираження у формах мислення» [20, 37].

Регрес Просвітництва в міфологію, як доводять М. Горкгаймер та Т. Адорно, зумовлюється редукцією мислення до математичного методу, що передбачає застосування примусових санкцій до об'єкта пізнання. Через це тріумф суб'єктивної раціональності шляхом формалізації всього сущого обертається підкоренням розуму безпосередньо даним в образі математичного медіума числа. Панування людини над природою тягне за собою не тільки відчуження її від підкорених об'єктів, а й відчуження її від інших людей і своєї самості. Суб'єкт опредметнює себе в технічному прогресі, залишаючи сферу свідомості, а розум постає допоміжним інструментом всеохоплюючого економічного апарату і використовується цілеспрямовано для будь-яких цілей. Торжество розуму загальної калькуляції, що несе із собою розквіт міського товарного господарства, породжує паростки нового варварства. У свій час Гегель рефлексію підніс до рангу абсолюту. Однак в епоху панування логістики мислення втрачає елемент рефлексії над самим собою. Через це кожний поступальний етап підвищення життєвого рівня пригноблених робить їх ще більш безсилями. Причому гноблення несуть не свідомі дії класу імушого, а самі умови праці індустріального суспільства; воно постає логічним наслідком античного фатуму в процесі цілераціональних зусиль уникнути його міфічного впливу. Отже, розчинення Просвітництва у позитивістському мисленні спричиняє атрофію розуму раціонального суспільства, виникнення тоталітарних порядків. Коло зами-

кається, висновують фундатори критичної теорії: «Анімізм одушевнив річ, індустріалізм оречевив душі» [20, 44].

Подібним чином характеризує діалектику просвітництва за доби модерну й Ю. Габермас. Сутність її він зводить до трьох невдалих спроб пристосування ідеї розуму до своїх завдань: спочатку розум розглядався як засіб примирення самопізнання, потім – як звільняюче розпредметнення, і, нарешті, як компенсатор подолання розладу модерну у вигляді еквіваленту тотальній сутності релігії [22, 106].

Внутрішня апористичність Просвітництва зумовлюється його тотальністю – все піддати раціональній перевірці. Однак це актуалізує проблему масштабу оцінювання. І тоді виявляється, що принцип суб'єктивної рефлексії грішить релятивізмом. Отже, за боротьбою антипросвітництва із Просвітництвом стоїть проблема пошуку граничних підстав легітимациї після усвідомлення гріхопадіння рефлексії. Погляди антипросвітників знову повертаються до релігії, щоб подолати рефлексію засобами ще вищої рефлексії (В. Гьосле). Однак це породжує іншу нерозв'язну проблему, з якою зіткнулося антипросвітництво, бо воно намагається обґрунтувати чинність безпосереднього, яке не може бути досягнуте рефлексивно. В. Гьосле окреслює кілька спроб-напрямів впоратися з цією проблемою. Якщо традиціоністські критики Просвітництва намагаються взагалі не помічати її, а С. Кіркегор та діалектичні теологи свідомо відхиляють чинник рефлексії, покладаючись на «стрибок», «рішення» тощо, то третій напрям антипросвітництва, репрезентований атеїстичним католицизмом «Французької дії», усвідомлюючи цю суперечність, звертається до соціологічної інструменталізації релігії шляхом звуження її функцій до культурно-соціологічного чинника легітимациї [4, 62].

II

Цілком інший напрям пропонує філософія практики Маркса, який прагнув вилучити нормативний зміст модерну із розуму, втіленого в опосередкованих формах соціальної практики, що поставала у вигляді кругообігу відчуження, упредметнення та присвоєння сил природи [22, с. 395-396]. Однак марксова спроба трансформації філософії Гегеля, де поняття рефлексії трансформується в поняття продуктивності, а поняття самосвідомості замінюється поняттям праці, також виявила свою апористичність, оскільки на місці епістемологічного суб'єкта в нього виступає суб'єкт, що діє цілораціонально. У такий спосіб філософія практики по суті обертається в колі тих самих проблем, що й філософія свідомості. Вже структура самовідчуження передбачає самооб'єктивацію. Це означає, що власну ідентичність працюючий індивід здобуває у процесі зростання його влади над природним оточенням, що забезпечується ціною підкорення своєї власної внутрішньої природи [22, 84]. У виробничій парадигмі Маркса ідеалістична діалектика духу, який спускається в історію, матеріалізується в суспільно-історичній та революційній практиці.

Соціально-політичні утопії новочасної доби в доктрині історичного матеріалізму Маркса отримують соціально-філософське обґрунтування. У такий спосіб формується нова легітимізаційна інстанція – суспільний ідеал світлого майбутнього, що втілює в собі царство свободи. Проте будь-який ідеал суспільного устрою, який явно чи неявно спирається на ідею земного раю, як це переконливо з'ясував П.І. Новгородцев, по суті реанімує ідею середньовічної теократії, що проповідувала рятування людей засобами віри. Зримі контури цього ми помічаємо і у Руссо в його проєкті громадянської релігії, і у Гегеля в ідеї божественної держави, і у Канта в площині рятування людства на засадах позитивізму, і у Маркса в його принципі абсолютної емансипації людини [13, 42]. Витлумачена у такий спосіб проблема суспільного ідеалу зливається з релігійною проблемою рятування людства, а досконале суспільство отримує смисл вищої моральної цінності, яка надає людині як повноту буття, так і сенс її існування. Суспільний первень набуває щодо людини абсолютного характеру. Відданість йому має заступити релігійне почуття, поклоніння сакральному. У контексті соціального вчення Маркса про досконалий суспільний устрій, що втілює в собі ідею суспільного ідеалу, стає зрозумілим, чому це вчення з необхідністю повинне отримати войовничо-атеїстичне спрямування. Так, у «Критиці гегелівської філософії права» релігія тлумачиться Марксом як спотворене усвідомлення світу, як самосвідомість людини, яка або ще не знайшла, або вже втратила саму себе. Маркс доходить висновку про те, що релігію породжує суспільство, держава, оскільки вони самі становлять перекручений світ. Звідси боротьбу проти релігії, що пропонує ілюзорне щастя, марксизм розглядає як боротьбу проти того світу, породженням якого вона є. Отож боротьба з релігією для Маркса постає символом боротьби із суспільною несправедливістю, із практикою і політикою політичного гноблення і деспотизму і, таким чином, «критика неба перетворюється у критику землі, критика релігії – у критику права, критика теології – в критику політики»

Існування релігії Маркс пояснює недовершеністю теперішнього суспільного життя, державного устрою, зіпсованістю людини суспільством, в якому вона відчужена від своєї родової сутності. Тому не випадково, що рятування людини пов'язується з перспективою злиття її з родом, суспільним началом. Сутність людини розчиняється ним у сукупності суспільних відносин. Релігія тлумачиться як опій народу, як примарна ілюзія, що відволікає людину від справжнього буття. Якщо правильно, що вона шкідлива у недосконалому суспільстві, то тим більш для неї не повинно бути місця в досконалому суспільстві, яким малюється соціалізм. І справді, чи можна вважати ідеальним таке суспільство, яке неспроможне дати повне щастя людині, бо для задоволення певних духовних потреб вона змушена звертатися до релігії.

Трансформація методологічних засад легітимізації у контексті логіки соціальних наук. У новочасну добу у філософській рефлексії відбуваються

революційні зміни. Предметом рефлексії постають самі прийоми та методи філософування. Хоча витoki традиції осмислення методології сягають філософії Аристотеля – творця логіки як Органону наукового пізнання⁶ проте саме у філософії свідомості проблема методу отримує систематичну розробку спочатку в «Новому Органоні» (1620) Ф. Бекона, потім у «Міркуваннях про метод» (1637) Р. Декарта і нарешті у І. Канта у «Критиці чистого розуму» (1781), який методологічному повороту надає коперніканського значення. Кант своє завдання бачить в тім, щоб «изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию... Эта критика есть трактат о методе» [6, 91]. М. Гайдегер, як відомо, першу Критику Канта позначив як «онтологія пізнання». Проте цю оцінку представники молодшої генерації Московського методологічного гуртка⁷ намагаються дещо пом'якшити. Зокрема, В.В. Нікітаєв схильний називати цю онтологію скоріше «методологічною», а В. Марача взагалі застерігає від онтологізації методу Канта, вважаючи, що більш справедливо називати його підхід критичною рефлексією. «Методологічний поворот» для Канта був поворотом від чистого розуму до практичного. Кант робив вибір між двома видами натуралізму: між звичайним емпіричним і між «оберненим» раціоналістичним, себто гносеологічним натуралізмом апіорних форм [9, 79]. Із цим можна повністю погодитися. Можливі способи осмислення необхідного зв'язку досвіду з поняттям про предмети Кант окреслює строгою диз'юнкцією: або досвід уможливорює існування цих понять, або ці поняття уможливають досвід. Міркуючи за схемою модусу *tollendo ponens*, він зупиняється на другому припущенні, оскільки перше неможливе відносно категорій, які за своїм характером апіорні [6, 214-215].

Кантівські ідеї – зокрема методологічний потенціал ідей апіоризму для розв'язання проблем легітимізації подальшу розробку отримує в неокантіанстві – в Марбурзькій (Г. Коген, П. Наторп, Е. Касіерер) та Баденській школах (В. Віндельбанд, Г. Рікерт), які намагалися водночас подолати кантівський дуалізм шляхом усунення поняття «річ у собі», що спричинило моральну розірваність самості людини.

⁶ Під іменем «Органон» (лат. *organum* – знаряддя, інструмент) послідовники Аристотеля об'єднали кілька його праць, присвячених насамперед розробці логічної проблематики, зокрема: «Категорії», «Перша Аналітика», «Друга Аналітика», «Топіка» та деякі інші. [18, 465]

⁷ Московський методологічний гурток був заснований на філософському факультеті МДУ спочатку як логічний. З 1958 року, коли погляди його фундаторів Б.А. Грушина, А.А. Зинов'єва, М.К. Мамардашвілі та Г.П. Щедровицького розійшлися, його очолював майже 40 років Г.П. Щедровицький, виконуючи функцію не тільки організатора і координатора роботи гуртка, а й не-втомного генератора нових ідей. Під його провідом ММГ перетворився із формату періодичних методологічних семінарів у специфічну форму інтелектуального життя й комунікації. Згодом, подолавши межі кола філософів-методологів та вчених, методологічні семінари породжують якісно нову форму методологічної діяльності – організаційно-діяльну гру (ОДГ), до якої активно залучаються широкі кола професійних методологів, вчених і практиків; з 1980-х років проведення ОДГ перетворюється в масштабний інтелектуально-суспільний рух, спрямований на пошук оптимальних шляхів соціального перетворення в країні за умов перебудови.

Втіленням альтернативного – матеріалістичного напрямку розробки методологічного конструктивізму в соціальній теорії можна розглядати філософію практики К. Маркса. Провідну ідею Бекона – спрямувати знання на пізнання природи з метою її перетворення – Маркс переніс на суспільство. Пафосом «наївного» методологізму Ф. Бекона, просякнуті «Тези про Фейербаха» і найбільше одинадцята теза⁴

Певною мірою проміжну позицію в методологічному конструктивізмі посідає феноменологічний метод Е. Гусерля, який в пошуках сутностей (феноменів), що мають статус безпосередньої очевидності, звертається до чистої свідомості як переживання інтенційних актів. Світ суцього постає корелятом епістемологічного суб'єкта і конституюється у феноменологічній настанові. Проте на пізньому етапі творчої еволюції феноменологічного методу Гусерль переносить акцент із логічної сфери на сферу життєвого світу як вмістилище чистої свідомості у формі дорефлексивних структур. Концепт життєвого світу подальшої розробки зазнає спочатку в межах феноменологічної соціології А. Шюца та соціології знання П. Бергера й Т. Лукмана. Але саме в комунікативній моделі суспільства Ю. Габермаса воно несе на собі головний тягар легітимізаційних і соціально-інтегративних імплікацій.

III

Звернення до аналізу розвитку логіки соціально-філософського знання в рамках неокантіанства і німецького історизму виправдано необхідністю виявити ідейно-теоретичні передумови соціологічної теорії легітимності М. Вебера, яка визріла в контексті цих ідей.

Розвиваючи ідею апіоризму, Г. Коген доходить висновку, що будь-яка наука має апіорний характер. На цій підставі здобувається методологічна перспектива для обернення позитивістської логіки міркувань, щоб отримати вихідний методологічний засновок: засаду об'єктивності науки становить *apriori*. Це означає – цілком у дусі Канта, що теоретичне знання та природничі закони виникають не внаслідок узагальнення емпіричного досвіду і фактів, а, навпаки, вони накладаються фактам. Наступним кроком Когена постає заміна поняття «річ у собі» принципом самообмеження досвідом. За допомогою законів епістемологічний суб'єкт здобуває не цілісне, а лише часткове знання. У такий спосіб, з одного боку, пом'якшується кантівський агностицизм, а з іншого – закладаються методологічні передумови для підриву абсолютистських претензій позитивізму на істину.

Методологічну підвалину соціальних наук неокантіанці Баденської школи вбачають в об'єктивному характері ціннісної сфери. Більше того,

⁴ Одинадцята теза в лапідарно чеканній формі виражає суть революційно-конструктивного характеру марксистського вчення як філософії практики: «Філософи тільки по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його» [11, 4].

голова цієї школи В. Віндельбанд предмет філософії обмежує ціннісною сферою. Філософія розуміється як загальна наука про цінності. На його переконання, справжній світ людини становлять нормативні універсальні цінності, які належать сфері історії, мистецтва і моралі. Звернення до апіоризму Канта зумовлене пошуком надійного способу пізнання цінностей. Наслідуючи кантівське розрізнення теоретичного і практичного розуму, він протиставляє природничі закони, які фіксують істини фактів, нормативному знанню філософії, яке ґрунтується на цінностях краси, добра та істини. Якщо до природничих законів людина пристосовується, підкоряючись необхідності (Müssen), то норма, засадничена на оцінці, виражає повинність (Sollen) належного.

Г. Рікерт підхоплює і розвиває далі концепцію цінностей Віндельбанда. Піддавши критиці тезу про те, що сутність пізнання становить відношення суб'єкта до трансцендентного об'єкта, який не залежить від нього, Віндельбанд у праці «Вступ у трансцендентальну філософію. Предмет і об'єкт пізнання» (1892) доходить висновку, що надійність і цінність пізнання гарантує не буття (світ об'єктів), а повинність (світ належного). Основу пізнання становлять ціннісні судження – судити, схвалювати, відкидати, закидати. Належне – себто цінності як норми – отримує трансцендентну перспективу щодо свідомості окремого суб'єкта, а останній щодо цінностей постає трансцендентальним суб'єктом. Трансцендентність повинності (долженствования – рос.) як предмету пізнання Рікерт пов'язує з його об'єктивністю. Він пише: «... если мы хотим независимое от познающего субъекта называть также трансцендентным, при этом нужно вести речь о трансцендентном долженствовании как предмете познания, так как без этого трансцендентного характера долженствование не было бы рущающимся за объективностью предметом» [15, 94].

Наступний етап розвитку ідей ціннісно-нормативного джерела легітимациї в контексті німецького історизму пов'язаний із творчістю представника філософії життя В. Дільтея, у якого на місці трансцендентального суб'єкта пізнання Рікерта виступає суб'єкт історичний. Не приймаючи історизм Гегеля, В. Дільтей звертається до критичного методу Канта, намагаючись створити «критику історичного розуму», щоб обґрунтувати значимість наук про дух (Geisteswissenschaften). Інспірований ідеями неокантіанців Баденської школи про розрізнення природничого і культурно-історичного знання, у «Вступі до наук про дух» (1883) він здійснює методологічну дихотомію наук – на науки про природу і науки про дух. Визначною ознакою перших є те, що предметом їх дослідження постають явища природи як щось зовнішнє для людини. Щодо наук про дух, то вони досліджують світ людських стосунків. Отже, їх цікавлять не зовнішні об'єкти, а світ внутрішніх переживань (Erlebnis) людини, який описується категоріями смислу, цінності, належності тощо. Своєю критикою історичного розуму Дільтей намагався доповнити «Критику чистого розуму» Канта, наслідком чого і постав його історизм.

Обґрунтування наук про дух Дільтей здійснює за допомогою розрізнення поняття *Erlebnis* і *Erleben*. Якщо перше виражає здобутий внаслідок переживання досвід, то друге – життя, отже, перше є лише окремий момент другого. На цій підставі він робить висновки, що загальну основу наук про дух становить життя [14, 289]. Як невід’ємні атрибути світу (життя) людини Дільтей відзначає його об’єктивацію та «динамічний зв’язок». Життя і переживання людини становлять людський дух, який подібно до об’єктивного духу Гегеля, об’єктивується у різноманітні інститути (держава, церква, право, наука, мистецтво тощо). Об’єктивації вимагають від людини осягнення їх смислу. Так, на роль ключового поняття висувається концепт *Verstehen* (розуміння), яке в контексті внутрішнього досвіду (*Erlebnis*) витлумачується як повторне переживання (*Nacherleben*). Як бачимо, на відміну від гегелівського Абсолютного Розуму, об’єктивний дух Дільтея є історичним світом, що є продуктом історичної діяльності людського духу, а не саморозвитку. Дільтей приєднується до аргументу Дж. Віко про теоретико-когнітивний примат світу історії, створеного людиною, про що йшлося вище.

Отже, історизм Дільтея відрізняється від спекулятивної філософії історії Гегеля, де світова історія конструювалася суто раціонально. Не претендуючи на історичне знання про об’єктивний хід історії, він обмежується демонстрацією релятивності історичних передумов, себто заперечує існування універсальних загальнозначущих засновків.

У системі філософських категорій Дільтея одним із ключових постає концепт «динамічний зв’язок». Цим поняттям він характеризує смислову єдність, в якій перебувають між собою індивіди, культури, цивілізації, епохи, завдяки чому вони здобувають «автоцентричність», себто зберігають свою ідентичність у власному замкненому горизонті. На відміну від каузальних зв’язків природи, динамічні зв’язки здатні продукувати цінності та цілі цих історичних систем, які витлумачуються як тексти, що підлягають розумінню. І тут Дільтей звертається до романтичної герменевтики, розширюючи її рамки, як наголошує Г.-Г. Гадамер, «аж до історичного методу, навіть до теорії пізнання гуманітарної науки» [3, 187]. Дільтей тлумачить структурний взаємозв’язок життя за аналогією до взаємозв’язку цілого і частин тексту. Кожний елемент (частка) життя постає вираженням певного фрагменту життя, значення якого визначається у контексті цілого життя. У такий спосіб герменевтика постає середовищем історичної свідомості, завдання якої зводиться до пізнання не історичного досвіду, а розшифрування (розуміння) вираження як сутності життя.

В. Віндельбанд у цілому позитивно сприймає обґрунтування гуманітарних наук. Разом з тим метафізичне обґрунтування наук про дух Дільтея, що ґрунтується на розрізненні природи і духу, вважає невдалим і тому протиставляє йому методологічне розрізнення наук на номотетичні й ідіографічні. Перші науки досліджують природні вічні закони шляхом не відкриття їх, а «покладання» силою розуму, тоді як другі – історичні події в їх індиві-

дуальній неповторності — за допомогою методу пояснення шляхом опису (грецьк. *idios* — особливий та *grafo* — пишу). У такий спосіб генералізуючий номотетичний метод протиставляється індивідуалізуючому ідіографічному методу наук про культуру.

Отже, можна вважати, що В. Віндельбанд запропонував історично першу спробу подолати розрізнення наук Дільтея, оскільки будь-який феномен тепер можна розглядати і в номотетичній перспективі — в аспекті однотайності, і в ідіографічній — в аспекті неповторності події. Більш радикальні підходи подолання дільтеївської дихотомії наук будуть запропоновані пізніше — в поняттєвих рамках системно-теоретичного аналізу Н. Лумана шляхом поширення методів природничих наук на дослідження суспільної сфери в перспективі постмодерністського мислення Р. Рорті. Автор утопічного проекту класифікацію наук на природничі — «строгі» і науки про дух — «нестрогі» замінює розрізненням дискурсивних жанрів тексту культурного простору — наукового, філософського, літературного тощо. У такий спосіб епістемологія класичної філософії, що переймалася відкриттям універсальних істин, заміщується історичистською герменевтикою, у сферу компетенції якої включаються не тільки гуманітарні, а й природничі науки

IV

Якщо у В. Дільтея розуміння є органом герменевтичного обґрунтування гуманітарних наук (наук про дух), то у фундаментальній онтології М. Гайдегера розумінню надається трансцендентальний вимір на тій підставі, що як епістемологічний суб'єкт, так і об'єкт разом належать до історичного способу буття. Г.-Г. Гадамер наслідує гайдеггерівську постановку питання про універсальність обривів герменевтики. Разом з тим розуміння він пов'язує з мовою як універсальним онтологічним медіумом. Мовне розуміння, що досягається за допомогою витлумачення, характеризується ним як «конкретність дієво-історичної свідомості» [3, 360]. Гадамер метафізично констатує, що буття, яке може бути зрозумілим, є мовою. При цьому наголошується на універсальному значенні буттєвого устрою того, що підлягає розумінню. Відтак йдеться не лише про мову мистецтва, а й про мову природи та будь-яких речей, які потенційно можуть бути зрозумілі. А оскільки вербальна мова є універсальним медіумом такого розуміння, на цій підставі Гадамер доходить висновку про мовний характер людського ставлення до світу взагалі [3, 438, 439]. У такий спосіб на противагу звуженому дільтеївському тлумаченню герменевтики лише як способу обґрунтування наук про дух, герменевтиці надається універсальний масштаб, сумірний з масштабом філософії.

Отже, із аналізу німецького історизму ми вийшли на категорію «розуміння», яка відіграє визначну роль в осягненні легітимацийної специфіки в контексті конструктивізму. Дільтеївським поняттям «розуміння» була інспірована розуміюча соціологія М. Вебера, в якій він дає тлумачення

історичних ідеально-типових моделей легітимації: легальної, традиційної та харизматичної. Щодо поняття «мовного розуміння» Г.-Г. Гадамера, то від нього лише крок до поняття дискурсу як мовної аргументації фундаторів дискурсивної етики.

М. Вебер сприйняв і розвинув ідеї В. Дільтея, які вже зазнали відповідної методологічної трансформації у працях інших історицистів Віндельбанда і Рікєрта, які підсилили дільтеївський релятивізм. У поняттєвих рамках «соціології розуміння» Вебер висунув якісно нову парадигму наук про суспільство, всадженої на категорії соціальної дії. Соціальна дія становить осереддя поняттєво-категоріальної структури соціології розуміння. Причому в центрі уваги її постали передусім дії, в які, по-перше, вкладено суб'єктивний сенс, що співвідноситься з діями інших осіб; по-друге, які набули визначеності завдяки цій інтенції і, по-третє, – можуть бути пояснені в контексті цього суб'єктивно передбачуваного сенсу [2, 106].

Результатом другої наукової революції, яка датується кінцем XVIII та першою половиною XIX ст., постала диференціація цілісної до того наукової картини світу на дисциплінарні наукові галузі з відповідною диференціацією раціональності. На рівні філософської рефлексії ці революційні зміни актуалізують двоєдину проблему: з одного боку, пошук способів поєднання розуму, а з іншого, за умов претензії автономного розуму на конструювання світового процесу, – проблему осмислення цілей, яка охоплює мотиви та засоби діяльності. Розкол безперервності раціональності природи (на суб'єкт і об'єкт) супроводжується розрізненням мотивів і цілей, що тягне за собою розкол цілісності раціональності суб'єкта. М. Вебер в духовній атмосфері загального скепсису до раціональності, що панував серед європейських інтелектуалів XIX ст., у душі античного розрізнення між “*praxis*” і “*poiesis*», здійснює поняттєву диференціацію раціональності, розрізняючи в ньому два головних компоненти – цілераціональність і ціннісну раціональність. Якщо спробувати продовжити ряд аналогій, то цій дихотомії у філософії Канта відповідали морально-практичний і технічно-практичний розум, а в соціології Дюркгейма – моральні норми й технічні правила. У Габермаса репрезентантами типів раціональності Вебера на суспільному рівні постають *система* і *життєвий світ*, а на рівні інтерсуб'єктивного спілкування, відповідно, *раціональність стратегічна та комунікативна* [1].

Вебер фундує концепцію розгортання суспільної раціоналізації у процесі західної модернізації і секуляризації на основі дуалізму раціональностей. Розвиток капіталістичного господарства, науки і техніки як мети суспільного розвитку потребували інструментального застосування розуму. Осмислення ціннісно-нормативних засад вибору цілей та засобів їх досягнення відійшло на другий план і постало справою суб'єктивного вибору, неповний раціоналізм якого обертається ірраціональністю. Отож концепція дуалізму Вебера співзвучна із принципом доповнення екзистенціалістів та позитивістів, за яким соціальне життя врегульовується на засадах вільної від цінностей

науково-технічної раціональності, а ціннісна сфера (мораль та релігія) обмежується сферою приватного життя [5, 17].

У 60-х роках ХХ ст. у німецькій соціології розгорнулася запекла дискусія представників Франкфуртської школи з «критичним раціоналізмом» К. Попера та його прибічниками, яка увійшла в історію розвитку соціальних наук як «спір з позитивізмом». Предметом суперечки постала інтерпретація духовної спадщини М. Вебера. Попер відстоював питання наукової об'єктивності, яка в душі Вебера безпосередньо пов'язувалася з питанням свободи від цінностей. Вимогу Попера безумовної свободи від цінностей Т. Адорно називає парадоксальною, оскільки наукова об'єктивність і свобода від цінностей вже самі містять ціннісний компонент. На цій підставі він доходить висновку, що розмежування ціннісної і вільної від цінностей поведінки є хибним, а через це і свобода від цінностей суть уречевлення. Істинним це розрізнення можна інтерпретувати в тому розумінні, що від духу уречевленого стану не уникнеш лише за бажанням. Відтак те, що називають проблемою цінностей, конститується лише на одній фазі розвитку, коли засоби і цілі безперешкодного панування над природою відриваються одна від одної. А це означає, що «в раціональності средств сохраняется не меньшая, если не большая, иррациональность целей» [1, 83], – виводить Адорно.

Веберівський соціологічний нормативізм соціальної дії спричинив значний вплив на розвиток соціології в ХХ ст. Подальший розвиток методологічно-евристичного потенціалу нормативізму соціальної дії відбувався, насамперед, в таких напрямках, як теорія соціальної інтеграції Е. Дюркгейма, інтеракціонізм Дж. Міда, структурний (системний) функціоналізм Т. Парсонса, а також теорія комунікативної дії Ю. Габермаса. Більш докладно варто розглянути габермасівський проект комунікативної трансформації теорії соціальної дії Вебера, яку він здійснив на основі творчого опрацювання теоретико-методологічних підходів щойно названих класиків соціології. Формування ідейних поглядів Габермаса відбувалося під впливом Франкфуртської школи. Більше того, до її розпаду в 70-х роках ХХ ст. він репрезентував «молодше покоління» її теоретиків. Батьки критичної теорії, ідейно-теоретична платформа якої була сформульована в період з 1932 до 1941 рр. у працях М. Горкгаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе та Е. Фрома, позиціювали себе продовжувачами в нових історичних умовах вчення марксизму як революційно-критичної теорії. Однак, оскільки головну ваду останньої вони вбачали в її ідеологічній орієнтації, то суть критичної теорії проголошується в принциповому запереченні можливості наукової ідеології і науково-критичного ставлення до дійсності. Репрезентуючи головну течію неомарксизму, вони виступили з претензією на роль універсальної «критичної свідомості» індустріального розвитку в модусах як пізнього капіталізму, так і «державного соціалізму», спрямовуючи критичне жало оновленої теорії на виявлення соціального відчуження, гноблення людяності, різноманітні форми хибної і спотвореної свідомості. Центральним поняттям у нео-

марксистів так само, як і у Маркса, є поняття відчуження. Проте якщо у Маркса воно розкривалося в соціально-економічному контексті, то франкфуртці надають йому більш абстрактного смислу, ніж панування над людиною самовідчуженого розуму у формі техніки. Соціальна історія інтерпретується як поступальна зміна форм «саморуйнування Просвітництва», у процесі якого воно втрачає свій прогресивний потенціал. В індустріальну епоху суспільство набуває ознак «технічного універсуму» (Маркузе). Головною із них є домінування в суспільстві техніки (науково-технічної раціональності), яка перебирає на себе функцію соціального контролю й управління [12, 192]. Природничі науки, що розвиваються під знаком технологічного \varnothing \varnothing спрямовані проти природи, отже, й проти людини як частини природи. Це обертається новим типом варварства у формі панування ірраціонального. Технологічна раціональність виявляє свій політичний характер у прагненні до вдосконалення свого панування. Технологічне *a priori* водночас політичним \varnothing створює тотальний технічний універсум, для підтримки якого мобілізуються суспільство і природа, тіло і душа людини. Це означає, що технічне відчуження безпосередньо трансформується у відчуження ідеологічне. Нав'язування хибних потреб та способів їх задоволення, інформаційна індустрія формують у споживачів усталені стереотипи та звички, стійкі інтелектуальні й емоційні реакції. Як наслідок виникає модель одновимірного мислення і поведінки, яка легітимізує існуючий інституціональний порядок, маскуючи його ірраціоналізм.

Габермас в основному поділяє маркузіанську концепцію науки і техніки як «нової ідеології». Втім він не сприймає песимістичних висновків щодо перспектив суспільного розвитку фундаторів традиційної критичної теорії, зумовлених парадигмою цілераціональної дії. Здійснивши лінгвістичний поворот, він повертає вектор раціональності із відношення *людина-природа* на відношення *людина-людина*. Габермас вже в ранніх своїх працях, зокрема «Техніка і наука як «ідеологія» (1968), «До реконструкції історичного матеріалізму» (1976) та ін., здійснює розробку головного поняттєвого інструментарію, що визначає концептуальну стратегію оновлення традиційної критичної теорії. Вона закладається на підвалині практичного розуму, що отожднюється з комунікативною раціональністю. У поняттєвому обрії парадигми інтерсуб'єктивності накреслюється шлях виходу із кризи, породженої пануванням технологічної раціональності, та створюється комунікативна модель суспільства. У такому контексті в новому світлі постає «нова ідеологія». Як виявляється, вона виражає вже інтереси не суб'єктивні (якогось одного класу), а інтерсуб'єктивні і спрямована на встановлення «комунікацій, вільних від панування». Перетлумачується й концепт відчуження. Джерелом людського відчуження розглядається спотворена комунікація, яка має місце, коли метою інтерсуб'єктивного спілкування є досягнення успіху шляхом стратегічного маніпулювання іншим та створення несиметричних умов комунікації, в тому числі й відносин панування. У всіх цих випадках комунікація відбувається за монологічною схемою. У праці «Проблеми

легітимациї в пізньому капіталізмі» (1973) Габермас обґрунтовує свої сподівання на можливість досягнення гармонійного розвитку суспільства, розглядаючи демократичну модель як механізм діалектичного (гармонійного) співвідношення науково-технічного розвитку і ціннісної орієнтації суспільства, науки і політики, відновлення єдності інтересів, розуму і дії. Головним засобом досягнення цього стану має постати «вільний діалог» науковців й інтелектуалів, які спроможні здійснити «оновлення комунікації» [21, 129]. Хоча тут виразно наголошується на елітарній ролі інтелектуалів, проте не слід думати, що лише із цією верствою у вузькому розумінні цього слова він пов'язує свої сподівання на оновлення комунікації. Його теоретичні інтенції лежать у руслі просвітницьких ідей Канта і передусім надихаються його ідеєю повноліття (Mundlichkeit)¹, що покладена у підґрунтя концепції комунікативної компетенції та аргументативної комунікації в теорії комунікативної дії. Остання по суті й становить довершену версію трансформації традиційної критичної теорії, що викладена у двотомній однойменній праці й вийшла друком в 1981 р.

Підбиваючи підсумки, відзначимо: у філософії рефлексивності єдиним джерелом нормативності була суб'єктивність. Раціональність розсудку як інструмент просвітництва ототожнюється з розумом, а раціональність зводиться до цілераціональності, що виступає в модусах економічної чи технологічної раціональності або політичної доцільності. У всіх цих випадках розум, звільнений від ціннісних засновків, діє інструментально. Непоодинокі спроби подолати розірвану тотальність розуму виявилися невдалими. Це усвідомлюється як криза розуму та нездужання філософії як метафізики, а у сфері соціальних наук – як криза легітимацийних засад соціуму, яка в повний голос заявила про себе в добу індустріалізму. Розчарування проектом Просвітництва поставило під сумнів можливість розбудови на раціональних засадах справедливого і гармонійного суспільного устрою. У руслі антипросвітницького руху ведуться пошуки альтернативних шляхів аж до реанімації онтології до-кантівського гатунку. Як легітимацийна інстанція консервативно налаштована філософія звертається до парадигми «буття сущого». У сучасних неоконсерваторів німецької практичної філософії Г.-К. Кальтенбрунера, Х. Любе та ін. вона конкретизується у витлумаченні традицій та звичаїв як культурних самоочевидностей. На противагу філософії рефлексивності, яка намагалася конструювати передумови легітимациї, вони постулюють завдання відкриття цих засад, подібно до того, як відкривають закони природи, що мають об'єктивний характер [5, 123-124]. Неоконсервативній течії (традиціоналізму) на теренах західної континентальної філософії сьогодні протистоїть комунікативна практична філософія, дух якої найбільш промовисто виражає позиція Ю. Габермаса, який оцінює проект модерну незавершеним. Саме так називається одна із його праць [19].

¹ Образ повнолітньої людини, за яким людина цілком автономно застосовує свій розсудок, Кант застосовує для характеристики Просвітництва як засобу звільнення розуму людини від зовнішньої опіки над ним [7, 28].

Можливість продовження Просвітництва він однозначно пов'язує з етосом дискурсу.

Якщо в парадигмі філософії суб'єктивності соціальна дійсність поставала результатом роботи світового духу, втіленням якого була соціальна історія (Гегель), а соціальні науки в розробці критеріїв легітимації орієнтувалися на поняття пізнання, усвідомлення та самоусвідомлення, то в парадигмі комунікації найбільш адекватним медіумом культурно-історичного втілення людського духу витлумачується мова, у площині якої твориться соціальна дійсність на засадах порозуміння, й у такий спосіб у соціальному вимірі долається протиставлення суб'єкта об'єктові. Комунікативний поворот у філософії позначив собою перехід до лінгвістичної парадигми, яка знаменує постметафізичний (постнекласичний) модус осмислення легітимаційних засад соціальних інститутів, у межах якого відбувається розгалуження двох контрверзних ліній легітимації: на засадах філософського універсалізму (дискурсивна етика) та філософського контекстуалізму (філософія постмодернізму). Контекстуалізм, що спирається на поняття субстанціональної моральності Гегеля, успадковує інтенції «філософії життя». Відтак він виявляє свою нездатність до сприйняття інстанції контрфактичного, яка підноситься ідеалізованими передумовами комунікації у площині трансцендентальної прагматики до статусу дійсності.

У поняттєвих межах комунікативної парадигми принцип монолізму суб'єкт-центрованого розуму філософії суб'єктивності змінюється принципом діалогу, а стратегічна раціональність цілеспрямовано діючого суб'єкта долається комунікативною раціональністю у перспективі опосередкованого мовою порозуміння, в засадниченого принципом взаємності. Передумови переходу від методологічних засад парадигми пізнання до парадигми взаєморозуміння закладалися ще в надрах філософії рефлексивності. Як цілком слушно відзначив Ю. Габермас у «Філософському дискурсі модерну», вони готувалися і критичним потенціалом молодого Г. Гегеля та ранніх праць К. Маркса, і М. Гайдегером періоду «Буття та часу», і полемікою Ж. Деріда з Е. Гусерлем. Проте кожний із них, у свій спосіб наближаючись до парадигми взаєморозуміння, так і не спромігся подолати інтенції першофілософії [22, 345]. Іншу крайність демонструє теорія системно-функціонального аналізу Н. Лумана, якому вдається взагалі усунути проблему суб'єктно-центрованого розуму і на цій основі – ціною перетлумачення індивіда в автономну психологічну систему – позбавити гостроти конфлікт між об'єктивізмом і суб'єктивізмом. В універсальній перспективі системної раціональності метафізичні проблеми розуміються ним як метабіологічні, і в такий спосіб критика розуму, яка мала антиметафізичне спрямування та локалізувалася у критиці влади, втрачає свою релевантність.

Наостанку відзначимо: габермасівський проект продовження модерну як Просвітництва викликав у таборі суспільствознавців неоднозначне ставлення. Не маючи можливості в межах даної статті зупинитися на цьому,

принаймні, зазначимо критичну позицію П. Козловського, яка в цьому сенсі дуже промовиста, оскільки головну хибу габермасового тлумачення модерну і продовження просвітницького проекту він вбачає в редукції його суті лише до однієї програми – навчання [8, 229]. Більше того, критичний пафос Козловського сягає загалом проекту модерну як Просвітництва. Помилку модерну він пов'язує з припущенням про абсолютне панування розуму, яке становило підвалину лівогегеліянського розуміння модерну. Віра в Бога в ньому заміщається вірою в Розум. Проте претензії розуму на статус абсолюту обертаються тоталітаризмом, в чому матеріалізуються ірраціональні інтенції і вимушена втеча у міф [8, 238]. Як бачимо, критика модерну здійснюється Козловським з позицій ідей засновників критичної теорії.

Література:

- Ў Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 76-86.
- Ў Вебер М. Про деякі категорії соціології розуміння // Вебер, М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. – К.: Основи, 1998. – С. 104-156.
- „Ў Гадамер, Ганс-Георг. Істина і метод: Пер. з нім. – К.: «Юніверс», 2000. – Т. I: Герменевтика I: Основи філософської герменевтики. – 464 с.
- ї Ў Гьосле Вікторіо. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.
- ї Ў Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К.: Наукова думка, 1994. – 200 с.
- і Ў Кант И. Критика чистого разума / Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. – Мысль, 1964. – С. 69-757.
- Ё Ў Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И., Соч., Т. 6. – М., 1966. – С.25-37.
- Ё Ў Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. посібник. – Київ.: Ваклер, 1996. – С. 214-294.
- À Ў Марача В. Московский методологический кружок: основные идеи и формы организации интеллектуальных практик // Философские науки. – № 1. – 2004. – С. 103-124.
- Ô Ў Маркс К. До критики гегелівської філософії права: Вступ // К.Маркс і Ф.Енгельс. Твори у 50 т. – К.: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1958. – Т. 1. – С. 384-397.
- ÔÔ Ў Маркс К. Тези про Фейербаха // Маркс К. і Енгельс.Ф. Твори у 50 т.– К., 1959. – Т. 3. – С. 1-5.
- ÔÔÔ Ў Маркузе Герберт. Одномерный человек. – М.: «REFL-book», 1994. – 368 с.
- Ô,Ô Ў Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – 639 с.

” Виступаючи як об’єкт наукового дослідження, феномен неможливо вважати безперечною аксіомою, але лише тимчасовою спробою її утвердження”

Важливою складовою частиною дослідження феномену є його функціональна розкритка. Якщо феноменом освіти є поширення розумного, доброго, вічного. Тому, філософський аналіз феномену освіти є аналізом її функціональної вимірності – поширення розумного, доброго, вічного. Отже, феномен освіти розглядається як феномен, що характеризується певними принципами соціальних інститутів (свідомості) легітимацийної проблематики, стилями життя та соціальної практики. Крім того, феномен освіти характеризується певними принципами соціальної практицистичності та соціальної моральності. Таким чином, феномен освіти характеризується певними принципами соціальної практицистичності та соціальної моральності. Таким чином, феномен освіти характеризується певними принципами соціальної практицистичності та соціальної моральності.

Аналіз феномену освіти в контексті загальної методології соціальної науки та її трансформації в перехід від класичного до не-класичного ідеалу раціональності. Феномен освіти розглядається в контексті загальної методології соціальної науки та її трансформації в перехід від класичного до не-класичного ідеалу раціональності. Феномен освіти розглядається в контексті загальної методології соціальної науки та її трансформації в перехід від класичного до не-класичного ідеалу раціональності.